



Os termos da outra história

Diante de textos tão distintos, a busca de recorrências deve por força deixar escapar muita coisa, e coisa importante. Não ousou, por exemplo, sequer esboçar uma discussão dos registros discursivos empregados, como o contraste, às vezes interno a uma dada narrativa, entre um modo testemunhal, onde conto e reflito sobre o que vi “com os meus olhos”, como diz Momboré-uauçu, e um modo tradicional (no sentido preciso do termo), onde narro o narrado, falando “pela fala” de um outro, como diz Jurusi uhu.(1) Não tenho, também, elementos bastantes para dar realmente conta de duas outras diferenças significativas: a distinção entre as narrativas (ou momentos da mesma narrativa) que inscrevem o surgimento dos brancos na origem absoluta das coisas e aquelas que os tomam como aparecendo em um mundo já constituído; e as diferenças na estimação da diferença entre índios e brancos - diferenças que devem ser elas próprias estimadas em função das condições em que se produziram ou se consolidaram essas narrativas.

Quero, aqui, apenas registrar uma ressonância que percorre os textos, e que ecoa alguns motivos importantes da tradição oral indígena. Ela diz respeito à inserção do problema da origem dos brancos no complexo pan-americano analisado por Lévi-Strauss, na tetralogia *Mitológicas* e nos livros que a seguiram, notadamente o último, *História de Lince*.

O desequilíbrio originário

As *Mitológicas* começam e terminam com o mito de obtenção do fogo de cozinha, que é também um mito de origem da cultura humana. No último volume da série (*O homem nu*), Lévi-Strauss mostra como o motivo do “desaninhador de pássaros”, que enquadra a origem do fogo nos mitos bororo e jê discutidos no primeiro volume (*O cru e o cozido*), é a versão semanticamente atenuada de um macro-esquema mítico de difusão continental. Os protagonistas desse “mito único”, ligados entre si por uma relação de afinidade matrimonial, são a raça humana, terrestre, e um povo celeste, os donos do fogo. Para resumir um longo raciocínio: o fogo, fundamento da cultura, é posto como correlato da aliança de casamento, fundamento da sociedade. Cozinhamos a carne que comemos assim como, e porque, não comemos de nossa própria carne.

A relação entre as narrativas sul-americanas sobre o surgimento dos brancos e o mito de origem do fogo foi inicialmente estabelecida por Roberto da Matta, para o caso do Auké timbira.(2) Bem mais tarde, em *História de Lince*, Lévi-Strauss demonstrou que a lenda de Auké é uma inversão sistemática de um episódio do célebre mito cosmogônico recolhido no Rio de Janeiro por André Thevet, em meados do século XVI. Os textos sateré-mawé e o diálogo zo'é aqui apresentados mostram uma filiação

direta a essa 'arqui-narrativa' tupinambá, possivelmente o primeiro mito sul-americano jamais publicado (em 1575). Quinhentos anos, como disse Ailton Krenak, é mesmo muito pouco.

É notável que a presença dos brancos tivesse sido tão cedo absorvida por um complexo mítico evidentemente anterior a 1500. Lévi-Strauss argumenta que os brancos estavam contidos virtualmente, isto é, estavam previstos, formal senão historicamente, em uma estrutura constitutiva do pensamento indígena: um operador dicotômico que faz com que toda posição de um termo seja inseparável da contraposição, tratada como pressuposição, de um termo contrário. No mito tupinambá, a criação dos índios implica a criação dos não-índios; ou, tomando-se as coisas pela outra ponta, o fato da existência dos brancos é posto como constitutivo do fato da existência dos índios, como participando das condições de possibilidade deste último (ao definir os índios, justamente, como "índios", i.e. como não-brancos). Nesses termos, os brancos vieram ocupar apenas um degrau suplementar na cascata de dicotomias reiteradas entre as posições de 'si' e de 'outrem' que flui pelo mito desde muito antes de 1500: criadores e criaturas, humanos e não-humanos, parentes e inimigos, e assim por diante. A profecia de que fala a narrativa baré, os repetidos "nós já sabíamos" que atravessam o discurso desana, o tema, em suma, do contato anunciado que Ailton Krenak põe em evidência, sublinhando sua difusão pan-americana, são as marcas dessa necessidade retrospectiva (nos dois sentidos de "necessidade") da posição de outrem no pensamento indígena. Lévi-Strauss a resume na idéia de uma "abertura ao outro" que seria consubstancial a esse pensamento, e que se manifestou, diz ele, desde os primeiros contatos com os brancos. Infelizmente, como se sabe, a recíproca jamais veio a ser verdadeira: o outro (nós) tinha toda uma outra idéia do que devia ser o outro.

A realidade virtual dos brancos no corpus mitológico pré-colombiano não significa uma oposição meramente 'distintiva', estática e autocontida, entre índios e brancos. O princípio dicotômico do mito tupinambá é um princípio recursivo: as dualidades que ele põe em cena são vistas por Lévi-Strauss como sintomáticas de um "dualismo em desequilíbrio perpétuo" próprio das cosmologias ameríndias. Após examinar as múltiplas versões do mito tupinambá nas duas Américas - todas elas protagonizadas por pares de gêmeos dissimilares -, o antropólogo francês conclui:

"Qual é, com efeito, a inspiração profunda desses mitos? [...] Eles representam a organização progressiva do mundo e da sociedade na forma de uma série de bipartições, mas sem que entre as partes resultantes a cada etapa surja jamais uma verdadeira igualdade: de um modo ou de outro, uma delas é sempre superior à outra. Desse desequilíbrio dinâmico depende o bom funcionamento do sistema, que sem ele se veria constantemente ameaçado de cair em um estado de inércia. O que esses mitos proclamam implicitamente, é que os pólos entre os quais se ordenam os fenômenos naturais e a vida em sociedade - céu e terra, fogo e água, alto e baixo, perto e longe, índios e não-índios, concidadãos e estrangeiros etc. - jamais poderão ser gêmeos. O espírito se esforça em emparelhá-los, mas não consegue estabelecer sua paridade. Pois são tais afastamentos

diferenciais em cascata, tais como concebidos pelo pensamento mítico, que põem em marcha a máquina do universo." (3)

Ou seja, não somente a posição de um termo pressupõe a contraposição de seu contrário, como acarreta uma proliferação indefinida de oposições de extensão decrescente, internas ao termo de referência. Quanto à 'superioridade' inevitável de uma das partes resultantes de qualquer bipartição, é preciso entendê-la como assimetria lógica (inerente ao funcionamento multidicotômico do mito, onde a contraposição é internalizada como pressuposição), e não como gradação ontológica (inerente à substância dos termos); como superioridade instável, dinâmica e ambígua, que não se congela em uma hierarquia finalizada. Pois não se deve esquecer que, se os brancos levaram consigo, ou adquiriram, um saber e um poder que os índios rejeitaram, é porque os brancos eram índios: foram os índios que produziram os brancos, a estes conferindo a função de representar uma virtualidade contida na essência do humano (isto é, dos índios). O Imperador era índio, como recordam os Sateré-Mawé: o superior era interior. Ou, como lembram os Kuikuro, foram os índios que amansaram os brancos. A ação, ainda quando na forma do deixar acontecer, é sempre indígena, porque a significação o é. Em outras palavras, os brancos só constituíram os índios como não-brancos porque foram, antes, constituídos como não-índios por eles. "Nós já sabíamos".

Ao encarnarem, pelo avesso, as condições que definem a condição humana - ao serem aquilo que os índios poderiam ter sido, e que, porque não o foram, tornaram-se propriamente humanos, isto é, nem espíritos, nem animais, nem brancos -, os brancos oscilam entre uma positividade e uma negatividade igualmente absolutas. Sua gigantesca superioridade cultural (técnica, ou objetiva) se dobra de uma infinita inferioridade social (ética, ou subjetiva): são quase imortais, mas são bestiais; são engenhosos, mas estúpidos; escrevem, mas esquecem; produzem objetos maravilhosos, mas destroem o mundo e a vida... Superculturais e infra-sociais, portanto. E assim é possível passar de uma visão positiva ou mesmo irênica dos brancos, tal a exprimida nas narrativas sateré-mawé, a uma negativa e polêmica, como a manifestada nas falas de Davi Kopenawa ou de Bráz de Oliveira França. A narrativa de Luiz Gomes Lana se dispõe, quanto a isso, na zona ou momento de transição entre esses dois pólos, enquanto o discurso de Momboré-uaçu traz um rigoroso raciocínio indutivo que fundamenta a passagem 'experimental' do primeiro ao segundo. Da possibilidade mítica à realidade histórica, diriam talvez alguns, esquecendo com isso que o mito é uma versão da história, e a história uma transformação do mito.

Mas, se o problema da origem dos brancos está, por assim dizer, resolvido desde antes do começo do mundo, o problema simétrico e inverso do destino dos índios permanece-lhes, parece-me, crucialmente em aberto. Pois o desafio ou enigma que se põe aos índios consiste em saber se é realmente possível utilizar a potência tecnológica dos brancos, isto é, seu modo de objetivação - sua cultura -, sem se deixar envenenar por sua absurda violência, sua grotesca fetichização da mercadoria, sua insuportável arrogância, isto é, por seu modo de subjetivação - sua sociedade. Davi Kopenawa responde negativamente a essa questão: a

cultura dos brancos exprime sua sociedade, e por aí não há saída. Ailton Krenak parece responder positivamente: a sociedade indígena se exprime em sua cultura, e deve haver espaço para esta. A história irá decidir; e então, o mito terá explicado.

A morte branca

O problema da origem dos brancos foi 'processado' pela máquina do mito do fogo, como observamos. Mas algumas das narrativas aqui apresentadas mostram uma dimensão específica desse processo, que não foi objeto de atenção especial nem de Da Matta, nem de Lévi-Strauss. Refiro-me à presença, nos textos desana e sateré-mawé, bem como no que se pode entrever no diálogo zo'é, do difundido mito da 'vida breve', cujo lugar dentro do complexo sobre a origem do fogo e da cultura foi demonstrado em "O cru e o cozido".(4)

Os mitos que contam como os humanos perdemos nossa imortalidade originária, ou passamos a viver menos que as árvores, ou a não poder rejuvenescer como certos animais, giram em torno de um motivo central: uma 'má escolha' que fizemos, diante de uma prova proposta ou uma oportunidade oferecida por um demiurgo (ou personagem equivalente). Via de regra, essa má escolha resultou de algum erro ou descaso expresso em termos dos cinco sentidos: deixamos de ouvir, de ver, de tocar - em suma, de responder a algum estímulo; ou, alternativamente, vimos, ouvimos, falamos, provamos o que não devíamos. Os que se comportaram apropriadamente, como as árvores, ou os répteis e artrópodes que mudam periodicamente de pele e assim rejuvenescem, obtiveram uma longa vida.

A narrativa desana encadeia os temas da vida breve e da origem dos brancos. Após descrever como o branco, o último a sair da Canoa-de-Transformação, foi mandado embora pelo demiurgo, o texto passa diretamente (e, para um ouvinte que não conhece o contexto mítico mais amplo, algo misteriosamente) ao motivo da vida breve dos humanos. Os bichos venenosos conseguiram se aproximar do recipiente contendo a droga da troca de pele, a humanidade não. Nenhuma referência aos brancos, aqui; mas é tentador imaginar que, entre os bichos venenosos, talvez estivesse o branco... Pois no parágrafo seguinte este reaparece, na figura do ancestral que conseguiu se transformar em branco ao se banhar na bacia de água mágica do demiurgo. Como se sabe, em outras versões do mito (e para outros povos amazônicos), o tema da imortalidade ou da ressurreição acha-se associado a um banho em uma bacia de água mágica, que nos troca a pele. Nesta narrativa desana, o tema parece ter-se cindido: a imortalidade ou rejuvenescimento perpétuo pela troca de pele se restringe aos animais, mas o meio típico de alcançá-la é deslocado para explicar a diferença - expressa em termos de uma troca de cor da pele, justamente - entre índios e brancos.

A narrativa desana transforma outros mitos tukano onde a relação entre surgimento dos brancos e origem da morte é bem mais evidente. Em uma história barasana registrada por S. Hugh-Jones, a origem do poder dos brancos - as armas de fogo - é explicada como fruto de uma escolha fatídica. O demiurgo ofereceu aos ancestrais humanos a opção entre o arco

e a espingarda: os que seriam os brancos escolheram a segunda, os que seriam (ou permaneceriam sendo) os índios, o primeiro. (5) Foi em consequência de tal escolha, pode-se supor, que os brancos foram enviados para longe pelo demiurgo, como conta aqui Luiz Lana. O tema da escolha das armas aparece nesta mesma forma entre os Tupinambá do Maranhão seiscentista (ele foi registrado por Abbeville junto aos Tupinambá de Momboré-uaçu), na mitologia alto-xinguana contemporânea, e em muitas outras. Quanto ao mito barasana de Hugh-Jones, ele é, na verdade, uma variante muito próxima do mito tupinambá de Thevet. Como este, ele estabelece uma conexão direta entre a origem da vida breve (dos índios) e a origem dos brancos, pois estes últimos são ditos semelhantes às aranhas, cobras e mulheres, em sua capacidade de longa vida. Ao contrário da troca de pele natural das cobras, aranhas e mulheres, os brancos trocariam uma pele cultural, as roupas; engenho técnico e imortalidade relativa, assim, se ligam.(6) Esse mesmo tema das roupas aparece no diálogo zo'é aqui publicado. Jipohan, o demiurgo capaz de ressuscitar os mortos a partir dos ossos, foi-se com os brancos, e, como estes, anda vestido e é senhor de muitas roupas.(7)

O fragmento mítico tupinambá reportado por Abbeville, e o mito barasana de Hugh-Jones, sugerem uma inversão da senioridade entre os irmãos em consequência da escolha das armas. (Recorde-se que o sistema patrilinear dos Tukano hierarquiza as fratrias masculinas e seus descendentes por ordem de nascimento.) Lévi-Strauss tratou os mitos da vida breve em termos de um "código dos cinco sentidos", que, como se pode constatar, está presente no mito desana. Seria possível ver no motivo da escolha das armas uma modulação deste código. Em lugar de erros relacionados à sensibilidade, teríamos aqui uma falta ligada ao bom senso, isto é, ao entendimento: um 'erro de cálculo', digamos. No mito quinhentista de Thevet, a ruptura do demiurgo (de quem os brancos seriam os "sucessores e verdadeiros descendentes", diz o frade francês) com a humanidade índia, fruto da ingratidão ou agressividade desta, pode igualmente ser tomada como um caso de 'má escolha', de ausência de discernimento por parte dos humanos (dos índios).(8)

No mito desana aqui publicado, nada é dito nesse sentido: o irmão mais moço continua sendo-o, e não se fala em escolha, mas em alocação de objetos e técnicas apropriados à 'vocação' respectiva dos brancos e dos índios, a espingarda e a bíblia versus o arco e a memória. A narrativa de Luiz Lana parece, assim, evitar ou resistir a uma conclusão que estaria presente em versões anteriores do mito, resistência que indicaria uma mudança política na estimação da diferença entre índios e brancos. Os brancos, agora, não são o que os índios poderiam ter sido, mas o que os índios não quiseram ser. Daí, penso, a cisão parcial entre os motivos da origem dos brancos e da perda da imortalidade.

O mito de origem do povo Baré contado por Bráz de Oliveira França, nesse sentido - mas aqui trata-se de pura especulação de minha parte -, poderia ser lido como uma inversão dos mitos tukano, ou pelo menos como um estado ulterior do movimento de reajuste ideológico esboçado no texto de Luiz Lana. O homem que viajava só, do lado de fora do grande navio que entrou no Rio Negro, e que se tornou o ancestral dos Baré, pareceu-me

corresponder ao irmão mais moço da narrativa desana, o último a sair da Canoa-de-Transformação, e que virou o branco. Recordemos que a Canoa-de-Transformação é, na mitologia tukano, uma grande sucuri que traz em seu interior os diferentes grupos exogâmicos, e que o herói baré se chama, justamente, Cobra (uma 'cobra' aquática, que vem do rio). No caso desana, temos um irmão mais moço que é mandado embora por seus parentes masculinos, devido à sua agressividade; no caso baré temos um estrangeiro que é incorporado, ao conseguir pacificar, por sua potência sexual, um grupo de mulheres agressivas. Tudo se passa, em outras palavras, como se o ancestral dos brancos do mito desana se transformasse no ancestral dos índios no mito baré. Neste último, então, a origem dos índios se vê definitivamente desconectada da origem dos brancos (que chegam de fora, e no meio de uma história em andamento), ao passo que na narrativa de Luiz Lana elas ainda mostram uma ligação.(9)

Uma outra manifestação do tema da má escolha, com a conseqüente perda de algo que os brancos obtiveram ou mantiveram, encontra-se nos mitos mawé aqui publicados, onde ele se associa a motivos cristãos. Os humanos que ficaram foram aqueles que deixaram de atender ao chamado do Imperador (ou de Deus), porque, na saborosa expressão de Vidal Sateré-Mawé, "se entretiveram na fruta" ao longo do caminho. Isso sugere uma apropriação do episódio bíblico da maçã (Adão e Eva estão entre os protagonistas da narrativa), mas evoca também um tema famoso da mitologia nativa, o 'chamado da madeira podre' a que os humanos responderam em lugar dos chamados da pedra e da madeira dura, perdendo assim a oportunidade de viver tanto quanto estas últimas.(10) No caso das narrativas sateré-mawé, note-se, os que se foram com o Imperador conseguiram "se esconder da morte", e viraram os brancos; os que, ao contrário e literalmente, perderam o barco, estes ficaram na floresta e estão doravante sujeitos ao que não há jeito de evitar.(11)

Em suma: os brancos têm a mesma origem que a morte. De um lado, esta equação deriva de uma 'dedução transcendental' que visa uma condição humana universal - assim, se os humanos em geral morrem, é preciso que haja um tipo de humano em particular que não morra, ou que haja um não-humano que viva mais que os humanos. De outro lado, porém, exprime uma dedução empírica, que os índios viveram, ou melhor (ou pior), morreram na própria carne. Os brancos conseguiram se esconder da morte, pois foram eles que a revelaram aos índios, isto é, que a causaram. As doenças que os dizimam vêm de longe, diz a narrativa dos Mawé: vêm do mesmo lugar para onde foram os brancos. A história kuikuro é ainda mais direta: ainda após amansados, mesmo depois de convencidos a deixar de matar os índios, os caraíba continuaram trazendo a morte, na forma da doença e do feitiço. Quando não matam com as próprias mãos, fazem-no por procuração, através dos objetos - por coincidência, cortantes - que os significam: "Deram facas, tesouras, machados. Veio a tosse." Davi Kopenawa descreve minuciosamente o mesmo encadeamento sinistro: a cultura dos brancos é mortífera. Ninguém melhor que nós, portanto, para ilustrar a morte como condição.

Os sobrinhos de Eva

Retornemos ao duplo fundamento da condição humana tematizado pelos mitos de origem: o fogo e a aliança matrimonial, isto é, a cultura e a sociedade. Os mitos de origem da vida breve explicitam o terceiro fundamento, este natural: a condição mortal da espécie humana.

A esse triplo título, os brancos vêm desenhar os limites do humano, por excesso ou por carência. No que concerne ao 'fogo', isto é, à tecnologia da objetividade, somos superculturais. No que concerne à mortalidade natural da espécie, somos sobrenaturalmente 'imortais' (inumeráveis e indestrutíveis). Mas no que concerne à vida de relação, às formas socialmente instituídas da subjetividade, os brancos somos indiscutivelmente sub-humanos. É sobre este último limite que quero dizer algo, à guisa de conclusão.

Se a aliança matrimonial é posta, na mitologia ameríndia, como fundamento da sociedade, onde estão os brancos, a esse respeito? O que várias das narrativas acima publicadas sugerem, é que somos aqueles seres que não sabem o que é uma relação social humana: somos os maus aliados por excelência. Gente que não troca gente em casamento, mas que mata, rouba e escraviza gente.

No mito desana, o ancestral do branco é um irmão mais moço, não um aliado por casamento. Mas um irmão que, ao retornar, comporta-se como um estrangeiro e um inimigo, vindo para roubar e matar. Entre as 'coisas' que os brancos roubaram, como recordam Davi Kopenawa e Momboré-uaçu, estavam as crianças: em lugar, portanto, de virem se aliar aos índios, os brancos arrancam-lhes o fruto de suas alianças. O chefe tupinambá do Maranhão revela os caminhos da traição: os índios se estimaram honrados quando os brancos passaram a coabitar com suas mulheres, pensando que estes desejavam se tornar seus cunhados e formar com eles uma só nação; mas eis que os brancos logo perverteram a aliança em sujeição, escravizando aqueles que lhes haviam dado esposas. E se, na fase inicial do 'contato' descrita por Momboré-uaçu, a aliança serve de pretexto e antecedente para a servidão, a narrativa de Bráz de Oliveira França mostra a culminação do processo, quando é a servidão que passa a servir de antecedente para uma repugnante anti-aliança, com os patrões do Rio Negro tomando à força as mulheres índias em 'pagamento' das 'dívidas' contraídas por seus pais e maridos.(12)

Nos textos sateré-mawé e wapishana, encontra-se uma visão mais idealizada dessa relação de troca entre índios e brancos. No caso dos textos mawé, em particular, estabelece-se uma divisão do trabalho vista como relativamente 'natural' - ou pelo menos deseja-se que, fundado como está no discurso das origens, tal sistema de troca possa vir a ser equitativo na realidade. Note-se que os mitos mawé reduzem as relações com os brancos a uma troca econômica de produtos, não a uma troca matrimonial de pessoas; mas registre-se, quanto a isso, o subtexto presente na identificação dos brancos ao macaco cairara, tido por 'sem-vergonha', isto é, licencioso e sexualmente voraz.

Mas é também nas narrativas mawé que se pode divisar a sugestão mais interessante: a de que os brancos estavam, sim, destinados a ser os aliados

dos índios. Eva tinha um irmão; Adão tinha um cunhado, portanto. O texto de Vidal Sateré-Mawé não deixa muito claro como 'funciona' essa tríade originária. As primeiras linhas da narrativa falam na morte de uma "irmã dele", mas não está óbvio quem é "ele"; a impressão que tive é que se trata de Tupana, ou Deus. Não há elementos aqui para dizer que esta irmã era Eva. Mais adiante, Adão e Eva são descritos como os ancestrais dos que ficaram, não tendo seguido com Deus e com os brancos. Em seguida, o motivo da permanência dos índios na floresta, junto à morte e às doenças, é explicado pelos ouvidos moucos que Adão faz ao convite de Deus; mas mais adiante, é Eva quem, atendendo a um chamado de seu irmão, convence Adão a voltar no caminho e ficar. Por outro lado, esse irmão é quem lhe teria dado machados, terçados, enfim, objetos dos brancos (ou de Tupana), o que poderia sugerir que o irmão de Eva é que foi embora, ficando Adão e sua mulher na floresta. Os textos são muito ambíguos. Seria Tupana o irmão de Eva? Seriam os brancos os cunhados de Adão - os brancos que a velha mitologia tupi-guarani tem por descendentes do demiurgo? Ou seriam os índios os filhos desse irmão de Eva, visto que foi ele quem a chamou de volta para a floresta?(13)

Seja como fôr, Eva tinha um irmão. O que é conforme à visão indígena dos fundamentos da vida social: por trás de todo casal, há o irmão da mulher, o homem que cedeu sua irmã ao outro homem. O 'átomo de parentesco', para recordarmos a noção famosa de Lévi-Strauss, é constituído por uma criança, seu pai, sua mãe, e seu tio materno.

Os textos mawé sugerem, então (ou pelo menos eu gostaria que estivessem sugerindo...), que os brancos e os índios não seriam simples e igualmente os descendentes de Adão e Eva. Não seríamos, portanto, 'todos irmãos' - fórmula que jamais impediu que alguns desses 'irmãos' espoliassem, escravizassem e assassinassem outros irmãos. Não seríamos todos 'filhos de Adão', pois - alguns seríamos, talvez, filhos do irmão de Eva, descendentes colaterais desta, não de Adão. Quem são os sobrinhos de Eva, os brancos ou os índios, eis aí uma questão que o mito não permite resolver. Mas isso não muda a moral da história: somos primos cruzados, isto é, cunhados potenciais. Não somos naturalmente idênticos como o são irmãos; seremos sempre diferentes, pois é essa diferença que nos torna socialmente necessários uns aos outros, e igualmente necessários uns aos outros. O reencontro entre índios e brancos só se pode fazer nos termos de uma necessária aliança entre parceiros igualmente diferentes, de modo a podermos, juntos, deslocar o desequilíbrio perpétuo do mundo um pouco mais para a frente, adiando assim o seu fim. (Eduardo Viveiros de Castro, outubro/ 2000).

NOTAS

(1) Tal distinção corresponde apenas muito parcial e imperfeitamente àquela que faríamos entre narrativas 'históricas' e 'míticas'.

(2) R. DaMatta, "Mito e antimito entre os Timbira." In: Vários autores, *Mito e linguagem social* (ensaios de antropologia estrutural). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970 (pp. 77-106).

(3) C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991 (pp. 90-91).

(4) C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964 (troisième partie).

(5) S. Hugh-Jones, "The gun and the bow: myths of white men and Indians." *L'Homme* 106-107, 1988, pp. 138-155.

(6) Os Barasana conceituam a menstruação como uma 'troca de pele' periódica, i.e. um rejuvenescimento das mulheres. Tal rejuvenescimento, no caso masculino, só se pode fazer ritual e coletivamente, através das cerimônias do He ('Jurupari'), concebidas como uma menstruação masculina — e/ou, como indica o mito de Lana, mediante a ingestão de coca, substância indispensável em tais cerimônias. Quanto à relação entre as roupas e a longa vida, trata-se obviamente de uma equivalência simbólica, motivada pelo tema da troca de pele dos animais. De resto, a noção de uma 'imortalidade' dos brancos, no caso do mito barasana, refere-se ao fato de que os brancos são inumeráveis, reproduzindo-se incessantemente: imortais, portanto, no sentido de que é inútil matá-los; sempre chegarão outros em seu lugar. E este raciocínio nada tem de simbólico.

(7) O tema da troca de pele como técnica de imortalidade é central na cosmologia de vários grupos tupi contemporâneos; entre os Araweté, por exemplo, ele está associado aos Maï (i.e. Maíra), que, após devorarem os mortos chegados no céu, refazem-nos a partir dos ossos — como Jipohan — e os mergulham em uma bacia de água mágica para revivê-los e rejuvenescê-los.

(8) A esse esquema que faz dos brancos os descendentes daqueles que não cometeram o erro cometido pelos índios, a mitologia yanomami apresenta uma alternativa interessante. Os brancos foram criados a partir do sangue de índios mortos em virtude da ruptura de um interdito sexual. Os brancos são aqui, não os que fizeram a boa escolha, mas o produto direto, os "sucessores e verdadeiros descendentes" de uma má escolha feita pelos índios. (Ver a nota 7 de B. Albert ao texto de Davi Kopenawa).

(9) Se recordarmos que Baré seria uma derivação de bári, "branco" como (cromaticamente) não-negro — não-escravo? —, conforme menciona D. Buchillet, a questão se torna ainda mais complexa. Compare-se, aliás, com o mito desana, onde os índios se vêem como não-brancos nesse mesmo sentido cromático.

(10) Ver o mito apinayé (M9) analisado em *O cru e o cozido*.

(11) Os temas indígena e bíblico do dilúvio se acham aqui fundidos. É interessante reparar também nos animais a que os brancos são associados pelos Mawé, segundo Alba Figueroa. Dos dois sapos 'esbranquiçados', um, pelo menos, é venenoso (o cunauaru), produzindo uma secreção branca que destrói a epiderme ao toque. O macaco cairara, como dizem os índios, é "branco e sem-vergonha"; e o japim é gregário e barulhento — Ihering observou também que este pássaro tem um cheiro muito desagradável.

Venenosos (um veneno que 'troca a pele'), lascivos e barulhentos-fedorentos, os brancos não são assim tão inambiguamente positivos...

(12) E nesse sentido, o mito de Mira-Boia e as amazonas contado por Bráz de Oliveira França pode ser lido como invertendo a figura do patrão.

(13) Na pequena narrativa "Uruhe'i e Mari-pyaipok", figuram apenas Eva (Uruhe'i) e seu irmão Mari-pyaipok, nome que provavelmente se liga ao Maíra da mitologia tupi. Ambos os irmãos ficam, ou voltam do caminho, e os Sateré-Mawé são ditos descendentes de Eva; Adão não entra em cena. Outras versões do mito de Uruhe'i e Mari-pyaipok fazem destes personagens dois irmãos homens, com Mari como o que foi embora e Uruhe'i como o que ficou. (Essas variantes, registradas por Nunes Pereira e outros, são referidas nos trabalhos de Alba Figueroa.) Não é impossível que as versões mais antigas do mito fossem protagonizadas por um par de irmãos homens, e talvez gêmeos, como na mitologia tupinambá, que parece ter fortemente influenciado a cultura mawé. A feminização de um dos irmãos se deveria, nesse caso, a uma interferência do casal bíblico, ou a uma fusão com mitos de proveniência não-tupi. Mas ela pode estar exprimindo o fundo mitológico propriamente mawé, povo que fala uma língua do tronco tupi mas não da família tupi-guarani.