



Nawa, Inawa.

Oscar Calávia Sáez
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Universidade Federal de Santa Catarina

oscar@cfh.ufsc.br

Resumo

O termo *nawa*, designação de diversas modalidades de alteridade, e denominador comum de uma longa série de grupos de língua Pano, reúne um denso conjunto de sentidos sociológicos e cosmológicos que fazem dele uma via estratégica de acesso à diversidade de configurações dos povos Pano. A variante *Yaminawa*, aqui focalizada, vira ao avesso essa alteridade, propondo a partir dela uma sociedade “de irmãos”, dividida em grupos designados por uma pluralidade de etnônimos “*nawa*”. A chave dessa variante são os mitos *Yaminawa* protagonizados pela onça, *Inawa* – uma onça peculiar, humana, social e consangüínea.

Palavras-chaves

Pano, Yaminawa, alteridade, mitologia, onça.

Abstract

The term *nawa*, a designation for various modes of alterity and a common denominator for several groups of the Panoan language, encompasses a dense set of sociological and cosmological meanings that make the term a strategic path for addressing the diversity of configurations of the Panoan groups. The *Yaminawa* variant, which is the main focus of this article, inverts this alterity, proposing through it a society “of brothers” divided into groups designated by several “*nawa*” ethnonyms. The key of this variant is the *Yaminawa* myths starring the jaguar, *Inawa* – a peculiar jaguar that is human, social and a consanguine kin.

Keywords

Panoan Indians, Yaminawa, alterity, mythology, jaguar.

Este artigo tenta dar conta de uma sensação experimentada não poucas vezes ao estudar os Yaminawa, e que será talvez familiar a colegas que se tenham dedicado a outros grupos Pano: uma sensação comparável, digamos, à de navegar por um rio de uma margem só, por sinal sempre a outra. O termo *nawa*, como sufixo ou como supercategoria, como nome ou como adjetivo, serve para designar próprios e estranhos, identifica o etnólogo para os índios e os índios para o etnólogo, e inspira a este, invariavelmente, alguma exegese, da qual sempre escapa alguma das suas versões. Nos meios etnológicos, poder-se-ia pensar que os *panólogos* nos ocupamos demasiado de *nawa*, e dos etnônimos que ele forma; e duvidar que essa dialética self/outro tenha algo a nos oferecer que não tenha sido já sobejamente exposto, a partir de outros dados. É o que tento elucidar aqui, passando em revista as diversas formas de uma palavra tenaz.

-nawa

A atenção que se dá aos etnônimos, em estudos relacionados com outras regiões etnográficas, é via de regra rotineira, embora ocupe as primeiras linhas de qualquer monografia. Trata-se de desfazer alguns equívocos (grupos diversos subsumidos sob um único rótulo, extensão abusiva de um etnônimo local, homonímias), e algumas malfeitorias – como o uso de etnônimos de significado paródico ou derogatório, criados por homens brancos ou outros inimigos (nomes que significam “macacos” ou “canibais” ou “gente de língua presa”). Trata-se também, em muitos casos, de identificar o *nome verdadeiro* do grupo – na maior parte das vezes, um termo que significa algo assim como “os homens” ou “gente verdadeira”, ou assim por diante

– ou pelo menos de estabelecer algumas convenções quanto ao nome do grupo. Com isto, uma vez a missão cumprida, pode-se passar a temas mais substanciais.

Nos estudos sobre grupos Pano, este exórdio se complica. Os nomes parecem ser mais abundantes, especialmente na região Juruá-Purús. Os equívocos parecem mais freqüentes, mais intrincados e mais voluntários. Os grupos indígenas são pequenos e numerosos, mudam de lugar e de nome com freqüência; inseridos num quadro étnico e lingüístico variegado (pelo lado indígena e pelo lado branco, já que as fronteiras Brasil/Peru/Bolívia cruzam a região), recebem nomes diferentes de vizinhos diferentes; a grafia multiplica essas variações, e muitas vezes as suas inovações acabam passando ao uso oral; cada grupo guarda a memória de nomes anteriores, às vezes propostos como mais autênticos, e, enfim, adota vez por outra o nome de outro, aceitando o equívoco criado pelos estrangeiros, ou provocando-o eles mesmos.¹ Esta situação tortuosa é acentuada por um instrumento versátil: os etnônimos formam-se, nas diversas línguas, a partir de um sufixo cujo significado é, digamos, “gente”: -djapá para os Kanamari, -madiha para os Kulina, -ineri para os Piro, e, é claro, -nawa.² Para constituir um etnônimo, basta antepor a esse sufixo uma raiz tirada de um estoque principalmente, embora não exclusivamente, zoológico, o que, além de dar ao resultado um certo sabor totêmico, possibilita a tradução dos nomes de umas línguas a outras. Assim, Yawanawa “quer dizer” gente-queixada, como Manchineri, como Weredjapá.

-nawa, então, é gente. Temos gente cotia (Marinawa), gente lua (Ushunawa), gente onça (Inonawa), gente osso (Shaonawa), gente machado (Yaminawa), etc., etc., etc. A lista é de fato extensa,³ e de direito infinita: é uma obra aberta e sempre existe a possibilidade de improvisar um nome novo. Isto, aliás, faz-se com freqüência. Estes nomes nawa não são *nomes verdadeiros*. Os Yaminawa do Brasil receberam esse nome⁴ dos sertanistas da FUNAI, há não mais do que trinta anos. Mas ao ser inquiridos sobre o nome verdadeiro, remetem não a algum tipo de termo pronominal, como poderia ser Yura (corpo) ou Noko Kaio (nossa gente)⁵, mas a outros nomes –nawa. Assim, os Yaminawa costumam dizer que eles são, na verdade, Xixinawa (gente coatí-branco) e Yawanawa (gente queixada), com algum acréscimo de Kaxinawa (gente morcego); mas essas precisões não são suficientes para os mais velhos e eruditos do grupo, para os quais o verdadeiro nome era em origem Mastanawa, ou antes, em última análise, Dëianawa, etc., etc. Dentro de um grupo cognato, no qual essa iden-

tidade pode ser reivindicada em qualquer direção, e no qual se entende que marido e mulher pertencem a grupos diferentes, isto pode levar (nas mãos dos eruditos locais, o que não significa muito no dia-a-dia) a um número virtualmente infinito de etnônimos, e a combinações de identidades praticamente individualizadas.⁶ Este tipo de precisão referida a si mesmos pode-se aplicar também a outros. Assim, dizem os Yaminawa que aqueles conhecidos pelos brancos como Kaxinawá não são verdadeiros Kaxinawá, mas Sainawa, sendo que os *verdadeiros* Kaxinawá, um pequeno grupo de índios brabos, foram assimilados por eles decênios atrás. Se no plano do cotidiano os nomes nem sempre têm alguma correspondência com características perceptíveis do povo que designam, em mãos dos eruditos eles se apresentam carregados de informação, e são um suporte considerável de etnohistória: assim, os Ushunawa receberam esse nome porque andavam sempre de noite ou porque eram muito brancos; os Marinawa porque roubavam mandioca das roças alheias; e os Yaminawa pelo seu apaixonado interesse pelos objetos de metal dos brancos. Unindo o útil ao agradável, os -nawa se divertem bastante com os nomes, chamando os Sharanahua (gente boa) de Saranahua (gente abelha, “abelhudos”), ou carimbando como Poianawa (gente bosta) um povo que comentaristas mais austeros identificam como Pëianawa (segundo o nome de um pássaro).

Esta preocupação com os nomes, com que os índios – seguindo uma dessas respeitáveis tradições da disciplina – parecem ter contagiado os etnólogos, pode parecer uma questão bizantina, ou a rigor escolástica, já que boa parte da filosofia medieval se desenvolveu em torno de uma discussão sobre o valor do nome. Como sabemos, os protagonistas dessa velha polêmica eram os realistas, que postulavam uma correspondência entre a palavra e aquilo que ela designa – e, em conseqüência entre pensamento e realidade –, e os nominalistas, para quem palavras e pensamento não passariam de *flatus vocis*. Em geral, e depois da concessão inicial à nimorréia Pano, os etnólogos optam por uma combinação pactuada entre ambas tradições: ou inventam um termo descritivo (*Purus Panoans*, *Pano eclatés*, etc.) ou avisam de que os nomes que se verão forçados a usar não passam, afinal, de convenções.

Particularmente, eu tenho sido tentado a seguir uma via alternativa, a qual, por não coincidir com nenhuma das opções medievais, embora lembre as duas, eu chamaria, se fosse necessário lhe dar um nome, de “nominismo”: o nome não nomeia, convoca; não responde

a nada fora dele, mas é real – as coisas, mais cedo ou mais tarde, acabam por lhe responder. Em termos mais concretos, isto supõe reconhecer como significativas todas essas operações com nomes que resenhei acima, e admitir também que os etnônimos não são um ruído, mas uma estrutura.

NAWA

Assim dito, parece que tudo acabará por se resolver de maneira relativamente simples. Mas *nawa* é um termo improvável para designar “gente”, já que a rigor significa todo o contrário. *Nawa* é o estrangeiro, o inimigo, o não-gente. “Vamos matar *nawa*” é o chamado de guerra que inicia muitas narrações sobre o belicoso passado. *Nawa* é desconhecido, imprevisível, às vezes monstruoso. Às vezes parece ser intercambiável com *yushi* (espírito), quando se trata de designar alguém que não é um ser humano propriamente dito.⁷ *Nawa* é um termo carregado de conotações exóticas e temíveis, usado para amedrontar crianças: “fica quieto, vem *nawa* aí”. *Nawa* pode servir para compor neologismos adequados a objetos recém-chegados. *Nawa* é, por excelência, o Homem Branco.

As relações entre –*nawa* (o sufixo), *nawa* (o estrangeiro) e *Nawa* (o estrangeiro superlativo, o branco) são sutis e variáveis. Janet Siskind (1973:49) fez notar a um dos seus anfitriões Sharanahua essa coincidência, e ele mostrou-se surpreso: nunca tinha percebido.⁸ Para outros Pano, como os *Yaminawa*, essa homonímia é plenamente consciente. Ao explicar o significado dos etnônimos, é fácil que –*nawa* seja dado pelo seu valor extremo, fazendo de *Yawanawa* e *Xixinawa*, respectivamente, *queixada-branco* e *coati-branco*, que não são curiosidades da etnozoologia local, mas percalços de tradução. Na narração dos mitos em português, é frequente depararmos com essa mesma tradução: os antigos foram um dia matar *brancos*, um índio encontrou uma *branca*, os *brancos* chegaram atirando flechas.

Na alternativa entre designar o branco com um termo exclusivo, a diferenciá-lo de outros estrangeiros, e aplicar ao homem branco o termo geral para “inimigo”, os *Yaminawa* optam por esta segunda via, mas com algum acréscimo de complexidade:

- a) aplica-se ao branco o mesmo termo que aos inimigos em geral, mas
- b) esse referente, em certo sentido, toma conta do significado, de modo que não parece haver outro estrangeiro para além do Branco, mas

- c) o branco, designado por um termo que consta do nome Yaminawa, é também equivalente a este.

A respeito do ponto c), é preciso lembrar que os Yaminawa ocuparam com alguma frequência o nicho reservado no imaginário amazônico aos “índios brancos”; isto em razão do fenótipo que se lhes atribui, mas também por uma certa fusão simbólica entre os espaços estranhos no fundo da selva e na distância da cidade – e o fato bem conhecido de que os brancos da grande cidade têm muito mais interesse nos índios embrenhados no mato do que nos índios mais “civilizados” está aí para confirmá-lo.⁹ Mas além disto, Nawa (ou algum dos seus cognatos) é, em vários casos, o nome de uma das metades (geradoras ou não de regras matrimoniais) em que os grupos Pano se dividem. Este novo nível de pertinência do termo é motivo para um maior nível de detalhe na categorização do estrangeiro: ou bem uma dessas metades se identifica em bloco com o exterior e, portanto, com o branco, ou bem cada uma das metades corresponde a um tipo de branco: a externa, *dawa*, aos brancos próximos, (mestiços peruanos, por exemplo); a interna, roa, a brancos exóticos, como antropólogos ou missionários (Townesley 1988;162).

A equivocidade do termo levanta, a respeito da história Yaminawa, uma pergunta sem resposta: tem o mundo Yaminawa sido envolvido e englobado pelo universo dos brancos, ou vice-versa? A obsessão com o branco toma conta de todo o universo externo e se confunde com o interno, ou os Yaminawa têm assimilado o branco a uma alteridade genérica, fazendo-o desaparecer nela – não deixando lugar, por exemplo, para algum mito específico que se refira à origem ou a qualquer atividade ou atributo do branco. É tempo de pôr alguma ordem no termo.

“NAWA”

Nawa tem sido analisado como um “conceito chave” da alteridade entre os Pano por Bárbara Keifenheim (1990), num trabalho que faz conjunto com outros estudos da mesma autora (sozinha 1992 ou em parceria com P. Deshayes 1982) centrados no modo Kaxinawá de definir a identidade.¹⁰ Depois de uma introdução em que passa em revista a uma série de tópicos muito similar àquela tratada aqui (nawa como sufixo formador de etnônimos, nawa como designação de uma parte “externa” dos grupos, nawa como inimigo, e especialmente homem branco, etc.), a autora tenta sistematizar estes usos pondo-os em correlação com o regime de aliança próprio de

dois grupos Pano, os Kaxinawá e os Shipibo, acertadamente escolhidos como casos polares dentro do mundo Pano. Se condensamos o argumento, podemos dizer que os Kaxinawá, marcadamente endógamos, aplicam uma regra positiva de aliança em que a afinidade se realiza entre parentes reais, e só muito secundariamente com afins potenciais chegados de etnias próximas (Yaminawa, por antonomásia), percebidas como um espaço intermediário entre o seu mundo e o dos estrangeiros. Os Shipibo, pelo contrário, afastam os seus aliados reais, impondo aos matrimônios uma exigência de distância genealógica, que, dependendo dos autores, chega aos quatro ou aos sete graus. Ou seja, os parentes reais são descartados como parceiros matrimoniais, e os aliados recrutam-se a uma distância tal que os deixa muito perto de ser inimigos; em certo sentido, eles são sempre suspeitos de inimizade. A fortiori, este modelo se realiza melhor mediante o rapto de mulheres estrangeiras. Acrescento aqui: este regime é condizente com o caráter expansivo da civilização Shipibo-Conibo no Ucayali – que dissolve os pequenos núcleos Shipibo-Conibo numa identidade mais ampla e de caráter vagamente “nacional” –, e tem uma clara expressão em etnônimos compostos (o termo Shipibo-Conibo costumava contar tempos atrás com um terceiro elemento, Shetebo). Uma das principais conseqüências é a divergência das acepções Kaxinawá e Shipibo de “nawa”. O modelo Kaxinawá assemelha-se (a comparação está no final do artigo de Keifenheim) a uma boneca russa em que, de dentro para fora, temos o self, os afins reais, os afins potenciais e, enfim, um nawa essencialmente negativo e convenientemente isolado por uma vasta terra de ninguém. O modelo Shipibo-Conibo pode ser entendido como uma imagem especular que alinha o self e os afins potenciais – que à distância se convertem em afins reais, que no fundo do espelho se convertem no estrangeiro, o Nawa, com quem o self se identifica.¹¹

A formulação de Keifenheim, brilhante como outras de sua autoria, dá muito bem conta da maior parte da paisagem descrita, mas perde força nas margens dessa paisagem, lá onde estão, precisamente, as dúzias de grupos –nawa que nos interessam aqui prioritariamente. Embora o artigo de 1990 não trate deles diretamente, ele pode ser complementado com a sua contraparte (Keifenheim 1992), que, depois de descrever as categorias que para Kaxinawá e Shipibo-Conibo dão conta da identidade, trata dos seus equivalentes entre os “groups Pano eclatés”. Se Kaxinawá e Shipibo-Conibo contam com categorias mediadoras entre o self e o Outro (no caso dos Kaxinawá, um espaço

intermediário duplo, preenchido por um não-self, kuinman, e um não-outro, kayabi), os Pano *eclatés* não contam para isso senão com um termo (utsa, yurautsa, utsi: outros, outra gente) cuja precária definição não permite falar dele como “categoria”. Em outras palavras, os *eclatés* não têm como abrir distância entre diversidade e alteridade; entre o outro imediato e o outro definitivo. Daí uma ávida e fatal relação com o exterior, muito bem exemplificada pelos Yaminawa, com o seu mundo devassado e a sua identidade dissolvida.

Mas não seria difícil, sem este viés pessimista, positivar esta descrição dos *eclatés* como um terceiro modelo que combina os modelos Kaxinawá e Shipibo, acrescentando uma torção na relação entre o regime de aliança e a identidade. Os grupos -nawa realizam suas alianças dentro de um raio modesto, se atendemos às distâncias geográficas ou ao tamanho da população. Um casario Yaminawa, visto de perto, não difere muito de um casario Kaxinawá: os seus componentes serão identificados como membros de dois grupos -nawa (Xixinawa e Yawanawa, no caso do rio Acre) com vínculos genealógicos não muito claros, mas positivos. Se atendermos, porém, à sua história e às classificações que nela aparecem, poderíamos dizer que eles casam “mais longe” que os Shipibo-Conibo: não perto do limite da sua sociedade, mas fora, além desse limite.¹² Este regime não se consegue, porém, pelo alargamento (e conseqüente afrouxamento) da área social, mas pelo contínuo esfacelamento dos grupos, que com o tempo, não muito, estabelecem relações de aliança. É a diferenciação das identidades a que precede a política matrimonial, e não esta última a levar àquela. Esta combinação pode parecer menos uma estrutura que um fracasso – dos Yaminawa ou do seu etnógrafo. De fato, assim seria admitindo-se que houvesse um padrão de definição de identidade comum a todos os grupos Pano (Keifenheim 1990:80-2) a partir de um termo reflexivo como Uni ou Yura, um self real que exorcizasse o nawa para o seu devido lugar. Mas a que se deveria então, afinal, esse descuido das fronteiras, essa confusão de self e outro? Por que no mapa etnográfico da região abundam mais os -nawa que os Uni? Por que a posição “nawa” não é simplesmente atribuída aos outros, sendo assumida por muitos grupos, que às vezes caem no etnocentrismo às avessas de se referir como Huni Kuin a um outro grupo? Seria simplesmente a combinação de políticas diferentes da parte dos etnólogos com uma ação afirmativa da parte dos grupos de tipo *Uni*, com uma espécie de consciência infeliz da parte dos -nawa? O que eu sugiro é que a fraqueza do sistema -nawa, tal como costu-

mamos entendê-lo, se deve a que as suas linhas estruturais são procuradas onde elas não estão. A sua consistência detecta-se não a partir do self, mas a partir do Nawa. Para tratar disto, é de alguma utilidade fazer um desvio pelo terreno da mitologia.

INAWA

Inawa é um dos nomes da onça, entre outros talvez mais comuns (ino, ido, kama...). Shell (1985: 118.) sugere que Inawa pode ser um composto de Inu (jaguar) + iwa (grande); apesar da quase-homofonia entre I-nawa e Nawa, não há razões para vincular os termos. Mas embora o vínculo não exista, é difícil resistir-se a pensar que ele *deveria existir*. Num hipotético “dicionário de símbolos” do mundo ameríndio, ou das terras baixas, ou da Amazônia, a onça teria como primeira acepção a de predador, inimigo e Outro por excelência. Por outras palavras, o jaguar costuma exercer uma *função-jaguar* destacada e agônica.¹³ Nada parece desafiar, no caso Pano, esse dever de significar. No que diz respeito ao saber profano, os Pano sabem que a onça é um caçador feroz e solitário que representa um perigo real para o seu concorrente humano. O chapéu de couro de onça envergado em determinadas ocasiões pelos Kaxinawá significa uma disposição temporária contrária às trocas econômicas ou lingüísticas. Onça e sucuri são os símbolos centrais da arte Shipibo, embora a primeira tenha adotado a forma imprevisível de uma cruz (Roe 1995: 366). Escreveu-se muito sobre as metades Pano: vigorosas ou decaídas, sociológicas ou a-sociológicas, simplesmente duas ou desdobradas em outros pares, todas elas coincidiam em identificar um dos membros do par com a onça, enquanto o outro encarnava nas formas mais diversas (o urubu, o “esplendor”, os vermes, os seres subaquáticos, etc. (cf Erikson 1990: 93). Por vezes, como no caso Matís, a metade-onça (tsatsíbo) é a metade “interna”; outras vezes, como entre os Yaminawa do Acre, a onça estava relacionada com uma “metade” Rwa. Em outros casos, jaguaridade e exterioridade são atributos simultâneos da “metade” designada pela palavra “nawa” ou pelos seus cognatos. É o caso dos Yaminawa peruanos (Townsend 1988: 101).¹⁴ Se muitos seguissem o seu exemplo, o nosso cometimento seria mais fácil: a topologia de nawa viria a se fundir com a semântica de Inawa, a etnonímia seria uma jaguaronímia, e reuniria a série completa das acepções da exterioridade, e a sociologia teria um correlato exato na cosmologia.

Mas de fato esta possibilidade é como uma nuvem que se dissolve pouco depois de sugerir uma forma exata. No terreno dos mitos,

que é onde os Yaminawa costumam se ocupar de classificações e de metades, o jaguar é um personagem fugidio, que nunca parece se manifestar na sua máxima potência. Para começar, a onça aparece em dois mitos¹⁵ em que se defronta com adversários “débeis”, especialmente o mambira (ou tamanduá arborícola) e o jaboti. O primeiro engana a onça, pretendendo ter o coração dentro do braço; enquanto a onça lhe ataca sem resultado, ele enfia sua longa unha no coração da onça e a mata. Os jabutis, por sua parte, deixam a onça subir no balanço em que eles brincam, mas ela cai e se mata; os jabotis deixam-na maturar um pouco e depois a devoram. Ambos os relatos integram esse extenso acervo de contos amazônicos – indígenas, populares ou popularizados – em que a onça costuma fazer papel de bobo. No caso Yaminawa há, porém, uma diferença: em ambos os casos, o irmão da onça morta aparece a pedir contas sobre o seu irmão, e o relato conclui com a sua vingança.

A onça como tal aparece em mais um mito – *Nawawaka Misti*, Ym36 de minha coleção –, em afazeres que a aproximam da onça dos mitos Jê de *O Cru e o Cozido*. *Nawawaka Misti* é a odisséia de um personagem extraviado que tenta voltar para casa e se encontra, no caminho, com toda a fauna arquetípica da mitologia Yaminawa. Um desses encontros é com a onça, que está doente e pede desculpa por não ter carne a oferecer ao seu hóspede; nem ao menos macaxeira cozida ela consegue lhe oferecer, porque uma de suas esposas, que é um caramujo, apaga o fogo constantemente. Tenta então guiar o seu hóspede de volta ao seu lar, que, segundo diz, está próximo; mas se irrita por ele insistentemente perguntar se já estão chegando, e o abandona no mato. A onça aparece aqui, em suma, para desistir de todas as funções que preenche nos mitos Jê: como predador, atravessa uma má fase; o seu domínio do fogo de cozinha é precário, e não tem paciência suficiente para resgatar o extraviado.¹⁶

Dois narrações mais complexas – os mitos Ym35 e Ym37 de minha coleção – correspondem a um tema densamente representado na Amazônia: o da mulher que, portadora de uma gravidez extraordinária (seja de alimárias seja de crianças já capazes de falar, freqüentemente identificadas como os gêmeos demiurgos) se extravia e vai dar na casa de jaguares, que devoram a ela e/ou aos seus filhos. Em Ym37, a mãe é devorada não por onças, mas por seres humanos, os Rwandawa, canibais que freqüentam outros mitos e cujo nome evoca um dos coletivos totêmicos que alguns Yaminawa identificam no próprio grupo.¹⁷ Em Ym35, os dois irmãos que encontram a hero-

ína no mato e a libertam das alimárias que carrega no ventre não são, como é de praxe em outras mitologias,¹⁸ identificados com jaguares. A sua mãe, Inawashado – onça-avó (FM) –, conta a onça entre os seus parentes, e se comporta ela mesma como uma onça, mordendo seus parentes em acessos de fúria e devorando o seu neto; mas em momento algum chega a ser designada como onça.¹⁹ Em mais um mito – Ym40 –, Inawarua e Teteparua, o “rei” Onça e o “rei” gavião, irmãos e grandes chefes do passado, são seres humanos que, depois de diversas aventuras que os enfrentam a um inimigo terrível – de novo os Rwandawa –, e a outro risível – de novo *Xai*, o mambira, cobiçoso de suas mulheres –, são envenenados com carne de urubu; *Inawarua* se transforma em onça.

Recapitulando, a onça dos mitos Yaminawa é, via de regra, uma onça em segundo grau: é um ser humano com nome de onça, com atributos de onça, transformado em onça, ou que simplesmente está no lugar onde a experiência de relatos semelhantes nos fazia esperar uma onça. Ou, quando é mesmo onça, trata-se de uma onça “de segunda categoria”, incapaz de encarnar seus atributos convencionais.²⁰ Se a onça deve sua visibilidade na mitologia ameríndia à sua categoria de páreo ou antagonista do ser humano, parece que a mitologia Yaminawa se apraz em desativar esta potência. Esta peculiaridade fica mais clara mediante uma comparação, por exemplo, com a mitologia Piro (uma mitologia, de resto, cuja enorme proximidade é paralela à densa convivência histórica de ambos povos). Os mitos Piro protagonizados por onças formam um bloco homogêneo, em que a relação mais significativa travada entre onças e seres humanos é o matrimônio:²¹ a força da narração está sempre ligada ao conflito trágico entre os dois coletivos invariavelmente aliados. A mitologia Yaminawa está decerto repleta de relatos que descrevem a transformação de seres que mostram a melhor das disposições para casar com humanos, numa lista que vai da sucure e da juriti até aos barrancos do rio, passando por potes decorados e queixadas. Mas nessa grande feira do amor, o único personagem cuja falta sentimos é *precisamente a onça*, e isso nos permite sintetizar por outro caminho a peculiaridade do jaguar Yaminawa, e propor uma sorte de equação entre os dois termos que servem de título ao texto: encontramos *nawa* e *inawa* em conjuntos – sociológico um, mitológico outro, e ambos envolvendo a relação self/alter na sua máxima extensão –, dos quais foi eliminado o valor-eixo, a afinidade efetiva.²²

Jaguarização

Poderíamos entender essa aceção do jaguar como uma charada perspectivista: sabemos que os seres humanos caçam queixadas e são eventualmente caçados pela onça. Para a queixada, o ser humano é uma onça. Para a onça, o ser humano é, digamos, uma queixada. Para a onça, que se vê a si mesma como um ser humano, não há onças, já que ela está no topo da cadeia de predação. Uma mitologia na qual as onças tendem a desaparecer seria, assim, uma mitologia que tende a adotar o ponto de vista da onça.²³ A mitologia Yaminawa parece ilustrar essa identificação com um mito (o número 41 de minha coleção) em que a onça, enfim, vive o seu grande momento:

Os homens de uma aldeia foram de caça, e viraram onça. Foram todos, menos um. No mato, foram buscar jenipapo e se pintaram com ele; se pintaram de onça preta (que é o tigre de mão torta), onça pintada, onça vermelha, maracajá, em todas essas onças se transformaram. Foram então até a beira de um lago grande, e o cacique falou: "Agora que todo mundo se pintou, cada um de nós vai pular dentro d'água para ver se transformou mesmo" Aí foram pulando um por um e quando boiavam já saíam convertidos em onça.

Aí o cacique disse: "Nós já não vamos usar mais flecha para matar; vamos ver se sem flechas conseguimos matar as coisas". Saíram para o mato e caçaram só caça grande: anta, porquinho, veado, melhor que se tivessem caçado com flecha. No papiri já tinham começado a moquear as carnes, e o chefe disse a todos: "Nós já nos transformamos; mas não é para contar nada para as mulheres". Voltaram para a aldeia sem que lá soubessem nada, cada um com seu paneirão de caça. As mulheres tinham feito mingau de milho, caiçuma, macaxeira cozida; e, segundo tinham acertado com o chefe, cada um pegou a sua mulher e a levou para um canto. Um deles convidou a mulher a tomar banho e ela foi com o pote para pegar água. Depois que tomaram banho, ela meteu o pote na cacimba, e o pote borbullhava, enquanto ele subia a terra, virava onça e começava a rugir: "grrrrrrrrr..." Ela o viu assim e gritou: foi tão grande o susto que até quebrou o pote. O homem riu: "Mulher, não é mais como era não, agora somos onças e vamos viver dentro d'água".

Outro foi com sua mulher a caçar, e achou uma vara de quei-

xada, comendo paxiubinha: “tatatatata...”; aí ele encostou numa árvore arco e flecha, e a mulher lhe perguntou “O que é isso? Com quê tu vais matar queixada?” “Sossega, mulher: te atrepa nessa árvore e não corre, me espera aqui”. A mulher subiu na árvore e ouviu onça rugindo pegando um porquinho, dois, mas quando acalmou o barulho foi-se embora, e o marido a chamou e ela não estava mais, ela já estava em casa e contou para todo mundo que o marido uma onça tinha comido, aí todos piscaram uns para os outros porque sabiam o que tinha acontecido realmente.

Outro falou para a mulher: “Mulher, vamos embora tomar banho” e lá no igarapé ele começou a namorá-la. “Fecha os olhos” disse o marido, e a mulher fechou. “Abre os olhos” e abriu e ele já estava feito onça; ela deu grito, começou a tremer e a perguntar que aconteceu. E ele disse “Já não é mais como era não. Agora nós todos somos assim” Aí os dois foram na casa do vizinho, que era o único que não tinha ido com os outros no mato, e ainda era homem. Aí junto da casa dele tinha uma samaúma, e tinha nele o lagartão, Seda. Aí o homem-onça falou: “Oh merda, será que ninguém pode tirar daí esse lagartão?” “E quem pode subir? Mostra tu se podes ou não” “Só não olha pra mim, que se tu olhares vou cair” E o outro onça subiu à samaúma, derrubou o bicho, e desceu “Agora olha pra cá, parceiro” E o outro ao vê-lo onça ficou com medo e querendo correr, mas não correu, e perguntou: “Que aconteceu contigo?” “Já não vamos mais ser parceiros, nós viramos onça e vamos viver dentro d’água”.

Aí todos foram até ao barranco do rio, lá onde tinha um poço fundo, e se jogaram dentro, e lá ficaram. O outro, o único que não era onça, quis ir junto visitá-los. Jogou-se também na água mas teve que sair porque se afogava. Ficou na beira sozinho, chamando os outros em vão.

Registrei uma variante do segmento final: não é um vizinho que permanece homem, mas é o cacique de outro grupo. É ele que quer ir junto com os homens-onça, mas o primeiro se nega a contar o segredo da transformação: leva os seus à beira do lago, e este começa a crescer tanto que todos ficam morando embaixo d’água.

Uma série de detalhes fazem deste mito – um dos mais prezados, e, até onde eu sei, mais peculiares dos Yaminawa, sem versões

conhecidas em povos próximos – uma narração anômala. Para começar, na quase totalidade dos relatos de transposição humano/animal, que ocupam boa parte da mitologia Yaminawa, essa transposição se entende como uma alteração induzida *nos olhos* do protagonista, sendo os animais que passam a se exibir em forma humana. Variando sobre ambos eixos, Ym41 se refere à transformação de homens em onças, conseguida mediante uma alteração *da pele*. Em segundo lugar, a transformação só se confirma após uma vigorosa seqüência de mergulhos, e o resultado é um grupo de onças *subaquáticas*. Nada impede a princípio a uma onça mítica respirar e viver sob as águas, *mas é o caso de que a onça dos Yaminawa, mítica ou não, é sempre, salvo neste caso, um animal da mata profunda, e não do fundo das águas, onde quem mora de pleno direito é a sucuri*. Em terceiro lugar, o mito nos mostra o paradoxo de uma onça *social*, atuando em conjunto e sob a direção de um chefe, vivendo numa aldeia subaquática, o que novamente destoa do padrão comum da onça solitária, mas parece coerente com os outros mitos Yaminawa, em que a onça (ou o homem que tomou o seu lugar) aparece sempre em companhia *de um irmão*.

O relato em pauta parece aproveitar roteiros míticos tomados de outros animais – em certo sentido, da queixada, o animal gregário por excelência (o mito da origem das queixadas a partir de um grupo humano é comum entre os Pano), mas sobretudo da sucuri. A residência subaquática e a enchente que absorve a aldeia fazem parte de mitos Yaminawa cujo protagonista é o povo das sucuris. A relação ego/alter está fortemente identificada com a fronteira das águas, enquanto fronteira com o mundo da ayahuasca, dádiva e domínio da sucuri. A hegemonia da visão xamânica determina, provavelmente, que a transformação de seres humanos em onças deva se processar em um idioma – digamos – ofídico.²⁴

A onça dos mitos Yaminawa – recapitulemos – é uma onça *sui generis*. Na maior parte dos casos, tende a desaparecer em favor de seres humanos mais ou menos jaguariformes, ou aparece como transformação de um ser humano (o caminho é sempre homem-onça e não ao contrário) que desenha em si mesmo uma pele de onça; é, sobretudo, uma onça social e consangüínea, sempre irmão, e nunca afim;²⁵ é uma onça invisível, talvez, porque a narração adota como próprio o seu ponto de vista.

A mitologia de *Inawa* aporta à sociologia de *nawa* muito mais do que um colorido exótico. O termo "jaguarização" tem sido usado para

sintetizar a situação, muito comum na história amazônica, de grupos reduzidos e igualitários envolvidos numa relação de mútua predação.²⁶ No caso Yaminawa, encontramos com outro tipo de jaguarização, que parte desse jaguar *sui generis* e cujo principal atributo é a capacidade de estabelecer hiatos – e não tanto atravessá-los como caçador. O relato de Ym41 descreve uma secessão, mas descreve-a pondo em primeiro plano não um conflito – como seria mais adequado à experiência, e ao alto teor bélico da mitologia Yaminawa – mas uma sessão coletiva de pintura corporal, atividade emblemática, se o há, da produção de um corpo social. É bom notar que, nos relatos Yaminawa a respeito de suas freqüentes cisões – resultantes via de regra de episódios de homicídio e vingança –, a ênfase não está, como é mais comum nestes casos, na linha de fratura entre afins, mas na solidariedade fraterna que, embora por vezes seja pouco visível na vida cotidiana, é sempre atualizada nos momentos de conflito.

Dois momentos do mito lançam outras luzes sobre esta peculiaridade. Num deles, os homens, já transformados em onças, voltam para procurar as suas esposas, e se divertem encenando o jogo da transformação. O momento remete a toda essa série de mitos que os Yaminawa narram tendo como objeto o matrimônio com animais, e na qual, como dissemos, falta a onça. Enfim, eis aqui que ela aparece e assume a relação de aliança que faltava. Mas fá-lo de um modo tautológico: o jaguar namorador já era de antes marido humano, o que não pode deixar de ecoar a tendência Yaminawa à exogamia entre grupos que são fruto de uma cisão recente.

O outro momento é o episódio do sócio abandonado à beira da lagoa, que fica sozinho a chamar pelos que foram seus companheiros.²⁷ O mesmo episódio, nas mitologias de povos vizinhos, tem uma seqüência e um rendimento muito diferentes: o único humano sobrevivente reintegra-se à sociedade de outros humanos que não se transformaram e comunica-lhes o acontecido (como no mito Yawanawa da origem das queixadas); ou é ele mesmo o ponto de partida para restaurar a *verdadeira* humanidade (no mito Kaxinawá equivalente). Em outros casos – como no mito Piro (Alvarez 1960: 19-24) – a narração inclui dois episódios sucessivos em que todos os humanos menos um, e todas as onças menos uma, são exterminados pela outra “gente”, reconstituindo-se a espécie a partir do sobrevivente. Em todos estes casos, o humano abandonado domina a perspectiva da narração, e os humanos transformados viram *outros* mais ou menos distantes, inimigos ou presas dos humanos representados por esse último/

primeiro homem. No relato Yaminawa, o ponto de vista pertence também, aparentemente, ao homem abandonado, já que não sabemos mais o que foi feito das onças embaixo d'água. Mas ele não significa nada, essa testemunha da transformação "deles" não é a origem de um "nós". O self não é sociedade, ele habita uma aldeia vazia, é um pronome sem esperança de substantividade.

Esses três aspectos do mito compendiam aspectos centrais da sociologia Yaminawa que contrastam com outras configurações amazônicas (o caso Kaxinawá é só o exemplo mais próximo). O grupo de *siblings* monopoliza o primeiro plano, e a aliança é recalçada, ou mais exatamente dissolvida numa alteridade mais geral.²⁸ Como resultado, em lugar de se internar o outro como constituinte da sociedade, a própria sociedade é lançada para o exterior.²⁹

Isto nos leva de volta ao sufixo -nawa, a respeito do qual cumpre aqui desfazer um equívoco. Termos como Huni Kuin e Yura, habitualmente apresentados como "autodenominações", dos Kaxinawá e dos Yaminawa respectivamente, estão longe de ser equivalentes. Huni Kuin, que pode ser glosado como "real people" ou "gente de verdade" –humanos, em suma, por contraposição com outros seres que também são gente –, é muito diferente de Yura, que pode ser glosado como "corpo". Onças e queixadas têm também o seu corpo; "gente verdadeira" exclui outras gentes. A proposição "somos Huni Kuin", gente de verdade, abre um conjunto que se completa com "gente não de verdade" (*kuinman*), "verdadeiros outros" (*bemakia*) e "não-outros" (*kayabi*); é o centro de um sistema centrípeto. Pelo contrário, "somos Yura" só ganha sentido dentro de um catálogo de etnônimos que se lê em sentido centrífugo: "somos gente machado (*Yaminawa*), aliás gente coatí (*Xixinawa*), aliás gente jacamim (*Dëianawa*)" etc. Atenemos para que, nessa frase, é o "aliás", não o "gente" o que a rigor traduz *nawa*. O sufixo *nawa* remete à alteridade, mas não para afirmar dialeticamente, ao estilo Jê, uma identidade, mas para indicar como identidade uma dessas imagens criadas no confronto entre *outros*.

Nada disso faz sentido se considerarmos que a sociologia indígena deve partir dessa espécie de cogito sociológico – *nós somos nós* – estendendo-se a seguir em direção ao exterior, à sociedade mais ampla; a mitologia, neste caso, deve limitar-se a deitar analogicamente sobre este leito, gerando representações ou ideologias. Mas cabe pensar que a sociedade possa ser construída a partir de elementos que a mitologia define: a sociedade, como sabemos, pode ser vista como um

sujeito coletivo humano, como uma colméia, ou (cf. Barth 1992:21-24) como uma rede de eventos convertidos em atos por uma interpretação interativa, e nada impede que ela seja vista como uma fratria felina subaquática. Como toda definição, esta fórmula destaca determinados traços para constituir a socialidade, em detrimento de outros. No caso que nos interessa, ela substitui a sintaxe dos pronomes pela semântica dos etnônimos. E, apagando as relações de aliança, postula uma nação (corporada e imaginária) de irmãos; o que, de resto, faz com que *inawa* e *nawa*, palavras tão próximas, devam-se manter separadas para que esse *trompe l'oeil* funcione a contento.³⁰

Para concluir, lembrarei que a reflexão sobre a identidade dos povos ameríndios costuma sofrer de solidão – dessa mesma solidão no meio da floresta que, segundo um modelo supostamente morto, caracterizaria a vida de selvagens isolados e arredios. Os sintomas são uma certa tendência ao solipsismo (como esse povo se chama a si mesmo?), e ainda uma relação com o espelho (os Outros, o Branco) adequada para um solitário às voltas com o seu próprio reflexo. Sabemos, porém, que o isolamento é fruto de uma história recente, e que só em determinados lugares chegou a esse produto. Não é o caso do sudoeste amazônico, onde, suponho, a hipertrofia dos sistemas etnonímicos acompanha uma multivocidade de relações (demasiados índios, demasiados brancos) que desborda a capacidade organizadora dos pronomes. Sem uma instância, algo assim como uma nação ou um estado, que solidifique o nome e o faça independente de qualquer perspectiva, o que cabe é uma diversidade de compromissos entre pronomes e nomes, cujo estudo pode revelar aspectos valiosos de uma sociologia dos povos amazônicos para além das unidades locais, lá onde o cerco global não impede que elas mantenham relações. Políticas da identidade e da autodenominação convivem – ou fazem sentido em relação – com opções, como a dos Yaminawa, de ser não ele mesmo, senão o outro de outros.³¹ E este contraste não é necessariamente coisa de hoje.

Identities e espelhos estão em ação, mas – como afinal corresponde a uma região em que as visões da ayahuasca são pródigas em grandes cidades –, acho melhor imaginar a cena nessas ruas cheias de vidraças das grandes metrópoles, em que o caminhante, perdido no meio de uma multidão, leva um tempo para encontrar a sua própria imagem.³²

Referências Bibliográficas

- ABREU, João Capistrano de. 1941. *Rã-txa hu-ni-ku-i: Grammatica, textos e vocabulário Caxinauás*. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu.
- ALDEN MASON, J. 1948. The Languages of South American Indians. In: Julian Steward (ed). *Handbook of South American Indians* vol. 6: 157-317 Washington, Smithsonian Institution.
- ALVAREZ, Ricardo. 1960. *Los Piros. Leyendas, mitos, cuentos*. Instituto de Estudios Tropicales Pío Aza.
- BALZANO Silvia. 1983. "Análisis comprensivo de um relato Chacobo". *Scripta Ethnologica* VII:47-72.
- BARTH Fredrik. 1992. "Towards greater naturalism in conceptualizing societies". In: Adam Kuper(ed). *Conceptualizing Society*. Londres: Routledge.
- CALAVIA SAEZ, Oscar. 1995. *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e historia dos Yaminawa do Alto Rio Acre*. Tese FFLCH; Universidade de São Paulo.
- _____. 2000. "O Inca Pano: Mito, história e modelos etnológicos." *Mana* 6/2; 7-35
- _____. 2001. "El rastro de los pecaríes: Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología Pano". *Journal de la Societé des Américanistes* 87:161-176
- CARID NAVEIRA, Miguel. 1999. *Yawanawa: da guerra à festa*. Dissertação. PPGAS-UFSC.
- D'ANS Andr, Marcel 1975. *La verdadera Biblia de los Cashinahua*. Lima: Ed. Mosca Azul.
- DESHAYES, Patrick. 2000. *Les mots, les images et leurs maladies*. Paris : Loris Talmart.
- DESHAYES, Patrick e KEIFENHEIM, Barbara. 1982. *La conception de l'autre chez les Kashinawa*. Université Paris VII.
- ERIKSON, Philippe. 1990. "How Crude is Mayoruna Pottery?". *JLAL* vol.16 n.1 pp.47-68.
- _____. 1993. "Une Nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano". *L'Homme* avril-décembre 1993 XXXIII^e Année N. 126-128 pp.45-58
- _____. 1996. *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d' Amazonie*. Paris: Peeters.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis, História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- GOW, Peter. 1987. *The social organization of the Native Communities of the Bajo Urubamba River*. PhD. These, London School of Economics.
- _____. 1993. "Gringos and Wild Indians. Images of History in Western Amazonian Cultures". *L'Homme* n. 126-128, 327-348.
- KEIFENHEIM, Barbara. 1990. Nawa: un concept cle de l'alterite chez les pano. *Journal de la Societé des Américanistes* LXXVI: 79-94.
- _____. 1992. "Identité et alterité chez les Indiens Pano." *Journal de la Societé des Américanistes* LXXVIII - II: 79 a 93.
- LAGROU, Elsje Maria. 2002. "O que nos diz a arte Kaxinawá sobre a relação entre identidade e alteridade?" *Mana* 8/1: 29-61.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1968 (1964). *Mitológicas I Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1982 (1966) *Mitológicas II De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LIMA, Edilene Coffaci. 2000. *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a Natureza*. Tese de doutoramento. Universidade de São Paulo.
- LIMA, Tânia Stoltze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi". *Mana* vol.2, n.2: 21-48.

- McCALLUM, Cecilia. 2001. *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford: Berg.
- MELATTI, Julio César. 1985. "A origem dos brancos no mito de Shoma Wetsa". *Anuário Antropológico*, 1984.
- REICHEL-DOLMATOFF. 1975. *The Shaman and the Jaguar: a study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Filadelfia: Temple University Press.
- RIVET Paul & TASTEVIN, Constantin. 1921. "Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrophes". *La Géographie* T. XXXV n.5 pp. 449-482.
- ROE, Peter G. 1995. "Estilo artístico e identidade étnica entre los Shipibos y Mestizos de la Montaña peruana. In: J. Klor de Alva, Gary H. Gossen, Miguel L. Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez (eds) *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, vol 4: *Tramas de la Identidad*. Madri: Siglo XXI.
- ROMANOFF, Steven Alan. 1984. *Matses Adaptations in the Peruvian Amazon*. PhD. These. Columbia University. Un. Ann Arbor.
- SANTOS GRANERO, Fernando. 1991. *The Power of Love: The moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. London: The Athlone Press.
- SHELL, Olive A. 1985 (1975). *Las lenguas Pano y su reconstrucción*. Ministerio de Educación-ILV Yarinacocha.
- SISKIND, Janet. 1973. *To Hunt in the Morning*. Oxford University Press.
- TASTEVIN, Constantin. 1924. "Les études ethnographiques et linguistiques du P. Tastevin en Amazonie". *Journal de la Société des Américanistes* (N.S) Tome XVI pp. 421-425.
- TOWNSLEY, Graham. 1988. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. PhD Thesis, University of Cambridge.

Notas

¹ Um caso bem conhecido na área acreana é o dos Katukina de língua Pano, que segundo umas opiniões teriam sido chamados assim por um erro dos brancos; segundo outras, eles mesmos teriam adotado esse nome porque com ele esperavam receber um trato melhor desses mesmos brancos (Tastevin 1924).

² Dal Poz (2000; 92, 132) cita outros vários correspondentes a grupos Arawa: *mady*, *deni*, e, curiosamente, *dawa*, que coincide na forma, e pelo menos em algumas características do seu uso, com *nawa*.

³ Rivet/Tastevin 1921 ou Alden Mason 1948 trazem catálogos alentados dos etnônimos da região, e de suas incertezas. Este último (267-9) dá uma lista de 84 etnônimos Pano, dos quais 22 com o sufixo *nawa* –poucos deles coincidindo com os que recolhi durante a minha pesquisa.

⁴ A rigor, outro: *Jaminawa*, provavelmente tomado direta ou indiretamente de Tastevin. Esta grafia introduzia uma mudança sutil: *Yami* (ou *Yabi*) significa metal, ou machado, *Jami* não significa nada, o que não foi óbice para que o nome fosse aceito.

⁵ Essas alternativas têm sido adotadas em outros casos, como o dos *Yora* ("yaminawas" contatados no Parque Nacional del Manu nos anos 80) ou os *Nukuini*. Sobre o caráter "pronominal" de *Yura* ou *Huni*, cf. mais adiante; a caracterização das autodenominações (mas também de termos como o próprio "*nawa*") como "pronomes" parte de Viveiros de Castro (1996:126).

⁶ Cf. Gow (1987:94, também 1993) a respeito das identidades étnicas entendidas como componentes da personalidade de um povo que se apresenta como "misturado". O discurso *Yaminawa* sobre a pluralidade de etnônimos que se podem

descobrir no passado de um grupo aponta também para a “mestiçagem” – uma mestiçagem, é verdade, decorrente de uma extraordinária capacidade de discriminação étnica.

⁷ Numa versão peruana do famoso mito de Lua, o irmão do protagonista, referindo-se à cabeça decepada deste, que continua a falar e a rolar atrás dele, diz “ele virou nawa” (Laura P. Gil e Miguel Carid, comunicação pessoal). Nawa, segundo McCallum (2001:134), pode servir como “dança”. Deve-se notar que, no caso a que se refere a autora, trata-se de uma dança em que os homens de uma das metades se apresentam na aldeia saindo do mato e disfarçados com folhagens, num papel que evoca outras máscaras visitantes, como os mariwin matís (Erikson 1996:267), que são, por sua parte, espíritos de mortos.

⁸ A composição de etnônimos com um sufixo que indica alteridade, e a eventual inconsciência desse paradoxo, podem muito bem se comparar à dos pronomes *excludentes* de primeira e segunda pessoa do plural que se têm desenvolvido, por exemplo, em algumas línguas românicas, como o castelhano (*nosotros, vosotros*), o catalão (*nosaltres, vosaltres*), o rético, o provençal, etc., em contraposição com outras em que predominou uma forma incluyente (*nós, noi, nous*) em lugar de, ou sobre a excluyente (*nousautres, noialtri*). Na falta de contraste, os falantes de castelhano ou de catalão são perfeitamente inconscientes desse “outros” inseridos nos seus pronomes. Caberia pensar até que ponto essa inconsciência anula toda significação ou a preserva de algum modo. A uma das minhas primeiras perguntas em campo, um interlocutor explicou o termo *Yaminawa* como “um povo que é diferente de outro”, o que agora não me parece tão tautológico como me pareceu na hora.

⁹ Os *Yaminawa* do Acre mantinham um curioso comércio com os *Piro* que se encontram no mesmo rio. Estes últimos, índios consideravelmente mais integrados na sociedade regional, ofereciam bens “tradicionalis” (cerâmica, canoas, eventualmente algum tracajá ou algum peixe) por dinheiro, facões ou pilhas que os *Yaminawa* conseguiam através da sua relação com antropólogos e indigenistas.

¹⁰ Lagrou (2002:30) faz também uma breve revisão do conceito *nawa*, num contexto – o da arte visual – muito apto para destacar a sua abrangência além da sociologia.

¹¹ A mesma configuração pode ser identificada no tratamento diferente dado à figura do *Inka*, um *Nawa* na máxima potência: para os *Shipibo*, um herói cultural; para os *Kaxinawá*, uma personagem negativa (cf. Calavia Sáez 2000).

¹² Na minha tese, e fazendo todas as ressalvas exigidas pela minha incapacidade de extorquir aos *Yaminawa* genealogias consistentes, diferenciei essas visões como próprias, respectivamente, de mulheres e homens. Para enunciar o paradoxo de um modo sintético, as mulheres *Yaminawa* estão casadas “com parentes”, os homens *Yaminawa* casam “com estrangeiras”.

¹³ Tomar o jaguar como “função” – não como um significado pré-determinado – remete, é claro, às *Mitológicas* de Lévi-Strauss. Nada impede que essa função tenda a se estabilizar dentro de certos limites, fazendo dela uma espécie de arquétipo provisório, como acontece com a ubíqua identificação entre *xamã* e jaguar (Reichel-Dolmatoff 1975). O caso *Pano* é, neste sentido, um lembrete dessa provisoriedade, começando com a identificação prioritária do *xamã* com a serpente (Lima 2000).

¹⁴ A metade *Dawa* dos *Yaminawa* peruanos, segundo Townsley (1988:101), inclui a *sucuri* junto à *onça*, deixando como principal representante da metade *Roa* o *Uruburei* (o que não obsta a que a *onça* seja citada também como um animal *roa* – usado aqui como adjetivo – em virtude da sua eminência entre os animais). Já os *Yaminawa* acreanos tendem a organizar o mundo entre *onça* (mata) e *sucuri* (fundo das águas), deixando de fora a dimensão celestial. De resto, tudo parece evidenciar uma extrema labilidade das grandes classificações cosmológicas: a pesquisa de Laura Pérez Gil e Miguel Carid entre os *Yaminawa* peruanos, realizada apenas quinze anos depois das pesquisas de Townsley, não descobriu rastro dessas metades.

¹⁵ Mitos de números Ym4 e YM48 da minha coleção (Calavia Sáez 1995)

¹⁶ Cf. as “variações Jê”, mitos 7-12 de “O Cru e o Cozido”.

¹⁷ Cf. a respeito Calavia Sáez 2001. Os Rwandawa estão relacionados com as onças e outros predadores do interior do mato.

¹⁸ Chacobo (Balzano 1983) Amuesha (Santos Granero 1991:54-7) Kaxinawá (Abreu 1941:276-282)

¹⁹ Inawashado, nesse sentido, corresponde com exatidão à Shoma Wetsa dos Marubo (Melatti 1984) cujos filhos acodem à moça perdida quando esta grita “Inokoinnawawo, vem me comer”. Inokoinnawawo seria “gente da onça pintada”, um etnônimo, o que faz dos filhos de Shoma Wetsa, como depois diremos, onças *em segundo grau*. Outra comedora de criança era a parteira habitual antes que as mulheres aprendessem a parir com o rato (Ym60); uma versão chama-a de Inawashado, em outra trata-se de Yurapibe, comedor de gente, nome de um personagem humano em outra história. Em alguns mitos Kaxinawá (D’Ans 1975:137) a mesma função de parteiros canibais cabe aos Inkas.

²⁰ Nos contos Yaminawa do mambira e do jaboti, a onça se redime em certo modo, vingando o seu irmão como um digno rei da selva; mas isto a aproxima muito de relatos – como o próprio Inawarua e Teteparua – que tratam das aventuras de dois irmãos humanos, um deles infalivelmente torpe.

²¹ Alvarez 1960; cf. os quatro mitos narrados nas páginas 171-181. A mitologia Piro não tem, neste sentido, nada de peculiar: esposos e esposas onça abundam na mitologia. Townsley, sem reproduzi-las, refere-se a narrações que descrevem o jaguar como raptor de mulheres. Limitando-nos a autores citados alhures neste artigo, encontramos narrações muito semelhantes em Fausto (2001:517-519) e em Santos Granero (1991:54-7) que também descreve o (re)início simétrico da sociedade humana e da sociedade dos jaguares. O matrimônio da onça aparece em *Mitológicas*, em primeiro plano, nos mitos 7-12 (as variações Jê sobre a origem do fogo), 14 (Ofaiê), 46 (Bororo, uma narração muito próxima de Ym35), 47 (Kalapalo, idem), 53 (Tukuna), 274 (Arawak, onde a onça vira mulher para casar com um excelente caçador).

²² Neste ponto, como em muitos outros, o artigo se conecta com o modelo proposto por Viveiros de Castro (2000) em que o self é construído sempre como um limite do outro-dado.

²³ Sobre perspectivismo, cf. Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996).

²⁴ Embora a onça não tenha perdido o seu prestígio de caçador “natural” (a primeira coisa que os humanos jaguarizados fazem é predar sem armas) vale a pena notar que os tratamentos que os Pano prescrevem para melhorar o desempenho dos caçadores estão voltados para o lado da sucuri, dando-se uma confluência dos processos de iniciação xamânica e dos tratamentos destinados a melhorar a capacidade cinagética, ambos unidos sob a hegemonia simbólica da cobra. Como vimos, Townsley situa onça e sucuri como titulares em conjunto da categoria *dawa*. Um mito da minha coleção (YM26, que a rigor parece um episódio desgarrado das aventuras dos irmãos Inawarua e Teteparua) descreve de passagem uma espécie de onça “ofídica” que mata as suas vítimas babando na boca delas durante a noite.

²⁵ A análise dos mitos Yaminawa sobre onça aparece aqui extremamente resumida por óbvias razões de espaço; um tratamento mais detalhado deve constar da nova versão da minha tese de doutorado, que espero publicar no próximo ano.

²⁶ Matses (Romanoff 1984) e Yawanawa (Carid 1999), grupos criados por conquista e anexação de outros, podem ser bons exemplos dessa história. O último caso pode lembrar, se for necessário, que a relação entre mitologia e sociologia não é analógica ou representacional: titulares de uma história de predação bem sucedida, os Yawanawa se identificam com a presa por excelência, a queixada.

²⁷ O mesmo episódio se repete, com as mesmas características, em outras narrações Yaminawa; por exemplo, a que descreve a ascensão de um grupo de humanos ao céu.

²⁸ Em muitos detalhes da vida social Yaminawa se manifesta uma tendência à “dakotização” do sistema, que vai da eliminação do casamento com a FZ, outrora prescrito, à definição dos grupos -nawa como kaio patrilineares. O tema é tratado em minha tese. (Calavia Sáez 1995) e deve ser melhor desenvolvido na versão revisada desta, em preparação. De resto, como já disse antes (cf. nota 12), esta versão da sociedade Yaminawa não reina absoluta.

²⁹ Fausto (2001: 514-516) sintetiza uma comparação entre sociedades “jaguarizadas”, guerreiras, cosmologicamente centrífugas e socialmente centrípetas como algumas sociedades Tupi, e sociedades pacíficas, como as xinguanas, que invertem estes sentidos do social e o cosmológico; note-se que os Shipibo-Conibo e os Kaxinawá do modelo de Keifenheim, e os Yaminawa acreanos aqui descritos poderiam ser entendidos como novas combinações dos mesmos elementos que ele põe em jogo. O quadro resultante, no entanto, ficaria mais próximo da complexidade de um grupo de mitos que da economia de uma tipologia.

³⁰ Invertendo a percepção do interlocutor de Siskind (cf. supra) eu dei “onça”, na minha tese de doutorado, como um dos significados de “nawa”, sobre-interpretação que foi notada por Erikson (com. pess.), e que está sendo aqui revista. O modo Pano de perceber a sociedade e seus limites está, suponho, conectado com uma educação do olhar por uma arte que joga com a alternância fundo-forma (Lagrou 2002) ou imagem-palavra (Deshayes 2000). Essa conexão poderia ser objeto de um desenvolvimento mais preciso, que não cabe aqui.

³¹ Shipibo-Conibo, Kaxinawá e Yawanawa representam outras tantas “opções” estreitamente ligadas a essa. Comparações entre estes povos que convergem com a aqui sugerida se encontram em outros textos meus (Calavia Sáez 2000, 2001)

³² Este artigo foi em parte desenvolvido ao longo de um curso sobre Mitologia do Sudoeste Amazônico ministrado no PPGAS-UFSC em 2002. Meu agradecimento aos alunos-interlocutores Flávia C. de Melo, Heloísa de Souza, Laura Pérez Gil e Miguel Carid Naveira. Uma versão prévia, com o título “Nawa, -nawa, nawa, Inawa” foi apresentada no FP Desenvolvimentos Recentes do Americanismo Tropical, na 23ª Reunião da ABA.