

A variação mítica como reflexão¹

Oscar Calávia Sáez

Professor do Departamento de Antropologia – UFSC

RESUMO: Variação imaginária que ordena em narrativas diversas as categorias sensíveis, o mito define por contraste conceitos de um pensamento *nativo*. A abordagem levi-straussiana do mito como conjunto de transformações, instalando a variação no seu centro, dá acesso à reflexão indígena e, de quebra – contra o que é leitura corriqueira –, permite entender o narrador como articulador dessa reflexão. O artigo ilustra esses postulados com mitos de vários povos de língua Pano (Yaminawa, Yawanawa e Kaxinawá), que tratam da relação entre “humanos” e “animais” instaurando versões diferentes dessas categorias. Comenta assim discussões atuais sobre as “cosmologias” ou “filosofias” indígenas e o seu estatuto epistemológico. Defende uma avaliação – ou uma leitura – diferente da mitologia estruturalista e a contrasta com as propostas pós-modernas de “dialogia” como modelo de relação com o outro e o seu pensamento.

PALAVRAS-CHAVE: mitologia, Lévi-Strauss, filosofia indígena, Pano, Yaminawa.

Diga-se a modo de prelúdio: as *Mitológicas* de Claude Lévi-Strauss ainda levarão muito tempo para ser lidas na íntegra. Apreciadores ou críticos têm extraído delas, com maior ou menor fortuna, o que provavelmente seja seu legado essencial: uma descrição dos feitos do *pensamento selvagem*. A lógica do concreto, as permutações e transformações dos mitos, sua “fórmula canônica” e, em suma, todo esse diálogo entre mitos que se desenvolve sem a insinuação de qualquer sujeito transcendental. Mas uma obra tão vasta alberga um cúmulo de outras propostas, talvez menos inusitadas que as referidas, em qualquer caso a elas vinculadas, e sempre inovadoras no panorama secular dos estudos sobre mitologia em geral, e sobre a mitologia ameríndia em particular.

Assim podemos lembrar o desdobramento em vários níveis dessa lógica do concreto, que em um momento estabelece oposições entre elementos (cru e cozido, por exemplo) e mais adiante modalidades de oposição; ilustrando desse modo “a passagem de uma lógica das proposições a uma verdadeira lógica do juízo” (Lévi-Strauss, 1981: 159), ou a diferenciação dentro das mitologias ameríndias entre uma tradição “popular” e uma outra “erudita”, mais raramente anotada... Nesse espaço, cabe uma filosofia e cabem filósofos. Embora tenha sido criticada por desterrar do mito o agente (o narrador, o intérprete), a análise estrutural inaugura uma concepção em que ele passa, de um transmissor mais ou menos idiossincrático da tradição local, a ser o ponto de articulação de uma tradição global e multidimensional, e nesse sentido um pensador. A combinatória dos mitos, quando levada a efeito, não seria em si mesma uma “reflexão”?

Nesse elenco de propostas em segundo plano, não falta o esboço, sutilmente entrelaçado com a interpretação dos mitos, de toda uma filosofia que, bem às pressas, poderíamos chamar de cartesianismo moralizado². Podemos identificá-la no destaque dado aos mitos que narram a criação de intervalos discretos, no caráter nefasto que o serial reveste *dentro* dos mitos (conforme a relação entre o arco-íris e os venenos) ou *para* os mitos (cuja morte, lembremos, vê-se anunciada pela serialização dos relatos e a erosão das oposições). Junto com esse realce das unidades claras e distintas, viria uma atitude ética que poderia se resumir no cuidado da distância certa, garantia da inteligibilidade e da permanência do mundo (: 443).

Esse valor central do intervalo discreto – da distância como princípio – é decerto anterior a *Mitológicas* e ocupa o lugar central no binômio formado por *Totemismo hoje* e *O pensamento selvagem*. O totemismo – lembremos – já foi um gênero de religião *primitiva*, ou o produto de um pensamento *primitivo* permeado de confusão de categorias e de participação mística. Lévi-Strauss o denunciou como um ícone da primitividade que a antropologia tinha erigido exotizando operações comuns a todo

pensamento humano; a seguir o redefiniu como expressão da capacidade humana de fazer inteligível o mundo com base nas diferenças manifestadas no âmbito das espécies animais na oposição metódica entre natureza e cultura³. Convenhamos que na acepção aqui sugerida – combinando o valor ontológico e gnosiológico da discriminação e da analogia, o horror ao serial e à ética da contenção –, o totemismo é mais do que um recurso classificatório e, talvez sim, uma cosmologia⁴, como veremos mais tarde em um caso concreto. Ele pode estar no centro do próprio pensamento lévi-straussiano, na sua preocupação com a simetria e a entropia (Almeida, 1999); outros especialistas (Roe, 1982: 11-12) sugerem que um *éthos* muito aparentado com ele pode ser um distintivo das culturas ameríndias.

Mas Lévi-Strauss tem-se absterido de sistematizar esse conjunto de noções como uma interpretação geral das mitologias do novo mundo. Suas idéias a respeito dessa possibilidade não são muito construtivas:

Há de se tomar partido: os mitos não dizem nada que nos instrua acerca da ordem do mundo, a natureza do real, a origem do homem ou seu destino. Não pode se esperar deles nenhuma complacência metafísica; não acudirão ao resgate de ideologias extenuadas. (Lévi-Strauss, 1981: 577)

De fato, as numerosas ocasiões em que Lévi-Strauss destaca um pensamento indígena em pé de igualdade com o dos filósofos (começando pelo paralelo entre o sábio Dakota e Bergson, no Capítulo 5 de *Totemismo hoje*), seu objetivo parece ser muito menos propor uma filosofia indígena que contrariar as pretensões dos filósofos de dominar em solitário o ápice do pensamento humano:

Oposto a toda exploração filosófica que quisera se fazer dos meus trabalhos, limito-me a assinalar que, no meu sentir, poderiam no melhor dos casos contribuir a abjurar do que hoje se entende por filosofia. (: 576)

As tentativas de inferir um sistema filosófico indígena (bons exemplos seriam León Portilla (1979) e Sullivan (1988)) poderiam chegar a ser alguma vez algo mais que filosofias “indianistas”? Seria possível “levar a sério” o pensamento indígena sem usurpar o seu espaço? Tentarei dar

uma resposta à pergunta assim formulada por Eduardo Viveiros de Castro (2001), acrescentando comentários à sua própria resposta (2002), e dando seqüência a uma meditação própria e já de alguns anos sobre a obra de Lévi-Strauss.

Narradores e exegetas

A minha própria experiência de campo tem me levado a tratar de filosofias indígenas com uma certa prudência. Os Yaminawa, que eu conheci como narradores de mitos hábeis e bem dispostos – entre eles coletei sem grande esforço uns setenta mitos, com até cinco versões de alguns deles –, não têm qualquer disposição para a exegese. O único metadiscurso que acompanha os seus mitos é uma fórmula inicial “shedipawo aska de”, que pode ser traduzida mais ou menos como “assim faziam os antigos” – é essa a frase em português que habitualmente se obtém como resposta às perguntas sobre os relatos (com uma variante cética: “assim dizem que era antigamente”). Já sugeri em outra ocasião que os mitos Yaminawa aparecem “historizados”, evocando mais um conjunto de eventos irreduzíveis que uma cosmologia. Não que os mitos não fiquem a sugerir interessantes interpretações, ou pelo menos uma sistematização, mas sempre senti um certo receio de avançar por esse caminho. Os Yaminawa *poderiam* ter feito uma coisa ou outra; não fizeram, e essa abstenção é significativa, como mostrarei depois.

É significativa, sobretudo, porque outros povos Pano vizinhos são muito mais dados às metanarrativas, e isso parece influir nas narrativas mesmas. Vários artigos meus se baseiam na comparação entre mitos Yaminawa, Kaxinawá e Yawanawa relativos à origem da ayahuasca (Calávia Sáez, 2000a), às figuras do Inca e do Sovina (2000b), e às relações entre humanos e queixadas (2001). A mitologia dos três grupos coincide amplamente: cada relato é identificado com facilidade pelo etnólogo ou pelos ouvintes das outras etnias, os personagens e as relações entre eles, as categorias sensíveis mobilizadas tendem a permanecer as

mesmas. A diferença mais aparente entre as distintas versões – digamos, por enquanto, entre as versões Yaminawa e as outras – está em outro plano, digamos pragmático e/ou performático. As narrações Yaminawa são mais breves, incluem menos detalhes e episódios. Não se trata – como poderia fazer pensar a má fama do grupo – de um resultado do precário estado de sua tradição. Para começar, essa brevidade parece ser um atributo positivo na avaliação local. Clementino, unanimemente considerado o melhor conhecedor dos *shedipawo*, faz relatos enxutos; narrações mais digressivas são consideradas de um modo condescendente. De outro modo, é preciso dizer que os episódios e detalhes que faltam nas versões Yaminawa estão simplesmente alocados em outros relatos. A despeito do que poderia fazer crer uma comparação de relatos isolados, a mitologia Yaminawa não é mais pobre; simplesmente está organizada em unidades narrativas menores. Um mito Kaxinawá de origem do cipó (Lagrou, 2000) corresponde de modo bastante exato a três mitos Yaminawa⁵; o mito do Sovina, também na sua versão Kaxinawá (CPI/Acre, 1995: 120-25), inclui uma série de episódios que os Yaminawa erigem em narrações independentes. A mitologia Kaxinawá tem espaço para uma verdadeira saga, a de Romuekuin, cujos episódios os Yaminawa dividem entre pelo menos seis relatos e outros tantos protagonistas.

Do ponto de vista da pragmática e da *performance*, a diferença entre os mitos Yaminawa e os Yawanawa é considerável. Qualquer Yaminawa é um narrador em potencial, seja velho, jovem ou mulher – o prestígio e o repertório, é verdade, podem variar muito. Mesmo crianças tentam contar as histórias mais simples⁶. Durante um breve trabalho de campo com os Yawanawa, anos depois, levei comigo fitas gravadas entre os Yaminawa, com cantos e relatos míticos. Os Yawanawa ouviam com enorme interesse as canções – como já acontecera previamente entre os Yaminawa – mas, no momento em que o assunto passava a ser mitos, o auditório tendia a se dispersar. A opinião dos Yawanawa sobre a arte narrativa dos Yaminawa era pobre. E mais, incluía uma clara censura. O meu narrador mais assíduo, falando-me à parte, mostrou-me seu

escândalo pela descontração com que os Yaminawa narravam (e registravam) um mito como o de Lua, que serve de base aos principais feitiços que os homens podem realizar contra as mulheres. É em função de considerações desse tipo que os mitos Yawanawa se apresentam rodeados de um aparato crítico considerável, e para um auditório bem definido. Não que os mitos Yaminawa não sejam um subtexto importante do xamanismo: essa diferença não seria uma distorção devida mais às deficiências do meu trabalho de campo que a qualquer variação real? Em qualquer caso, sobraria o fato de que entre os Yawanawa só os “especialistas” se dispuseram a nos contar mitos, enquanto, entre os Yaminawa, só o “especialista” por excelência tinha permanecido calado⁷. Sem experiência de campo entre os Kaxinawá, suspeito, no entanto, que sua atitude em relação aos mitos ocuparia um espaço intermediário entre as duas já relatadas. Sem o intenso contraste especialistas/leigos dos Yawanawa e os Yaminawa, eles não parecem ter desenvolvido nem a dependência exegética dos primeiros nem a narrativa historicada dos segundos; sua mitologia tem sido desde há quase cem anos objeto de um registro e um estudo que não tem, sem dúvida, ficado restrito aos etnólogos. A reflexão ética é visível nos mitos kaxinawá, que mostram com frequência as conseqüências dramáticas de um pecado social. As diferenças entre as mitologias devem se entender em correlação com os seus diferentes modos de institucionalizar o saber.

Caberia aqui reproduzir essa discussão pendular que têm enfrentado os estudiosos da tradição épica do Velho Mundo: afinal, as narrações breves são fragmentos das longas ou as longas são rapsódias compostas a partir das breves? Em outras palavras: se conseguirmos superar o prejuízo mais comum, atento sempre à precariedade da tradição Yaminawa, que nos levaria a ver seus mitos como uma versão modernamente empobrecida, poderíamos cair na tentação simétrica de entender a mitologia Yaminawa como um acervo primitivo, fragmentário e autêntico, prévio às elaborações “eruditas”? Na verdade, a fragmentação Yaminawa pode muito bem ser também uma elaboração erudita. Chama a atenção no

conjunto dos mitos um aspecto bem pouco “primitivo”: a serialização de determinados esquemas narrativos. Vejamos:

a) Em vários mitos um homem ou uma mulher apostrofam a algum animal: “*em lugar de estar aí coaxando (ou cantando, ou voando) poderias ser um homem, ou uma mulher, e casar comigo* (ou me ajudar em tal ou qual coisa)”; pouco depois, com aparência de gente, o animal ofendido se oferece a casar, ou a ajudar em tudo o necessário.

b) Em outros (ou nos mesmos), uma substância pingada nos olhos de um ser humano lhe permite identificar como carne assada, ou mingau, ou maloca, o que antes lhe parecia paxiubinha, ou lama, ou um amontoado de paus.

O episódio, nos dois detalhes apontados, é uma boa ilustração do perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996) que informa amplamente os mitos e os sistemas xamânicos americanos. A relativa particularidade desse uso no caso Yaminawa é a extensão dos sujeitos a que se aplica. Se em outros casos a posse de um espírito “humano” se vê limitada a determinados animais, ou delegada a um dono dos animais ou dono da floresta, na mitologia Yaminawa parece potencialmente aplicável à totalidade dos seres; assim, manifestam-se como “humanos” queixadas, macacos, caxinguelês e onças, mas também sapos, juritis, pacas, potes de barro, o mato, o excremento humano, os barrancos do rio. A fórmula permite a improvisação e a paródia e dá ao perspectivismo um caráter metódico e totalizador. Se eu estiver interpretando corretamente tais narrações, não mais se trata de mitos dos que se pode inferir alguma constante cosmológica, mas de uma cosmologia produzindo, por assim dizer, mitos em série. Tratar-se-ia de uma mitologia moldada pelo xamanismo – na qual, aliás, o xamã como personagem está praticamente ausente? Seja como for, parece claro que a presença de um certo tipo de especialista, como o xamã, pode levar a mitologia em direção a uma filosofia indígena. Mas essa proposta se transformaria em um recurso ao deus *ex machina* – ou, em outros termos, a algum Sócrates amazônico – se não procurássemos nas próprias narrações as linhas gerais dessa filosofia.

Repensando as queixadas

O contraste entre as três mitologias pode ser bem ilustrado pelas variações de um dos mitos mais freqüentemente narrados, o que trata da origem das queixadas, ou da transformação em queixada de um ser humano. O uso freqüente, nas Terras Baixas sul-americanas, da vara de queixadas como metáfora da humanidade social – comparável, apesar da diferença de conotações, com o papel dado no mundo europeu às abelhas ou às formigas – desdobra-se em rituais, noções de etnozologia ou etnopsicologia, práticas de caça ou domesticação, teorias sobre o xamanismo, etc., que servem de pano de fundo a um mito que deveremos tratar aqui de um modo muito mais enxuto. Vale a pena lembrar, de qualquer modo, que o termo *yawa* (queixada) é a raiz de um etnônimo comum, que designa um dos grupos aqui tratados, e também subgrupos dos outros: a metáfora coincide às vezes com o nome⁸.

Uma versão kaxinawá do mito, anotada por Capistrano de Abreu, pode ser resumida assim:

Uma garota irrita toda sua família com a sua negativa a casar. Os parentes então preparam uma grande panela com frutos de *pamá*, que tomam e, enquanto ela dorme numa rede no alto da cabana, eles se transformam em queixadas e vão embora, deixando-a sozinha. A moça entra em desespero ao se encontrar só, mas pouco depois encontra um menino pequeno numa caixa de tabaco pendurada no teto. Cuida dele e o alimenta, dormindo com ele na rede. O menino cresce depressa: já anda no primeiro dia, pratica com as suas flechas nos seguintes e não demora a manter relações sexuais com a moça. Tem descendência, e o jovem saído da caixa vai caçar, sendo a sua primeira presa o pai de sua esposa, agora convertido em queixada. (Abreu, 1941: linhas 2041-88)

Em uma versão posterior (D'Ans, 1975), o relato continua com o matrimônio entre os filhos desse casal. Finalmente, instaura-se o matrimônio entre primos que encerra essa etapa incestuosa: daquele par inicial descendem os Huni Kuin.

Esse mito foi, como sabemos, um dos relatos incluídos no “Rondó do Caetetu”, de *O cru e o cozido*, que, principalmente com base em mitos

Tenetehara, Mundurucu e Kayapó, mostra a queixada no papel de mal cunhado. Mas o que nele encontramos está a rigor nas antípodas desse significado: as queixadas convertem-se em tais em protesto perante uma conduta anti-social – embrionariamente incestuosa, como pode se ver depois. A figura da solteira arisca é o ponto de torção em que uma história de transposição a um estado selvagem se transforma em relato de origem da verdadeira humanidade. O mito tece assim um comentário irônico a uma sociologia kaxinawá que insiste no valor da aliança, mas que a projeta no interior de um grupo consideravelmente endógamo; no caso, o qualificador *kuin* reveste a sua potência máxima, servindo para distinguir a humanidade “verdadeira” dessa humanidade em sentido lato de que fazem parte os animais com espírito.

Vejamos agora um mito Yawanawa sobre o mesmo assunto:

Dois chefes, com seus grupos respectivos, decidem fazer uma caçada em comum e acampam à beira de um rio. Lá, um homem encontra um ninho com um ovo; volta várias vezes e a cada vez vai encontrando mais: dois, três, até dez ovos. Ele os distribui em pedacinhos, mas mesmo assim alguns ficam sem comer. Volta ao ninho – cujo dono nunca se deixa ver – e o encontra cheio, mas mesmo assim alcança só para a metade do grupo. Nova viagem ao ninho, que está de novo cheio, e todos os que nada tinham recebido ganham dessa vez sua porção. Somente ficaram sem comer uma mulher que não queria casar com ninguém – a quem não quiseram dar nada – e dois jovens que estavam fora a caçar e que só voltaram mais tarde. Ao se fazer de noite, todos guardaram silêncio para ouvir o canto do pássaro cujos ovos tinham comido. Cantaram dois, fêmea e macho: a primeira cantava “yawa, yawa, yawa...” e o segundo respondia “makutxu, makutxu, makutxu...”. Disse então o chefe: “Ouviram? Temos comido os ovos do pássaro yawayawa iká, vamos virar queixadas”. E assim aconteceu: de noite, uma menina foi chorar, mas rosou como uma queixada, e quando quiseram falar todos o fizeram na língua das queixadas. Começaram a devorar todo seu alimento, a derramá-lo, sujando-se e sujando todos. A mulher que não tinha comido ovo não se transformou, subiu ao teto da maloca olhando tudo. Logo que se transformaram, algumas daquelas queixadas saíram em direção ao pôr de sol, sem participar da comilança. São as kushi yawa, que sempre andam desse jeito. Outras saíam, mas voltavam logo depois dizendo “esqueci minha lança”, “esqueci meu brinco”, “esqueci meu colar”, e aproveitavam para comer tudo

que tinha no acampamento. São as yuyu yawa, que sempre voltam para comer o que plantaram e por isso nunca andam longe. Os dois rapazes que tinham saído a caçar voltaram e encontraram tudo naquele estado. Viram as cascas dos ovos e as cheiraram. Quando iam para aldeia contar aos outros o que tinha acontecido, viram cair a palha de um paxiubão com muito barulho, e quando se afastaram gritando se transformaram em caetetu e veado. Somente a mulher que não queria casar chegou à aldeia e relatou o que tinha acontecido. Embora fossem os seus parentes, pensaram: “eles se transformaram, agora são caça”. E desde então os mataram e comeram. (Carid Naveira, 1999)

A primeira coisa que chama a atenção no mito Yawanawa é um cuidado considerável com a mereologia e a taxonomia; o balanço entre o todo e as partes e a qualificação destas. De todas as versões é esta a única que refina a caracterização de diversos tipos de queixada (uma mais selvagem outra mais doméstica) e determina os sucessivos agrupamentos aos que alcançam a divisão dos ovos (primeiro, digamos, por uma ampliação concêntrica e gradual e, enfim, equilibrando diametralmente duas metades). A definição do caetetu (e do veado) como resíduo ou subexpressão da queixada remete ao contraste entre a plenitude do grupo e os indivíduos isolados (são vários os mitos em que famílias isoladas aparecem como expressões desvalidas ou contrárias aos cânones culturais). Essas preocupações não podem surpreender. Os Yawanawa têm todos os motivos para aproveitar ao máximo a ressonância sociológica da queixada: esse contraste entre o todo e a parte remete à aguda consciência do caráter compósito de sua sociedade, formada, ao longo da era da borracha, pela agregação de um bom número de grupos *nawa*. Se essa interpretação é correta – o é, a julgar pela frequência com que os líderes Yawanawa comentam a harmonia entre o etnônimo e a têmpera política do seu povo –, os Yawanawa estão estabelecendo entre a sua sociedade e a das queixadas uma relação metafórica muito diferente da que sugeria o mito Kaxinawá. Na versão Yawanawa, o papel da solteira impenitente se vê consideravelmente reduzido, ela serve unicamente como marco da fronteira entre esse povo das queixadas e o exterior humano. Mas há um outro mito em que o motivo da caixa de tabaco aparece com todo seu vigor:

A ação tem lugar em um tempo em que “ainda não tinha nada, mas já existiam as pessoas”. Nos apresenta as aventuras um tanto extravagantes de um grupo de rapazes que vivem vizinhos de um velho casmurro. Um dia chegam a tirar-lhe a mulher nova, mas ele faz que não viu. Sai com as suas flechas até a encruzilhada e espera até ver passar um homem de outra tribo. O mata, corta sua cabeça e extrai do seu corpo o reko. Leva os seus troféus até a aldeia e os mostra a todos dizendo: “isto é nawa, inimigo; não essas antas que vocês matam fazendo festa e dizendo que mataram gente; eu se sei matar nawa”. Os jovens se atemorizam e lhe devolvem a esposa. O velho guarda o reko do morto numa bolsa tecida de palha e o pendura no teto da cabana. Da caixa saem estranhos ruídos – “como de relógio” –; a cada vez o velho a abre e examina, e cada vez encontra um chapéu feito de pluma, pelo ou pele de algum animal (*isko*, japó; *shawa*, arara; *runu*, jibóia; *yawa*, queixada; *kama*, onça; *shane*, saí; *paka*, taboca; *ushu*, garça). Depois, a caixa cai e arrebenta, e de cada chapéu sai uma multidão de gente, da tribo correspondente a cada um dos chapéus (Iskonawa, Shawanawa, Rununawa, etc.). O velho deve então ensinar aos recém-chegados como devem fazer, e especialmente o uso das armas.

(Carid Naveira, 1999: 166-69)

Esse mito “da origem das tribos” reproduz a cuidada organização do mito anterior de origem das queixadas: em episódios prolixamente repetidos, distintas variedades humanas vão aparecendo, definida cada uma delas por seu “chapéu”, feito da pele de um animal. Como no mito Kaxinawá, assistimos a uma conduta abusiva em relação ao matrimônio (o roubo da esposa do velho), que provoca uma dissertação prática sobre a diferença entre caça e homicídio, que provoca por sua vez a geração de todo um conjunto cuidadosamente identificado de tribos, cada uma com o seu “chapéu” e seu zoônimo. A mesma solidariedade que sugeríamos entre a vara mítica de queixadas e a sociedade Yawanawa existe entre as tribos saídas da caixa e o panorama étnico que aparece na história oral Yawanawa. Além de boas para pensar, as queixadas Yawanawa são fáceis de pensar...

Vejamos agora a versão Yaminawa dos mitos que nos ocupam:

Era um grupinho que morava numa aldeia; e um dia foram todos para o mato fazer grande caçada na beira do lago. Lá caçavam e pescavam. Um dia

a mulher do chefe estava fazendo chicha e precisava de muito fogo: foi catar lenha e perto do lago ouviu que tinha um pássaro grande, que cantava: “ca... ca... ca...”. “Deve ser um inambu”, pensou. Mas o pássaro era um yawayawaiká. Ela olhou em volta e encontrou um ninho cheio de ovos. “Não vou dar conta de pegar todo sozinha”, pensou, e assim chamou as outras mulheres e levaram os ovos todos para a aldeia. E as mulheres comeram ovos enquanto esperavam os homens. Depois os homens voltaram carregados de peixe. Aí mostrou para o marido: “Isso tudo aí dá para comer dois dias”. Assim, todos os homens também comeram, conversaram moqueando o peixe e dormiram. De noite, uma menina chorou: “O que é?”, foi perguntar o cacique seu pai, mas ficou grunhindo “Ui, ui, ui”, como queixada que tinha virado. Como também a menina só de chorar, “o que foi”, perguntou a mãe, mas já a voz saiu diferente, não era mais voz de gente e sim grunhido de queixada. Os vizinhos foram ver, perguntaram, mas não acabaram de falar. Todos tinham virado queixadas. Fuçaram tudo no lugar em que estavam, fizeram o maior barreiro.

Aí tinha outros de outra turma que passando lá viram tudo bagunçado e cheio de lama. “O que aconteceu aqui?”, pensaram, e procurando pistas só encontraram lá as cascas dos ovos: “Eu nunca vi um ovo como esse”. “Será que viraram queixada só por comer ovo?”, perguntaram-se, e foram a avisar o que tinha acontecido. Mas no caminho os que tinham cheirado as cascas dos ovos viraram porquinhos. Só sobraram um homem e uma mulher, que seguiram caminho. Mas quando chegavam, deu vento e uma casca de paxiubão caiu em cima deles e, no momento que gritavam “ai meu deus”, a voz saiu diferente, e veados ficaram. (Calávia Sáez, 1995)

Falta à versão Yaminawa o detalhe na divisão dos ovos e na caracterização das queixadas que encontramos na versão Yawanawa; acrescentemos que o esquema segmentar de divisão dos ovos, que aparece na versão Yawa, é substituído aqui pelo contraste entre homens e mulheres, sendo as mulheres – à diferença das outras versões – as que marcam a transformação. Podemos ver também que o contraste entre queixadas e caetetus está claramente suavizado; aqui não mais se trata de indivíduos isolados, como na versão Yawanawa, mas de um outro grupo; mesmo no extremo do isolamento dos veados, eles são ainda um casal. Ao caráter de certo modo “controlado” da transformação Yawanawa substitui aqui uma descrição muito mais casual – os protagonistas não acertam

com a identidade do pássaro. A moça solteira desaparece totalmente; não é mais o pivô da crise, nem a mensageira que no final confirma a transformação. Na verdade, ela em certo sentido reaparece alhures, transformada em algo bem diferente. Vejamos:

Os antigos matavam muita caça; matavam muita queixada. Mas tinha um cara que era ruim caçador, poucas vezes saía para o mato a caçar; só comia porque os parentes davam um quarto do que caçavam para os outros comerem; só disso ele comia. Aí um dia o mal caçador perguntou: “Onde é que vocês mataram essa queixadas, eh?”. “Aí mesmo no barreiro, aí matamos”, disseram. Então ele decidiu ir tentar sorte, e bem de manhã saiu a caminho do barreiro. Viu os rastros dos parentes: onde tinham matado as queixadas, onde tinham feito os pães. Foi andando devagarinho e se encontrou com as queixadas, um bando grande, que fuçavam na terra: “tatatatata...!”. Pegou então a flecha, atirou e acertou numa fêmea bem grande. Aí foi flechando, um, outro, outro! Uma grande caçada! Mas quando cansou de matar e foi colher os animais, viu que seguiam vivos, porque as flechas nem tinham furado o couro deles. Ficou muito bravo; pegou o terçado e começou a amolar as pontas de suas flechas; e quando acabou foi de novo atrás da vara de queixadas. Atirou, atirou, e sempre acertava; mas as flechas não entravam. E tanto correu atrás da caça que se perdeu e não soube mais voltar para casa. Ficou dormindo entre as sapopemas de um patoá (*in-sa*), em jejum porque nada tinha conseguido para comer. Então, no meio da noite, ele ouviu barulho de pegadas e umas vozes que diziam: “Aí, aí está que eu vi, aí está” e eram as queixadas que o procuravam, mas as queixadas eram gente. “Quem vocês são?” “E tu? Não eras tu que ontem estava nos flechando?” “Não, não fui eu: eu flechava queixadas” “Era nós que tu flechavas.” E o levaram junto com eles à sua aldeia, e lá estavam cuidando daqueles que as flechas tinham batido. Quando o viram chegar, disseram: “é esse aí que nos flechou: vamos dar de comer ao coitado, que deve estar com fome”. Aí foi de noite e foram comer, e convidaram ele: “Come com nós, essa aí é a nossa comida” – e a comida deles era paxiubinha, e ele disse: “Ah, isso eu não como não!”. Mas as queixadas disseram: “Podemos dar um jeito” e esfregaram *dei-sa* no olho dele, e na hora viu que era comida gostosa.

Aí passou muito tempo e os parentes do homem se preocuparam muito com ele e foram atrás. Viram seus rastros, suas flechas, e pensaram: ele ficou com as queixadas, virou queixada ele mesmo. E de fato, ao correr do tempo,

ele foi criando pêlo, transformou-se em queixada. Os parentes esqueceram dele. Mas um dia estes saíram à caça e encontraram uma vara de queixadas, e foram atrás dela. E uma das queixadas ia gritando para eles: “Por aqui, venham! Estão escapando por aqui! Mata queixada, mata!”. E pensaram que ele seria o parente que tinha se perdido tempo atrás. Contaram o caso para o irmão dele, que ficou muito surpreendido e nem acreditava, mas afinal decidiu sair à procura. Foi com seus parentes e achou a vara de queixadas; e lá estava o irmão todo peludo, ajudando eles na caça, dizendo para onde a vara toda ia. O irmão correu e pegou ele com um laço, e o levou para casa. E a queixada-homem reclamava: “Me solta, *ochi*, me solta, que minha mulher e meus filhos vão embora, tenho que ir com eles”. Mas até a casa o levaram; e levaram também um monte de queixada que tinham matado: e lá ia a família dele, na aldeia os reconheceu: “Esse era meu sogro, essa minha sogra, esse meu cunhado”. Foi a maior moqueada de carne; mas o homem-queixada não queria comer, porque as queixadas tinham dito para ele que se cuidasse muito de comer queixada no futuro, porque morreria: mas uma vez acabou comendo e morreu.

O relato é uma ilustração irretocável dessa cosmologia perspectivista à qual já fizemos referência, e mostra bem o canibalismo como um subconjunto absolutamente central dessa cosmologia. Podemos reconhecer o caçador *panemo* do relato yaminawa como o equivalente da solteira arisca do mito kaxinawá⁹; uma por capricho, outro bem contra a sua vontade exemplificam fracassos da aliança que põem em questão os limites da humanidade, e se vêem na eventualidade de devorar seus próprios parentes sob uma forma animal. Mas os dois personagens seguem trajetórias diferentes, e é paradoxal que a versão Kaxi junte dois episódios que os Yaminawa separam apesar da proximidade temática. A versão Yaminawa vem lembrar uma identidade que subsiste ao divórcio “histórico” de homens e queixadas: separados, os dois mitos (e as duas espécies) são passíveis de uma sobreposição lógica, que o mito conjugado dos Kaxinawá evita precisamente apresentando no mesmo relato a cisão da humanidade genérica em humanidade e animalidade específicas.

Embora o mito da “eclosão” a partir da caixa seja relatado pelos Yaminawa¹⁰, ele está deslocado do contexto em que aparece nos casos

Kaxinawá e Yawanawa: ele retém o motivo das crianças “incubadas” em uma caixa e as disputas um tanto cômicas entre elas e os velhos que vêm adotá-los, mas elude toda referência à origem das tribos. Pela fragmentação dos relatos, os Yaminawa neutralizam o interesse aitológico de suas narrações, e desierarquizam o universo descrito: trata-se sempre da relação entre conjuntos, não entre um todo e suas partes.

Se há um denominador comum entre todas as narrações até aqui comentadas, é sem dúvida a convicção de que é a precariedade ou a violação das boas maneiras matrimoniais o que garante a fronteira entre humanos e animais. Embora essa moral sirva para uma longa série de mitos protagonizados por animais muito diversos, as queixadas oferecem a particularidade de ilustrar, por assim dizer, uma “dupla articulação” da sociedade humana: do lado de fora marcam (como no mito Kaxi) o seu divórcio do animal, e do lado de dentro (como no Yawanawa) as relações entre a parte e o todo. Os três grupos cujos mitos resenhamos aqui usam de modo muito diferente essa articulação, segundo queiram se individualizar dentro do conjunto nawa (Kaxi), sublinhar a linha que une as diversas categorias (étnicas ou zoológicas) à sua origem (Yawa) ou as dúbias transações entre essas mesmas categorias, fazendo abstração de sua origem (Yami).

Como já indicamos no início deste item, é inevitável refletir sobre a relação que deveria se estabelecer entre mitologias que tratam da transformação dos corpos humanos e animais e um sistema etnonímico em que esses mesmos animais (ou outros) servem para diferenciar grupos humanos. Seria ingênuo esperar correlações diretas entre um nível e outro (cada subgrupo contando um mito sobre o seu animal epônimo, por exemplo), mas também seria pouco astuto esperar que o pensamento indígena não se ocupasse de algum modo da correlação entre ambos conjuntos, o dos animais míticos e o dos animais sociológicos. Não só se ocupa, como se ocupa segundo modos diferentes e consistentes. Assim, os mitos Yawanawa se esforçam por ajustar ao máximo sua mitologia e sua sociologia a um padrão de totemismo

“clássico” como aquele que escapava aos teóricos de início do século XX; o mito reflete a diversidade étnica da história recente, centra-se no mito do animal epônimo, cujos atributos são assumidos como *leitmotifs* da conduta política e do ritual Yawanawa; finalmente, como nos confiou um informante, passa-se a inferir dessa identificação um tabu alimentar (ao menos parte dos Yawanawa tomaram a decisão de evitar a carne de queixada). No caso Kaxinawá, o mito narra pelo contrário a origem de uma separação e, a rigor, de uma autodenominação que segrega os Huni Kuin (gente verdadeira) tanto da animalidade quanto de um sistema etnonímico que projeta a diversidade das espécies na sociedade humana – do totemismo tal como foi descrito no início deste artigo, os Kaxinawá retêm em primeiro lugar a separação discreta entre os dois campos. Da comparação entre os dois mitos, o que emerge são dois *conceitos* diversos de humanidade, uma delas espécie, a outra condição.

Se em ambos casos as mulheres protagonistas – em primeiro ou em segundo plano – marcavam uma fronteira, o caçador panemo do mito Yaminawa aponta para a permanente porosidade da linha de separação. Os Yaminawa separam o mito da transformação da peripécia do caçador. Permitindo-nos um momentâneo reducionismo sociológico, isso equivale a uma separação entre as práticas de aliança entre os pequenos subgrupos Yaminawa e a consciência mais ou menos difusa de sua comunidade de origem. Não creio que essa produção de narrações sobre os namoros infelizes entre espécies possa ser isolada da produção, igualmente em série, de subgrupos “nawa” com nomes de animais, alternativamente relacionados pela hostilidade e a aliança, que constitui o conjunto Yaminawa, mas que sempre é focalizada nos momentos de desagregação, nunca nos de recomposição. Para nós, os mitos Yaminawa das queixadas podem ser um atalho (ou um desvio) que leva à sua sociologia. Para os Yaminawa, que já vivem imersos nela, são uma reflexão, levam, de novo, a um conceito de humanidade. Se eles explicitassem essa filosofia, que não se esforçam em explicitar, tratariam não da analogia entre as categorias ou da necessária distinção entre elas, como os seus vizinhos

Yawa ou Kaxi, mas da possibilidade de pensar a transformação sem fazer referência a identidades de saída ou de chegada. Até aqui, a etnografia; aqui, também, a filosofia.

Por uma filosofia fria

Que uma filosofia possa surgir do mito já deveria estar suficientemente provado com o caso grego; não é muito clara, porém, a natureza da relação indicada com esse “surgir do mito”. Seria surgir contra o mito, ou apesar do mito, ou à custa do mito¹¹? Não é estranho assim que uma certa suspeita de desonestidade paire sempre sobre quem pretende filosofar sobre os mitos de outros. Sugiro aqui que a possibilidade de “levar a sério” a mitologia, inserindo-a em uma discussão filosófica sem reduzi-la à inspiração exótica, está em reconhecer que ela não é um sócio passivo: a mitologia oferece uma mediação entre o mito e a filosofia que poderia se construir sobre ele. Note-se que, aqui, mitologia não é exatamente o mesmo que “mito”: supõe pelo menos um *conjunto* de mitos, uma série de vínculos e uma distribuição dos motivos entre eles, e quiçá também um lugar na hierarquia dos gêneros discursivos, um emissor e um público apropriados, etc. Um mito pode, no limite, significar qualquer coisa – e portanto não significa, a rigor, nada. Uma mitologia já não pode significar qualquer coisa e, portanto, começa a significar algo; com base na oposição entre temas maiores e menores, entre o dito e o não dito, prepara o caminho da exegese e da reflexão, ou a constitui. Nas páginas anteriores tentei mostrar como variações de um mesmo mito estão vinculadas a configurações diferentes do sistema local de saberes, e a interpretações cosmológicas que produzem relatos diferentes com base em elementos comuns. Essa elaboração do mito por uma sociedade concreta com seus especialistas não depende, porém, de um arbítrio sem regras; a combinatória que define a variedade das mitologias é análoga à que define a variedade dos mitos, ou a sociodiversidade (Yawanawa, Yaminawa, Kaxinawá, etc.) que se articula a partir de uma

nebulosa cultural muito homogênea¹². O filósofo – nativo ou forasteiro – não é totalmente livre para operar em relação a esses mitos porque, afinal, eles são filhos do mesmo pensamento.

Sirva isto como uma espécie de manifestação de ortodoxia estruturalista, ou como uma declaração a favor de uma filosofia “fria”. Em outras palavras, não se trata de contrapor a estrutura dos mitos à ação do narrador/pensador livre que a transcenderia, como um filósofo “quente” transcenderia a interpretação do mundo para transformá-lo em algo radicalmente novo¹³; trata-se sim de lembrar que essa estrutura é por definição plural e instável.

Mas o que verdadeiramente interessa está além disso: é possível levar a sério essa “filosofia” indígena? É possível pensar assim, ou melhor, vale a pena pensar assim? O mito deve ficar como o arauto de uma filosofia possível ou pode nos satisfazer enquanto tal? Não é muita novidade demonstrar para um público bem disposto a – digamos – “dignidade” do pensamento indígena, sua inscrição na história do pensamento sem adjetivos. Como anota Viveiros de Castro (2001; 2002), já se fez muita antropologia *sobre* o pensamento selvagem ou *sobre* os mitos: mas será possível fazer antropologia *com* eles, de modo que o produto iguale ou melhore aquele que é realizado por meio de conceitos refinados ou de uma lógica formal?

Creio que é, e o melhor expoente disso é particularmente ilustre. Lévi-Strauss, com quem começamos este artigo, é um autor com uma curiosa trajetória. Depois de anunciar nas suas obras dos anos 40 e 50 um ambicioso programa de pesquisa que previa o uso de programas informáticos, modelos matemáticos ou fórmulas canônicas, depois de citar a fonologia como um exemplo para a aproximação da antropologia ao padrão metodológico das ciências naturais, depois de se apresentar, em suma, como um arauto do positivismo, ele produz uma obra que é, cada vez mais, chamada de “poética”, e louvada bem no próprio manifesto do pós-modernismo¹⁴. Esse resultado ficou aquém do esperado ou foi um desvio do caminho original? Não, ao menos na opinião do autor,

repetidamente expressa em entrevistas recentes (Didier & Lévi-Strauss, 1990; Viveiros de Castro, 1998; Perrone Moisés, 1999): os diagramas e as fórmulas seriam “ilustrações”, descartáveis tão logo o leitor as assimilasse; as análises matemáticas e informáticas seriam viáveis, mas, em último termo, não muito mais exatas e com certeza menos interessantes que as análises “artesaniais”; os desenvolvimentos surgidos com base no estruturalismo em áreas como a psicologia cognitiva são inegáveis mas não têm um interesse particular para a antropologia; e, em suma, a alusão às ciências naturais fica menos como um projeto de integração que como memento de uma unidade que as classificações das ciências nunca conseguiram sepultar totalmente.

O que vem a ser então *Mitológicas*, longe do nomotético e do ideográfico? Talvez, uma história radical, livre dos sofismas simplificadores do sujeito e da temporalidade única, capaz de mostrar transformações e variações regionais; uma história, aliás, não já ideográfica mas pictográfica, em que os modelos se sustentam na precisão dos detalhes e não na sua abstração. Ou – isso já foi dito como elogio, definição e acusação – *um mito de mitos*.

Não é necessário procurar muito para imaginar percursos filosóficos nesse terreno. Os mitos ou, em geral, as expressões de uma lógica do sensível poderiam ser a expressão menos equívoca daquela “linguagem habitual”, “linguagem comum” ou “linguagem grosseira” na qual, segundo Wittgenstein, a filosofia deveria reconduzir as palavras a partir do seu “uso metafísico” – conferir, por exemplo, Wittgenstein (1975: #116, #120, etc.¹⁵). E é o uso de categorias sensíveis o que em último termo faz do mito um discurso eminentemente traduzível – que transcende as suas interpretações muito mais do que elas o transcendem. Podemos considerar forçada esta minha interpretação de Wittgenstein – apoiada em uma formação filosófica bem ligeira e que precisaria de um espaço bem maior para ser exposta – mas ela pode encontrar bons argumentos nos famosos *Comentários ao ramo dourado*, de Frazer: todas as teorias “infantis” (leia-se “primitivas”?) podem ser reencontradas na filosofia de hoje, porém com menos eficácia e precisão:

Os Malaios representam a alma humana como um homenzinho que corresponde exatamente pela sua forma, suas proporções e mesmo a sua cor ao homem em cujo corpo reside(...). Há muito mais verdade na idéia de dar à alma a mesma multiplicidade que ao corpo que em uma insossa teoria moderna! (Frazer: 179 apud Wittgenstein, 1967: 40, na minha tradução)

Ou voltando para o nosso caso: as variações imaginárias sobre a tropa de queixadas e suas transformações nos dizem mais e melhor sobre essas sociedades e humanidades amazônicas que qualquer metateoria que possamos elaborar a seu respeito.

Não podemos senão descrever e dizer: assim é a vida humana. (Wittgenstein, 1967: 36, na minha tradução)

Variando sobre outro provérbio do bardo de Viena: sobre o que não pode ser contado, é melhor calar-se¹⁶. Nossa tarefa essencial como antropólogos não pode se desvincular da do narrador de mitos – contar a estória com os detalhes justos e suficientes, e no ritmo certo. No conjunto bem articulado dessas pictografias está o fundamental. O resto – conceitos, fórmulas, sínteses e outros apetrechos imprescindíveis de nossa filosofia – são artificios didáticos.

Coda: interpretação, diálogo, autoria

O que antecede, muito mais do que uma análise de variações míticas e suas relações sociológicas – tudo isso comparece a título de ilustração e foi melhor desenvolvido alhures (Calávia Sáez, 2001) –, é um comentário particular ao Seminário e aos textos de referência várias vezes citados; há um acordo geral com as teses neles expostas, que não é necessário detalhar. Basta dizer que o meu assunto aqui é mais restrito – o pensamento do nativo não se resume à mitologia, que é o que interessa aqui. Também mais extremista, já que, por assim dizer, o mito é o lado *nativo* (não o lado *antropólogo*) do pensamento *nativo*. Daí também – não só em razão da identificação gerada pelo trabalho de campo –, a “opção

yaminawa” manifestada no final do item anterior: ela exemplifica um limite e um mínimo denominador comum.

Mas na sombra permanece uma questão, não sei se metateórica ou prática: a da relação do antropólogo com os seus dados, com o seu texto, com o seu nativo. O caminho poderia ser outro. Por que não, simplesmente, dar voz a este, expondo o diálogo com ele, fazendo-o co-autor do texto, justapondo interpretações¹⁷? Reconheço, como não, o mérito da crítica pós-moderna de infundir à ciência alguma modéstia e revelar dimensões recalcadas da pesquisa; mas acredito ter-lhe prestado a suficiente atenção, mediante uma leitura pós-moderna (uma dessas leituras pendentes das que falei na primeira linha) de *Mitológicas*.

Apesar de levar consigo, mais ou menos implícito, um discurso *contra a interpretação*, meu texto é, queira ou não, *uma interpretação*: não há como escapar dos braços excessivamente longos que Geertz deu a esse conceito. Sustento, porém, que o essencial da minha interpretação está *na justaposição dos relatos*, o resto do meu discurso sendo uma marcação, talvez iluminadora, mas que perde sentido sem o nexos fornecido pelos mitos. Em outros termos, o genuíno intérprete é o ator (idealmente, um ator autorizado a selecionar seus textos) e não o crítico (a não ser que este passe a se comportar como um ator, explicando-nos, por exemplo, que Hamlet é uma variação de Édipo). Os relatos não são exatamente “dados” à espera de interpretação: poderíamos dizer ora que eles são “lances de dados” ora que eles são “construídos”, e uma boa interpretação é mais um bom lance, mais uma boa construção.

O diálogo – e, nesse sentido, o meu texto é também um diálogo – goza de uma amplitude semelhante, que vai desde a arte socrática até esse “diálogo entre mitos” proposto por Lévi-Strauss. O diálogo dos pós-modernos (a rigor, uma abstração deste, a dialogia) é um imperativo moral da era da globalização, o episódio culminante de uma grande narrativa de novo cunho. Caberia confrontar essa dialogia com as imagens concretas que aparecem numa etnografia do diálogo, da que Monod-Becquelin e Erikson (2000) dão bons exemplos: diálogos assimétricos,

cerimoniais, de surdos, de esconde-esconde, etc. O diálogo real não tem tantas vantagens morais sobre outras formas de discurso. Num extremo, ele pode ser uma esgrima que substitui com vantagem a esgrima de verdade (as vitórias de Sócrates devem muito à esgrima). No outro, ele é redutor: os interlocutores procuram um ponto comum para poder se entender ou um caminho bastante estreito para que o adversário não possa escapar. Quanto mais distantes os interlocutores, e portanto mais interessante o diálogo, mais estreito torna-se o caminho: eles dialogam com a língua presa ou em algum tipo de *pidgin*. A rigor, boa parte das virtudes que atribuímos ao diálogo pertence aos monólogos que podem se instaurar na sua seqüência, que reconstituem ou inventam o diálogo: diálogo de surdos, ou de quase-surdos, que constrói alegremente sobre equívocos, falsos amigos ou sobreinterpretações¹⁸. Longe de se entusiasmar com a instauração da dialogia com o branco, com o missionário ou com o antropólogo, o nativo foge freqüentemente do diálogo *stricto sensu*, calando, dizendo sim ou contando mitos. Para exhibir mais um pouco de autoridade etnográfica, posso dizer que os Yaminawa fazem tudo isso. Assim as coisas, o “diálogo entre mitos” de Lévi-Strauss não é uma imagem desumanizadora. Os narradores de mitos não discutem ou negociam suas respectivas versões, embora resulta óbvio que, se uns mitos se parecem tanto a outros, através de fronteiras étnicas e longas distâncias, é porque a narração e a escuta (que só *a posteriori* constituem um diálogo) não têm tido pausa durante os séculos, numa corrente de narradores a unir os mitos, ou numa corrente de mitos a unir os narradores.

Enfim, a autoria. Em termos gerais, chamar o nativo de autor é reconhecer que ele é um sujeito, ou em outros termos, ele está contando um mito, não está emitindo sintomas; creio que essa autoria do narrador é reconhecida melhor que nunca quando o outro sujeito, o antropólogo, reconhece que a sua atividade principal é também uma forma de narração. Nesse sentido, Clementino, Juarez e Alfredo Yaminawa, Raimundo e Tatá Yawanawa, Boro e Bishko Hinakënë Kaxinawá são decerto *autores*. A concepção estruturalista de mito como variante reinstaurou a autoria

do narrador, impedindo que o intérprete continuasse a se arvorar em juiz da *autenticidade* de sua narração, ou do seu sentido latente¹⁹.

Poderíamos, no entanto, achar que esse reconhecimento da autoria deve implicar uma mudança explícita, isto é: *promover* o narrador à condição de autor. Ou *rebaixá-lo* à condição de autor? Todo antropólogo sabe que esta segunda leitura é muito provável e que, mesmo para os pouco solenes Yaminawa, a atribuição de autoria seria ofensiva: o autor nesse sentido é um narrador de segunda ordem, aquele que produz o que não sabe reproduzir. Isso são músicas celestiais para alguns, que prefeririam extrair do autor o seu correlato na realidade real, ou seja, o titular de direitos autorais, cujo orto fecha o círculo, ao dissolver do diálogo, controlar a interpretação, e realizar enfim a antropologia como advocacia. Mas essa é outra estória.

Notas

- 1 Este artigo é uma versão modificada da comunicação que apresentei ao Seminário Temático “Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)”, celebrado na XX Reunião Nacional da ANPOCS, organizado por Eduardo Viveiros de Castro e Márcio Ferreira da Silva, e que foi inspirado por um comentário de Claude Lévi-Strauss sobre a volta da filosofia ao palco antropológico. A presente versão se beneficia das apresentações e comentários de ambos organizadores e dos outros participantes, entre os que devo citar, especialmente, o Prof. Bento Prado Jr. A principal novidade é o seu capítulo final, no qual tento responder de um modo mais sintético às questões propostas pelo Seminário – “*em que sentido(s) é possível se falar em uma filosofia indígena?* E ainda: o que quer dizer a expressão “levar a sério” o pensamento indígena?” –, desenvolvidas por extenso por E. Viveiros de Castro (2001, 2002). Devo citar também aqui a dívida deste artigo – e de outro anterior (Calávia, 2001) – com Laura Pérez Gil e Miguel Carid Naveira que, como alunos do PPGAS da UFSC, realizaram pesquisa entre os Yawanawa e despertaram minha atenção para alguns mitos Yawanawa fundamentais neste trabalho. Meu próprio trabalho de campo teve lugar entre os Yaminawa no início dos anos 90 e, em 1998, realizei uma breve visita de um mês à terra indígena Yawanawa do Rio Gregório.

- 2 Refiro-me essencialmente ao privilégio dado por Descartes aos objetos *claros e distintos*, de resto, a analogia pode não ser muito útil. O *discurso do método* tem também sua moral – em que a ordem do mundo deve prevalecer sobre o eu – mas nesse caso a posição cartesiana dificilmente se distingue da dos seus contemporâneos.
- 3 Como indica a própria introdução de *Totemisme aujourd’hui*, o conceito já tinha sido na época abandonado pelos antropólogos. A julgar pela freqüência do seu uso atual (munido de aspas ou qualquer outro estigma textual, ou de modo mais franco, como por exemplo em Descola (1996)), o totemismo não foi então morto, mas exumado para uma nova vida mais recatada e mais útil.
- 4 Descola (1996: 87) apresenta o totemismo como um dos possíveis *modos de identificação* natureza/cultura, junto ao animismo e o naturalismo; já Viveiros de Castro (1996: 121) nega que ele pertença a essa série, porquanto trata de correlações e não de relações. O totemismo aqui sugerido como cosmologia é uma combinação de ambos.
- 5 Esta observação não está a salvo de distorções produzidas pelo meu desigual conhecimento das três mitologias. Não faltam entre os Yaminawa narrativas rapsódicas de uma certa extensão e parece óbvio que os registros de mitos kaxinawá têm dado preferência às versões mais longas e complexas.
- 6 A maior parte das narrações foi recolhida em um contexto “artificial” (sabendo do meu interesse pelas narrações, os Yaminawa acudiam a contar as que sabiam para o meu gravador, às vezes até na minha ausência, e alguns Yaminawa assumiram a tarefa de esgotar para mim o acervo) não renhido com a espontaneidade – às vezes, pequenas rodas se estabeleciam em volta do narrador, colaborando com comentários e ecos.
- 7 O xamã Yaminawa, de resto amistoso e hospitaleiro, sempre negou saber nada sobre os assuntos mais banais; em alguma outra ocasião sugeriu que o preço que deveria cobrar pelas suas informações seria excessivamente alto.
- 8 Uma informação mais ampla a este respeito se encontra em Calávia Sáez (2001).
- 9 O personagem do caçador panemo evoca de modo imediato a imagem do xamã, a quem a comunicação com os animais impede caçar e obriga à abstenção de

carne, mas que pode atrair a caça para o seu próprio povoado – conferir referências em Calávia Sáez (2001).

- 10 Conferir o mito Nawawakedede, no Apêndice de mitos de Calávia Sáez (1995).
- 11 Nesse sentido seria sem dúvida interessante (minha ignorância nessas matérias me impede saber se essa é uma tarefa por fazer ou uma especialidade já consolidada nos estudos filosóficos) a relação entre a filosofia moderna e os *mitos* cristãos (e não somente os dogmas cristãos). Nossa leitura dos filósofos da grande tradição ocidental (pensemos em Descartes, já citado no início) costuma purificá-los do seu discurso religioso, considerado uma concessão aos tempos ou um ruído descartável.
- 12 O conjunto Pano tem sido descrito como uma “nebulosa” (Erikson, 1993) que pode assumir feições muito diferentes dependendo da perspectiva, ou seja, da identidade étnica tomada como referência (Calávia Sáez, 1995: parágrafo final). Provavelmente essa “particularidade” poderia se estender a muitos outros conjuntos indígenas, não fosse o encapsulamento imposto pelo regime colonial. No caso em pauta, resulta visível pela extrema fragmentação política unida ao fato de que os Pano ocupam um território relativamente contínuo.
- 13 Apesar da óbvia citação, essa carapuça não cabe em Marx, para quem o filósofo não passa em último termo de um porta-voz da história; e sim, talvez, em seus continuadores humanistas. Quando da apresentação do *paper* que antecedeu este artigo, Márcio F. da Silva sugeriu que a analogia do mito com a música (clássica) pudesse ser substituída por uma analogia com o jazz. Acho excelente a proposta, sempre que se evitem dois perigos: o de exagerar a individualidade do jazzman (esquecendo sua vinculação a “tribos” – Dixieland, Bebop, Fusion, sei lá...) e o de colocar o *performer* em uma dimensão ontológica diferente e definitiva em relação à estrutura.
- 14 Entre outras citações positivas ao longo de *Writing Cultures*, destaca o peculiar elogio de Fischer (1986: 199-200) às *Mitológicas*, caracterizadas como uma espécie de Talmud ameríndio.
- 15 A noção de “linguagem ordinária” foi seriamente objetada por Ryle (1975). Minha idéia de procurar na “linguagem” do mito a sua realização mais plausível

é uma interpretação muito livre da relação entre mito e língua que Lévi-Strauss propõe ao fio de um contraste entre mito e poesia (na “Abertura” de *O au e o cozido*).

- 16 O leitor brasileiro perceberá que a minha proposta é em essência um tipo de *estoricismo*.
- 17 Esta coda é uma resposta à sugestão do parecerista anônimo da *Revista de Antropologia* e, até este ponto, uma paráfrase bastante aproximada de suas palavras.
- 18 Para Marcus (1994), citando repetidamente Lyotard, o rendimento principal da crítica pós-moderna parece estar nos limites que ela reivindicou, que são limites do diálogo: o *differend* intraduzível, a pluralidade irreduzível das versões, a justaposição de relatos. Concordo plenamente com todos esses pontos.
- 19 Esta leitura parece estar em contradição com a manifesta aversão de Lévi-Strauss à procura, atrás dos mitos, de um pensador *individual*. Mas essa negação, caso possamos levar Sócrates a sério, continua a prática socrática de dividir a autoria do pensamento com o *daimon*.

Bibliografia

ABREU, J. C. DE

- 1941 *rã-txa hu-ni-ku-i: Grammatica, textos e vocabulário Caxinauás*. Edição da Sociedade Capistrano de Abreu.

ALMEIDA, M. W. B. DE

- 1999 “Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 42(1-2): 163-98.

CALÁVIA SÁEZ, O.

- 1995 *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do Alto Rio Açaí*, São Paulo, tese em antropologia, FFLCH-USP.
- 1996 “Historiadores selvagens: algumas reflexões sobre história e etnologia”, *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, n. 18.

- 2000a "Mythologies of the Vine", in LUNA & WHITE (eds.), *Ayahuasca Reader*, Santa Fe, Synergetic Press, pp. 36-40.
- 2000b "O Inca Pano: mito, história e modelos etnológicos", *Mana*, vol. 6(2): 7-35.
- 2001 "El rastro de los pecaríes: variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología Pano", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 87: 161-76.

CARID NAVEIRA, M.

- 1999 *Yawanawa: da guerra à festa*, dissertação, Florianópolis, PPGAS-UFSC.

CPI/ACRE (ORG.)

- 1995 *Shenipabu Miyuí*, Rio Branco.

D'ANS, A. M.

- 1975 *La verdadera Biblia de los Cashinahua*, Lima, Mosca Azul.

DESCOLA, P.

- 1996 "Constructing natures: symbolic ecology and social practice", in DESCOLA, Philippe & PÁLSSON, Gísli (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, London, Routledge, pp. 82-102.

DIDIER, E. & LÉVI-STRAUSS, C.

- 1990 *De perto e de longe*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

ERIKSON, P.

- 1993 "Une nebuleuse compacte: le macro-ensemble Pano", *L'Homme*, XXXIIIe année n. 126-128: 45-58, avr.-déc.

FISCHER, M.

- 1986 "Ethnicity and the arts of memory", in CLIFFORD, J. & MARCUS, G. E. (eds.), *Writing Culture*, Berkeley, University of California Press, pp. 194-233.

LAGROU, E.

- 2000 "Two Ayahuasca myths from the Cashinahua of Northwestern Brazil", in LUNA, L. E. & WHITE, S., *Ayahuasca Reader*, Santa Fé, Synergetic Press.

LEON PORTILLA, M.

1979 *La filosofía Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma.

LÉVI-STRAUSS, C.

1968 *Lo crudo y lo cocido. Mitológicas I*, México, Fondo de Cultura Económica.

1981 *El origen de las maneras de mesa. Mitológicas III*, México, Siglo XXI.

1983 *El hombre desnudo. Mitológicas IV*, México, Siglo XXI.

MARCUS, G.

1994 “O que vem (logo) depois do ‘pós’: o caso da etnografia”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 37: 7-34.

MONOD-BECQUELIN, A. & ERIKSON, P. (EDS.)

2000 *Les rituels du dialogue*, Nanterre, Societé d´Ethnologie.

PERRONE-MOISÉS, B.

1999 “Claude Lévi-Strauss, aos 90”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 42 (1-2): 9-25.

ROE, P. G.

1982 *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*, New Jersey, Rutgers University Press.

RYLE, G.

1975 “Linguagem ordinária”, in *Os pensadores*, livro II, São Paulo, Abril, pp. 43-58

SULLIVAN, L.

1988 *Icanchu´s Drum*, New York, Collier & McMillan.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, vol. 2(2): 115-44.

1998 “Lévi-Strauss nos 90. A antropologia de cabeça para baixo”, *Mana*, vol. 4 (2): 119-26.

2001 “A propriedade do conceito”, *Position paper* do ST23, XXV Reunião da ANPOCS, datilo.

2002 “O nativo relativo”, *Mana*, vol. 8(1): 113-48.

WITTGENSTEIN, L.

1967 “Remarques sur le Rameau d’Or de Frazer”, *Synthèse*, vol. 17(3): 35-42, sept.

1975 *Investigações filosóficas*, São Paulo, Abril.

ABSTRACT: Lévi-Strauss approach to myth as *transformation group* outlines variability: each myth can be seen as a set of imaginary variations, which arrange again sensible categories in shifting accounts. So, it defines by contrast the *native* thought conceits, giving way in *native* reflection, and the storyteller can be understood, therefore, as the main performer of this reflection. The structuralist “dialog between myths” is at least a fitting support to the post-modernist “dialog between subjects”. This paper exemplify these proposals with some myths of Panoan-speaking Yaminawa, Yawanawa and Kaxinawa peoples, concerning the relations among *human* and *animal*, and setting up different versions of these categories. It also comments current discussions on indigenous cosmologies or philosophies and on their epistemological value.

KEY-WORDS: mythology, Lévi-Strauss, indigenous philosophy, Panoan, Yaminawa.

Recebido em janeiro de 2002.