

As histórias dos outros

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.152164>

Marina Vanzolini

🏠 Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
✉ marinavanzolini@gmail.com

RESUMO

Assim como outros povos amazônicos, os Aweti – povo tupi que habita a região dos formadores do rio Xingu – costuma designar certas narrativas por uma expressão que pode ser traduzida por “história dos antigos”. No mais das vezes, contudo, referem-se a elas simplesmente como “histórias” ou, mais precisamente, *tomowkap*, termo cuja tradução literal seria “instrumento de orientar”, e que pode designar igualmente o relato de um evento ocorrido no passado recente. O que segue é uma tentativa de levar a sério esse fato – a (ou certa) indiscernibilidade do mito em relação a outros tipos narrativos – explorando suas implicações epistemológicas e ontológicas. A aposta deste artigo é que isso pode nos dizer algo sobre o que os Aweti pensam, não apenas sobre a natureza disso que chamamos *mito*, mas também sobre a natureza do conhecimento que se pode ter do mundo de forma geral e, com isso, sobre a natureza do seu mundo.

PALAVRAS-CHAVE

Mito, Aweti, Alto Xingu, teoria do conhecimento, ontologia

THE STORIES OF OTHERS

ABSTRACT

As many other Amazonian indigenous peoples, the Aweti – a Tupi-speaking people who live in the upper reaches of the Xingu River – habitually name a specific kind of narrative, which we usually call myths, by an expression that could be translated as “stories of the ancient people”. Most of the time, however, they simply call them “stories” or, more precisely, *tomowkap*, which literally means “something that orients”, tales about an event that may have happened at anytime in the recent past or even in the present. This article is an attempt to explore the epistemological and ontological implications of this indiscernibility between myths and other kinds of narrative. The assumption here is that this may tell us something about the way the Aweti think, not only in what concerns the nature of what we call myth, but also about the nature of knowledge one can have about the world and, furthermore, about the nature of the world itself.

KEYWORDS

Myth, Aweti, Upper Xingu, Knowledge Theory, Ontology

Em tudo o que escrevi sobre mitologia, quis mostrar que nunca chegamos a um sentido último. Aliás, chegamos a isso na vida?

Claude Lévi-Strauss, *De perto e de longe*

Myth lives for the immolation of its movement in a flash of realization; myths are the moths of a peculiar human tropism. They demand (and create) an ambience in which speech is lethal, ultimate predication is withheld, and conviction is blunted by a suave demurrer.

Roy Wagner, *Lethal Speech*

Se as leis físicas variam no passado, assim como em nosso futuro, então a evolução do universo é imprevisível, causando desconforto formal e mais, abalando a segurança do edifício da ciência que se supunha bem estruturado e intocável, produzindo incertezas, pondo em questão seus fundamentos e provocando uma crise na construção científica da realidade.

Mario Novello, *O universo inacabado*

Apesar de propor neste texto uma reflexão sobre os mitos contados pelos Aweti, povo tupi que habita a região dos formadores do rio Xingu¹, não vou me deter na análise de nenhum mito em particular, o que me interessa não é exatamente saber o que diz um ou outro mito, mas sim tentar entender o que os mitos podem dizer aos Aweti sobre o mundo em que habitam. Pois, ainda que a escuta de mitos tenha constituído uma etapa fundamental de meu aprendizado do mun-

¹ A área, reconhecida na literatura etnológica como “Alto Xingu”, comporta uma comunidade de povos falantes de línguas aruak, carib, tupi e da língua isolada *trumai*, reunidos por intercâmbios rituais e matrimoniais com base em uma cosmologia comum em suas linhas gerais. A região é objeto de uma bibliografia relativamente extensa. Para algumas das descrições mais significativas ou recentes sobre povos da região e o “sistema multiétnico alto-xinguanó”, ver Bastos (2013) – *kamayurá*; Basso (1973) e Guerreiro (2012) – *kalapalo*; Gregor, (1977) e Stang (2009) – *mehinaku*; Franchetto (1986, 1993, 1998) e Heckenberger (2000, 2005) – *kuikuro*; e Barcelos Neto (2008) – *wauja*. Venho trabalhando com os Aweti desde 2004, mas foi no período entre 2006 e 2010 que desenvolvi meu trabalho de campo mais intensivo, somando cerca de 13 meses na aldeia.

do aweti, o que me conduziu às considerações que seguem foram os inúmeros comentários que ouvi de meus interlocutores aweti a respeito das variações míticas que registrei ao longo de nossa convivência.²

Quando iniciei minha pesquisa, muito rápido entendi que os Aweti sabiam o que eu estava fazendo ali (ainda que eu não tivesse a mesma clareza): meu trabalho era gravar histórias. Sua impressão devia-se provavelmente, em grande parte, à experiência que haviam tido com pesquisadores até então. Muitos antropólogos haviam passado pela aldeia mas apenas o linguista Sebastian Drude³ ficara com eles um tempo prolongado⁴, e a atuação da maioria deles parecer ter se centrado no registro de mitos e cantos. Eu não podia desejar outra coisa, parecia-lhes, de modo que logo me indicaram quem eram os narradores capacitados para me ajudar. Aceitei o caminho que me apresentavam e com certa formalidade passei a tratar, com cada um dos dois narradores que me haviam sido indicados, condições para nossa relação: ao indicar que estava interessada em histórias, eles comentaram quantas pessoas haviam passado por ali e nunca haviam dado nada em troca e, por fim acertamos que eu deveria pagar pelo que fosse aprender. Não percebi, naquele momento, que fazia arranjos incompatíveis, pois deveria ter escolhido, desde o início, quais histórias queria ouvir, isto é, as histórias de quem.

Minha situação complicou-se quando os narradores perceberam que eu aprendia simultaneamente as narrativas de ambos, e que cada um havia começado por um ponto distinto o ciclo narrativo das origens. Criticavam continuamente as histórias um do outro, reclamando sobretudo de versões incompletas e da ordem incorreta dos fatos. Logo, as críticas passaram a vir também das mais diversas pessoas que tomavam contato com minhas gravações: “Não é esse o ruído correto de um homem caminhando, ele [o narrador] está te contando em kamayurá! [língua tupi-guarani xinguana]”; “Não foi isso que fulano disse a ciclana, ele na verdade falou...”; “Veja como ele sempre repete essa frase, é muito engraçado!”; “Ele inventa as histórias, fica mudando tudo!”, diziam-me frequentemente⁵.

Em contraste com a tensão que marcava a narração de mitos para mim, essas histórias são contadas entre os Aweti num tom quase sempre cômico, despreocupado. Não apenas os narradores mais reconhecidos, mas também homens e mulheres que não assumiriam publicamente conhecerem mitos, contam-nos cotidianamente às crianças da casa, quase sempre antes de dormir. A narrativa de cada noite é escolhida ao sabor do momento e de acordo com eventos cotidianos. Um homem mordido por uma cobra numa aldeia vizinha suscita a memória da história sobre a origem das cobras. As crianças têm seus personagens preferidos também, como o monstro bufão Awazá, ou Kwalamiri, outro tipo trapalhão. Muitas vezes, as narrações noturnas param pela metade:

2 Reapresento e desenvolvo neste artigo questões elaboradas no contexto de uma etnografia do parentesco e da feitiçaria segundo os Aweti (Vanzolini, 2015: 306-317), à qual remeto o leitor para uma apresentação mais minuciosa do contexto de narração mítica e de suas relações com o parentesco. Para considerações sobre a relação entre o regime de verdade analisado aqui e o pacifismo xinguano ver Vanzolini (2016).

3 Veja-se, por exemplo, Drude (2009).

4 A tese de George Zarur (1975), baseada num período de apenas três meses de campo, era o único estudo etnográfico publicado sobre os Aweti até a realização do meu doutorado. Seguindo o estilo monográfico da época, e certamente limitado pelo pouco tempo de campo, o estudo de Zarur apresenta um sobrevôo sobre a vida aweti e um importante registro da situação do grupo na década de 1970, mas é lacunar em diversos aspectos.

5 Essas e outras reproduções do discurso aweti apresentadas a seguir são traduções livres de diálogos ocorridos na língua indígena. Essa opção narrativa, que segue o estilo adotado em minha tese de doutorado, responde em grande parte à necessidade de resguardar a privacidade de meus interlocutores ao tratar de temas sensíveis à vida aldeã.

todos os ouvintes dormiram, ou o narrador tem sono.

Histórias circulam de acordo com a convivência cotidiana e, ao lado de outros conhecimentos, palavras, bens e comidas, condicionam a formação de coletivos de parentes com contornos muito pouco definidos. Aprendem-se as histórias dos pais e avós, mas muitos homens também falavam de histórias aprendidas com os sogros⁶, revelando que o conjunto das pessoas que reconhecem uma história sob um certo modo é bastante circunstancial. Em determinados contextos, contudo, essas pessoas podem efetivamente apresentar-se como um conjunto – quando a histórias que elas compartilham é confrontada com as versões alheias.

Certamente as pessoas estão cientes de que as histórias conhecidas por elas são contadas de outras maneiras por alguns de seus vizinhos de aldeia, e por pessoas de outras aldeias. Muitas vezes essas variações são remetidas a diferenças de origem linguística: fulano conta a história de tal modo porque a aprendeu de seu avô, que era Kamayurá, ou de sua mãe Mehinaku (o caso das onomatopeias que descrevem o som do caminhar de um personagem, narrado acima, ilustra esse ponto). Eventualmente, um espírito cumulativo pode guiar a audição de histórias alheias, como se representassem um conhecimento *a mais*: “então é assim que eles contam essa história...!”. Era sempre o desejo de aprender, e não a intenção de desfazer de outras versões, o que demonstravam meus interlocutores ao pedir para escutar minhas gravações de mitos, em sessões que, não obstante, terminavam em duras críticas ao narrador. Muito provavelmente, no contexto que descrevo, disputava-se, mais do que a versão correta, a posição de conhecedor frente a pessoas como eu e demais pesquisadores que passaram por lá. De todo modo, parecia-me notável como diferenças entre versões podiam ser mobilizadas para sublinhar, ora distinções complementares, como ocorre quando músicas de povos distintos são reunidas num ritual xinguno⁷, ora oposições e incompatibilidades.

Histórias são em geral aprendidas em casa, mas elas circulam fora dali independentemente dos gravadores que antropólogos carregam consigo. Se o caso de um conhecido picado por uma cobra suscita a narração noturna, aos netos, de uma história sobre cobras, essa mesma história poderá ser contada a um vizinho que aparece de visita durante a tarde, ou aos xamãs que se reúnem no centro da aldeia ao cair da noite. Em momentos como esses, narradores apresentam suas histórias como se fossem *as* histórias que dizem respeito a certo fato, atitude comparável àquela de quem se apresenta como porta voz da mitologia aweti a uma visitante estrangeira como eu. Nessa atividade aparentemente banal e executada com grande entusiasmo, os narradores se expõem à mesma recepção irônica dispensada às versões que eu gravava. Em público, a ironia é momentaneamente reprimida, para surgir em um comentário em casa: “Fulano estava contando tal história, eu nunca vi essa história ser contada assim! Ele não sabe

6 Dada a preferência pela residência matrilocal nos primeiros anos após o casamento, até que o casal possua ao menos um filho.

7 A maioria dos rituais alto-xinguanos pode ser realizada em âmbito local, reunindo apenas pessoas de uma mesma aldeia, ou regional, com a participação de um ou mais grupos vizinhos convidados, a depender do tipo de ritual. Nesse último caso, quando o evento envolve cantos rituais, geralmente cantores dos grupos convidados se somam aos especialistas locais, apresentando versões particulares das canções. O efeito geral da participação dos visitantes é a afirmação de uma diferença complementar entre os grupos presentes na festa, ainda que sua relação varie entre competição e colaboração. Uma comparação minuciosa entre esse regime de colaboração entre especialistas rituais e a questão das variantes míticas mereceria outro trabalho.

essa história, meu pai sabia contá-la bem!”.

Mitos são uma fonte de conhecimento esotérico fundamental para os Aweti, o que também explica, creio, a insistência de meus interlocutores de que, para entender seu mundo, eu precisava apreender suas histórias, entendidas como um discurso transmitido através das gerações que deve ser mantido inalterado em sua forma narrativa. Mas, ao passo em que se apresenta como um saber estabelecido e codificado – fixado na forma especial que a narrativa deve assumir – o mito é sempre objeto de variação e incerteza. Se os dissensos que presenciei poderiam ser interpretados em termos de disputas por poder e outras discórdias aldeãs, aqui interessa-me explorar as condições de possibilidade e as implicações metafísicas da variação mítica. Minha aposta é que isso pode nos dizer algo sobre o que os Aweti pensam, não apenas sobre a natureza disso que chamamos mito, mas também sobre a natureza do conhecimento que se pode ter do mundo de forma geral e, mais do que isso, sobre a natureza do seu mundo.

O QUE É UM MITO?

Boa parte da etnologia sobre os povos das terras baixas sul-americanas registra a existência de um tipo de narrativas – por vezes designadas como “histórias dos antigos” – que distinguiria o que chamamos de “mitos” de outras modalidades discursivas, como falas de chefe, cantos, fofocas, e histórias sobre o passado recente. Intersecções e combinações não estão, evidentemente, excluídas: narrativas míticas podem se apresentar sob a forma de cantos, compondo o repertório xamânico, caso dos povos pano descritos por Déléage (2010) e Cesarino (2011), ou informar discursos cerimoniais que fundamentam a legitimidade de chefes, como se passa no Alto Xingu (cf. Franchetto, 1993; Coelho de Souza, 2001), por exemplo. Não surpreende, em todo caso, considerando que o mesmo deve ser verdadeiro para outras regiões do mundo, que a antropologia tenha atribuído um sentido particular a esse tipo de discurso, ainda que variando na interpretação de seu valor, seja para a vida social dos povos estudados, seja para a análise.⁸ À primeira vista, pareceria que sabemos todos do que estamos falando.

Não menos notável, contudo, é o fato de que um número também significativo de povos amazônicos (e provavelmente outros) não distinguem, ou não enfatizam a distinção, entre o que chamamos de mitos e outros tipos de discurso. Reconhecendo esse fato, alguns autores sustentaram a pertinência de uma distinção analítica entre “mito” e “história” como diferentes modos de consciência coletiva em relação ao tempo (ver as contribuições à coletânea de Hill, 1988, focada numa discussão sobre a noção lévi-straussiana de sociedades frias; e também Gallois, 1994, para uma solução similar). Outros preferiram apostar na indiscernibilidade desse gênero discursivo, mobilizando um mesmo instrumental teórico

8 As teorias funcionalistas, como sabemos, tomam o mito como parte da engrenagem de autorreprodução de um sócio estático, isto é, interpretam seus efeitos no nível da realidade empírica (Durkheim, 1996; Malinowski, 1988). Lévi-Strauss transfere a questão para o plano simbólico, em dois sentidos: entende o mito como representante exemplar do “pensamento selvagem” e, portanto, objeto privilegiado para a análise antropológica; por outro lado, vê o mito como instrumento de modulação da consciência temporal dos povos que os contam. Fundamental notar a diferença: para Lévi-Strauss, o mito não produz estabilidade social, como supõe a teoria funcionalista, mas uma sensação de *estabilidade*. Voltarei a este ponto.

para analisar narrativas de caráter variado, algumas das quais provavelmente não coubessem numa categoria pré-definida de mito – caso da interpretação de Ellen Basso (1995) de narrativas da “história oral” kalapalo como biografias, ou, para um contexto etnográfico diverso, da análise de Herzfeld (1985) da produção dos folcloristas gregos no século XIX.⁹ Enquanto uns buscaram defender, outros propõem implodir (ou expandir, o que dá no mesmo) o mito enquanto objeto analítico. Mais próximas dessa última alternativa, as reflexões que seguem pretendem elaborar as consequências do fato de que os Aweti não distinguem por um conceito específico, como se verá, o que chamamos de mito. Isso parece estar diretamente ligado ao aparente paradoxo de que essas histórias, sendo reconhecidas pelos Aweti como uma fonte fundamental de conhecimentos transmitidos através das gerações, estão em contínua transformação.

Recusando a oposição fundante da própria noção de mito, Lévi-Strauss o reconhece como expressão de um pensamento perfeitamente racional, ainda que distinto daquele próprio à ciência ocidental: elaboração intelectual caracterizada pelo fato de formular problemas abstratos através de categorias empíricas como cru e cozido, alto e baixo etc. Um ponto central da novidade representada por essa abordagem diz respeito ao tratamento dado às variantes. Em lugar de buscar versões originais, afirma Lévi-Strauss, é preciso comparar as versões de modo que elas confirmem inteligibilidade umas às outras. O método de análise consiste em fazer com que os mitos “se pensem entre si” (2004b: 31), revelando algo que está além da consciência de um narrador ou ouvinte em particular.

Ao interpretar mitos à luz de outros mitos Lévi-Strauss não apenas desenvolve um método para dar sentido às narrativas, entendendo-as como transformações umas das outras, mas também revela problemas lógicos e existenciais que interessam aos povos ameríndios. O autor deixa deliberadamente de lado, contudo, a questão de como os *índios pensam seus mitos*, isto é, que valor atribuem aos discursos que assim reconhecemos¹⁰. O mito é por vezes aproximado por Lévi-Strauss à ciência e à filosofia ocidentais enquanto meio de ordenação do caos da experiência em termos inteligíveis (2004a). A ênfase do autor no caráter intelectual desse pensamento evidencia-se, por exemplo, na ideia de que os entes e operações que povoam as narrativas míticas o fazem na medida em que são “bons para pensar” (formulação recorrente ao longo d’*As Mitológicas*), permitindo articular ideias abstratas através de qualidades sensíveis¹¹ (2004b: 19). Dado o modo como eram mobilizados continuamente por meus interlocutores aweti, contudo, diria que suas histórias que eu reconhecia como mitos não são apenas boas *para pensar*; são imprescindíveis para viver (ainda que estejam também, certamente, atreladas a “uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer” (Lévi-Strauss, 2004a: 30). Creio que uma abordagem etnográfica de como esses conhecimentos são pensados

9 À luz de uma teoria “centrada no discurso”, Basso (1995) extrai de uma série de narrativas kalapalo o que poderíamos entender como uma filosofia indígena da ação e da pessoa. Herzfeld (1985), com referencial teórico muito distinto, explora as ideias de Lévi-Strauss sobre a continuidade entre mito e análise mítica, para interpretar a obra dos folcloristas gregos como produção de um mito do Estado-nação. Ao implodir a categoria de mito, esses autores talvez procedam de modo oposto: Basso prefere tratar o mito como história (mais precisamente, faz equivalerem mito e história como “discursos”), enquanto Herzfeld advoga pelo tratamento da história como mito, isto é, como objeto passível de uma análise estrutural.

10 Cf. Lévi-Strauss (2004b: 31). Ainda assim, Lévi-Strauss comenta pontualmente essa questão, por exemplo, em entrevista a Eribon (2005:199).

11 Ainda que, em *O pensamento selvagem*, coloque-se a questão não apenas da coerência, mas também da efetividade da lógica das qualidades sensíveis segundo a qual o mito opera (cf. comentário do autor sobre esse ponto em entrevista a Eribon, 2005: 159).

pelos povos que os produzem é perfeitamente conciliável com o reconhecimento do caráter transcultural (na falta de um termo melhor) dessas narrativas que, como Lévi-Strauss demonstrou, são objetos em contínua circulação, atravessando fronteiras geográficas e linguísticas.

Stolze Lima (1999: 4) se pergunta, nesse sentido, quais seriam os critérios de verossimilhança que permitiriam aos yudjá (povo tupi que habita as margens do rio Xingu) reconhecer mitos de outros povos como *mitos*, isto é, discursos coerentes e dotados de verdade. A mesma autora comenta a reação yudjá à existência de versões diferentes dos mesmos mitos: seriam as variantes referentes a episódios distintos que podem ser encadeados sequencialmente numa mesma narrativa? Ou seriam apenas versões aproximadas, nenhuma completamente fiel, de um mesmo episódio ocorrido no passado longínquo? Seu trabalho evidencia que as variações míticas não são objetos de interesse apenas para a análise estrutural: assim como para os Aweti, que contestavam as versões gravadas que eu lhes apresentava, a questão parece ser matéria de especulação para outros povos indígenas¹². Mas será preciso entender o mito à luz das concepções nativas sobre o conhecimento para poder avaliar as implicações de tais julgamentos. Me atenho ao mundo aweti¹³.

COMEÇOS DESTE MUNDO

As narrativas recontadas pelos Aweti estão longe de constituir um corpus de conhecimento coeso e ordenado, ou mesmo passível de ordenação. As histórias que tenderíamos a classificar como mitos cosmogônicos – mas que não são distinguidas em seu idioma por uma expressão específica – ilustram bem esse ponto. Se perguntássemos a um Aweti sobre “nossa origem” (*kajjypy*¹⁴), provavelmente ouviríamos um ou diversos episódios pertencentes ao ciclo de narrativas envolvendo os gêmeos demiurgos Sol e Lua¹⁵. Essas histórias não narram propriamente o surgimento do universo, porque este aparentemente sempre existiu, mas a origem de suas configurações atuais. A operação recorrente nessas narrativas remete ao que Lévi-Strauss, em sua extensa análise da mitologia indígena do continente americano, fraseia como a “passagem do contínuo ao discreto”. A mitologia xinguana, de fato, tematiza essa passagem em níveis muito variados. O ciclo narrativo envolvendo Sol e Lua explica, por exemplo, a transformação de um mundo de escuridão – tempo de noite contínua – para um mundo com a presença da luz solar, marcado pela alternância entre o dia e a noite, após a confecção de um belo cocar de penas amarelas e vermelhas por Sol. A mortalidade, instauração da sucessão geracional, é resultado da incapacidade dos gêmeos de recuperar a vida de sua mãe, morta pela sogra-jaguar, episódio que também marca a origem do *quarup*, o rito funerário alto-xinguano. A mesma saga mitológica

12 As variantes no caso que comento são internas ao conjunto multilíngue xinguano, mas seria interessante investigar a apreciação aweti de mitos de outras áreas, como faz Stolze Lima para os yudjá. Por outro lado, enquanto Lévi-Strauss compara sobretudo variantes de povos distintos, uma reflexão sobre o contexto de recepção das variantes locais pode ajudar a elucidar as condições de possibilidade de transformação de mitos/versões míticas em escalas variadas de distância.

13 Esforço que vejo alinhado aos trabalhos de Oscar Calavia (2002) e Daniel Pierri (2013) sobre a variação mítica como reflexão cosmológica, entre os Yaminawa e Guarani Mbya, respectivamente. Também, ainda que partindo de premissas teóricas muito distintas, dialogue aqui com a etnografia de Pierre Déléage (2010) sobre a constituição da imaginação cosmológica sharanahua a partir da experiência ordinária. A tese recém defendida por Nicodème de Renesse (2017) no Programa Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo desenvolve essa questão de maneira brilhante em uma etnografia dos Paiter Suruí de Rondônia. O autor parte da seguinte pergunta: quais são as condições segundo as quais as histórias paiter podem variar e, ao mesmo tempo, serem percebidas como verdadeiras por seus narradores e ouvintes?

14 *Kaj*, pron. poss. de seg. pess. do pl. incl. + *yyp*, “começo”, “origem”.

15 Na língua aweti, *Kwat* e *Taty*. Usarei os nomes em português para simplificar a leitura.

explica a origem dos humanos atuais e sua diferenciação em povos com especialidades produtivas e características diversas, quando da distribuição de diferentes armas e artefatos às gentes criadas por Sol a partir de flechas encantadas. Um conjunto de episódios relata ainda a apropriação, pelos humanos, da flatulência, do sono, da ereção masculina e do ciúme, atributos-objetos antes pertencentes a certas gentes animais, instaurando assim uma série de alternâncias biológicas e sociológicas: o processo da digestão; a variação entre o tempo do trabalho e o tempo do descanso; o sexo e, seu corolário, a alternância geracional. O ciúme, que nada parece ter a ver com essa história, não pode estar ali por acaso: talvez sua mensagem seja a instituição de um princípio de desordem, sendo ele o principal motor da feitiçaria xinguana (Vanzolini, 2015: 252-260), no momento mesmo em que a ordem é instaurada.

Todos os episódios “originários” listados acima compõem uma sequência narrativa que pode, e deve, segundo os especialistas aweti, ser contada segundo uma ordem precisa (a qual, contudo, é tema de divergências). No entanto, alguns mitos que revelam fatos de efeitos análogos não possuem nenhuma ligação explícita com o ciclo dos gêmeos demiurgos. Para tratar da diferenciação entre os povos, por exemplo, meus interlocutores poderiam também evocar a história da grande inundação que obrigou todos os índios a se refugiarem em canoas, então amarradas ao topo das árvores mais altas que haviam ficado descobertas pela água. Tendo o cipó que atava algumas delas arrebitado, as gentes que ali estavam foram arrastadas para longe, dando origem aos grupos que vivem em outras regiões do Xingu. No próprio ciclo de narrativas envolvendo os gêmeos Sol e Lua, tal como contada pelos Aweti, ou por alguns Aweti, um episódio anterior à diferenciação das gentes-flecha dá conta da diferenciação entre os povos do Alto Xingu: durante o *quarup* de sua mãe, os gêmeos entoam o lamento fúnebre em todas as línguas xinguanas, dando origem à diferença idiomática entre os povos (e a um poderoso feitiço: aquele que entoar o canto fúnebre nas imediações de uma aldeia provocará, lamentando por antecipação, a morte de todas os seus habitantes). O tema da mortalidade emerge também no mito – altamente difundido nas terras baixas sul-americanas – que narra como os humanos se recusaram a mergulhar em uma grande panela de água fervente. Se tivessem aceitado a oferta do demiurgo, hoje trocaríamos de pele como as cobras, voltando a ser jovens periodicamente.

Inconciliáveis com o plano de uma narrativa contínua, todas essas histórias parecem apenas evidenciar a repetição de um mesmo esquema de transformação. Um episódio do ciclo de narrativas sobre Sol e Lua, enunciado fora desse contexto e significativamente transformado, fornece um exemplo. Comentava comigo certa vez um amigo aweti que, antes, os índios eram como os brancos e os brancos, como os índios. Sol fez armas de fogo e flechas, oferecendo-as aos

dois grupos. Os índios (que eram como os brancos de hoje) acharam as armas de fogo muito pesadas e preferiram as flechas, enquanto os brancos (antigos índios) aguentaram carregar as espingardas, e com elas ficaram, transformando-se no que são hoje: os donos das armas de fogo. Além da confusão de sentido entre as categorias *branco* e *índio*, o que essa variante do episódio mítico evidencia é que, mesmo na versão mais completa que explica a especialização produtiva dos grupos xinguanos e seus vizinhos, o fato relevante e presente em todas as versões é a diferenciação, alguma diferenciação, entre os povos. E se as variações suscitam por vezes comentários sobre a falsidade de uma dada versão, não me parece que o problema percebido pelos ouvintes aweti seja a falta de congruência entre os episódios, como deve ficar claro abaixo.

Ainda que não tenham expectativa de poder definir, através da mitologia, uma versão única sobre as origens da ordem atual, os Aweti costumam mobilizar mitos para explicar a configuração e o estado das coisas em seu mundo. O termo pelo qual essas histórias são designadas em sua língua me parece ser bastante significativo nesse sentido.

ORIENTE-SE

Pode parecer uma obviedade dizer que para os Aweti os mitos dizem coisas sobre aspectos importantes, mas talvez misteriosos, do mundo em que vivemos. Para mim, no entanto, foi surpreendente perceber que, quando perguntados sobre a geografia do mundo celeste em que se encontra a aldeia dos mortos, ou sobre o modo de vida dos mortos, por exemplo, meus interlocutores aweti sempre recorriam à história, muito conhecida por todos, do homem que acompanhou seu amigo morto ao céu e voltou para contar como era. “Eu nunca fui lá, não sei como é”, me disse uma vez um xamã, quando lhe perguntei sobre o assunto, e logo começou a contar o mito (que eu já havia escutado de outras fontes, em versões sempre um pouco diferentes).

Penso que quando os Aweti recorrem a um mito para explicar como é vida dos mortos ou a aldeia dos pássaros, porque não devemos fazer xixi na roça, ou porque devemos tratar nossas sogras bem, estão também fazendo asserções sobre o sentido dessas histórias em suas vidas. Analisando os contextos de narração mítica entre os Piro, povo aruak da Amazônia peruana, Peter Gow (2001) afirma que os mitos entre eles nunca são contados por uma razão específica, com o intuito de explicar uma situação ou de aconselhar os mais jovens, mas sim pelo prazer mesmo da narração. Uma observação similar talvez pudesse ser feita para os Aweti, mas o fato de que os mitos não sejam explicitamente contados para instruir ou explicar não significa que não possuam um potencial explicativo, ou que não funcionem como orientação.

O próprio termo aweti que traduzo por *mito* indica essa função: a palavra *tomowkap*, que os Aweti costumam traduzir por “história”, é formada pela raiz *mowka*, “orientar”, acrescida do prefixo substancializador *to*, e do sufixo instrumentalizador de objeto *-p*. Uma *tomowkap* é, literalmente, como mencionei acima, uma “coisa de orientar”. Os Aweti usam o termo *tomowkap* para designar tanto histórias vividas por antepassados desconhecidos e transmitidas através das gerações, quanto a narrativa de algo que aconteceu dez minutos atrás. Um homem que tem informações sobre um encontro político ocorrido na semana anterior, assim como um exímio narrador de mitos, pode ser designado como “dono de história”, *tomowkap itat* – posição temporária num caso, relativamente fixa no outro (ver a seguir).

Chamo aqui de “mito” o gênero discursivo indicado pela expressão que poderia ser traduzida literalmente como “história dos antigos”, *mote mo'aza etomowkap*¹⁶. Na fala cotidiana, entretanto, os Aweti não fazem questão de distinguir mitos de outras histórias por essa fórmula. De modo geral, relatos passados e recentes são apenas *tomowkap*: “Eu trouxe uma *tomowkap*, Marina¹⁷: parece que você está com problemas na Funai, precisamos fazer uma carta de autorização senão virão tirá-la da aldeia”, disseram-me uma vez. Também são corriqueiras observações do tipo: “Se você tivesse filhos, Marina, ao escutar o canto desse pássaro deveria avisá-los para não desejarem uma comida que não podem comer, pois um raio poderia cair sobre eles. É assim, *tomowkap*”.

A noção de *-mowka*, “orientar”, pode se referir ao discurso diário que um chefe deve fazer aos aldeãos no centro da aldeia, ao pai aconselhando seu filho ou a uma pessoa contando à outra o que aconteceu na pescaria. Esse caráter de instrução que os Aweti associam a seus mitos condiz com o efeito moralista que podem ter algumas histórias, quando nos lembram que terríveis transtornos cosmológicos decorreram, em tempos imemoriais, do mau comportamento entre parentes, por exemplo. O fato de que mitos explicam as condições atuais do mundo e, com isso, orientam regras de conduta, também transparece no comentário feito por um homem, certa vez, a respeito de explicações que eu recebia de seu pai sobre restrições alimentares associadas à colheita do pequi e do milho. Talvez notando em mim alguma expressão de incredulidade, o filho fez questão de notar: “*temo'em e'ym, tomowkap!*”¹⁸, “Isso não é mentira, é história!”.

O termo *tomowkap* sugere que histórias não são apenas relatos do que já passou, mas também um guia para ações futuras. Um dos narradores aweti que se ocupava de minha instrução me perguntou um dia, apontando objetos muito variados à nossa volta, que mito eu gostaria de escutar: “isso [o batente da porta, por exemplo] é gente, tem história”; “isso [uma mosca] é gente, tem história” – “*mo'at, tomowkap oupeju...*”¹⁹, dizia. Um ente que “tem história” é alguém que foi personagem de uma história, na qual invariavelmente aparece vivendo sob a

16 *Mote mo'aza etmowkap*: *mote*, relativo ao passado remoto; *mo'aza*, “humano”, “antropoformo”, “moral”, “xinguano”, a depender do contexto de enunciação; *e-*, pron. poss. seg. pess. sing + *tomowkap* (ver texto).

17 “*Tomowkap azezupeju Marina...*”. *Azezupeju*: *a*, pref. prim. pess. sing. + *-zezup*, “ter”, “possuir” + *eju*, gerúndio.

18 *Te-*, pron. poss. seg. pess. sing; *mo'em*, “mentira”, “falsidade” (ver texto); *e'ym*, partícula de negação.

19 *Oupeju*: *oup-*, “ser”, “estar” + *eju*, gerúndio.

forma humana. A história explica uma transformação – como a mosca assumiu seu aspecto mosca, por exemplo – como resultado de determinada atitude do protagonista ou daqueles com quem se relaciona. Dizer que algo tem história, portanto, implica o reconhecimento de personitude (tal ente *é/já foi mo'at*, pessoa) e, logo, de potência agentiva, dos seus protagonistas. Implícito em tais relatos está o fato de que, se muitas coisas já foram gente, ainda o são em alguma dimensão, e nessa condição podem seguir atuando e produzindo efeitos sobre nós²⁰. Ao fornecerem informações sobre aspectos do mundo inacessíveis à pessoa comum, tais relatos servem como base para diagnósticos de cura (indicando que seres são potenciais agressores dos humanos, que histórias do passado podem se repetir no presente), podem ser mobilizados como justificativa para as formas específicas das ações rituais e informam as exortações de pais preocupados com o comportamento de um filho, por exemplo.

Tomowkap, em suma, é sempre um relato e um aviso, uma informação que será tomada em consideração como base para ações futuras. Na medida em que permite conhecer agências alheias através dos eventos nos quais tais agências foram testemunhadas, e a partir dos quais novas ações podem ser previstas, toda história é uma fonte de conhecimento: o chefe foi ao governo federal e disse tal coisa, o que deverá provocar tais efeitos; um caçador ouviu gritos estranhos no mato, é preciso ter cuidado; enfeitiçaram a filha de um homem de tal aldeia. Logo, ser um “dono da história” é uma posição de poder, mesmo que temporária, como no caso do visitante que traz uma notícia da cidade ou de uma aldeia vizinha. A associação entre chefia e conhecimento mitológico que Basso (1995) nota para os Kalapalo também se verifica entre os Aweti: os dois homens mais reconhecidos como conhecedores de histórias (*tomowkap itat*) na aldeia eram também (mais) reconhecidos como chefes, ambos pais de homens jovens que também atuavam como chefes²¹.

Se uma história do tempo dos avós, uma história recente²², do ponto de vista aweti, não determina modos de ser da mesma forma que o faz uma história do tempo dos antigos, ela ainda guarda uma mensagem, um aviso: isso pode se passar outra vez. Um exemplo são as inúmeras narrativas de homens atacados por jaguares nos caminhos em torno da aldeia, que remetem não ao tempo imemorial dos demiurgos, mas a um passado próximo, ainda que impossível de precisar. “Tomowkapwan ekozoko”²³, “você vai virar história” é a frase típica de um personagem a outro no encerramento das narrativas dos antigos: proferida tal sentença, o protagonista de um evento mítico se torna um modelo para “o povo do futuro”, amyñeza. Essa afirmação parece rememorar aos ouvintes de mitos que todo agente de um evento extraordinário pode “virar história” ou, como dizemos em português, “ficar pra história”, tornar-se origem e protótipo de uma nova configuração de mundo²⁴.

20 Ponto sobre o qual chama a atenção Viveiros de Castro (2006) analisando uma narrativa xamânica yanomami: o mito fala de um passado que não passa, mas resta como potência virtual.

21 Sobre a noção de *dono* entre os Aweti e outros povos xinguanos, bem como sobre a relação entre a condição de dono e as posições de liderança aldeã, ver Barcelos Neto (2008), Basso (1973), Guerreiro (2012), Novo (2017) e Vanzolini (2015).

22 *Minwamut*, relativo ao passado recente, em oposição a *mote*, antigo.

23 *Tomowkapwan*: *tomowkap* + *wan*, “sob a forma de”. O mesmo prefixo *wan* integra, por exemplo, a fórmula “*kwat'ypwan wejimo'apytewe*”, “fizeram-no desaparecer sob a forma de *kwat'yp*”, em referência às effigies funerárias (*kwat'yp*) que ocupam o centro de um ritual (conhecido como *quarup*) cujo objetivo, segundo me explicavam os Aweti, é fazer com que as almas dos mortos partam definitivamente para o céu. *Ekozoko*: *e*, pron. pess. seg. pess. sing. + *koz*, “ficar” + *oko*, indica continuidade da ação.

24 Não (entendo) que os Aweti suponham uma continuidade genealógica entre tempo mítico e tempo histórico, nem sustentem que uma repetição das ações de personagens do passado cosmogônico no presente equivalha a uma espécie de instanciação de protótipos culturais, tal como interpreta Sahlins, a partir da etnografia de Prytz Johansen, para os casos maori e havaiano (Sahlins, 2008: 14-15). O que está em jogo na apreensão aweti do mito, parece-me, é menos o problema da repetição que o da eterna indefinição do cosmos.

DO ROMANCE AO MITO

Não quero produzir a falsa impressão de que os Aweti não reconhecem nisso que chamamos de mito nenhuma especificidade em relação a outros discursos. Foi justamente essa especificidade que primeiro despertou meu interesse no mito como regime de conhecimento, ao ver certas versões serem duramente criticadas por seus ouvintes, como já assinalei. Deixando claro que o mito não é um relato como outro qualquer, as reações indicavam que sua veracidade depende da acuidade formal da narração. Os Aweti provavelmente concordariam com Lévi-Strauss quando este identifica nos mitos uma estrutura precisa em que a ordem dos fatores é altamente significativa, em oposição às histórias comuns que, como os romances, possuem menos valor pela forma que pelo conteúdo.

Pelo que pude aprender com os Aweti, o domínio do *corpus* mitológico implica o domínio de um estilo narrativo, que por sua vez implica o domínio da maior quantidade possível de detalhes. Personagens devem ser descritos em toda a sua ornamentação corporal; seus nomes devem ser lembrados; os termos onomatopéicos que descrevem movimentos como caminhar, correr, chegar a um lugar, banhar-se alegremente, comer, beber, soltar um bafo ou entrar numa casa, devem ser reproduzidos; os tons de voz de cada personagem, imitados; os cantos guerreiros ou xamânicos entoados pelos personagens, cantados; a ordem dos eventos precisamente respeitada; mitos diversos que participam de uma mesma saga devem ser contados segundo uma sequência específica.

A narração mítica requer, também, o respeito a certas estruturas de linguagem e a adoção de um ritmo específico de narração²⁵. A presença obrigatória da evidencialidade indireta nas narrativas míticas – com o uso da partícula *ti*, “diz que” – assinala um caráter fundamental de qualquer história: a narração remete sempre à experiência de um sujeito, que pode ser ou não o “dono da história”, quando se trata do relato de um fato recente, mas é necessariamente indefinido no caso das narrativas míticas. É significativo, de fato, que através do uso da partícula que sublinha a externalidade da experiência sobre a qual se fala o narrador de mitos ateste sua distância do evento narrado: “diz que” foi assim, ele repete a cada frase de sua narrativa. A ideia de nunca poderemos ter certeza parece estar implicada aí.

Quando os ouvintes de uma narrativa a caracterizavam como “falsa” ou “mentirosa” para mim, referiam-se à execução incompleta ou inapropriada de seus elementos formais, ainda que por vezes eu tenha presenciado pessoas questionando a existência de toda uma sequência de ações numa narrativa mítica, de um evento em particular, ou mesmo de um mito inteiro. Quando ouvi dos dois velhos que me instruíam o ciclo de histórias ligadas ao demiurgo Wamutsini, por exemplo, um deles sustentava que a história deveria começar com

25 Sobre as características formais de algumas categorias discursivas altamente codificadas no Alto Xingu, como as “histórias dos antigos” e os discursos de chefe, ver Basso (1995), Franchetto (1986 e 1993), Ball (2007) e Guerreiro (2012).

as aventuras de Tati'a, o Morcego, que ele dizia ser pai do demiurgo, enquanto outro narrador me garantia nunca ter ouvido falar em tal personagem.

As fronteiras entre regimes discursivos, contudo, não são tão rígidas. Foi curioso notar, ao longo do trabalho de campo, que os principais narradores de mitos aweti estavam tão impregnados do estilo narrativo requerido pelas histórias dos antigos que o utilizavam em seus relatos mais cotidianos. Tanto a partícula *ti*, “diz que”, obrigatória nas histórias dos antigos, como a cantada particular da narração mítica, podiam aparecer como cacoetes nas conversas mundanas e virar motivo de troça entre ouvintes menos bondosos. Apesar da graça gerada por tais ocorrências, percebidas como deslizos do orador, elas contribuíam para gerar uma impressão de permeabilidade entre formas narrativas. Conferindo uma qualidade “mítica” a relatos diversos, pareciam sugerir muito sutilmente que a potência transformativa que caracteriza as histórias dos antigos pode também impregnar histórias “recentes” e atuais.

Evidentemente, nem tudo que se passa a alguém, e que pode ser contado como história, implica a instauração de uma nova ordem do mundo. Entretanto, a diferença entre histórias cosmogônicas e outras histórias quaisquer me parece dizer respeito a uma variação de grau, uma distinção que obviamente não é desprezível, porém tampouco absoluta. O alto nível de codificação formal das histórias dos antigos corresponderia, então, à importância reconhecida aos eventos narrados, em grande parte derivada da extraordinária potência dos seres antigos, aquilo que faz com que essas histórias valham a pena ser contadas, geração após geração.

TODA FOFOCA É UMA HISTÓRIA, PARA ALGUÉM

O termo aweti que, seguindo o português nativo, traduzo por “mentira”, mo'em, pode designar tanto um discurso deliberadamente enganador, quanto um engano não intencional ou uma representação mal executada de qualquer coisa, como um padrão de pintura corporal reproduzido sem excelência ou um mito contado pela metade. Em contraste, não há um termo que poderíamos traduzir por “verdade” ou “verdadeiro”. Na ytoto, “ele mesmo”, “o próprio”, é o que se diz para indicar a veracidade de algo. Lembrando que ytoto também significa “muito”, vemos que o “próprio/verdadeiro” é apenas uma versão mais completa do “falso”, e que sua distinção é um caso de gradação²⁶. Verdade e mentira, portanto (e está claro que os termos não são os mais apropriados para descrever o pensamento em questão), são apenas versões um do outro. O prototípico – ou mítico – está mais próximo do farsesco do que costumamos admitir.

Desse modo, a ideia aweti de “mentira” ou “falsidade” não enfatiza o aspecto moral do engano (ainda que possa ser usada em contextos de engano

²⁶ Lógica similar foi descrita por Viveiros de Castro (1977) acerca dos Yawalapití, e também registrada a respeito da noção kuikuro de *auréne*, “mentira”, por Franchetto (1986).

deliberado), já que um desenho ou discurso podem ser “falsos” como resultado da inaptidão de seu criador, e não da intenção de ocultar a verdade. A “mentira”, nesse caso, diz respeito à falta de correspondência entre um modelo e sua reprodução. Mas, tanto no caso dos mitos, quanto dos desenhos corporais, por exemplo, a correspondência esperada é aquela entre um desenho realizado no passado e o desenho realizado hoje, ou entre a narrativa contada pelos antepassados e narrativa ouvida hoje, e não entre fatos da história real e a narrativa que os rememora, ou o caminho das formigas reais e uma realização do padrão de pintura corporal que tem esse nome. Dizer que uma narração de mito é “mentirosa” significa dizer que ela não reproduz perfeitamente a forma pela qual foi contada no passado, e deveria continuar sendo contada hoje. Um mito “falso” é um mito que não apresenta a forma, incluindo a riqueza de detalhes, que um ouvinte espera encontrar.

Mitos são histórias de um passado longínquo e desconhecido, mas não deixam de ser histórias que retiram sua força do fato de terem sido originadas, para um narrador e um ouvinte específicos, em algum ponto identificável no passado recente: as histórias contadas por papai, por titio, por vovô. Assim, a questão da representação no mito me parece estar ligada, para os Aweti, menos à relação de representação entre narrativa e mundo, que à representação política expressa na narração: não a verdade de algo, mas a verdade de *alguém*²⁷.

Fofocas, por sua vez, não são objetos discursivos com uma forma definida: o termo que o português nativo traduz por “fofoca” (*tui popy'i*, literalmente “queixo disposto”) designa a propensão a falar em demasia. Falar pouco, cuidar do que se diz, é sinal de nobreza no Alto Xingu, uma das características principais esperadas de um chefe. Falar e *ouvir* pouco, aliás: não dar ouvidos ao que se diz de si e de sua família. “Fofoca” é, portanto, uma categoria de acusação (ninguém diz de si mesmo “eu falo demais”) que se usa para desqualificar as falas alheias. Contudo, se toda fala excessiva é criticável²⁸, apenas aquelas que dizem respeito a temas sensíveis da vida alheia tendem a ser qualificadas como fofoca.

O problema maior talvez seja *para quem* se fala. Entendo a fofoca como um efeito de incontinência verbal, não apenas no sentido de que seria melhor não dizer nada, mas também porque uma fofoca é sempre uma conversa doméstica que vazou. Ela só será *qualificada como fofoca* por aqueles que não compartilham o ponto de vista que a narrativa veicula, outros dirão apenas tratar-se de uma história, *tomowkap*. Diz-se que algo é *tui popy'i* como um alerta: “não dê atenção a isso”. *Tomowkap*, em contraste, é algo verdadeiro que se pode e deve tomar como base para uma ação. A forma pela qual histórias da vida cotidiana e fofocas são contadas ou o tema de que tratam não as diferencia. Fala-se de eventos estranhos em uma pescaria, de uma briga de casal, da nomeação de um bebê ou da doença de um parente. O que distingue esses discursos não é sua estrutura

27 Questão já apontada por Ellen Basso (1987, 1995) acerca dos contextos de narração kalapalo, embora a autora, movida por outro tipo de indagação, não explore as implicações ontológicas, por assim dizer, desse fato. Refiro-me aqui ao modo como essa forma de lidar com o conhecimento projeta uma imagem particular do mundo (des)conhecido.

28 Quando questionado, durante o seminário Lições de Fala (Universidade de São Paulo, julho de 2018) sobre como seu povo costumava ensinar as crianças a falar, Mutuá Mehinaku (também alto-xingano) afirmou que não se deveria estimular os filhos nesse sentido, sob o risco de que se tornassem falastrões. O seminário reuniu 17 palestrantes indígenas para debater em torno do tema da fala. A importância de se escutar os mais velhos como uma precondição para aprender a “falar bem”, isto é, falar com propriedade, sentido de ocasião e continência, foi repetida por quase todos os participantes do evento. Outro ponto comum evidenciado nesse contexto foi a percepção de uma incontinência verbal própria aos brancos, possível apenas graças à nossa falta de “vergonha”, termo cujo sentido nos mundos indígenas transcende em muito o valor que lhe atribuímos nas sociedades modernas.

interna, mas o ponto de vista do ouvinte: *fofoca é a história dos outros* – mais do que da vida dos outros, do ponto de vista dos outros, algo impossível de definir desde um ponto de vista neutro. À luz do que vim discutindo até aqui – a relativa indiscernibilidade do que chamamos de mito em relação a outras histórias – vemos que a distinção entre mito e fofoca torna-se ela também pouco nítida. Ainda que certas histórias dos antigos sejam altamente codificadas, pois entende-se que devem reproduzir um relato ancestral transmitido através de gerações, tanto aquilo que reconhecemos como mito, quanto aquilo que alguns amigos aweti qualificavam como fofoca, podem ser igualmente designados como *histórias*. Sua valoração depende unicamente do ponto de vista do ouvinte.

Histórias fazem parte de um fluxo de coisas mutuamente compartilhadas entre parentes: o ato de contar é coextensivo a outros atos de doação de coisas e conhecimentos que marcam e constituem essas relações. Isso explica porque na relação com os brancos, demasiado distantes para integrarem as redes de compartilhamento do parentesco, as histórias se converteram em objeto de pagamento, como passou-se comigo no início de meu trabalho de campo. Em contrapartida, vizinhos que escutam uma história no centro da aldeia são tratados como parentes, ainda que o estranhamento demonstrado na recepção denuncie o quão diferentes (*izetu*²⁹) são. A alteridade é apreendida como defeito: “ele não sabe contar”, alguém pode sempre reclamar.

Quando admitem a possibilidade de que diferentes versões de um mito sejam entendidas como histórias de outros povos xinguanos, os Aweti revelam, creio, que assegurar a perfeita coincidência entre um mito e o mundo que ele descreve pode não ser para eles um problema. E se pode vir a sê-lo, quando uma versão é desqualificada como “mentira”, a questão só se torna realmente relevante quando implica relações importantes – quando optar por uma ou outra versão da história equivale a escolher um lado de uma contenda, uma forma da narrativa. A possibilidade de fixação de uma versão “oficial”, num dado momento e local, está fora de questão: cada nova enunciação fixará um contexto de possível disputa.

Ao comentar o uso da partícula de evidencialidade indireta nas narrativas míticas notei que, se os mitos falam algo do mundo, nunca o apresentam como definitivo, e sim como aquilo que pode ser conhecido via uma experiência particular, por meio de narradores particulares: sabemos que a aldeia dos mortos é assim porque (diz que) fulano foi lá e voltou para nos contar... mas quem sabe não será diferente? Ter o mito como fonte principal de determinados conhecimentos equivale a admitir, de saída, a inescapável incompletude do conhecimento – o que coloca o mito ao lado dos saberes produzidos em viagens xamânicas, modalidade não muito comum no Alto Xingu atual, até onde vai minha experiência, mas central em inúmeras culturas amazônicas. O mito privilegia

29 Diz-se por exemplo de dois esposos que são *izetu*, diferentes, o que justifica que não sigam a prescrição de jejuar quando o outro está doente, ao contrários dos verdadeiros parentes designados genericamente pelo termo *to'o*.

“*flashes* de conhecimento” ou “*insights* à beira da fogueira”, escreve Roy Wagner (minha tradução, Wagner, 1978), se podemos nos valer de sua compreensão de um regime semiótico melanésio para pensar o caso xinguano. O entendimento que ele produz não é articulado sob a forma de um arcabouço coletivo e cumulativo de conhecimento ao modo da nossa ciência, ou da nossa cultura³⁰. Mais do que modos de conhecer, no entanto, mitos (e viagens xamânicas) configuram o próprio mundo conhecido.³¹

A IMPREVISIBILIDADE DO MUNDO

Ainda que o mito xinguano fale na criação da luz solar em um mundo de trevas, é preciso lembrar que a vida da gente antiga, cujas ações deram origem ao mundo que conhecemos hoje, era já plenamente social: havia aldeias, roças, casamentos, rituais, traição dos cônjuges e crianças aprendendo a andar. Daí que o narrador precise por vezes memorar sua audiência, ao relatar a confecção do cocar de penas luminosas por Sol: não havia luz naquela época, só escuridão. Ordem que se instaura como alteração de outra ordem dada, a criação é sempre uma transformação. Mas, se as coisas podem se transformar, o que garante a continuação do mundo criado?

O mito, define Lévi-Strauss (Eribon e Lévi-Strauss, 2005), é uma história sobre o tempo em que os animais eram gente, e sobre como deixaram de sê-lo. Mas, como lembra Viveiros de Castro (2006), essa passagem não é pensada como uma transformação irreversível – ponto que as afirmações do narrador e xamã aweti sobre as coisas que eram gente (e em alguma medida ainda são) confirma. A especiação resolve a questão da comunicabilidade entre os seres apenas de modo precário. Essa observação tem implicações importantes para pensarmos o regime temporal associado ao pensamento mítico. Sua temporalidade não é linear, porque não postula um sentido único e determinado para a mudança, tampouco é cíclica, porque não postula a repetição obrigatória de uma ordem qualquer³².

Sabemos que Lévi-Strauss nunca pretendeu, ao propor a distinção entre sociedades quentes e frias, que algumas sociedades experimentassem efetivamente mudanças históricas enquanto outras ficariam paradas no tempo. A distinção designa, antes, *modos distintos de se pensar em relação à história*: enquanto algumas sociedades (como nós) imaginariam sua existência como produto de um processo histórico linear (evolução, progresso), outras (como as ameríndias) pensariam sua existência como repetição de modos de ser instaurados no tempo de que falam os mitos. Sabemos também o papel desempenhado pelo mito nesse regime de pensamento: mudando, o mito cria a ilusão de que nada mudou, de que continuamos fazendo as coisas assim porque assim faziam

30 “Order, consistency and relational paradigma do not ‘model’ knowledge and understanding for the Daribi, as they do for the culture of science. It is not that the Daribi are incapable of abstract thinking, or that they have some predisposition to or preference for the irrational; their logic and common sense, when the occasion demands it, is as good as anyone’s. It is rather that Daribi tradition allocates human responsibility to the realm of the incidental and the tropic, and Daribi do not build themselves orders of knowledge. Indeed, in a world where convention and relational order are held to be innate, such articulation would be a bit silly: shall man replicate the work of the creator, like a foolish younger brother? Instead of pooling their knowledge as ‘culture’, and drawing from the pool, instead of linking fact to fact and making understanding part of a collective effort, Daribi articulate and prize their flashes of understanding as things-in-themselves, frozen lightning bolts to be thawed out in nightly sessions by the firepit” (Wagner, 1978: 29).

31 Este é o ponto da teoria wagneriana do mito, se bem a entendo. A conexão dessa teoria do mito com uma teoria daribi da linguagem ou fala (*po*) é evidente, ainda que não seja enfatizada pelo autor: “Podemos pensar em *po* como um tipo de força que mobiliza o objeto através do falante e vice-versa; ela é uma coisa, objetificável em si mesma, não uma mera codificação ou descrição de outras coisas. Não é um ‘instrumento’, como dizemos às vezes ser a linguagem, e sim um tipo de uso que conjuga o usuário e o usado. É invenção” (Wagner, 1978: 55).

32 Algo similar afirma Overing sobre os Piaroa: “O

nosso avós. É nesse sentido que, interpretando um mito recolhido por Thevet no século XVI, Lévi-Strauss nota como a mitologia tupinambá, apenas meio século após a chegada dos colonizadores europeus, já incorporara a figura do homem branco ao esquema do dualismo assimétrico projetado em sua saga cosmogônica – comentário da desigual relação de forças entre invasores e donos da terra.

Ainda que a distinção entre historicidades quentes e frias não implique uma temporalidade *efetivamente* circular (ou estática), Lévi-Strauss parece conceber uma relação entre a dinâmica das sociedades e seu modo particular de se pensar em relação à história. Numa entrevista a Georges Charbonnier (1989), o etnólogo compara sociedades frias a relógios, isto é, a máquinas que idealmente podem funcionar indefinidamente sem perder sua energia inicial, enquanto sociedades quentes seriam como máquinas a vapor, vivendo a mudança como aceleração rumo ao esgotamento e à desordem. O espírito crítico encerrado por essa observação me parece absolutamente pertinente, mas não deixa de ser curioso que os índios, os povos das terras baixas sul-americanas pelo menos, até onde sei, não tenham inventado máquinas para contar o tempo. A repetição no seu mundo parece ser muito menos precisa, menos previsível, mais errática, que a volta de 360 graus de um ponteiro.

Isso não contradiz a observação de Lévi-Strauss sobre a obliteração do tempo operada pelo mito. Este talvez seja o paradoxo inerente ao pensamento mítico, evidenciado desde logo, na análise estrutural, pelo reconhecimento de que as variantes são todas igualmente (ao menos do ponto de vista do analista) “verdadeiras”: solidário à continuidade dos modos de vida, o mito escapa ao problema da essência, admitindo sempre a irrupção do novo³³. Ao analisar as transformações sofridas por uma narrativa piro registrada por diferentes pesquisadores ao longo de três décadas, Peter Gow se questiona sobre o processo de surgimento de variantes míticas sob o ponto de vista de um narrador em particular:

What can we make of these changes? (...) It seems to me that the only correct hypothesis is that we are looking here at an important feature of Piro myths and mythopoiesis: that is, that as people age, they tell myths in an increasing confident and complex manner by spontaneously transforming versions they have heard long ago and their own prior narrations. This suggests that the life-course process of mythopoiesis, while experienced as closer and closer fidelity to an ancient source, is in fact the ongoing genesis of new myth versions. (...) This is the process of mythopoiesis (2001: 87).

É nesse sentido que Gow apresenta sua análise como uma exploração etnográfica do tema lévi-straussiano da obliteração da história através do mito (2001: 288). A observação de Gow parece interessante para dar conta das condições de

tempo mítico da historicidade piroa não é o tempo passado (morto e enterrado), é, em um certo sentido, um tempo onipresente, que tem efeito contínuo sobre o atual. Além disso, como os deuses e os outros seres do tempo mítico têm eternamente o poder de agir sobre o tempo presente, o efeito do tempo mítico sobre o atual é tão imprevisível quanto as intenções específicas de agentes míticos individuais. Assim, a historicidade piroa não pode pressupor uma base sólida de eventos lineares” (grifos meus, 1995: 133-134). A ideia é válida para o caso aweti ainda que ali a imprevisibilidade do mundo não esteja associada à ação intencional dos seres míticos, mas ao fato de que no mundo, como no mito, tudo pode acontecer.

33 Num famoso ensaio sobre as origens da filosofia e sua relação com a mitologia na Grécia arcaica, Jean Pierre Vernant (2002), faz duas observações interessantes para uma comparação com o caso ameríndio. A primeira delas é que a filosofia nascente se faz uma pergunta semelhante àquela apresentada pelo mito grego. Ambas, mitologia e filosofia, diz o autor, perguntam-se sobre o surgimento da ordem a partir do caos – o que, em linhas muito gerais, vale para o caso ameríndio, apesar de que ali, como vimos, a questão é um tanto diferente. A segunda observação, que me interessa mais, diz respeito às transformações dessa pergunta na nascente filosofia: o problema da passagem do caos à ordem reformula-se, com Parmênides, em termos de um questionamento do princípio ou essência das coisas, aquilo a partir do que a ordem pôde se constituir. Ora, essa é a pergunta na qual os Aweti realmente não me parecem estar interessados,

possibilidade da variação mítica em longos intervalos de tempo, quando certas transformações podem passar despercebidas. Mas o que dizer da variação quando ela é não só percebida, mas problematizada por aqueles que contam e ouvem mitos? Há mais aqui em jogo, creio, do que um modo de tornar a mudança apreensível através de um regime de conhecimento que mascara seu modo de operação. E se os Aweti entenderem que a variação é inerente ao caráter incerto das coisas a serem conhecidas?

Ainda que seja exagerado dizer que, para os Aweti, toda história determina potencialmente a configuração de uma nova ordem cósmica ou social, podemos dizer que esse regime de conhecimento é indissociável do reconhecimento de uma abertura intrínseca do mundo. Se nada pode ser definitivamente conhecido, é porque nada está definitivamente dado³⁴. Quero sugerir com isso que, mesmo reconhecendo, através de seus mitos, a continuidade de um modo de estar no mundo (e reconhecendo também profundas descontinuidades em sua vida, diga-se de passagem, pois obviamente essas duas percepções não são inconciliáveis), os Aweti entendem que *o fato de que algo continua sendo como antes significa que tudo continua sendo passível de transformação*. O mito aweti não apenas enuncia a variação do mundo, ele a produz constantemente, com suas versões multiplicadas. Ele cria o mundo como variação.

nem nos mitos, nem alhures. A lógica da transformação impregna sua língua e seu modo de pensar as coisas mais variadas. Curioso por entender melhor o que era o combustível usado nos motores de popa, por exemplo, alguém um dia me perguntou: "que ex-coisa é a gasolina?". Supõe-se que, se ela existe agora, deve ter sido outra coisa antes.

34 Em outro artigo (Vanzolini, 2014) exploro a relação, provavelmente já imaginada pelo leitor, dessa imagem do conhecimento com o caráter perspectivista dos mundos ameríndios, tal como descrito por Viveiros de Castro (1996, 2002) e Stolze Lima (1996, 2005).

Marina Vanzolini é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. É autora de *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu* e diversos artigos centrados em sua experiência entre os Aweti, com quem trabalha desde 2004.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALL, Christopher Gordon

2007 *Out of the Park: Trajectories of Wauja (Xingu Arawak) Language and Culture*. Chicago, tese de doutorado, University of Chicago.

BARCELOS NETO, Aristóteles

2008 *Apapaatai. Rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo, Edusp.

BASSO, Ellen B.

- 1973 *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Nova York, Holt, Rinehart and Winston. 157p.
- 1987 *In Favour of Deceit. A Study of Tricksters in an Amazonian Society*. Tucson, The University of Arizona Press.
- 1995 *The Last Cannibals: A South American Oral History*. Austin, University of Texas Press.

BASTOS, Rafael

- 2013 *A festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis, Editora da UFSC.

CALAVIA, Oscar

- 2002 "A variação mítica como reflexão". *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 45, n. 1.

CHARBONNIER, Georges

- 1989 (1961) *Entrevistas com Claude Lévi-Strauss*. Campinas, Papirus.

CESARINO, Pedro

- 2011 *Oniska. Poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Editora Perspectiva.

COELHO DE SOUZA, Marcela

- 2001 "Virando gente: notas a uma história aweti". In FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro, UFRJ. pp. 358-400.

DÉLÉAGE, Pierre

- 2010 *Le Chant de l'anaconda. L'Apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Nanterre, Société d'ethnologie.

DURKHEIM, Emille

- 1996 (1912) *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes.

DRUDE, Sebastia

- 2009 "Awetí in Relation with Kamayurá: The Two Tupian Languages of the Upper Xingu". In FRANCHETTO, Bruna (org.). *Alto Xingu. Uma sociedade multilíngüe*. Rio de Janeiro, Museu Nacional / UFRJ.

ERIBON, Didier e LÉVI-STRAUSS, Claude

2005 (1988) *De perto e de longe*. São Paulo, Cosac Naify.

FRANCHETTO, Bruna

1986 *Falar Kuikuro: estudo etnolinguístico de um grupo karíbe do Alto Xingu*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Museu Nacional, UFRJ.

1993 “A celebração da história nos discursos cerimoniais kuikuro (Alto Xingu)”. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (orgs). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP, Fapesp. pp. 95-116.

1998 (1992) “O aparecimento dos caraíba’. Para uma história kuikuro e alto-xinguana”. In CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras. pp 339-356.

GALLOIS, Dominique Tilkin

1994 *Mairi Revisitada. A reintegração da fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP.

GOW, Peter

2001 *An Amazonian Myth and its History*. Oxford, Oxford University Press.

GREGOR, Thomas

1977 *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago, The University of Chicago Press.

GUERREIRO JR., Antônio R.

2012 *Ancestrais e suas sombras. uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Brasília, tese de doutorado, UnB.

HECKENBERGER, Michael

2000 “Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana”. In FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (orgs.). *Os povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro, UFRJ.

2005 *The Ecology of Power. Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon A.D. 1000-2000*. Nova York, Routledge.

HERZFELD, Michael

1985 “Lévi-Strauss in the Nation State”. *The Journal of American Folklore*, v. 98, n. 388: 191-208.

HILL, Jonathan D. (org.)

1988 *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago, University of Illinois Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1993a (1963) *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1993b (1991) *História de lince*. São Paulo, Companhia das Letras.

2003 (1958) *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

2004a (1962) *O pensamento selvagem*. Campinas, Papyrus.

2004b (1964) *Mitológicas I - O cru e o cozido*, tr. Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro, Cosac e Naify.

NOVO, Marina Pereira

2017 *Esse é o meu patikulá: uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os kalapalo de Aiha*. São Carlos, tese de doutorado, UFSCar.

MALINOWSKI, Bronislaw

1988 (1925) *Magia, ciência e religião*. Lisboa, Edições 70.

NOVELLO, Mario

2018 *O universo inacabado. A nova face da ciência*. São Paulo, N-1 Edições.

OVERING, Joanna

1995 "O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1: 107-140.

PIERRI, Daniel

2013 "Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani- Mbya, à luz da obra de Nimuendajú". *Tellus*, Campo Grande, ano 13, n. 24: 159-188.

RENESE, Nicodème de

2017 *Seguir ou sair de sua história. Ramificação e antagonismos narrativos entre os Paiter Suruí (tupi-mondé)*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

SAHLINS, Marshall

2008 (1981) *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

STANG, Carla

2009 *A Walk to the River in Amazônia: Ordinary Life for the Mehinaku Indians*. Londres, Berghahn Books.

STOLZE LIMA, Tânia

1996 “O Dois e seu Múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 2, n. 1: 21-47.

1999 “O pássaro de fogo”. *Revista de Antropologia*. v. 42, n.1-2.

2005 *Um peixe olhou pra mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo, Unesp.

TURNER, Terence

1988 “History, Myth, and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brasil”. In HILL, J.D (org). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago, University of Illinois Press. pp. 195-213.

198 “Commentary: Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society”. In HILL, J.D (org). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago, University of Illinois Press. pp.235-281.

VANZOLINI [FIGUEIREDO], Marina

2014 “Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23: 1-381.

2015 *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo, Terceiro Nome.

2016 “Peace and knowledge politics in the upper Xingu”. *Common Knowledge*. Durham, Duke University Press.

VERNANT, Jean Pierre

2002 *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro, Difel.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.

1977 *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu. Os Yawalapití*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Museu Nacional, UFRJ.

1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, v. 2, n. 2: 115-144.

2002 *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac e Naify.

2006 “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo*, 14/15: 319-338.

WAGNER, Roy

1978 *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*.
Ithaca, Cornell University Press.

ZARUR, George

1975 *Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu*. Brasília, Funai.

Seminário *Lições de Fala*, Centro de Estudos Ameríndios (CEstA-USP), São Paulo, realizado de 4 a 6 de Julho de 2018.

Recebido em 5 de março de 2018. Aceito em 13 de novembro de 2018.