UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Douglas Kawaguchi

Todo o mundo é humano?

*A relação entre humanidade e animalidade nas narrativas
míticas de duas culturas*

São Paulo
2017

Douglas Kawaguchi

douglaskawaguchi@gmail.com

Todo o mundo é humano?

*A relação entre humanidade e animalidade nas narrativas
míticas de duas culturas*

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração:
Psicologia Experimental

Orientador: Prof. Dr. Danilo Silva Guimarães

São Paulo

2017

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Kawaguchi, Douglas Roberto

Todo mundo é humano? A relação entre humanidade e animalidade nas narrativas míticas de duas culturas / Douglas Roberto Kawaguchi; orientador Danilo Silva Guimarães. -- São Paulo, 2017.
192 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Experimental) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2017.

1. narrativa. 2. mitos. 3. identidade. 4. empatia. 5. animais. I. Guimarães, Danilo Silva, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: *Douglas Kawaguchi*

Título: *Todo o mundo é humano? A relação entre humanidade e animalidade nas narrativas míticas de duas culturas*

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração:
Psicologia Experimental

Orientador: Prof. Dr. Danilo Silva Guimarães

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof.^(a) Dr.^(a) _____ Assinatura: _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Prof.^(a) Dr.^(a) _____ Assinatura: _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Prof.^(a) Dr.^(a) _____ Assinatura: _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Prof.^(a) Dr.^(a) _____ Assinatura: _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Este trabalho foi viabilizado com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, a quem agradeço pela bolsa de mestrado e apoio financeiro a esta pesquisa.

Todo o mundo é humano?

*Aos trilhões de vidas escravizadas por este sistema
de ganância cega, surda e doente.*

AGRADECIMENTOS

A Babi, meu refúgio e aventura, meu descanso e bagunça, companheira de luta que me encoraja a enfrentar os monstros de dentro e de fora. Por ter compartilhado comigo cada entusiasmo e cada angústia desta jornada desmedida que aqui se encerra; pela teimosia em acreditar em mim, me apoiar, rir de minhas quedas e me dar a mão para levantar, me empurrar para ir além e chamar de volta quando me erro, me ouvir com um interesse sempre renovado e criticar com honestidade e amor: “gratidão” :P

A Danilo Silva Guimarães, por acreditar em meu potencial e em meu trabalho desde o início, pela leitura atenta e crítica rigorosa, pela força e consistência que deu a este trabalho que entrego ao mundo com a certeza de que fiz o meu melhor.

A Rogério de Almeida, um cara com o atrevimento de abraçar seu destino trágico e ser verdadeiro, justo, honesto e igual para com todos a sua volta.

A Luca Tateo, pela leitura cuidadosa, críticas, sugestões e pelo dom de se manter alerta e interessado durante 50 horas de atividades quase ininterruptas. *Ciao!*

A Briseida de Resende, pelas enriquecedoras discussões nos primórdios do que viria a se tornar este trabalho e por mostrar o quanto nós, animais, somos iguais.

A Livia Mathias Simão, pela gentileza, carinho, críticas enriquecedoras, ouvidos atentos, olhar curioso e cabeça aberta ao verdadeiro conhecimento.

Aos queridos colegas e amigos do Grupo de Psicologia Cultural: Hercules, Flaviana, Sirlene, Suara, Eloisa, Marcel, Marília, Kleber, Marcos, Ricardo; aos demais colegas do Laboratório de Interação Verbal e Construção do Conhecimento, em especial o querido David Flörsheim; à galera lá da gringa: Valsiner, Pina, Hroar, Brady, Vlad e tantos outros. À Sônia, da Secretaria do PSE, sempre atenciosa e gentil; ao Ari e demais colaboradores da Secretaria da Pós do IP, sempre muito profissionais.

A Marcos Ferreira Santos, guia pedagógico-espiritual, mestre e xamã, jardineiro que faz brotar nos discípulos o assombro numinoso de que somos todos feitos.

A Rodrigo Petronio, esse cara cabeçudo, de espírito indomável e libertário.

A André Guirland Vieira, pelo interesse, disponibilidade, atenção e humildade.

A Pati Izar, Vera Bussab e Sabine Eagers, cientistas e professoras inspiradas e inspiradoras; a Christian Dunker, que me despertou a paixão pelo inconsciente.

A Leleba Baptista e Luli Radfahrer, pelo testemunho e orientação do germe deste trabalho; a Jana Brizante, pelo apoio quando a ciência ainda me era um sonho; a Lian Tai, por Nise e pela pessoa assombrosa que é; ao Erick Roza, orientador de uma vida; ao Lulo, pela atenção e parceria; ao Thiago, por todas as roubadas compartilhadas; ao Diego, por lembrar que medos são a sombra da nossa força. Ao Leon Leoks, pela bela ilustração da capa deste trabalho.

Ao Del, meu oposto e igual, guia espiritual; ao Tsugi, irmão, raiz firme e forte; ao Goiano, o Dan, irmão de espírito, orgulho e referência para tudo. Ao Thiti, Zarpa e aos manos do Vamoae, por encherem minha cabeça de coisas há 16 anos.

A minha mãe, guerreira de caráter intocável, vinda do nada e que nos levou muito longe, do jeito como deu, semeou em mim o amor pelo conhecimento e cultura: todo meu respeito, admiração e amor; a meu pai, esta rocha humana para quem a batalha é a rotina e o descanso não existe, que enfrentou gigantes, do jeito como deu, fez e faz muito mais do que tinha ao alcance: obrigado, velhinho zica! Ao Guito, meu grande amigo: te amo e tô sempre do seu lado, brôu. Ao Denão, à Ju, à Su, Sofia, Marina e Dudu: obrigado por nos trazerem vida!

À Maggie, por ter deixado de herança um calor que não deixa meu coração se esfriar. À Nina, este presente que o destino deu do jeito como ele dá, sem aviso, esta vândala encantadora que, uma bela noite, foi chegando sorrateira e, antes que eu dissesse não, entrou, deitou no tapete e se instalou feito uma posseira dentro do meu coração.

Ao cosmos, aos não-humanos que tanto têm a nos ensinar, e quase nunca aprendemos, em nossa cabeça “cheia de esquecimento”. Ao xamã Davi Kopenawa, pela sabedoria ancestral, arquetípica e inspiradora, pela humildade, pelas lágrimas em público. A todos os povos indígenas, pelas urgentes lições. Aos espíritos *xapiri* e suas lindas imagens.

Todo o mundo é humano?

“O carbono do corpo humano é simplesmente carbono; no mais profundo de si mesma, a psique é o universo”

Carl G. Jung (1963/2016, p. 405)

RESUMO

KAWAGUCHI, D. (2017). *Todo o mundo é humano? A relação entre humanidade e animalidade nas narrativas míticas de duas culturas* (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP. 192 p.

O problema geral de que trata esta pesquisa é a constatação de que a cultura ocidental reserva à figura do *humano* um lugar excepcional, central e identificado com a totalidade cosmológica – visão de mundo que está em sintonia com o paradigma de abusos massivos praticados contra os animais explorados pela indústria mundialmente e com a catástrofe ambiental que presenciamos na atualidade. Partindo desta problemática, o presente estudo se propõe a compreender a noção ocidental ora mencionada, comparando-a com a visão dos Yanomami – povo indígena das Américas, ou ameríndio – sobre o lugar do humano no universo. Para compreender o que significa *ser humano* em uma dada cultura, adoto como contraponto o *animal*, de modo que o ponto focal deste trabalho é a **relação entre humano e animal não-humano**, ou seja, a forma como estas duas instâncias ontológicas se definem mutuamente em duas culturas distintas. O gênero discursivo adotado para esta análise comparada é a **narrativa mítica**, tendo em vista o papel fundamental da narrativa para a compreensão do outro e do mito para a construção cultural de significados. Assim, analiso, comparo e interpreto dois *mitos de criação*, um de cultura ocidental e outro ameríndio: o **Gênesis**, primeiro livro da *Bíblia Hebraico-Cristã*; e **A Queda do Céu: Palavras de um xamã Yanomami**, compilado de narrativas do líder indígena Davi Kopenawa registradas pelo antropólogo Bruce Albert ao longo de mais de uma década. Os resultados permitem afirmar que as narrativas ocidental e ameríndia apresentam concepções opostas quanto às relações entre humanidade e animalidade em quase todas as categorias analisadas; que os próprios sentidos atribuídos a “humano” e “não-humano” em ambas são divergentes em sua essência; e que, enquanto a narrativa ocidental pressupõe os animais como objeto e a

animalidade como caos a ser expurgado, a ameríndia os considera não apenas sujeito, mas parte do humano e contrapartida indispensável para o contato com a espiritualidade.

Palavras-chave: narrativa; mitologia; mitos; identidade; empatia; psicologia cultural; animais; índios; Yanomami; dialogismo

ABSTRACT

KAWAGUCHI, D. (2017). *Is everybody human? The relationship between humanity and animality in the myth stories of two cultures* (Master Degree Thesis). Institute of Psychology, University of São Paulo, São Paulo, Brazil. 192 p.

The general problem which this research deals with is the observation that Western culture positions the human in an exceptional and central place, identified with the cosmological wholeness – a worldview which is in tune with the paradigm of massive abuses that are practiced against the animals who are exploited by industry worldwide. Departing from that problem, this work discusses the Western notion quoted above, comparing it with the notion of Yanomami – an indigenous people from Americas, or simply Amerindian – about human's place in the universe. In order to understand what it means to be a *human* in a given culture, I adopt the *animal* as a counterpart, so that the focal point of this work is the **relationship between the human and nonhuman animal**, that is, the way these two ontological instances define themselves mutually, in two different cultures. The gender of discourse I have set for this cross-cosmological dialogue is the **myth-story**, given the fundamental function of narrative for the understanding of the other, and of myth for the cultural construction of meaning. For this purpose, I analyze, interpret and compare two creation myths, one from Western and other from Amerindian culture: ***The Book of Genesis***, which is the first book of the Hebrew-Christian Bible; and ***The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman***, a compilation of narratives of indigenous leader Davi Kopenawa, recorded by anthropologist Bruce Albert over more than a decade. The results allow us to imply that Western and Amerindian narratives present opposite conceptions concerning the relationships between humanity and animality almost all categories analyzed; that the very meanings attributed to “human” and “non-human” in both narratives are essentially divergent; and that, while Western narrative presupposes non-human beings as objects and animality as chaos to be purged, Amerindian narrative takes it not only as subjects, but part of human and an indispensable complement for the contact with spirituality.

Keywords: narrative; mythology; myths; identity; empathy; cultural psychology; animals; indigenous peoples; Yanomami; dialogism

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Capa da monografia de graduação (Kawaguchi, 2009)	28
Figura 2. Resumo da monografia de graduação (Kawaguchi, 2009)	28
Figura 3. Esquema da ontologia bíblica	96
Figura 4. Terra Indígena Yanomami no Brasil.....	98
Figura 5. Davi Kopenawa e o povo de <i>Watoriki</i>	99
Figura 6. Retrato em Catrimani, Terra Indígena Yanomami.....	99
Figura 7. Família em Maturacá, Terra Indígena Yanomami	100
Figura 8. Retrato no Rio Catrimani, Terra Indígena Yanomami	100
Figura 9. Bruce Albert sopra pó de <i>yãkoana</i> para Davi Kopenawa	102
Figura 10. Bruce Albert e Davi Kopenawa durante narração noturna	102
Figura 11. Capa do livro <i>A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami</i>	104
Figura 12. Sessão xamânica em <i>Watoriki</i> . Davi Kopenawa à direita	105
Figura 13. Davi Kopenawa realiza cura xamânica em recém-nascido	105
Figura 14. Ornamentos xamânicos de Davi Kopenawa	106
Figura 15. Guariba, animal mencionado na narrativa de Kopenawa	112
Figura 16. Queixada, animal mencionado na narrativa de Kopenawa	112
Figura 17. Macaco cuxiú-negro, animal mencionado na narrativa de Kopenawa	113
Figura 18. Esquema da ontologia Yanomami	114
Figura 19. Depoimento de Presidente da Abrafrigo	123

Figura 20. Humanos junto a deuses <i>versus</i> humanos junto aos animais	129
---	------------

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – As quatro ontologias de Descola (2005)	39
Tabela 2 – Situação da enunciação do <i>Gênesis</i>	90
Tabela 3 – As antinomias do mitema da criação das separações no mundo	92
Tabela 4 – Antinomias do mitema da criação do homem para dominar sobre os animais e o mundo	92
Tabela 5 – Antinomias dos parágrafos 36 a 39	93
Tabela 6 – Antinomias do Jardim do Éden antes do pecado original	93
Tabela 7 – Antinomias no momento do pecado original	94
Tabela 8 – Antinomias da condenação de Deus	94
Tabela 9 – Antinomias da expulsão de Adão e Eva do paraíso	95
Tabela 10 – Contagem de morfemas referentes a “humano” e “animal” no trecho selecionado do <i>Gênesis</i>	97
Tabela 11 – Situação da enunciação de <i>A Queda do Céu</i>	104
Tabela 12 – Antinomias do parágrafo 1 de <i>A Queda do Céu</i>	107
Tabela 13 – Antinomias do nascimento de <i>Paonakare</i>	108
Tabela 14 – Antinomias de <i>Omama</i> e <i>Yoasi</i>	108
Tabela 15 – O nascimento dos <i>xapiri</i> e o primeiro xamã	108
Tabela 16 – Antinomias da ontologia dos <i>xapiri</i>	110
Tabela 17 – Antinomias da ontologia dos <i>xapiri</i>	110

Tabela 18 – Antinomias da ontologia das imagens <i>utupë</i> e as relações entre humano e não-humano	112
Tabela 19 – Antinomias dos parágrafos 42 a 57	115
Tabela 20 – Antinomias do parágrafo 58	117
Tabela 21 – Antinomias dos parágrafos 60 a 62	118
Tabela 22 – Contagem de morfemas referentes a “humano” e “animal” no trecho selecionado de <i>A Queda do Céu</i>	119
Tabela 23 – Regimes do imaginário	125
Tabela 24 – Ordem das criações (“natureza” <i>versus</i> “cultura”)	126
Tabela 25 – Caos e ordem	127
Tabela 26 – Tempo e ancestralidade	128

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **23**

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS **23**

1.1 Perspectiva pessoal de onde parte esta pesquisa **25**

1.2 Um mito ocidental **32**

1.3 Cosmologias ameríndias **38**

1.4 Objetivos **44**

1.5 Justificativa **45**

2 METODOLOGIA **49**

2.1 Materiais **50**

2.1.1 Narrativa mítica ocidental **50**

2.1.2 Narrativa mítica ameríndia **51**

2.2 Forma de análise **55**

1 POR QUE NARRATIVA **59**

1.1 Definindo narrativa **59**

1.2 Histórias moldam a mente, que molda as histórias, que moldam a mente **61**

1.3 Narrativas são pontes **66**

2 POR QUE MITO **71**

2.1 Mitos conectam mundos **71**

2.2 O todo está em cada mito **81**

3 DESCONSTRUINDO NARRATIVAS MÍTICAS **89**

3.1 Matriz ocidental **89**

3.1.1 Sobre o *Gênesis* **89**

3.1.2 Análise da narrativa mítica **91**

3.2 Matriz ameríndia **97**

3.2.1 O povo Yanomami **97**

3.2.2 Sobre o livro *A Queda do Céu* **101**

3.2.3 Análise da narrativa mítica **107**

4 RECONSTRUINDO O SENTIDO **121**

CONSIDERAÇÕES FINAIS **141**

REFERÊNCIAS **145**

ANEXOS **155**

Anexo A – *Gênesis* (capítulos 1 a 3) **155**

Anexo B – *A Queda do Céu* (capítulos 2 e 4) **163**

INTRODUÇÃO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este trabalho¹ se vincula à **psicologia cultural**, em sua vertente semiótico-construtivista, área que tem se desenvolvido notavelmente ao longo das últimas décadas, e que tem como objetivo produzir conhecimento generalizável acerca das construções de sentido que emergem da relação dialógica entre: coletividade e singularidade; cultura coletiva e pessoal; entre diferentes tradições; diferentes níveis narrativos – biográfico/ontogenético, sociocultural e arcaico/filogenético –; e inúmeras outras polarizações capazes de gerar tensão sujeita a ser elaborada em nível subjetivo. O construtivismo semiótico-cultural produz, desde sua origem, esforços em direção a um diálogo interdisciplinar com a antropologia, semiótica e sociologia, no intuito de estabelecer uma perspectiva teórica que dê conta do aspecto multifacetado do sujeito contemporâneo, que é atravessado por vetores culturais diversos, frequentemente conflituosos.

Para tal, a psicologia cultural semiótico-construtivista (cf. Simão, 2010) embasa sua orientação teórico-metodológica nas obras de autores clássicos, como William James (1842-1910), James M. Baldwin (1861-1934), Lev S. Vigotski (1896-1934), George H. Mead (1863-1931), Mikhail M. Bakhtin (1895-1975) e Jean Piaget (1896-1980), e também de contemporâneos, como Ernst Boesch (1916-2014), Jaan Valsiner (1951-), Hubert Hermans (1937-) e James V. Wertsch (1947-), dentre outros. Há, atualmente, um intenso diálogo e produção internacionais no campo do construtivismo semiótico-cultural, envolvendo pesquisadores de todos os continentes do mundo: neste campo de estudos, o diálogo intercultural e intercosmológico exerce um papel de importância fundamental.

¹ Este trabalho segue as *Diretrizes para apresentação de dissertações e teses da USP: parte II (APA) / Sistema Integrado de Bibliotecas da USP* (Funaro et al., 2016).

Esta dissertação é composta da presente Introdução e mais quatro capítulos, assim organizados:

- Na **Introdução**, apresento: o *contexto pessoal* em que se originou a pesquisa; considerações sobre o mito geral ocidental² a partir do qual se constrói a ideia do *humano como totalidade*; alguns apontamentos acerca das *cosmologias ameríndias*; e os *objetivos*, a *justificativa* e a *metodologia* adotada na pesquisa.
- Nos **capítulos 1 e 2**, esclareço os motivos da adoção da *narrativa* e do *mito* como objeto e material de análise; discuto suas funções para a *compreensão do outro e de ontologias*; e exploro seus papéis na *mediação da construção de significados* entre as instâncias onto, sócio e filogenética.
- Nos **capítulos 3 e 4**, analiso, interpreto e comparo dois *mitos de criação*, um de cultura ocidental e outro de cultura ameríndia: o **Gênesis**, primeiro livro da *Bíblia Hebraico-Cristã*; e **A Queda do Céu: Palavras de um xamã Yanomami**, compilado de narrativas do líder indígena Davi Kopenawa registradas pelo antropólogo Bruce Albert ao longo de mais de uma década (Kopenawa & Albert, 2015).

² Por convenção, adoto neste trabalho o termo “ocidental” para fazer referência aos povos de cultura europeia em geral, dentre os quais se incluem, evidentemente, o Brasil e demais países das Américas. No mais das vezes, “ocidental” aqui estará em oposição a “povos indígenas das Américas”. Neste sentido, poderíamos dizer brancos, modernos, “Humanos” – no sentido absolutamente irônico atribuído por Danowski & Viveiros de Castro (2014) –, não-indígenas, judaico-cristãos ou eurocêntricos, além de “ocidentais”, termo escolhido por parecer o mais abrangente e ainda o mais utilizado na literatura consultada ao longo da pesquisa. Por vezes, porém, farei uso do termo “eurocêntrico”, com o intuito de dar ênfase especificamente ao caráter hegemônico da cultura ocidental.

1.1 Perspectiva pessoal de onde parte esta pesquisa

Uma empreitada científica é conduzida por uma pessoa, a qual não pode se despir por completo de suas motivações e “vieses” particulares. Ao tentar negar o fato de que o olhar do pesquisador influencia o que é observado, a ciência não alcança mais objetividade, mas apenas obscurece o contexto pessoal em que está imersa qualquer prática social, inclusa a científica (cf. Bastos & Guimarães, 2014; Simão, 2010; Valsiner, 2012a). Assim, nos próximos parágrafos, esclareço a situação em que surgiu meu interesse por este problema de pesquisa e as condições nas quais este trabalho tomou sua forma final.

Tenho 35 anos, nasci e cresci na cidade de São Paulo e, quando tinha cinco anos de idade, sofri uma experiência que me marcou de forma definitiva. Eu costumava acompanhar minha mãe em um estabelecimento comercial que tinha uma gaiola onde ficavam algumas “galinhas”, com as quais eu ficava brincando enquanto ela realizava alguma espécie de transação com uma atendente posicionada do outro lado de um balcão, após a qual ela saía com um pacote, me pegava pela mão e íamos embora – era uma granja, que ficava na Av. Lins de Vasconcelos. Eu me entusiasmava para acompanhá-la, porque gostava de brincar com as “galinhas”, mas com o tempo notei que, a cada visita, elas eram diferentes da vez anterior. Quando questioneei minha mãe sobre o motivo de nunca serem as mesmas, ela desconversou. Naturalmente, a estratégia teve o efeito inverso do esperado: com a resposta insatisfatória, minha curiosidade apenas aumentou, em vez de se saciar. Mas jamais me havia ocorrido questionar de onde vinha a comida que aparecia no prato: verdura era verdura, carne era carne, assim como prato era prato e crianças eram crianças – estavam lá e acabou.

Um outro dia, enquanto brincava com as “galinhas”, ouvi um barulho estranho, talvez um cacarejo, vindo de dentro da granja, e notei que o balcão estava aberto. Aproveitando a distração dos adultos no compra-e-vende, fui entrando sorrateiramente, guiado por uma curiosidade ingênua, passo por passo, em direção ao fundo do estabelecimento, onde havia uma entrada para outro aposento. Quando

cheguei lá, esgueirei a cabeça para dentro da porta e pude ver um homem com um jaleco branco, segurando com uma mão uma “galinha” sobre uma espécie de mesa e, com a outra, um enorme facão. Provavelmente sem me notar, ele levantou o braço com o facão e, num movimento brusco, desceu a lâmina de uma só vez contra o pescoço da “galinha”. Não me lembro do que aconteceu em seguida, mas, anos mais tarde, soube que eu havia sido encontrado pela balconista, paralisado, olhando fixamente para o local do abate. Após o episódio traumático, minha mãe não pôde mais se esquivar a me revelar que “carne”, na verdade, era um pedaço de um animal que foi morto. Mas como podia ser? Não tinham me ensinado que era errado matar e machucar? Como podiam fazer aquilo com as “galinhas”³? Dali em diante, recusei-me a comer carne o tanto quanto pude. Aos 12 anos, tornei-me vegetariano e passei a adotar uma postura radical em defesa da vida dos animais. Com o passar dos anos, porém, o interesse pela questão foi me levando a descobrir que, muito pior que matar, a indústria maltratava (e maltrata) brutalmente os animais por ela confinados, de modo que, em lugar da *defesa da vida*, fui sendo cada vez mais movido pela *defesa do tratamento ético aos animais*. Não era fácil falar sobre isso na década de 90, em que a internet engatinhava e o acesso a informações de fora da grande mídia era dificultado. Grupos minoritários, como os ativistas do bem-estar animal, eram estigmatizados e marginalizados, o que só fazia aumentar o sentimento de urgência em se trazer as informações à tona e discutir o assunto.

Mais tarde, na graduação em Comunicação Social, encontrei em minha monografia de conclusão de curso (Kawaguchi, 2009) a oportunidade de explorar e divulgar o tema: discuti sobre a prática industrial, mundialmente disseminada, que visa a fazer com que cada animal não-humano cresça da forma mais rápida e barata possível, para que então sua carne seja vendida da forma mais lucrativa – o que resulta inevitavelmente em um paradigma de maus tratos e tortura sistemática (cf. Singer, 2009). Argumentei que a ausência de direitos que assegurem um tratamento digno a estes animais faz parte de um quadro maior, que tem estreita relação com

³ Como descobri mais tarde, eram frangos.

fatores econômicos (a busca pelo menor custo de produção possível), mas também está apoiado sobre outro pilar, além do mercadológico: o discursivo. Está sustentado em nossa crença (“nós”, aqui, entendido como o humano, urbano, de pensamento eurocêntrico, da era pós-industrial) de que os animais não-humanos “não possuem direitos”, “não sofrem”, “são inferiores”, “não têm consciência”, “não têm alma” ou, ainda mais grave, como argumentei na ocasião, “não existem”.

Com relação a esta última acepção, à primeira vista radical, defendo no trabalho que, apesar de nos relacionarmos diariamente com estes animais (à mesa), praticamente nunca os vemos vivendo, nem morrendo. Uma busca por “Chester” no Google, à época, não retornava absolutamente nenhum resultado que exibisse uma imagem real do misterioso animal – criado em laboratório pela empresa Perdigão, com o intuito de possuir “mais peito”, motivo pelo qual há uma série de questionamentos quanto a suas condições anatômicas e de bem-estar. Tampouco era fácil encontrar imagens, vídeos ou descrições realistas da forma como bois, vacas leiteiras, frangos, galinhas poedeiras, porcos, bezerros e outros animais são tratados na indústria capitalista que os explora para fins de lucro. São bilhões de animais executados todos os anos, apenas no Brasil, mas que não são vistos ou representados na mídia da forma como de fato vivem e morrem. Daí a argumentação de sua “inexistência” discursiva: a constatação do silêncio acerca do tema, típico de um tabu.

Figura 1. Capa da monografia de graduação.

Fonte: Kawaguchi (2009).

Figura 2. Resumo da monografia de graduação.

Fonte: Kawaguchi (2009).

A crença de que os animais não-humanos “não sofrem”, são “inferiores” e etc., no mínimo discutível do ponto de vista científico, encontra eco profundo nos discursos das sociedades ocidentais: convido o leitor ou leitora ao experimento de observar os sentidos da palavra “humano” em diferentes textos da cultura ocidental, sejam midiáticos, artísticos, religiosos, políticos, filosóficos ou científicos. É provável que não demore a encontrar **“humano” com o sentido de “universal”**: uma concepção para além de antropocêntrica, já que o humano, mais do que ocupar o centro da existência cosmológica, ocupa a **totalidade**. É de se notar que uma ontologia que constrói a ideia de um humano identificado com a totalidade cosmológica ofereça o suporte

mítico e discursivo ideal para a perpetuação de práticas de mercado convenientemente abusivas para com os animais não-humanos. Tal é a inquietação que despertou minha motivação para tratar, agora no mestrado, do seguinte problema: por que continuamos a reproduzir discursivamente a concepção de um ser humano tão especial e radicalmente clivado do “restante” do cosmos – restante que muitas vezes reduzimos à noção de “natureza”⁴?

Dentre as muitas formas discursivas existentes, a *narrativa mítica* me parecia ser a mais adequada para abordar este problema. Isto porque, após a graduação em Comunicação Social (em 2009), e antes de ingressar no mestrado em Psicologia na USP (em 2014), eu havia me ocupado durante um tempo com a criação de histórias, sobretudo na forma de roteiro de audiovisual. Nesta época, tive um sonho cuja riqueza narrativa me deixou intrigado: não me julgava capaz de criar, quando acordado, uma trama tão bem elaborada quanto aquela, cheia de *twists*, suspense, simbolismo e com uma resolução surpreendente. Ora, se não eu, então “quem” teria concebido aquela narrativa onírica que, fisiologicamente, ocorria unicamente em minha “cabeça”?

Este questionamento me levou à obra de Carl G. Jung, que propõe que nossos sonhos se ancoram em uma estrutura herdada do inconsciente coletivo, em princípio alheia ao controle do ego e que se organiza de forma narrativa e imagética (Jung, 1971/2012, 2000; Stein, 2006; Young-Eisendrath & Dawson, 2002). Para o criador da psicologia analítica, se existe uma estruturação narrativa latente, inata, comum a diferentes culturas e pessoas, então é razoável supor que ela organize não apenas o sonho, mas também outra forma narrativa particularmente simbólica, coletiva e resistente ao tempo: o mito. De fato, conforme nos atesta o exaustivo trabalho do antropólogo e mitólogo Joseph Campbell (1997), existem surpreendentes paralelos entre os mitos de povos que provavelmente jamais tiveram qualquer contato comunicativo, distantes uns dos outros no espaço e no tempo: fato que aponta para

⁴ Cf. a proposição de Rogério de Almeida (2013) para a superação da dicotomia *natureza e cultura*.

os arquétipos do inconsciente coletivo (Jung, 2000) como uma explicação plausível para esta estruturação narrativa comum. Assim, fui sendo instigado por uma questão do tipo “o ovo e a galinha”, cujos dois polos eram a *mente* individual e as *histórias* manifestas na cultura. Será que a organização narrativa dos eventos está “dada”, na cultura – no cinema, na literatura, nos mitos, etc. –, e é então “apreendida” e absorvida pelo sistema psíquico individual de cada pessoa, ou seria o contrário: nascemos com a predisposição a pensar, sentir e agir narrativamente, e por isso construímos histórias, que são então disseminadas culturalmente?

Esta questão me levou ao mestrado em Psicologia do Núcleo de Estudos Junguianos da PUC-SP, em 2013, com um projeto propondo um estudo comparado entre narrativas cinematográficas ocidentais e asiáticas: minha hipótese era de que a alimentação carnívora constitui um tabu na sociedade ocidental, ou seja, um tema relegado à Sombra (Jung, 2000). Parti da observação prévia de que, no cinema norte-americano – sobretudo o de caráter mais comercial –, situações de alimentação são raras; enquanto no cinema asiático, em geral, a alimentação não apenas acontece, como, muitas vezes, ocupa um papel central e é um elemento narrativo, produtor de significado. A partir deste pressuposto, adotei o arquétipo cultural da Sombra (Jung, 2000) como eixo para investigar o silenciamento (tabu) das situações de alimentação nos filmes norte-americanos, em contraste com os asiáticos.

Em meio a estes estudos sobre narrativa e cultura, cheguei às obras do psicólogo cultural Jerome Bruner a respeito da construção narrativa da realidade (1985, 1986/1997, 1990/1997, 1996/2001), do hermeneuta Paul Ricoeur sobre a estruturação narrativa da temporalidade vivida (1983/2010) e de André G. Vieira, que investiga o conceito de estrutura narrativa (2001), as noções de narrativa, imagem e símbolo em Jung (Vieira, 2003) e a construção narrativa da identidade (Vieira & Henriques, 2012), chegando a estabelecer um diálogo entre autores da psicologia cultural – como Valsiner, H. Hermans, J. Bruner, Vigostki e J. Wertsch – e o pensamento junguiano, através de uma rica articulação em torno do tema da narrativa. Este interesse pela psicologia cultural me trouxe até o orientador do presente trabalho, o Prof. Dr. Danilo S. Guimarães, que me apresentou as abordagens narrativistas em

psicologia (Moutinho & De Conti, 2010) e o trabalho de Ernst Boesch (1991) a respeito dos mitos como sistemas de organização da realidade.

Ao longo de um ano de discussões com meu (então futuro) orientador, fomos procurando desenhar um projeto que desse conta da tríade “antropocentrismo ocidental, narrativa e mito” e, quando percebemos, o triângulo estava amarrado por um elemento que, hoje vejo, não poderia ser mais adequado. É que, em sua tese de doutoramento (Guimarães, 2010a), meu orientador buscara uma aproximação entre a psicologia cultural semiótico-construtivista e o perspectivismo ameríndio – proposição de Eduardo Viveiros de Castro para a compreensão da ontologia dos povos indígenas das Américas (ou simplesmente “ameríndios”), sobretudo os amazônicos. Eu estava em busca de um contraponto às narrativas ocidentais, e então as narrativas ameríndias se apresentaram como o elo que faltava para uma abordagem contrastante no que se refere às relações entre humano e não-humano. São histórias que evidenciam a possibilidade de se pensar, sentir e agir em direção aos seres não-humanos de forma profundamente diversa e, muitas vezes, oposta à ocidental.

Quanto à orientação teórico-metodológica deste trabalho, meu intuito inicial era o de me posicionar sobre a ponte já construída por alguns autores entre a psicologia analítica e a cultural⁵, sobretudo por observar nítidas concordâncias, em aspectos fundamentais das duas áreas, que poderiam beneficiar as bases de ambas e potencializar a construção de conhecimento a partir desta fronteira. Porém, ao longo do percurso, meu orientador foi me mostrando as dificuldades em se trazer as perspectivas da psicologia analítica para a área, apontando o longo registro de tensões que existe, na historiografia, entre as distintas abordagens do campo psicológico (cf. Figueiredo, 1991; Valsiner, 2012b). Some-se a isto o grande desconhecimento e resistência geral que ainda persiste quanto ao pensamento

⁵ Cheguei a trocar alguns e-mails e ter uma longa conversa por *Skype* com o André G. Vieira (comunicação pessoal, 20 de outubro de 2014), que fez comentários enriquecedores sobre meu projeto, sugeriu caminhos e compartilhou textos de autores que têm trabalhado na fronteira entre a psicologia analítica e a cultural.

junguiano (cf. Samuels, 2002, 2008; Ferreira, 2016), e a conclusão foi a de que esta aproximação entre as duas escolas, por si só, demandaria o esforço de legitimação de um mestrado inteiro. Por isso, neste trabalho, limito este diálogo a algumas poucas pontuações dos aspectos de convergência mais evidentes entre ambas.

1.2 Um mito ocidental

“E disse Deus: façamos o Homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo réptil que se move sobre a terra”

Gênesis, 1:26

Deus está morto⁶. Sabemos.

Mas se procurarmos pelos “deuses”, numa perspectiva ampla – aquela dos personagens das mitologias grega e latina, por exemplo, que emprestaram seus nomes próprios para grande parte do vocabulário dos idiomas indo-europeus –, talvez cheguemos a uma conclusão diferente: a de que os deuses, no plural (ou seja, os mitos), continuam vivos, como sempre estiveram. Os mitos estão na base do fazer simbólico humano: não apenas na etimologia de nossas palavras, mas permeando as narrativas, discursos e o campo afetivo de nossas construções de sentido.

As histórias míticas emprestam sentido à compreensão dos mais variados fenômenos que emergem na cultura. Como defendem a hermenêutica e o dialogismo, o entendimento das situações inéditas a que um sujeito se depara ao longo da vida

⁶ Alusão à clássica afirmação de Nietzsche (1887/2012).

se dá sempre em referência ao conjunto de situações já passadas, ou seja, narrativas prévias, tenham sido estas vivenciadas, lidas, ouvidas ou apreendidas de outra forma: “o texto só vive em contato com outro texto” (Bakhtin, 1979/1997, p. 404). Uma narrativa é um texto e, como tal, para fazer sentido, faz referência a uma infinidade de outros textos, anteriores a ela. Para citar um exemplo, lembremos que o que está na base da construção teórica da psicanálise freudiana são essencialmente mitos: a narrativa de Édipo como condição humana universal, os complexos de Narciso, de Electra, etc.

Conceitos morais socialmente institucionalizados, e que estão na base profunda das construções de sentido, como “bem e mal”, “humano e natureza”, “desejável e repulsivo” e etc., encontram suas raízes justamente nos mitos presentes na cultura: consideremos o quanto as concepções populares e largamente difundidas do que seria o certo e o errado, em uma sociedade como a brasileira, estão em plena consonância com a moral cristã, cujo grande veículo de disseminação é a *Bíblia*, uma narrativa mítica por excelência.

Teóricos da psicologia cultural chamam a atenção para o papel fundamental do mito como uma estrutura afetivo-semiótica básica: Boesch (1991) propõe que a relação entre *mitos e fantasmas* estrutura a construção de sentido diante das situações de vida, sendo os *fantasmas* a elaboração particular, de caráter acentuadamente afetivo, que a pessoa faz dos mitos que ressoam na cultura. Valsiner (2012a) retoma a teoria dos mitos e fantasmas de Boesch para discutir o papel das construções semióticas – como os mitos – enquanto *balizas* que guiam as construções de sentido pessoais diante de um acontecimento de caráter acentuadamente afetivo.

Porém, se os “deuses” estão vivos no simbolismo das ações pessoais e coletivas, então quem é este Deus, com maiúscula, morto pelos homens? Nietzsche (1887/2012) se referia ao Deus onipotente das religiões monoteístas de raiz judaico-cristã-islâmica. O grande Criador que, com o advento da Modernidade, teve seu poder

abalado e acabou “morto” por sua própria criatura⁷: o Homem, também com maiúscula, justo ele, aquele feito à Sua “imagem e semelhança”! De certa perspectiva, contudo, parece ser justamente pelo fato de ter sido feito à imagem e semelhança de Deus que o Homem terminou por “matar” seu próprio Pai. Vejamos como se deu esta epopeia edipiana.

Nas culturas ocidentais, a noção de que o humano está no centro do mundo existe pelo menos desde o humanismo grego clássico e cruzou a Idade Média, a exemplo da narrativa do *Gênesis* citada na abertura deste tópico. Chegada a Modernidade, o humano expande seu domínio para além do mundo (de “répteis, peixes e gado”), tornando-se agora o senhor do Universo: é como se tomasse o trono até então ocupado pelo Pai, um Deus antropomórfico. Mas a tomada do poder não implica mudança de regime, pelo contrário: é assentando-se no mesmo paradigma de unicidade e unilateralidade do discurso bíblico que a ciência recém-nascida vai depor um Deus único e impor, em seu lugar, uma verdade única e discurso único, o da Ciência. Gadamer (1954/2010, 1981/2010) propõe que o desmascaramento, por parte do Cristianismo, das “ideias tidas como falsas nas culturas pagãs traçou o caminho para o desenvolvimento das ciências modernas, ao menos no sentido de promover o surgimento de *uma base cultural que não aceitava mais concepções míticas múltiplas de mundo* [itálicos meus]” (Guimarães, 2017, p. 5)⁸.

Chegado o fim do período medieval, a dissolução das fronteiras feudais levará a uma crescente ruptura sociocultural na Europa. Após um milênio de isolamento, o encontro com o outro, com o diferente, provocará o surgimento de “misturas étnicas, hibridismo linguístico, transformações na religiosidade” (Guimarães, 2017, p. 6), que abalarão para sempre a *unicidade da realidade* até então percebida. É assim, diante do enfraquecimento da verdade absoluta professada pela *Bíblia*, que uma nova base segura encontrará o terreno propício para se estabelecer: a ciência. Deste modo, o

⁷ Este mesmo, aliás, um motivo mítico um tanto recorrente.

⁸ Todas as traduções de originais em inglês neste trabalho são de minha autoria.

Homem Vitruviano abrirá o caminho para tornar o “eu pensante” de Descartes (1596-1650), **humano**, a referência cosmológica da cultura ocidental.

Mais tarde, John Locke (1632-1704) criará uma teoria da propriedade, pressupondo haver “uma divindade que fabrica um mundo povoado por sujeitos (seres humanos) e coisas úteis (animais, plantas, terra...)”, conforme observa Carlos Fausto (2008, p. 337). Note a cisão entre quem age – o humano – e as coisas que são usadas – todo o resto.

Na mesma linha, quando os ideais iluministas culminam na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), advogando a existência de “direitos naturais a cada homem”, mas sem qualquer menção aos demais seres do mundo, o que temos é a forte indicação de um estatuto supostamente inato (“natural”) de supremacia e primazia de poder agentivo do humano sobre os não-humanos no cosmos. Esta cisão ontológica prossegue, a exemplo da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948) que, no próprio nome, admite a possibilidade de uma universalidade restrita ao humano.

Em notável consonância com este discurso, a ciência dos séculos XIX e XX se empenhará numa cruzada sem precedentes em busca de atestar esta condição excepcional do humano (cf. Catton & Dunlap, 1980)⁹. Numa empreitada que mais se parece com a tentativa de uma transposição direta do plano mítico para o científico, procurará por evidências que comprovem a condição de um humano ontologicamente clivado de todo o restante da “natureza”, dotado de “propriedades privadas” (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p. 89) únicas a sua espécie. As tentativas são inúmeras: a ideia de que o humano teria exclusividade na capacidade de raciocínio ou

⁹ Os autores denunciam a negligência da sociologia clássica quanto à importância do ambiente ecológico como condição de vida do humano, e propõem o *Novo Paradigma Ecológico* como alternativa ao *Paradigma do Excepcionalismo Humano*. Esta noção do excepcionalismo humano como pano de fundo cosmológico do desenvolvimentismo ocidental é recuperada nos trabalhos de Danowski e Viveiros de Castro (2014) sobre o fim do mundo e de Viveiros de Castro (2013) a respeito da noção de espécies.

linguagem; ou de ter consciência; ou de cultivar empatia – que pode ser questionada diante do “luto” observado em diversos animais não-humanos, por King (2014) –; ou de produzir cultura – ideia que entrou em xeque diante dos macacos de Koshima que criaram o hábito de lavar batatas, já tendo sido transmitido a seis gerações (Hirata, Watanabe & Kawai, 2001) –; dentre tantas outras ideias antropocêntricas presentes não só na ciência, mas no imaginário popular como um todo. Note a expressão **“todo o mundo”**, com o sentido de **“todas as pessoas”**. Se “mundo” equivale a “pessoas”, então onde estão aqueles seres que não são “pessoas”?

Podemos traçar uma clara linha narrativa, que constrói um ser excepcional, que chamo aqui de **humano-totalidade**, desde a Antiguidade até os dias atuais na cultura ocidental. Esta noção se aproxima do conceito de “narrativa-mestra”, adotado por Hammack (2010) e discutido por Guimarães (2010b), que retomarei no capítulo 2. É digno de nota o fato de que esta narrativa-mestra que constrói e reconstrói a ideia de um ser humano radicalmente cindido dos demais seres encontre impulsão em um texto resistente aos séculos e que está presente em grande parte dos domicílios ocidentais: a *Bíblia*.

Estamos nos aproximando da noção de mito como produto e produtor das narrativas singulares que se expressam na cultura, que será desenvolvida no capítulo 2. Por ora, para concluir este tópico, proponho um esboço de análise do romance *Cem Anos de Solidão*, de Gabriel García Márquez (1967/2013), Nobel de Literatura: obra que pode ser entendida como uma releitura da história humana ocidental. Não da História, com H maiúsculo, mas da complexa miríade de narrativas que repousam no imaginário da cultura latino-americana, o que inclui mitos diversos, eventos históricos e imaginação. O romance se principia em uma espécie de pré-história mítica:

Macondo era então uma aldeia de vinte casas de pau a pique e telhados de sapé construídas na beira de um rio de águas diáfanas que se precipitavam por um leito de pedras polidas, brancas e enormes como ovos pré-históricos. O mundo era tão recente que muitas coisas careciam de nome, e para mencioná-las era preciso apontar com o dedo. (p. 43)

Ao longo dos cem anos narrados, veremos o vilarejo evoluir de um paraíso edênico natural e tranquilo, sem morte nem violência, para um lugar cada dia mais

perturbado pela chegada da civilização, até culminar em um final apocalíptico. A subida de uma virgem aos céus em meio a tecidos brancos esvoaçantes, um dilúvio que dura anos, um profeta que ressuscita e muitos outros acontecimentos nos remetem diretamente ao provável maior mito ocidental, a *Bíblia*. Mas estes eventos são narrados com tamanha naturalidade, e um realismo tão cotidiano, que o leitor acaba por admitir espontaneamente sua verossimilhança, o que é indicativo do quanto estes mitos estão interiorizados na cultura. De forma inversa, acontecimentos que fora da ficção seriam da ordem do banal, como as manobras bem-sucedidas de um grupo de advogados para inocentar um empresário poderoso e criminoso, são narrados de forma fantástica: o uso de termos como “ilusionistas do direito” e “delírio hermenêutico” fazem saltar aos olhos o absurdo contido em eventos que estão em nosso cotidiano, nas páginas dos jornais e em conversas ordinárias do dia a dia.

Assim, ao narrar o mito de forma realista e a realidade de forma mítica, o autor embaça a fronteira entre presente e passado, entre realidade e ficção, numa releitura transversa do mito bíblico, que acaba por evidenciar sua profunda presença no imaginário da cultura latino-americana¹⁰. Embora apresentem entre si distinções de diversas ordens, os diferentes países da América Latina compartilham de uma condição essencial: o eurocentrismo como herança cultural hegemônica. O exemplo ilustrativo trazido pelo romance de García Márquez nos dá uma medida da fundamentação mítica que a *Bíblia* proporciona às narrativas eurocêntricas. Isto não quer dizer que ela seja “o mito final”, o ponto originário para onde todas as histórias de inspiração antropocêntrica convergiriam: ao contrário, ela é apenas mais uma narrativa – embora muito privilegiada – de um mito cuja estrutura “final” não se pode acessar por uma via direta. Exploro esta noção mais a fundo no capítulo 2.

Agora que discutimos a vocação antropocêntrica do mito bíblico e sua profunda presença e influência nas diferentes formas de construção de sentido das sociedades

¹⁰ Para o tema da narrativa mítica em *Cem Anos de Solidão*, ver também Sousa (2003).

ocidentais, cabe a pergunta: será que as cosmologias não-ocidentais reservam o mesmo lugar ao humano?

1.3 Cosmologias ameríndias

“No início, éramos energia, pensamento...

Todas as pessoas-árvores, pessoas-água, eram pensamentos e energia. Éramos pura energia, sem forma para se ferir. E nos machucávamos, por não sentirmos a dor e não entendê-la.

Depois de um tempo, todas as criaturas se juntaram para encontrar uma nova forma de viver. Então, todos concordaram em assumir formas, tornar-se vulneráveis e finitos, para aprender a viver e, quando voltarmos, não mais machucar os outros...

*Os seres concordaram em assumir formas de acordo com as lições que deveriam aprender. Todas as pessoas – e **tudo são pessoas** – concordaram que alguns eram mais vulneráveis e outros mais violentos. O povo Squamish foi um dos últimos a tomar forma, por isso são os que mais têm a aprender. É por isso que demoramos tanto a crescer da infância à maturidade”*

Columpa Bobb (anotações pessoais, 5 de dezembro de 2014), contadora de histórias indígena, da etnia Squamish

O antropólogo Philippe Descola (2005), ao comparar dados etnográficos de distintas sociedades ao redor do mundo, chegou à conclusão de que todas podem ser enquadradas primordialmente em uma dentre **quatro ontologias** possíveis, quanto à

forma como veem, classificam e consideram os seres existentes e suas formas de relação¹¹. Cada uma destas ontologias apresenta uma combinação diferente de duas oposições: **interioridade versus exterioridade** e **semelhança versus diferença**. A primeira oposição se refere ao que, em termos ocidentais, chamaríamos de alma/espírito/mente (interior), de um lado; e corpo/aparência/atributos físicos (exterior), de outro. A segunda diz respeito, de um lado, à suposição de uma certa contiguidade entre os seres, como no caso da teoria evolucionista (semelhança); e de outro, a uma separação e distinção claras entre os diferentes tipos de seres (diferença). Assim, o autor chega a uma tipologia que reconhece em qualquer cultura humana a presença prioritária de uma das seguintes ontologias: animismo, totemismo, analogismo ou naturalismo, como se vê abaixo.

Tabela 1 – As quatro ontologias de Descola^{12, 13}

semelhança de interioridades	animismo	totemismo	semelhança de interioridades
diferença de exterioridades			semelhança de exterioridades
diferença de interioridades	naturalismo	analogismo	diferença de interioridades
semelhança de exterioridades			diferença de exterioridades

Fonte: Descola (2005)

¹¹ A classificação do animismo, naturalismo e totemismo aparece em trabalho anterior de Descola (1996).

¹² Todas as traduções de originais em francês, neste trabalho, são de minha autoria.

¹³ Optei por traduzir “*physicalité*” como “exterioridade”, considerando que o termo original é empregado normalmente em certos contextos no idioma francês, ao passo que “fiscalidade” é uma palavra inexistente no português, de modo que seu uso provocaria um provável estranhamento que não ocorre no texto original.

Descola (2005) aponta a presença do *animismo* em povos indígenas da América do Sul tropical, do norte da América do Norte, na Sibéria e em partes da Ásia. Trata-se de uma ontologia que vê semelhança de interioridades entre os seres do mundo (todos, sejam humanos, animais não-humanos, plantas, elementos ou astros, possuíam um “espírito”, por exemplo) e diferença de exterioridades (apesar de todos os seres possuírem “alma”, cada um se apresenta em uma corporeidade diferente). Nesse sentido, não há distinção restrita entre humanos e não-humanos: povos inimigos ou desconhecidos, por exemplo, que se apresentam em um corpo “diferente”, com outros adereços, podem ser vistos como se fossem de outra ordem, algo como que outra “espécie”. Uma conhecida anedota da antropologia ilustra esta perspectiva: Lévi-Strauss (1957) conta que, quando dos primeiros contatos entre os europeus e os povos indígenas nas Antilhas, os primeiros se puseram a questionar se os indígenas – que, sem dúvida, se apresentavam em corpos de aparência humana, mas aos quais parecia “faltar” a cultura – teriam ou não “alma”, condição para que fossem considerados humanos e não “animais”; ao passo que os indígenas procederam ao expediente inverso: intrigados com aqueles seres (os brancos) que, sem dúvida, possuíam uma “alma”, mas cujos corpos, objetos e adereços se apresentavam de forma tão diversa, empenharam-se no experimento de afogá-los e depois observar durante semanas se seus cadáveres apodreciam ou não na água, de modo a verificar se possuíam um corpo de ordem “humana” ou “divina”. Ele conclui que

Os brancos invocavam as ciências sociais, enquanto os índios tinham antes confiança nas ciências naturais; e, enquanto os brancos proclamavam que os índios eram animais, os segundos se contentavam com desconfiar que os primeiros eram deuses¹⁴. (Lévi-Strauss, 1957, p. 74)

A segunda ontologia esquematizada pelo antropólogo é o *totemismo*, encontrado em povos da Austrália e América do Norte e que reconhece semelhança tanto de interioridades quanto de exterioridades: os diferentes tipos de seres que se vê não são classificados por suas “espécies” ou “raças”, mas antes por suas

¹⁴ Estas noções de *humano* e *divindade* serão problematizadas a seguir, quando apresento a noção de perspectivismo ameríndio, de Eduardo Viveiros de Castro (1996).

propriedades físicas, psíquicas e morais (“redondo”, “escuro”, “sonolento”, etc.). Assim, é possível haver classificações que aglutinam seres de espécies diferentes, resultando em identidade entre humanos e espécies animais não-humanas, por exemplo.

O *analogismo*, numericamente mais raro no mundo, é encontrado em alguns povos da América Central, do mundo andino e da África Ocidental, e pressupõe diferença tanto de interioridade quanto de exterioridade. Trata-se de uma organização da percepção em que todos os seres são singulares, não havendo, portanto, distinção relevante entre diferentes espécies: a comparação entre seres distintos se faz por meio de analogias. Assim como no animismo e no totemismo, o analogismo também não reserva exclusividade ontológica ao ser humano em comparação com os demais seres.

O *naturalismo*, por fim, é a ontologia do povo ocidental: classifica os seres considerando semelhança de exterioridades (“fisicamente”, todos os animais, vegetais e demais seres vivos são parecidos, já que descendem do mesmo ancestral, inclusive o ser humano), mas diferença de interioridades (os humanos possuiriam uma “alma”, “consciência”, “moral” ou o que quer que seja, como exclusividade frente aos demais seres). Observe que, **dentre todas as quatro ontologias, a naturalista é a única que opera uma cisão estrita entre natureza (lugar do não-humano) e cultura (domínio do humano).**

O autor salienta que, embora uma determinada etnia tenda a manifestar uma das quatro ontologias de forma mais pronunciada, é frequente verificarmos a sobreposição de diferentes ontologias numa mesma cultura, em momentos diferentes ou até num mesmo momento. Assim, a tipologia proposta seria antes um referencial de base para a compreensão das atribuições ontológicas de uma dada cultura do que um dado absoluto e onipresente.

Mas Eduardo Viveiros de Castro (1996) defende uma compreensão ainda mais complexa da visão de mundo ameríndia. O antropólogo brasileiro faz ressalvas quanto ao uso do termo “animismo” – cuja acepção tradicional evoca a noção primitivista

implicada no ato de se projetar qualidades de si mesmo no mundo – e, mais importante, questiona as noções de natureza e cultura implícitas na visão de Descola (1996) sobre a ontologia dos povos indígenas das Américas. Ao se colocar a questão: “o que significa dizer que os animais são pessoas?”, Viveiros de Castro (1996, p. 122) retoma a narrativa do encontro dos europeus com os indígenas nas Antilhas exposta acima, mas para questionar as conclusões de Lévi-Strauss (1957) e Descola (1996) a respeito dela. Ao contrário de concordar com o postulado de um **etnocentrismo** dos indígenas (concluído pelos autores europeus a partir do fato de que os indígenas viam somente a si mesmos como “humanos”), Viveiros de Castro (1996) prerroga, antes, um **cosmocentrismo** implicado em tal visão. Para ele, somos nós, os ocidentais, que vemos o mundo – e, portanto, outras culturas – em termos de separação estrita entre natureza e cultura, e por isso atribuímos aos indígenas este mesmo pressuposto para compreendermos o fato de eles verem subjetividade em seres não-humanos: “trata-se de mostrar quão *pouco* humanos somos *nós*, que opomos humanos e animais de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico” (p. 124).

Trata-se, portanto, não de uma **recusa** de predicados de humanidade a outros povos, mas, antes, de uma **extensão** de tais predicados para “muito além das fronteiras da espécie” (p. 124). Assim, o que a antropologia comumente traduz por “humano”, na visão dos ameríndios, seria antes “gente”, “**pessoa**”, não no sentido de espécie, mas no sentido de ser dotado de intencionalidade consciente e agência, ou seja, de um **ponto de vista**.

É a partir daí que se faz útil o conceito de **perspectivismo ameríndio**, de Viveiros de Castro (1996) – atualmente também chamado pelo autor de perspectivismo multinaturalista (Viveiros de Castro, 2013) –, a partir do qual, na visão dos povos ameríndios, a relação entre os seres do mundo ocorre de acordo com a perspectiva do ser (seu ponto de vista), seja ele humano ou não-humano. Por exemplo: o indígena vê um porco-do-mato como um porco-do-mato e uma onça como uma onça, mas supõe-se que o porco-do-mato, por sua vez, veja os indígenas como onças e que a onça veja os indígenas como porcos-do-mato, e assim por diante.

Assim, o que ele sugere é que, de certa forma, os ameríndios veem as relações entre os seres no mundo de maneira inversa à visão ocidental: para eles, cada ser tem uma diferente "natureza", uma vez que cada um se apresenta em um corpo diferente, mas todos possuem a mesma "cultura", já que as relações entre os seres podem ser transpostas de uma perspectiva à outra (como no exemplo da predação acima). Assim, toda a "cultura", ou seja, a organização das relações que produzem os sentidos no mundo, é também intercambiada, mudando apenas de posição, ou de perspectiva. Em minhas palavras: mudam-se os atores, mas os papéis (e a peça) são sempre os mesmos.

Bruno Latour (2009) comenta esta divergência entre os dois antropólogos, lembrando que Descola considera o perspectivismo ameríndio uma variante do animismo e que Viveiros de Castro, por sua vez, critica a natureza classificatória e rígida de uma tipologia, tal qual aquela proposta por Descola, para a compreensão da visão de mundo dos povos amazônicos. Para o brasileiro, o perspectivismo ameríndio não poderia caber na tipologia de Descola, uma vez que este não é um tipo, mas uma "bomba", capaz de explodir "toda a filosofia implícita tão dominante na maioria das interpretações que os etnógrafos fazem de seus materiais" (p. 2), e completa dizendo que uma noção como a de "tipo" só poderia ocorrer a "antropólogos republicanos" (p. 2). O francês responde que não está interessado no pensamento ocidental, mas sim no pensamento indígena, ao que Viveiros de Castro rebate dizendo que o problema não é o objeto em que Descola está interessado, mas a forma como ele está.

De maneira geral, esta querela se dá em torno da dificuldade de se compreender – e mais ainda em se classificar – as formas de pensamento de um povo que não é o seu próprio, uma vez que toda tentativa de compreensão está limitada, inevitavelmente, a nossa própria forma de pensamento. Assim, o que está em questão são os limites de nossa capacidade de "sair" de nossa própria forma de pensar, para se compreender a forma de pensar do outro: o que nos garante que a tipologia de Descola não seria apenas mais um produto do pensamento naturalista em que ele mesmo estaria submerso? Por outro lado, em que medida a "bomba" de Viveiros de

Castro não seria um exagero metafórico na tentativa de se desconstruir as próprias ontologias para conhecer a do outro?

Não iremos além nesta questão. O importante é reter o ponto no qual ambos autores convergem: a pouca relevância, ou inexistência, na cosmologia ameríndia, da noção de “humano” tal como adotada nas culturas ocidentais. A partir das proposições dos dois antropólogos, somos persuadidos a concluir que categorias como “natureza” e “cultura” são insuficientes para a compreensão da visão indígena do mundo – sendo também, conseqüentemente, inadequada uma categoria como “humano”, entendido como ser cindido e radicalmente diferente do restante do cosmos.

Sendo o mito uma forma privilegiada de expressão das visões de mundo de qualquer cultura, as narrativas míticas indígenas se prestam a este trabalho como uma “bomba” capaz de explodir uma visão de mundo euro e antropocêntrica, especialmente em seus pressupostos quanto às relações entre humanos e não-humanos – para depois, quem sabe como um micro *big bang*, a partir dos fragmentos construirmos um novo universo de compreensão e uma nova compreensão do universo ontológico: mais integrativo e consciente de nosso parentesco com qualquer ser existente, qualquer conjunto de poeira cósmica organizado na forma de uma vida.

1.4 Objetivos

Mapear e comparar a relação ontológica entre humano e animal não-humano em uma seleção de narrativas míticas de duas culturas distintas, ocidental e ameríndia, a partir dos textos *Gênesis* e *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*, interpretando os dados obtidos a partir das proposições da psicologia cultural dialógica.

1.5 Justificativa

O mito exerce o papel de estruturar a compreensão humana diante dos acontecimentos do mundo (Boesch, 1991). Desta forma, está sempre presente: há um alicerce de narrativas, imagens ou símbolos, não passível de questionamento, sobre o qual se apoia o edifício de toda construção de sentido de uma pessoa na cultura. Assim, as histórias hoje narradas estão em relação dialógica com uma teia de outras histórias ancestrais, de forma mais ou menos explícita. É possível pensar em uma relação matricial conectando aspectos de uma dada narrativa arcaica, mítica, a histórias atuais, entendidas deste ponto de vista como suas derivadas. Atributos e motivações de personagens, cenários, sequências de eventos, situações e estruturas narrativas de histórias míticas são a base para a tessitura de novas histórias. O mesmo ocorre no nível discursivo: as visões de mundo, os universos relacionais e relações ontológicas sugeridas nos mitos se fazem presentes de forma marcadamente disseminada na construção de sentido que se faz na cultura. Por isso, o estudo do mito como sendo ao mesmo tempo limitante e gerador de possibilidades de ação simbólica (Boesch, 1991) é de interesse central para o desenvolvimento de novas proposições teórico-metodológicas em psicologia.

A psicologia cultural, ao se ocupar das relações intersubjetivas, o faz em última instância por meio do trabalho com o texto, a interação verbal. O confronto entre mito ocidental e ameríndio se dá, em grande medida, como uma tentativa de síntese criativa de opostos. A experiência inquietante deste diálogo tem o intuito de propiciar uma fusão de horizontes entre alteridades (Simão, 2010), com vistas ao questionamento, e consequente, do mito judaico-cristão que sustenta uma visão ontológica de existência quase totalitária do humano.

É certo que uma visão cosmológica em que o humano possua primazia de ação e existência é um cenário propício à perpetuação de práticas de abuso para com a “natureza”, nela inclusos todos os seres não-humanos. A cisão radical entre “homem e natureza” ou “humano e animais” acaba por legitimar socialmente um sistema político e econômico em que o “dono” da natureza age de forma unilateral e

insustentável. Considerando apenas o Brasil, são bilhões de animais não-humanos executados todos os anos para consumo humano, após experimentarem uma vida inteira de tortura e maus tratos por parte da indústria que os explora. Em trabalho anterior (Kawaguchi, 2009), a partir de uma documentação a respeito das práticas abusivas sofridas pelos animais não-humanos na indústria capitalista, argumentei que a implementação de procedimentos simples e de muito baixo custo já aliviariam consideravelmente o sofrimento causado a estes animais. Contudo, as evidências apresentadas apontam que quase nada é feito visando a diminuição do mal-estar a que estes animais são sujeitos em escala industrial – que poderia ser dirimido, ou mesmo eliminado.

Mais do que sermos indiferentes a este paradigma de tratamentos brutais, no mais das vezes sequer tomamos conhecimento das práticas intensivas de maus tratos por que passam estas vítimas de uma escravização de espécies sem precedentes: a impressão que se tem, a partir do contato com os veículos de comunicação social no Brasil, é a de que estes animais simplesmente não existem. A ausência de discursos em torno desta realidade aponta para um *significante zero*¹⁵ (Ohnuki-Tierney, 1994): do vazio que deixa, depreende-se o que falta. E por que falta? Que transgressões estariam associadas a se expor e discutir as condições de vida dos animais não-humanos explorados industrialmente? Que tabus estariam sendo desrespeitados? Onde há tabu, há silêncio, porque o campo discursivo não oferece as ferramentas para a fala. Assim, tabu e silêncio se retroalimentam, beneficiados das “sanções

¹⁵ Para a autora, “significante zero” é aquele sem materialidade linguística nem objetificado, ou seja, que produz significado a partir de sua ausência – embora dependa de outros elementos linguísticos a sua volta. Significantes zero mantêm uma estreita relação com o tabu e, frequentemente, sua menção explícita equivale a uma grave transgressão social. Ela cita o exemplo de algumas religiões em que a própria representação ou pronúncia do nome da entidade suprema (“Deus”) é um *significante zero*, jamais pronunciado. Outro exemplo são insultos e ofensas que, em algumas culturas, podem ser expressos a partir da ausência. Ora, em trabalho recente (Kawaguchi & Guimarães, 2015), argumentei que, nas representações semiótico-simbólicas da cultura judaico-cristã, a **morte** – sobretudo aquela provocada por **predação** de animais não-humanos – orbita em torno de um tabu e, frequentemente, ocupa o espaço do vazio, do nada.

sociais... contra a dúvida desintegradora da realidade” (Berger & Luckmann, 2003, p. 206).

A ideia ocidental, de inspiração atomista, de que seria possível prejudicar consideravelmente partes de um sistema complexo (o mundo) sem que se afete o equilíbrio do todo, conduziu nossa sociedade a uma catástrofe tanto ambiental, como argumenta E. Viveiros de Castro (anotações pessoais, 6 de dezembro de 2013)¹⁶, quanto ética. Eis-nos, em pleno Antropoceno¹⁷, era em que a humanidade finalmente logrou tornar-se “força geofísica capaz de desestabilizar as condições-limite de sua própria existência” (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p. 42). Parece claro que é chegado o momento de esgotamento do mito do “progresso”, entendido como aceleração incessante dentro um sistema de acúmulo infinito: andar sempre, e cada vez mais rápido, “para a frente”. Ora, com a catástrofe iminente, “reduzir a escala de nossas proezas e ambições muito provavelmente, em breve, não será apenas uma opção” (p. 155), mas a única.

Diante deste cenário no mínimo alarmante – frequente e convenientemente ignorado pelos poderes público e privado dos países eurocêntricos, sobretudo aqueles “em desenvolvimento” (note a ironia do termo), como o Brasil –, Danowski e Viveiros de Castro (2014) argumentam que, se antes o paradigma desenvolvimentista apregoava a busca por “deixar de ser índio” (no entendimento de que o índio era nada menos que um “um tipo de ‘pobre’” [p. 158] destinado à eventual emancipação financeira), no momento atual de países como o Brasil torna-se crucial, urgente, “voltar a ser índio”, no sentido de um devir-índio, em busca de se originar “poderosas e

¹⁶ Anotações pessoais efetuadas na *III Conferência Curt Nimuendajú: Últimas notícias sobre a destruição do mundo*, realizada em 6 de dezembro de 2013, às 16 horas, no Auditório da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. São Paulo, SP.

¹⁷ Termo cunhado por Paul Crutzen (Nobel) e Eugene Stoermer, correspondendo à “nova época geológica que se seguiu ao Holoceno, a qual teria se iniciado com a Revolução Industrial e se intensificado após a Segunda Grande Guerra” (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p. 15).

inesperadas linhas de fuga de impacto mundial” (p. 158), ou seja: saídas possíveis para nosso futuro, muito mais que uma sobrevivência do passado.

O título do livro *A Queda do Céu* (Kopenawa & Albert, 2015) faz justamente referência à expressão do líder Yanomami quanto à iminente destruição do mundo em pleno curso pela “humanidade” (ou seja, pelo “branco”). Bruce Albert (Torres, 2015) faz questão de ressaltar que não se trata de uma “profecia exótica”, mas de “um diagnóstico e um aviso”, que “descreve um processo de envenenamento e de aquecimento do céu já avançados” e “aponta para o inevitável e trágico desfecho deste processo, a menos que uma improvável e radical mudança de rumo aconteça”. Não se trata de denunciar a “destruição da natureza”, como se esta fosse dotada de uma essência ontologicamente distinta da dos humanos, que teriam então em suas mãos o potencial de salvá-la ou destruí-la; pelo contrário, trata-se de chamar a atenção para a **indissociabilidade** entre nós, humanos, e o ambiente que constituímos e do qual somos constituídos, e que inclui todos as “demais” formas de existência.

Ao que tudo indica, a rota de saída da catástrofe à qual chegamos começa pelo vislumbre de novas formas de relação entre a humanidade e os demais seres. Formas que busquem superar o antropocentrismo enraizado, dentre outras, na narrativa-mestra do mito bíblico – e, deste modo, tornar talvez possível o estabelecimento de uma relação legitimamente intersubjetiva entre humano e não-humano, apoiada tanto em suas diferenças, como nas semelhanças. O confronto com a mitologia ameríndia é uma oportunidade de se reinventar esta relação.

Cada pessoa internaliza as concepções mitológicas de verdade a partir de uma perspectiva singular que estrutura a avaliação pessoal de possibilidades e limites de ação no mundo. Todavia, o encontro com o outro, vivido como uma relação com a alteridade, permite romper com preconcepções cristalizadas, criando a oportunidade para reflexão e novas elaborações simbólicas. (Guimarães, 2016, p. 20)

Cabe ainda observar que tanto o conteúdo das histórias selecionadas quanto sua análise e interpretação são possíveis insumos à Lei 11.645 de 2008, que prevê o ensino obrigatório da história e cultura afro-brasileira e indígena nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, em especial nas áreas de educação artística e de

literatura e história brasileiras. Esta lei abre a possibilidade de reposicionamento de elementos do próprio mito ocidental de que tenho tratado nesta pesquisa, alterando o lugar narrativo não somente do não-humano, mas também do indígena. Trata-se de uma reação ao secular processo interétnico de desconstrução da interobjetividade indígena e introdução de outra, tornada então hegemônica – reação proporcionada pelo texto narrativo, que é a “*estesia* que nos possibilita o exercício nem etnocêntrico nem relativista, mas intercultural” (Ferreira-Santos & Almeida, 2012, p. 33).

Esta pesquisa vem se somar aos esforços prévios de Guimarães (2010a, 2012, 2013) para a compreensão do diálogo interétnico, notadamente com os povos ameríndios, no âmbito da extensão universitária e da pesquisa acadêmica. Em um momento sociopolítico brasileiro delicado, para dizer pouco, de recrudescimento da intolerância racial, violência às minorias étnicas e incentivos ao “desenvolvimento” do agronegócio ao custo de violações de direitos e genocídio dos povos indígenas, o antídoto aqui proposto é conhecer o outro, sua perspectiva, colocar-se em seu lugar. Pesquisa recente (Kidd & Castano, 2013) demonstrou que a narrativa complexa é uma forma eficiente de se estabelecer e aumentar a empatia e compreensão do outro. Algo que nos urge.

2 METODOLOGIA

A metodologia da psicologia cultural semiótico-construtivista “*equivale ao processo cíclico de construção do conhecimento geral*, em que diferentes partes do ciclo alimentam diferencialmente outras partes” (Valsiner, 2012a, p. 302). Os dados que vão sendo obtidos, transformados e abstraídos dos fenômenos ao longo da pesquisa servem de *feedback* para a readequação constante dos próprios métodos, teorias e para a própria compreensão da natureza do problema – noção que se aproxima daquela de campo-tema, de Spink (2003), em que o campo de pesquisa e o tema a ser investigado se definem mutuamente, em uma relação dinâmica que evolui ao longo da pesquisa.

A partir do problema geral que inspirou a presente pesquisa, o excepcionalismo humano na cultura ocidental, estabeleci como objeto de investigação a **relação entre humano e animal não-humano**. Para examinar tal problemática, considerei que o contraste intercultural poderia trazer luz a perspectivas até então não observadas, por isso a opção pelo contraponto com a **cultura ameríndia**. A partir de meus estudos sobre o papel da **narrativa** na empatia e compreensão do outro e do **mito** para a conciliação de opostos e construção cultural de onto e cosmologias, adotei as **narrativas míticas de criação** como material de análise para o aprofundamento da compreensão do problema, optando pelo **Gênesis**, da *Bíblia Hebraico-Cristã*, e **A Queda do Céu**, da cultura Yanomami, para análise, comparação e interpretação dos aspectos relacionais entre humano e não-humano.

2.1 Materiais

2.1.1 Narrativa mítica ocidental

A *Bíblia* é o livro mais vendido da história¹⁸. O alcance desta narrativa de criação em meio à cultura ocidental, e mesmo fora dela, é incontestável e vai muito além do campo religioso e teológico: sua influência é notável nos discursos das mais variadas instituições humanas, da filosofia à arte, da política à ciência, conforme

¹⁸ Foram 3,9 bilhões de exemplares só nos últimos cinquenta anos, o equivalente a mais de duas vezes a soma dos outros nove livros mais vendidos (Chapman, 2015). Segundo o *Guinness World Records* [GWR] (2016), são mais de 5 bilhões de cópias ao longo de toda a história. No contexto de mundo bipolarizado do século passado, surgiu uma pequena controvérsia em torno desta contagem: o *Autocratic Tradition and Chinese Politics* (Fu, 1993, p. 189) alega que o regime de Mao Tsé-Tung teria distribuído à população 6,5 bilhões de cópias de *O Livro Vermelho*. Porém, além desta informação ser contestada por todas as demais fontes consultadas (Chapman, 2015; GWR, 2016; Rumjanek, 2006) e não contar, naturalmente, com o respaldo de uma auditoria independente, ainda devemos considerar que a distribuição do livro de Mao no regime totalitário se dava de forma consideravelmente coercitiva (Rumjanek, 2006), além de não ocorrer pela forma de “venda”.

procurei argumentar nas páginas precedentes. Trata-se do mito de criação por excelência da cultura ocidental.

Analiso os **três primeiros capítulos do *Gênesis***, que correspondem respectivamente à criação do mundo em sete dias, à criação de Adão a partir da poeira e à expulsão de Adão e Eva do Jardim do Éden.

2.1.2 Narrativa mítica ameríndia

A partir de um acervo inicial de mais de cem histórias míticas ameríndias, selecionei inicialmente aquelas narradas por quatro diferentes etnias, cada uma localizada em uma região diferente do continente americano: os Squamish, do Canadá ¹⁹; os Yanomami, da fronteira Brasil-Venezuela (Kopenawa, 2004; Kopenawa & Albert, 2015; Viveiros de Castro, 2006); os Wari, de Rondônia (Vilaça, 1992); e os Kamayura, do Mato Grosso (Kamayura & Kamayura, 2013), cujo grande pajé teve seu Kwarùp²⁰ (Bastos, 2015) no mesmo momento em que eu me debruçava sobre o estudo de suas narrativas. Além da variabilidade geográfica, outros dois critérios levados em conta para a seleção inicial foram o suporte (oral ou escrito) e o discurso (direto, indireto, misto): cada um dos quatro conjuntos de narrativas havia sido coletado por meio de um suporte e/ou discurso diferentes. Este cuidado com a diversificação buscava ir ao encontro do caráter qualitativo da pesquisa, cujo objetivo é viabilizar o surgimento de novidades e *insights*, ou seja, privilegiando-se a diferença.

Contudo, ao longo do trabalho, a partir de minhas reflexões, discussões com meu orientador e do parecer dos membros da Banca de Qualificação, foi-se tornando

¹⁹ A partir de anotações pessoais da narração de histórias realizada pela indígena Columpa Bobb, da etnia Squamish, em 5 de dezembro de 2014, ao longo de oito horas, em encontro aberto ao público e organizado pela instituição Boca do Céu, em São Paulo, intitulado: *História indígena / palco ocidental: verdade cultural e realidades contemporâneas*.

²⁰ Ritual de encerramento do período de luto dos indígenas do Alto Xingu.

claro que era necessário fazer um recorte ainda mais aprofundado, privilegiando a densidade, para chegarmos a uma compreensão satisfatória dos textos estudados. Além disso, havia um certo desequilíbrio no fato de a matriz ocidental apresentar uma única narrativa, e a ameríndia, quatro. Por isso, optamos por nos concentrar em uma só etnia, representada pela mais densa, complexa e contemporânea das obras consultadas: ***A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami***, que condensa mais de uma década de narrativas que o xamã e líder Yanomami Davi Kopenawa tem contado, todos os anos, ao antropólogo Bruce Albert, com quem mantém uma amizade de encontros regulares há mais de três décadas²¹. Viveiros de Castro (2015) engrandece a “obra de mais de setecentas páginas... que tem atrás de si trinta anos de convivência entre os signatários de um ‘pacto etnográfico’... sem precedentes na história da antropologia” (p. 12). E vai além: “este livro brilha com uma intensidade talvez só comparável à do segundo volume da coleção [em que o original fora publicado, em francês], *Tristes trópicos*” (p. 11).

Analiso **os capítulos 2 e 4 da obra**, intitulados respectivamente *O Primeiro Xamã* e *Os Ancestrais Animais*, que apresentam uma descrição completa sobre os *xapiri*: “espíritos” da floresta dos quais os Yanomami descendem, segundo a mitologia. No capítulo 3 desta dissertação apresento mais detalhes sobre o povo Yanomami e este livro grandioso.

Mas a pesquisa de mitos indígenas apresenta peculiaridades que devem ser delineadas. A primeira diz respeito ao suporte: os mitos ameríndios tradicionalmente são transmitidos na forma oral, de geração para geração. Embora certamente este suporte ofereça vantagens quanto à assimilação do conteúdo da história – que é experienciada pelo ouvinte de forma intensa e corpórea e, a cada vez recontada, é atualizada e ressignificada pelos interlocutores (cf. Guimarães, 2011; M. Ferreira

²¹ Bruce Albert conta ter conhecido Davi Kopenawa em 1978 (Kopenawa & Albert, 2015, p. 49) e a primeira edição do livro foi publicada em 2010, em francês.

Santos, anotações pessoais, 2015²²) –, por outro lado não se presta à reprodução textualmente fidedigna, tal qual ocorreria de forma mais acentuada (embora não total) com o suporte escrito. Por isso, é razoável supor que as histórias às quais temos acesso hoje, seja pela via oral ou escrita, tenham sofrido alterações mais ou menos substanciais em seu conteúdo, se comparadas com suas versões ancestrais. Por isso, opero aqui com a concepção de mito proposta por Boesch (1991): uma estrutura subjacente às diversas narrativas, ritos, ideias e práticas sociais singulares a que se pode ter acesso para estudo.

Uma segunda peculiaridade diz respeito à tradução do idioma original para o português: além das próprias dificuldades impostas pela recriação inerente a qualquer processo de tradução ("*traduttore, traditore*"²³), também devemos ter em conta que o texto final selecionado é aquele que corresponde à compreensão do antropólogo francês Bruce Albert que, embora possua a incontestável qualificação de ter convivido por décadas com o narrador, não deixa de ser um estrangeiro ao idioma e à cultura Yanomami.

Isto nos leva a uma terceira peculiaridade, que extrapola o campo linguístico e diz respeito à própria natureza do encontro eu-outro: não há possibilidade de mútua compreensão total e especular entre as pessoas (Simão, 2010). A comunicação (sempre) parcial é característica do encontro intersubjetivo – aspecto ainda mais evidente quando de um encontro interétnico, em que se está sujeito a uma zona

²² Anotações pessoais a partir da disciplina de pós-graduação *Mitologia comparada: ensaios para uma antropologia da educação*, ministrada por Marcos Ferreira Santos ao longo do primeiro semestre de 2015, na Faculdade de Educação da USP, São Paulo, SP. Ao longo do semestre, Marcos expôs uma infinidade de mitos, das mais variadas origens – gregos, romanos, celtas, ameríndios de diversas etnias, africanos, japoneses, chineses e de povos autóctones de diversas regiões –, de memória e usando sua própria voz, gestos e instrumentos musicais das regiões narradas, provocando nos interlocutores uma experiência de compreensão profunda, por meio do afeto, da qual esta breve nota jamais daria conta.

²³ Em português, "tradutor, traidor". Trocadilho popular que diz respeito à reinterpretação, sempre sujeita a imprecisões, inerente ao próprio processo de se traduzir qualquer texto de uma língua/cultura para outra.

nebulosa de afetos, cuja tentativa de objetivação implica equivocar-se, ou seja, assimilar a perspectiva do outro (Guimarães, 2013)²⁴. Estas considerações surgiram dentro do escopo da psicologia a partir do desafio metodológico de se compreender a alteridade em estudos etnológicos. De acordo com o conceito de equivocação controlada²⁵ de Viveiros de Castro (2004), para se traduzir um texto de uma cultura à outra, é necessário que se tenha em conta a **diferença** de sentido do texto e do contexto entre as duas culturas, mais do que sua **similaridade** – que pode frequentemente ser enganosa. A palavra “humano”, muito usada em traduções de etnólogos das culturas indígenas, que na cultura ocidental é comumente entendida como “espécie biológica”, na aceção de muitos povos ameríndios se aproxima de uma noção como, simplesmente, “nós”, o “povo Yanomami”, por exemplo. Neste caso, um povo inimigo ou estrangeiro não será “humano”, enquanto um animal não-humano doméstico pode sê-lo.

Não se ter em conta esta diferença é proceder a uma tradução imprecisa, “errada”, nos termos do autor. Ele critica a análise de um antropólogo, Greg Urban, sobre o povo Shokleng: para Urban, a ideia dos Shokleng de que o corpo que hoje se vê de cada animal não-humano teria sido moldado a partir dos “humanos” (os Shokleng) seria apenas uma “metáfora”, já que, para Urban, as existências naturais – como os “animais” e montanhas, por exemplo – seriam “dadas”, diferentemente das sociais, que seriam “construídas”. Assim, a ontologia filosófica de Urban, de tal forma dicotomizada entre “natureza” e “cultura”, acaba por prejudicar a boa compreensão e tradução do mito indígena. Viveiros de Castro (2004) cita ainda o exemplo, perspectivista, do *cauim*²⁶: o que para nós, humanos, é “sangue”, para uma onça é

²⁴ Guimarães (2014, 2016) toma a noção de equivocação de Viveiros de Castro (2004) e discute em mais profundidade os termos, situação e possibilidades do diálogo interétnico, bem como as formas e consequências de não se dialogar.

²⁵ Em que “equivocal” se opõe a “univocal”.

²⁶ Viveiros de Castro (2004) usa o termo *manioc beer* (“cerveja de mandioca”, em tradução literal), a partir do qual conclui que se refere ao *cauim*, bebida alcoólica obtida a partir da fermentação da mandioca, bastante difundida entre os povos ameríndios.

“*cauim*”, e o que para nós é “*cauim*”, para ela é algo bem diferente, provavelmente não consumível.

Assim, para uma mesma palavra, diferentes significados e, mais importante: a disparidade da diferença dá uma noção da disparidade ontológica entre nós e a onça. Ele também cita o exemplo do termo *txai*, do povo Kaxinawá, que literalmente significa “cunhado”, mas é também usado em muitas situações em que nós, ocidentais, usaríamos “irmão”, no sentido de “companheiro”, “camarada”, “*brother*”. Enquanto nosso paradigma, ocidental, procura o significado na **semelhança** (irmão é quem tem um ponto de vista idêntico ao do outro: a **filiação**, ou seja, mãe e/ou pai), o ameríndio o faz na **diferença**: minha relação com meu cunhado se dá por uma mulher que, para mim, é **esposa**, mas, para ele, é **irmã**, ou vice-versa – as perspectivas são assimétricas. A proposta, portanto, é de que a tradução interétnica inevitavelmente **subverte** o significado dos termos originais em nossa cultura, alargando-o, entortando-o. Compreender o sentido de “humano” para um povo ameríndio é subverter o sentido ocidental e chegar a um terceiro termo, emanado a partir da tensão entre os dois originais. Este cuidado com a equivocação controlada faz parte da metodologia de análise do presente trabalho.

2.2 Forma de análise

A metodologia de análise dialógica da psicologia cultural considera cada elemento de uma relação como um sujeito (Bakhtin, 1979/1997): ao confrontar textos, ou mesmo elementos de um texto, o que procuramos é estabelecer um diálogo, ou seja, uma construção de significados. James Wertsch (1993) recupera estas noções bakhtinianas para rejeitar o modelo “emissor-receptor” de comunicação e propor a compreensão dos enunciados discursivos a partir de seu contexto sociocultural, considerando toda ação (o que inclui, natural e principalmente, ações comunicativas) como sendo mediada pela linguagem, a qual, por sua vez, é mediada pelos discursos e “vozes” sociais de que se dispõe em uma dada cultura.

Embora, considerando-se o tema deste trabalho, devamos ter certas reservas quanto ao caráter antropocêntrico das abordagens histórico-materialistas (cf. Catton & Dunlap, 1980), a proposta de Wertsch é adequada no sentido de propor um protocolo de análise contextualizada, cujo sentido faz referência à realidade sociocultural em que o texto se produziu. Assim, por exemplo, os mitos de criação nos contam como os deuses criaram os “homens”²⁷, mas também é preciso se perguntar “como os homens criaram os deuses” (L. Tateo, comunicação pessoal, 16 de setembro de 2015), ou seja, a quais necessidades, e de quem, os mitos atendem, dentro do contexto em que são narrados.

Com isto em vista, considero apropriada à consecução deste trabalho a análise por trajetória descendente e posterior interpretação por trajetória ascendente, propostas por Guimarães (2016). A primeira etapa consiste em vislumbrar o todo gestáltico de cada narrativa, e daí partir para a sua decomposição em partes não totalmente elementares, mas na menor unidade portadora do sentido do todo. Assim, após identificar antinomias, tais quais são expressas pelo narrador, o que se busca é acompanhar a forma como elas vão se reconfigurando, efetuando a dinâmica do sentido, que vai então se transformando. Com relação ao campo-tema (Spink, 2003) desta pesquisa, estas unidades correspondem aos mitemas de oposição **natureza-cultura** ou **humanidade-animalidade**.

O segundo momento consiste na interpretação das informações obtidas na etapa anterior, com vistas a recompor um todo, dotado de sentido, de cada narrativa. Mas este será um novo todo, diferente do primeiro vislumbre, de modo que caberá tecer considerações gerais a respeito da “não-coincidência entre a percepção inicial do todo e a subsequente apresentação analítica do objeto” (Guimarães, 2016, p. 14).

²⁷ Termo muito usado na academia para se referir à “humanidade” que, por sua vez, comumente se refere à “totalidade” (como argumentei no item 1.2 desta Introdução), e algo curioso, por concentrar exclusivamente na figura do *masculino* (além do humano) o poder agentivo na cosmologia ocidental. Na palavra expressa, ficam subentendidas (ou excluídas, se preferir) as mulheres e outros gêneros, além dos seres não-humanos. Por que não usar apenas “seres”?

A partir da comparação entre antinomias dos dois textos (ocidental e ameríndio), o deslocamento entre ambos é que dá o sentido, o que permite problematizar a tensão e discutir a possibilidade de integrar elementos de ambos.

1 POR QUE NARRATIVA

“Vivemos a maior parte de nossas vidas em um mundo construído de acordo com as regras e os recursos da narrativa”

Jerome S. Bruner (1996/2001, p. 141)

1.1 DEFININDO NARRATIVA

A narrativa desperta o interesse da psicologia desde seus primórdios. Sua importância na construção do sentido está presente nas obras fundadoras do *self dialógico* (Hermans, Kempen & Van Loon, 1992; Hermans, 1993)²⁸, conceito de destacada importância para a psicologia cultural. Mas qual a definição de narrativa pertinente a este trabalho?

Recentemente, o uso do termo “narrativa” se generalizou notavelmente, e sabemos que o emprego indiscriminado de uma palavra é um fator que concorre para o esvaziamento de seu conteúdo: se tudo é narrativa, então narrativa não é nada. Uma pesquisa no *Google Books Ngram Viewer*²⁹ aponta um crescimento contínuo do uso do termo ao longo do último século, que explode a partir da década de 1970: na literatura de língua inglesa, de meados de 1970 até 2000 o emprego do termo “*narrative*”³⁰ apresenta um crescimento de aproximadamente 120%; em espanhol e

²⁸ O artigo de 1993 foi recebido pelo *Journal of Analytical Psychology* em novembro de 1991, portanto, dois meses antes da publicação do texto de 1992, pela *American Psychology*.

²⁹ Plataforma lançada pelo Google em 2010, que concentra milhões de livros digitalizados mundialmente e serve como referência para se aferir a quantidade de vezes que uma determinada palavra aparece na literatura em geral, ao longo do tempo.

³⁰ Recuperado de

https://books.google.com/ngrams/graph?content=narrative&year_start=1910&year_end=200

francês, os usos de “*narrativa*”³¹ e “*récit*”³², respectivamente, saltam quase 100% no mesmo período.

Embora não disponhamos dos mesmos dados para o português, é razoável supor uma tendência semelhante: uma rápida busca em veículos de notícia e nas redes sociais é suficiente para que se verifique o vasto emprego do termo na atualidade. Como é comum com palavras “da moda”, o que se observa é que a expressão tem sido usada com sentidos bastante distintos: desde “história”, a “discurso”, “texto” em geral e até a “ato de comunicação”. Por isso, é oportuna uma breve delimitação da definição de “narrativa” que convém a esta pesquisa.

Limitando-nos aos sentidos mais popularmente atribuídos ao termo, citados acima, o mais adequado para este trabalho é o de “história”, no sentido de ficção, que em inglês seria traduzido por *story*, e não *history*. Embora a distinção entre ficção e “realidade” apresente mais nuances do que fronteiras herméticas de separação – como nos atestam Bruner (1996/2001), Ricoeur (1983/2010) e como expus na Introdução sobre *Cem Anos de Solidão* –, a abordagem que nos interessa aqui diz respeito a uma forma de discurso bastante específica e consagrada: aquela que acompanha (narra) uma sequência de acontecimentos e/ou transformações, envolvendo sujeitos dotados de motivações, organizada temporalmente (ainda que não necessariamente de forma linear), onde a noção de tempo não é a estritamente cronológica, mas aquela do tempo percebido, vivido, experienciado (cf. Ricoeur,

[8&corpus=15&smoothing=3&share=&direct_url=t1%3B%2Cnarrativa%3B%2Cc0](https://books.google.com/ngrams/graph?content=narrativa&year_start=1910&year_end=2008&corpus=15&smoothing=3&share=&direct_url=t1%3B%2Cnarrativa%3B%2Cc0).

Acesso em 29 de maio de 2015.

³¹ Recuperado de

https://books.google.com/ngrams/graph?content=narrativa&year_start=1910&year_end=2008&corpus=21&smoothing=3&share=&direct_url=t1%3B%2Cnarrativa%3B%2Cc0.

Acesso em 29 de maio de 2015.

³² Recuperado de

https://books.google.com/ngrams/graph?content=r%C3%A9cit&year_start=1910&year_end=2008&corpus=19&smoothing=3&share=&direct_url=t1%3B%2Cr%C3%A9cit%3B%2Cc0.

Acesso em 29 de maio de 2015.

1983/2010). Estamos, portanto, no terreno das histórias contadas, dos contos de fada, dos filmes e livros, dos “causos”, das narrativas orais e, por excelência, do mito.

Nos tópicos seguintes, proponho um aprofundamento em torno da relação intrínseca entre *narrativa*, *mente humana* e *cultura*.

1.2 HISTÓRIAS MOLDAM A MENTE, QUE MOLDA AS HISTÓRIAS, QUE MOLDAM A MENTE

O costume de se narrar histórias é muito mais antigo do que a civilização ocidental. Na verdade, a capacidade humana para organizar os eventos de vida em uma forma narrativa parece ser uma aptidão que “começa cedo e é onipresente” (Bruner, 1996/2001, p. 137). Além de oferecer uma estrutura para a compreensão do mundo, as histórias são um veículo de negociação social, ou seja, uma moeda de troca entre os elementos da cultura que agem na mente de cada indivíduo e, em contrapartida, entre os elementos do pensamento que modificam a cultura e, por conseguinte, as histórias que se narram na cultura. Por este motivo, e por outros, a narrativa tem sido objeto de reflexão ao longo dos últimos milênios.

De fato, desde a *Poética* de Aristóteles – mais de três séculos a.C. – até os estudos dos formalistas russos, como Propp, e estruturalistas, como Bremond – já no século XX –, a narrativa é entendida como uma sequência estruturada de ações, onde há **transformação** (Vieira, 2001). Da mesma forma, a semiótica narrativa adota como ponto de partida a obra de Propp para desenvolver a proposição de que narrativa é toda forma linguística em que exista um estado inicial e uma transformação deste estado, derivando daí diferentes programas e percursos narrativos (Barros, 2012).

Traçando um histórico da noção de estrutura narrativa, André G. Vieira (2001) aponta que: na década de 1940, Jung (1971/2000) observará que o sonho com

frequência traz as características básicas da narrativa³³ e proporá que suas transformações seguem uma *estrutura recorrente*; nos anos 60, Labov e Waletzky também observarão uma *estrutura básica* e salientarão na narrativa seu caráter de **referência** (a sequência temporal de transformações que aconteceram, ou o “o quê”) e **avaliação** (o motivo e juízos emitidos na narrativa, ou o “porquê”); e de forma semelhante, na década de 70, Todorov (1971/2003) proporá a noção de sequência narrativa como passagens de um estado de **desequilíbrio** ao **equilíbrio**, e vice-versa; a partir deste caminho, no início da década de 80 a psicologia cognitiva se interessará pela **meta** e **motivo** implícitos nas sequências episódicas de transformações das narrativas. A partir destes apontamentos de Vieira (2001), temos a noção de narrativa como uma estrutura recorrente em que acontecem coisas a alguém, por tais motivos; que estes acontecimentos promovem o equilíbrio ou desequilíbrio do estado anterior; e que estes se dão por uma busca motivada de objetivos, ou seja: para se compreender uma história, é necessário entender o que se passa a alguém e por que se passa – é necessário **compreender os motivos do outro**.

Com uma trajetória que passa pela Psicologia Cognitiva e Psicologia Cultural, Bruner (1985) fará uma distinção entre o *pensamento paradigmático causal* – típico do discurso científico, por exemplo – o *pensamento narrativo*, postulando que o último é aquele que trata de sequências encadeadas de estados intencionais. Mais tarde (1996/2001), esclarecerá que “os estados intencionais não ‘causam’ coisas, pois o que causa alguma coisa não pode ser moralmente responsável por ela: a responsabilidade implica escolha... a narrativa busca **motivos**, não causas” (p. 132). Ricoeur (1983/2010) traz uma importante contribuição neste sentido, ao definir a narrativa como um discurso estruturado temporalmente, onde o tempo não é o cronológico, mas o **tempo das ações e intenções**, que ele define como tempo humano. É justamente com base neste caráter **intencional** da temporalidade narrativa que Hermans et al. (1992) formularão uma metáfora narrativa para o self dialógico,

³³ Embora este “não irá empregar o termo *narrativa*, mas *drama*... Tal fato se explica pelo estado da arte na época” (Vieira, 2001, p. 602).

fundamentando-se nas experiências de Michotte em que os participantes assistiam a dois ou mais retângulos realizarem movimentos numa tela e, em seguida, eram convidados a explicar o que havia acontecido. Observou-se que eles atribuíam intenções aos movimentos: “é como se a aproximação de A ameaçasse B, e B fugisse” (p. 27).

Ao nos guiar na identificação das intenções dos sujeitos, a narrativa nos impele a entrar em sintonia com o outro: a interpretação narrativa da realidade é uma porta para a **compreensão dos estados subjetivos do outro** como um todo, o que inclui suas emoções, motivos, crenças e disposições. É o que demonstrou uma pesquisa publicada na revista *Science*, intitulada *Ler Ficção Literária Aumenta a Teoria da Mente*: os pesquisadores (Kidd & Castano, 2013) verificaram, de forma quantitativa, que **ler textos de literatura aumenta a teoria da mente**, ou seja: a “capacidade de identificar e entender estados subjetivos dos outros” (p. 377). Após uma série de cinco experimentos com uma amostra robusta de participantes³⁴, os autores concluíram que aqueles sujeitos que leram textos “literários”, como bons romances³⁵, obtiveram um aumento significativo em seus níveis de teoria da mente, seja nos aspectos afetivos (empatia com as emoções do outro) ou cognitivos (compreensão das intenções e crenças do outro). Em outras palavras: ler textos narrativos complexos nos torna mais sensíveis ao outro. A descoberta é impressionante e extremamente relevante, numa época em que assistimos a uma escalada assustadora nos níveis de intolerância com o outro, o diferente, no mundo inteiro.

³⁴ Com respectivamente 86, 114, 69, 72 e 352 participantes.

³⁵ No estudo, a categoria ficção “literária” (“*writerly*”) se contrapõe a textos “populares” (“*readerly*”). Os critérios para a definição de uma obra como sendo “literária” foram a consagração dos autores pela crítica e prêmios concedidos pela Academia. Embora os autores reconheçam as limitações de se tentar estabelecer com total exatidão a diferença entre textos *readerly* e *writerly*, os critérios do estudo foram claros: *writerly* é o texto com personagens complexas, profundidade subjetiva e que desafiem o leitor a preencher suas lacunas.

Os autores salientam que a pesquisa confirma as teses de Roland Barthes, que estabeleceu uma distinção entre os textos de entretenimento e aqueles que exigem que os leitores recriem o texto de forma ativa, como coautores; de Bakhtin, que identificou nos romances polifônicos de Dostoievski a necessidade do leitor contribuir por si próprio dentro de cacofonia de vozes; e de Bruner, que destacou o potencial da literatura de forçar o leitor a preencher suas lacunas e “procurar os significados dentro de um espectro de significados possíveis” (1986, p. 25, citado por Kidd & Castano, 2013, p. 377), por conta destes se apresentarem de forma implícita, manifestando-se por meio de subjetivações – a realidade se apresenta ao leitor através do “filtro da consciência dos protagonistas” (1986, p. 25, citado por Kidd & Castano, 2013, p. 378) – e de perspectivas múltiplas de percepção do mundo. Ou seja, as histórias de ficção são capazes de proporcionar nas pessoas o surgimento de novas perspectivas, a partir do outro.

E não é apenas o conteúdo das narrativas que influencia a forma como pensamos, sentimos e agimos no mundo. No que diz respeito à compreensão narrativa da realidade, **forma e conteúdo** são mutuamente geradores, de forma dialética, e possivelmente dialógica. Agir na realidade significa agir com os mediadores socioculturais de que dispomos. Wertsch (1993) argumenta que estes mediadores são principalmente o gênero do discurso e a linguagem social, de modo que, quando uma voz física fala, duas ou mais vozes socioculturais estão falando simultaneamente.

Formas discursivas, enunciados, expressões e histórias míticas são ferramentas à disposição de quem vai se comunicar, e ferramentas se escolhem de acordo com a necessidade e o contexto. Esta proposta abre o espaço para um diálogo com Bruner (1996/2001), para quem os gêneros narrativos são o “kit de ferramentas” de que dispomos para interagir com o mundo, ou seja, a narrativa não apenas transmite, mas cria realidades e consciências; e com Ricoeur (1983/2010), para quem a narrativa é a mediadora simbólica da ação. Tomemos como exemplo o legado de Shakespeare: o *Oxford English Dictionary* credita ao bardo inglês a introdução de mais de 2 mil palavras no idioma (Crystal, 2008). Embora exista controvérsia quanto ao que

seria a “introdução” de uma palavra na língua e quanto ao nível de precisão de tal contagem, parece haver consenso quanto a duas questões: o fato de que o autor criou centenas de neologismos que estão em uso até hoje e sua influência determinante para o idioma (Casarin, 2014; Crystal, 2003). Isto nos leva a sugerir que as histórias, entrelaçando conteúdo e forma, estabelecem de um lado limites e, de outro, um feixe de possibilidades para nossas maneiras de pensar, sentir e agir. É o que Valsiner (2012a) chamou de balizas.

De uma perspectiva dialógica, da mesma forma como a narrativa estrutura nossos pensamentos, sentimentos e ações, estes também modificam as histórias que se narram na cultura em que estamos imersos, em movimento construtivo. Esta perspectiva que transforma o leitor, espectador ou ouvinte em fruidor, naquele que participa ativamente da criação das narrativas e discursos, é de preocupação central para a psicologia cultural – neste sentido, podemos citar o papel primordial do sujeito como co-criador dos mitos, em Boesch (1991), assim como a menção de Moutinho e De Conti (2010) à Tríplice Mímesis, de Ricoeur e ao triângulo obra-autor-leitor, de Vigotski, dentre outros exemplos.

Para Bruner (1996/2001), é “impossível distinguir de maneira bem definida o que é um modo narrativo de *pensamento* e o que é um ‘texto’ ou discurso narrativo. Cada um deles dá forma ao outro” (p. 129). Assim, “já que nossa experiência do mundo natural tende a imitar as categorias de nossa ciência conhecida, nossa experiência dos assuntos humanos passa a assumir a forma das narrativas que utilizamos ao contá-los” (p. 129). Neste sentido, se uma forma elementar e consagrada de se olhar o mundo é com os olhos das histórias, então nossos mitos são uma medida bastante precisa de nossa visão de mundo. Sendo assim, o estudo das narrativas é uma poderosa forma de se compreender a psicologia de uma

determinada cultura. Como afirmou Columpa Bobb (anotações pessoais, 5 de dezembro de 2014), “*stories matter, and stories are matter*”³⁶.

1.3 NARRATIVAS SÃO PONTES

Retomando o conceito de “histórias míticas” proposto por Lévi-Strauss, Boesch (1991) sugeriu que estas não são apenas versões de uma mesma e única história estrutural, mas que, expressas de formas diferentes a cada vez que são contadas, são na verdade constantes reelaborações. Ele chamou de “fantasma” a elaboração e assimilação singular que uma determinada pessoa faz de um determinado mito, de modo que **mito e fantasma** estão em uma relação dialógica, conectando passado e futuro, coletivo e singular. Fundamentando-se em Boesch (1991), Simão (2010) defende que “as histórias míticas sempre estão mudando ao longo do tempo, de modo a darem conta de aspectos particulares das diferentes e sucessivas experiências pessoais” (p. 160).

Conforme defendem Guimarães e Simão (2017), esta relação entre mitos e fantasmas se dá “através do processo de assimilação, no sentido piagetiano” (p. 7): ao se deparar com o mito, a pessoa o assimilará – ou não, ou apenas parcialmente – mediante suas estruturas fantásmicas já existentes, e esta relação alterará tanto a estrutura de fantasmas da pessoa, quanto a própria estrutura do mito. Assim, se considerarmos que o ato de se criar uma história é sempre uma experiência pessoal (o que não significa “individual”, pelo contrário), podemos sugerir que existe a ação de uma superestrutura coletiva sobre tal experiência, no momento em que ela ocorre,

³⁶ Em tradução livre: “Histórias importam, e histórias são matéria”. Na ocasião, a contadora de histórias explicou que, pelo termo “matéria”, queria dizer que as histórias são um material para se compreender o mundo, ao mesmo tempo em que são, muitas vezes em sua comunidade, utilizadas efetivamente como moeda de troca – sendo, assim, conversíveis em “matéria física”, como alimento ou utensílios.

reestruturando-a, mas também ao mesmo tempo reestruturando-se (cf. Boesch, 2007).

Esta relação entre uma história narrada hoje e suas origens míticas, narradas no passado, é uma importante forma de relação eu-outro, tendo em vista a abordagem dialógica em psicologia, que pode considerar o texto como um sujeito (cf. Bakhtin, 1979/1997, p. 403, a respeito do conhecimento do sujeito e a subjetivação do objeto dialógico). Afinal, o mito só tem existência efetiva quando manifestado em um discurso ou uma narrativa. Existirá um mito ideal, no sentido platônico, que estruturaria, a partir do plano das ideias, as histórias imperfeitas do plano das representações? Ou existirão apenas mitos, no plural, que se realizam de forma imanente em histórias singulares? Seja qual for a resposta, podemos afirmar que, ao ser contado, recontado ou ao influenciar parcialmente uma determinada história, o mito se modifica, abandonando alguns trechos e conservando outros que, se sustentados por tempo suficiente, virão a se tornar consolidados pela repetição. Retomarei estas noções mais a fundo no capítulo 2.

Ao reafirmar estruturas arcaicas ao mesmo tempo em que se reinventam a cada vez que são contadas, as histórias têm o poder de criar novas perspectivas – e também de reafirmar antigas. Em uma palestra em que foi ovacionada pelo público, a escritora nigeriana Chimamanda N. Adichie (2009) alerta para o perigo de uma *single-story*: uma narrativa hegemônica que se sobrepõe às demais perspectivas e visões de mundo. Ela conta como, quando era pequena, lia e, portanto, também criava, histórias em que os personagens eram brancos, tinham olhos azuis, brincavam na neve, comiam maçãs e ficavam contentes quando fazia calor – sendo que nada disso existe ou tem importância na geografia nigeriana. Assim, ela defende que conheçamos as perspectivas daqueles “personagens” que não fazem parte do elenco da *single-story* hegemônica: ela cita as classes menos favorecidas e os países africanos, mas podemos também acrescentar os povos indígenas e as espécies não-humanas, por exemplo.

Sendo assim, a narrativa guia e promove mudanças na experiência e na relação com o mundo, nos prepara para o inesperado, catalisando o encontro hermenêutico entre o estranho e o familiar. Mas também restringe possibilidades e se presta por vezes a repetições que parecem querer evocar uma ciclicidade infinita. Isto suscita a pergunta: até que ponto é possível desafiar os mitos estabelecidos? A resposta que rascunhamos é a de que uma narrativa potente é aquela capaz de desafiar velhos mitos hegemônicos e, ao mesmo tempo, provocar forte significação em relação com o presente – se entendermos potente como aquilo capaz de provocar o confronto e eventual superação de paradigmas assentados em valores ultrapassados. Um breve exemplo é o filme *Shrek* (Katzenberg, Warner, Williams, Adamson & Jenson, 2001) que, invertendo os valores da fábula e do conto de fadas, ressignifica noções clássicas de beleza, amor e virtude³⁷.

A forma como diferentes matrizes narrativas se articulam ao longo do tempo dá uma medida de como certas questões relevantes da atualidade são colocadas em perspectiva com a tradição, para sua compreensão e resolução de conflitos. Histórias preparam para o futuro prenhe de incertezas à espreita (Valsiner, 2012a) e, ao mesmo tempo, reinventam o passado. Trazem novas perspectivas para velhos problemas e colocam novos problemas em perspectiva histórica. Assim, onde houver conflito, lá estarão as narrativas para procurar elaborá-lo, construir sentido³⁸. Boesch (2000)

³⁷ Embora, para inverter tais valores, se assente em suas mesmas estruturas de poder, em processo semelhante ao narrado no item 1.2 da Introdução deste trabalho.

³⁸ Sobre a importância de se recuperar a narrativa sobre experiências de ruptura, cabe observar que o conceito de *antinomia*, proposto por Durkheim, e apropriado por Freud e seus seguidores, é ilustrativo desta problemática: a ausência de referencial narrativo ou discursivo para um conflito que se apresenta na realidade é um motivo recorrente para a manifestação de sofrimento patológico ou anormal. Christian Dunker (2012) exemplifica esta questão relatando o caso dos sobreviventes da Primeira Guerra Mundial que, chocados com o surgimento de tanques e formas inéditas de execução em massa, voltavam da guerra incapazes de narrar as experiências por que passaram e, desta forma, impossibilitados de dar sentido ao sofrimento para superá-lo (cf. também Benjamin, 1987, a respeito do empobrecimento da experiência na cultura deste período, e a relação desta com o progressivo desaparecimento das narrativas).

explora esta noção de narrativa como potencial ordenadora do caos e a expande para uma teoria do “mito do caos à espreita”, que retomarei no capítulo 4.

Com o fim de ilustrar o potencial da narrativa para resolver conflitos por meio da construção de sentido, relato brevemente um sonho pessoal, ocorrido em 2014:

Eu estava ao telefone, falando com uma pessoa com quem não tinha contato há muito tempo. Após trocarmos algumas frases, um certo barulho que vinha da rua começou a se tornar mais e mais incômodo, então me dei conta de que estava dentro de meu carro, falando pelo telefone celular, e que, portanto, não seria difícil procurar um lugar mais calmo para estacionar e continuar a conversa. Dei a partida no veículo e segui em frente, mas, após dirigir por alguns quarteirões e me afastar do local de origem, notei, intrigado, que os ruídos não diminuam de volume. Identifiquei o barulho como sendo do alarme de um carro. Mas como poderia ser que, por mais que me afastasse, aquele alarme continuava soando com a mesma intensidade? Foi quando olhei com calma para o painel de meu carro e percebi o pisca-alerta aceso: era o alarme de meu próprio veículo que soava e por isso é que o volume do som me acompanhava aonde quer que fosse. Achei a confusão muito engraçada e tentei explicá-la à pessoa com quem falava ao telefone, mas não consegui, por conta do barulho que persistia. Enquanto tentava, em vão, desligar o alarme do carro, acordei. Então notei que, de fato, havia um alarme disparado na rua onde moro.

Esta narrativa reforça a tese de que a mente procura **assimilar** os conteúdos que a atingem e integrá-los dentro da narrativa que já está se desenrolando naquele momento. Rapidamente, a narrativa onírica procura uma justificativa **verossímil** para a inclusão do novo evento dentro da trama já existente. Os trechos grifados no sonho relatado acima apontam para os momentos em que foi necessário que a narrativa tomasse uma nova direção, para que pudesse criativamente solucionar o conflito advindo de um evento inesperado e perturbador, para o qual até então não se encontrava sentido.

Diante do exposto, parece claro que um dualismo radical entre *mente*, de um lado, e *histórias*, do outro, é insuficiente para se compreender a dinâmica entre estas

duas dimensões. A estrutura das narrativas que “recebemos” (lemos, ouvimos, assistimos, etc.) e das que “criamos” (contamos, escrevemos, sonhamos, pensamos, usamos como modelo de compreensão, etc.) não poderiam ter uma existência independente: são dois polos de uma mesma relação dialógica, geram-se mutuamente. Sonhos, livros, filmes, relatos, enfim, narrativas são ferramentas fundamentais para regular nossa percepção de mundo: são pontes entre a experiência e a construção de sentido.

2 POR QUE MITO

“A natureza da verdade já transparece no cuidado com que ela procura esconder-se”

Lévi-Strauss (1957, p. 56)

“Uma mitologia pode ser entendida como uma organização de figuras metafóricas conotativas de estados de espírito que não pertencem definitivamente a este ou àquele local ou período histórico, embora as figuras elas mesmas pareçam superficialmente sugerir uma tal localização concreta”

Joseph Campbell (2002, p. 37)

2.1 MITOS CONECTAM MUNDOS

Em um momento avançado de sua vida e obra, o “mais importante antropólogo do nosso século [séc. XX]” (Lévi-Strauss & Eribon, 1988/1990) define o mito como uma narrativa atemporal que dá conta da forma como se deram (e/ou se dão e darão) a constituição e as relações entre os seres na cosmologia de uma dada cultura. Assim, a função do mito seria a de explicar por que as coisas são como são. Podemos interpretar esta definição de mito de Lévi-Strauss como sendo o pano de fundo cosmológico de uma cultura, a referência última para os *porquês* e *comos* da vida cotidiana, a base de justificação do estado das coisas no mundo e que, assim sendo, não requer comprovação ou justificativa adicional: ele é a justificativa última. Neste sentido, Lévi-Strauss (1955/2008) afirma que a estrutura do pensamento mítico não difere significativamente da do pensamento científico, já que aquela seria uma faculdade do espírito humano, em qualquer época ou lugar.

Em termos evolutivos, as “faculdades universais” de uma dada espécie costumam responder a uma necessidade ou adaptação de grande importância para sua história filogenética. Em outras palavras, se uma característica está presente em todos os indivíduos de uma espécie, é provável que desempenhe, e/ou tenha desempenhado, por muito tempo, um papel adaptativo fundamental para ela. No caso do pensamento mítico, que papel seria este? Para Lévi-Strauss (1955/2008), o mito tem a função universal de **conciliação de opostos**, ou antinomias: “o pensamento mítico provém da tomada de consciência de determinadas oposições e tende à sua mediação progressiva” (p. 242). Para ele, mediação progressiva é um processo em que o significado do mito vai se revelando gradativamente nas narrativas, como numa sequência espiralada, em que a repetição de elementos se dá não de forma idêntica entre o predecessor e o sucessor, mas análoga.

Assim, em Lévi-Strauss (1955/2008), o mito parte originalmente – no sentido de sua origem *estrutural* pressuposta, não necessariamente na origem *temporal* da narrativa – de opostos até então inconciliáveis, para justamente buscar substitutos análogos ao par de opostos original que permitam o surgimento de um terceiro elemento conciliador, e assim sucessivamente, seguindo em novas operações de analogia e conciliação. Esta noção de **analogia** é muito semelhante a uma definição geral do funcionamento da **metáfora**, questão à qual retornarei em breve na seção seguinte deste capítulo.

Como estrutura universal humana, para Lévi-Strauss (1955/2008) o mito estaria não apenas *na* linguagem – já que se manifesta por meio dela –, mas, sobretudo, *acima* dela, pois teria como estrutura mais básica **a história, em si**, que é contada, independentemente da língua em que se revela. Assim, diante da oposição básica da linguística saussuriana (Fiorin, 2014) entre *língua* (registro estrutural, sincrônico) e *fala* (registro histórico e concreto, diacrônico), ele postula um terceiro nível, mais profundo, que se relacionaria aos dois primeiros. Desta forma, propõe uma análise multidimensional do mito: a primeira dimensão corresponde à narrativa sequencial linear (diacrônica, de tempo irreversível e sentido de leitura horizontal); a segunda é a dimensão das repetições análogas de antinomias dentro de uma mesma versão da

narrativa (sincrônica e de leitura vertical, a exemplo da harmonia musical); e a terceira corresponde às diferentes versões de um mesmo mito que são narradas.

O autor sugere uma compreensão do mito por meio da sobreposição e comparação de suas diferentes dimensões, que podem até ser mais de três, se seguirmos estendendo as comparações. Assim, “não existe versão ‘verdadeira’, de que todas as demais seriam meras cópias ou ecos deformados. Todas as versões pertencem ao mito” (Lévi-Strauss, 1955/2008, p. 236), ou seja: de quanto mais comparações de versões se dispuser, mais a estrutura do mito se revelará. Porém, embora longe de ser definida em termos de um relativismo extremo entre as diferentes narrativas, fica no ar uma questão quanto à proposta de Lévi-Strauss: será que todas as versões do mito encontram o mesmo espaço para se disseminarem na cultura? Ou, dito de outra forma, será que todas possuem a mesma voz?

Esta questão suscita um diálogo com Bakhtin (1979/1997), para quem todo texto relaciona-se de forma dialógica com os demais textos existentes no meio social, de forma mais ou menos acentuada: cada enunciação que se faz é tributária a suas precedentes, tomando emprestado, por assim dizer, os sentidos e elementos expressivos de outros atores sociais, ou seja, suas **vozes**. A voz traz consigo, além do *o que* se diz, o *quem* diz, *como* e *onde* diz, ou seja: um enunciado parte sempre de uma posição social específica, que lhe confere mais ou menos voz para se disseminar num determinado meio sociocultural. Assim, uma narrativa mítica que seja enunciada por uma instituição de hegemonia milenar, como a Igreja, há de ter uma posição social, ou voz, bastante diversa daquela que têm as culturas que resistem às tentativas de subjugação e massacre por séculos de dominação cristã-eurocêntrica, como é o caso dos povos indígenas das Américas.

O que temos até o momento é o mito: com função, ou ao menos potencial, para conciliação ou diálogo entre opostos; estruturado e estruturante em suas diferentes versões narradas na cultura; e cujas versões emanam de diferentes vozes, a partir de posições sociais distintas, com assimetria de poder. Estas definições dialogam com a noção de **narrativas-mestras** proposta por Hammack (2010) em uma análise de

narrativas de vida de jovens palestinos. O psicólogo cultural afirma que a narrativa-mestra proporciona os “recursos discursivos com os quais os participantes de uma cultura constroem suas próprias histórias individuais” (p. 508), e salienta que uma narrativa-mestra é realizada no diálogo entre *discurso* e *experiência vivida*, que se afirmam e negam reciprocamente.

O pesquisador observou que, nas narrativas biográficas individuais, os sujeitos se apropriavam de alguns aspectos da narrativa-mestra de identidade social palestina (enunciada em discursos de forças políticas, por exemplo), mas repudiavam outros e, diante dos conflitos implicados neste processo de afirmação e rejeição, a narrativa teve um papel fundamental como mediadora no processo de construção de significados. Ele salienta a função das narrativas-mestras como histórias coletivas que proporcionam a identificação da pessoa com o grupo, deixando, assim, a porta aberta para uma compreensão das narrativas-mestras como parte de uma estrutura de *poder social*: “os grupos promulgam narrativas-mestras de história coletiva e identidade e procuram instaurar nos seus membros um senso de afiliação com a narrativa” (p. 529).

A partir destes apontamentos, proponho uma breve reflexão sobre o senso, ocidental, de afiliação com a narrativa da “**identidade humana**”, promulgado nos discursos das instituições hegemônicas e massivamente reafirmado na experiência vivida das culturas eurocêtricas: a “natureza humana” como *condição excepcional* de nossa espécie, evocada em discursos cientificistas; os “direitos humanos” como menção a uma *universalidade* de direitos, em algumas interpretações dos discursos de ativismo; a “humanidade” entendida como *mundo*, *universo* ou *totalidade*, nos filmes de catástrofe do cinema de forte apelo comercial³⁹; e a busca pela *legitimação*

³⁹ O filme *Interestelar* (Thomas, Nolan, Obst & Nolan, 2014), *blockbuster* premiado, é um exemplo icônico: num futuro desconhecido, a “Terra” (não se vê muito além dos Estados Unidos) está devastada por pragas e as sociedades “regrediram” a um modo de vida agrário. Um astronauta norte-americano vai em busca de um planeta habitável (por humanos, é o que importa) para onde a “humanidade” poderia ser levada e, portanto, “salva”. Caso o procedimento falhe, o plano alternativo é usar óvulos fertilizados para recomeçar a espécie humana. Ao final de uma longa série de peripécias, o plano é relativamente bem-sucedido e o herói termina envolvido em um projeto de “recomeçar” a humanidade em um novo planeta. Observe como: “salvar o mundo” é igualado a “salvar a humanidade”; levar humanos a um

do uso da “natureza”, considerada propriedade humana (cf. Fausto, 2008), nos discursos do capitalismo pós-industrial; para ficar somente em alguns exemplos.

Em minha trajetória de debate em defesa do tratamento ético os animais não-humanos, inúmeras vezes ouvi um discurso do tipo “*primeiro* temos que resolver a fome na África, *depois* podemos pensar nos pobres franguinhos”. Porém, estas mesmas pessoas não estão dispostas a resolver “*primeiro* a fome na África” para *depois* irem jantar num restaurante sofisticado ou comprar um frasco de perfume importado. Assim, a prioridade *do humano* é absoluta, mas a *de um certo humano*, abandonado à miséria num lugar distante, é relativa (para não dizer oportuna). A incoerência deste discurso de “prioridades” se assenta em sua premissa fundamental: a identidade humana absoluta. A narrativa-mestra, assim, atinge um estatuto de **lei**, dado inquestionável.

Esta noção de narrativa-mestra como “lei” nos traz de volta ao mito, tal qual definido pelo psicólogo cultural Ernst Boesch (1991). Danilo S. Guimarães (2010b) propõe o conceito de *ideologia* como ponte para articular as noções de *narrativa-mestra* em Hammack (2010) e *mito* em Boesch (1991). Ele traça um histórico da noção de *ideologia* – crença no progresso científico; concepção tecnocrática de organização social; conhecimento que não separa sujeito de objeto; e a noção marxista de representações impostas por uma classe social dominante aos demais membros da sociedade, para justificar as diferenças sociais –, utilizada por Boesch (1991) quando este define suas noções de **mitos e fantasmas**.

Para Guimarães (2010b), “ideologia se refere aos discursos cristalizados e práticas sociais com que uma pessoa se defronta ao longo de sua vida no campo

planeta “habitável” é considerada condição suficiente de sobrevivência da espécie humana; não há qualquer menção a animais não-humanos ou plantas como seres a também serem “salvos”, ou sequer “necessários” à sobrevivência humana. É uma visão de *humanidade descolada do ambiente*, como se os planetas fossem meros “cenários” nos quais a humanidade brilharia por si só: uma *Arca de Noé* reeditada em versão pós-industrial, que prescinde, por completo, dos casais de animais e demais seres do mundo.

cultural” (p. 541). Boesch (1991) afirma que uma pessoa se depara com uma infinidade de ideologias, frequentemente conflitantes, ao longo de sua vida; ideologias que, por sua vez, se assentam em mitos subjacentes, que são “sistemas de crença, justificação e explicação compartilhados em grupos específicos... [que se expressam em] mitemas e actemas⁴⁰” (p. 278).

Assim, a pessoa confronta os mitos com que se depara na vida com sua estrutura psicológica atual, e o resultado pessoal deste diálogo são seus *fantasmas*; da mesma forma, os mitos e fantasmas já assimilados também se modificam com a chegada de novos mitos ou mitemas, e assim por diante. Cabe acrescentar que, em sua abordagem construtivista, Boesch (1991) enfatiza que, ao realizar uma apropriação singular do mito, a pessoa pode provocar mudanças no campo cultural, que acabam influenciando a própria estrutura do mito, sendo que tais mudanças serão tão mais profundas quanto maior for a influência da pessoa que as opera em sua cultura.

Guimarães (2010b) pondera que, numa sociedade onde diferentes grupos lutam por hegemonia, os discursos ideológicos se organizam em narrativas-mestras, estruturando-se em mitos, dentro de um sistema semiaberto de desenvolvimento psicológico, de modo que as narrativas-mestras criam *identidades*, ou seja, *diferenciações*: o que eu sou, o outro não é; o que eu não sou, o outro é. E prossegue: estas identidades e diferenciações se dão a partir de diferentes posições do eu. No caso do *eu-palestino*, temos “despossuído”, “sem poder”, “sob risco” e “em resistência”, que se contrapõem ao *outro-israelense*: “invasor”, “com poder”, “ameaçador” e “opressivo”; sendo que estas diferenciações são reafirmadas tanto no discurso quanto na experiência de vida.

Mas esta narrativa-mestra terá uma assimilação fantásmica diferente para cada pessoa. Por exemplo, para uma das pessoas entrevistadas, a antinomia se dá entre

⁴⁰ *Actemes*, derivado de *act*, no original.

eu-palestina e *eu-secular*; para outra, *eu-palestina* e *eu-islamita*; e para uma terceira, *eu-palestina* e *eu-cristã*; mas observe que todas se unem na identidade *eu-palestina* quando a oposição se dá com o *outro-israelense*. Assim, conclui, a construção de significados sobre o mundo e sobre o outro, diante de uma experiência afetiva, é organizada em torno das concepções ideológicas assentadas no mito.

De forma mais extensa, nos termos de Boesch (1991), mitos são os sistemas sobre os quais um grupo cultural⁴¹ estrutura suas crenças, justificativas e explicações de diversas ordens, sendo que estas diretrizes não necessitam de comprovação objetiva. Para ele, uma “**narrativa mítica**” (*myth-story*) é uma das muitas formas pelas quais o mito se manifesta na cultura. É como se a narrativa mítica equivalesse a uma sinfonia avulsa, ao passo que o mito seria todo o “sistema subjacente de regras de composição” (p. 262).

Por exemplo, uma instituição militar pode compor hinos e disseminar narrativas heroicas em folhetos, *sítes*, na mídia, em discursos oficiais e etc. – narrativas míticas –, em consonância com uma gama muito diversificada de símbolos não-narrativos que também constituem a grande estrutura subjacente que é o mito, como: cores distintivas, uniformes, gestos, ritmos, códigos de conduta, tabus e etc. Por sua vez, as próprias narrativas míticas, em si, também não são O Mito, ou seja, sua fonte última de estruturação: a esta última, podemos chamar de nacionalismo, belicismo, ou de inúmeros outros nomes, tentando alcançar seu “fundamento” final, ao qual jamais chegaremos. **O mito está em cada um destes elementos e, ao mesmo tempo, para além deles.**

Esta definição⁴² amplia, de forma interessante, a envergadura do mito e sua influência na determinação das possibilidades e limites de ação simbólica das pessoas

⁴¹ *Cultural group*, no original.

⁴² Inevitável mencionar a semelhança desta noção transcendente do mito com a definição de **Self** (ou “Si-mesmo”) em Jung (1971/1991): ao mesmo tempo a “unidade e totalidade da personalidade global” (p. 442), uma instância transcendente na qual cada parte contém o todo e que, por isso mesmo, só pode ser postulada em parte. Como qualquer arquétipo, o Self

na cultura. Assim, a *Bíblia Hebraico-Cristã* não é O Mito, em si, mas uma narrativa mítica em profunda harmonia com as regras de composição ontológicas da relação entre humano e não-humano nos universos relacionais ocidentais, por assim dizer. Uma narrativa-mestra (Hammack, 2010) notavelmente potente, não apenas por seu “valor intrínseco” discursivo, mas também por se reafirmar em nossa⁴³ experiência de vida cotidiana, estruturada, por sua vez, pela ideologia capitalista pós-industrial. Aqui, estamos de acordo com Joseph Campbell (2002): “um sistema de símbolos mitológicos somente atua se operar na esfera de uma comunidade de pessoas... que partilhem do mesmo *domínio de experiência de vida* [itálico meu]” (p. 40).

Conforme mencionei na Introdução deste trabalho, Gadamer (1954/2010) nos mostra como o mito é estruturante das práticas sociais, aí incluso o racionalismo da ciência, de tal forma que fundamentos marcantes do cristianismo estão presentes no fazer científico, desde a Modernidade até os dias atuais. Assim, não há como a razão operar de forma “independente” do mito, já que este é o fundamento do próprio pensamento.

É interessante notar a aproximação desta abordagem com as proposições de Gilbert Durand (2012) para o **imaginário**, definido por ele como as imagens e relações entre imagens para onde convergem todas as criações do pensamento humano. Ele defende que o estudo do imaginário seja realizado pela via da antropologia, “dando a esta palavra seu sentido pleno atual – ou seja: conjunto das ciências que estudam a espécie *homo sapiens*” (p. 40), recusando o “espiritualismo camuflado” de certas correntes psicológicas, bem como uma “ontologia sociologista” (ou seja, propondo uma superação da velha dicotomia biologismo/culturalismo). Nestes termos, prestando grandes tributos a Piaget, propõe o *trajeto antropológico*, que é “a *incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e*

aparece (sempre parcialmente, assim como o mito boeschiano) empiricamente em sonhos, **mitos** e contos de fadas, mas, mais do que um arquétipo qualquer, também está nos símbolos de totalidade, de união de opostos, como no *yin/yang*, nas mandalas, etc.

⁴³ “Nós”, aqui, entendido como pessoas participantes da cultura ocidental, não custa repetir.

assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social”, por meio de uma “*gênese recíproca*” (p. 41).

Esta noção de *imaginário* suscita um instigante diálogo com o conceito de *construção cultural do significado*, de Boesch (1991): para ambos, os recursos oferecidos pela imagem, ou símbolo – que são um produto dinâmico da relação entre “indivíduo” e “coletivo” –, proporcionam a **mediação fundamental** entre pessoa e coletivo, entre os níveis subjetivo e objetivo. Assim, o imaginário não é um “duplo do real”, mas “organizador do real” (Ferreira-Santos & Almeida, 2012, p. 42). Sem conceder primazia a nenhuma destas instâncias, Durand (2012) chama a atenção para as constelações de imagens recorrentes, “praticamente constantes” e que parecem organizadas em torno de um *isomorfismo* estrutural de símbolos, variações de um mesmo **arquétipo**, que ele define de forma análoga a *imaginário*: “intermediário entre os esquemas subjetivos e as imagens fornecidas pelo ambiente perceptivo” (p. 60), deixando em suspenso a questão sobre se as imagens arquetípicas seriam ou não de caráter inato, como quis Jung, para não “entrar nesta metafísica das origens” (p. 61). De fato, como argumentarei no tópico seguinte, *inatismo* e *culturalismo* não parecem ser uma dicotomia do tipo “tudo ou nada”, mas, antes, dois extremos referenciais entre os quais se situam os diversos fatores que explicam o comportamento humano.

Postulando esta primazia epistemológica às imagens arquetípicas, Durand (2012) traz uma noção bastante profícua para nosso propósito: a de que **a imagem é primordial à ideia**, esta última definida por ele como algo bastante próximo de *razão*.

Isso explica... que os racionalismos e os esforços pragmáticos das ciências nunca se libertem completamente do halo imaginário, e que todo racionalismo, todo sistema de razões traga nele os seus fantasmas próprios. Como diz Jung (1950, citado por Durand, 2012)⁴⁴, ‘as imagens que servem de base a teorias científicas mantêm-se nos mesmos limites (que as que inspiram contos e lendas)’. (p. 61)

⁴⁴ Na tradução do original que consultei para este trabalho (Jung, 1971/1991): “Até mesmo as imagens que têm como base teorias científicas apresentam tal restrição [as mesmas dos

De forma explícita, os arquétipos são o “ponto de junção entre o **imaginário** e os processos **racionais** [grifos meus]” (p. 61). A síntese por eles proposta “não apaga a tensão dos opostos, mas a mantém em sua dinamicidade” (Ferreira-Santos & Almeida, 2012, p. 19). Esta noção se aproxima das proposições de *Mito e Razão*, de Gadamer (1954/2010), e também das ideias de Vygotski⁴⁵ (1934), que postula o conhecimento da realidade exatamente a partir da *relação* entre imaginação e pensamento, ou seja, destacando o papel essencial da imaginação para a cognição imediata da realidade.

Esclarecendo uma confusão que se tornou praxe entre leitores superficiais de Jung, Durand (2012) salienta que o arquétipo não é um *símbolo concreto*, que teria a mesma significação em qualquer cultura – como, por exemplo, afirmar que sonhar com uma “serpente” teria um certo significado, fixo em qualquer lugar e tempo. Ao contrário, ele afirma que *o símbolo é apriorístico a sua concretude*. Um exemplo de símbolo é a *roda*: não a roda física, de um certo veículo, tampouco uma determinada roda imaginada, mas aquilo que subjaz a toda e qualquer noção de roda. Contudo, ele nos lembra, quando dizemos “roda”, já estamos fazendo uso da linguagem racional para situar o símbolo arquetípico no aqui e agora e, portanto, já estamos nos distanciando de sua estrutura mais profunda. Estas ideias se aproximam da proposição de Boesch (1991) de *mito como uma estrutura subjacente*, que não podemos acessar completamente de forma direta, mas por intermédio de narrativas, símbolos ou outros meios. “A princípio com conteúdo indeterminado, o mito é preenchido, concretizado de diferentes formas dependendo da cultura” (Boesch, 2000, p. 3)

É importante observarmos que Boesch e Durand usam a mesma palavra para se referir a ideias diferentes e, com palavras diferentes, trazem ideias extremamente

contos de fadas], como, por exemplo, o éter, a energia com suas transformações e constância, a afinidade etc.” (p. 293).

⁴⁵ Como é comum em alfabetos não-romanos, a grafia do nome do autor (Vigostki, Vygotski ou Vygostky) varia conforme a tradução.

aparentadas: Durand (2012) chama de *mito* uma *narrativa concreta*, singular (ou seja, chama de *mito* o que Boesch chama de *narrativa mítica*) e, por isso, afirma que o mito é já um “esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em ideias” (p. 63). Em suma: Boesch (1991) toma o *mito* por abstrato, como ponto focal de onde parte o feixe de todas as versões que se conhece dele, o qual sempre pode apenas ser referido, nunca imediatamente acessado – ou seja, noção extremamente próxima da de *arquétipo* – e toma a *narrativa mítica* por manifestação concreta e singular – noção próxima à de *mito*, em Durand (2012).

2.2 O TODO ESTÁ EM CADA MITO

Nas primeiras décadas do século passado, a ideia de que as características comportamentais seriam *determinadas de forma inata* serviu de base para o surgimento de ideologias que defendiam: a “purificação” genética da sociedade por meio da eliminação de indivíduos “imperfeitos” em termos de “raça”, orientação sexual, deficiências e etc.; a hierarquização de indivíduos e sociedades em uma certa escala evolutiva de “desenvolvimento”; e a uma série de outras ideias que constituíram o espírito dos movimentos autoritários e totalitaristas que tiveram seu ápice no nazifascismo, que acabou derrotado na Segunda Guerra Mundial.

Como reação, em ambas faces do mundo bipolarizado da segunda metade do século XX, ganharam força ideias que rejeitavam radicalmente a noção de herdabilidade das características comportamentais humanas, creditando à *determinação do meio sociocultural* a forma como agimos, sentimos e pensamos. No polo capitalista, a ideologia do *self-made man*, aquele que, diante das “oportunidades infinitas” do mercado, poderia chegar a qualquer lugar, tornar-se quem desejasse e vencer obstáculos por meio do esforço próprio e individual, ou seja: uma minimização das predisposições inatas e maximização das experiências ontogenéticas de sucesso como fatores de importância na trajetória biográfica das pessoas. No polo socialista,

a ideia de que as condições de vida seriam determinadas socialmente em meio à luta de classes, e que valores, aspirações, medos e anseios eram definidos socialmente, dados *a posteriori*, ou seja, também uma negação das predisposições inatas.

Quer nomeemos esta dicotomia como biológico/cultural, inato/ambiental, herdado/adquirido, *nature/nurture*, ou etc., o fato é que as tentativas de se explicar o comportamento humano tendo como base unicamente uma das duas instâncias, deslegitimando a outra, parecem beirar um dogmatismo que mais confunde do que esclarece.

O fator biológico não pode ser negado: as descobertas recentes da genética, arqueologia e antropologia aniquilaram as dúvidas de que muito do comportamento de uma pessoa tem a ver com seu passado filogenético. Bebês estabelecem contato visual dois minutos depois de nascer (Murray & Andrews, 2000); recém-nascidos preferem, interagem e sorriem mais para desenhos esquemáticos que repliquem a *gestalt* do rosto humano do que para o mesmo desenho de “ponta-cabeça” (Murray & Andrews, 2000); apesar de a altura tonal da voz em diferentes culturas variar muito, a altura adotada pelas mães, e preferida por bebês, é extremamente semelhante nas mais diferentes culturas (Eibl-Eibesfeldt, 1989); estudos com milhares de gêmeos idênticos e heterozigóticos, criados juntos e separados, demonstram a enorme influência dos componentes genéticos em fatores comportamentais como vícios, QI, personalidade, interesses e atitudes sociais (Boomsma, 2012; Segal, 2012); e isso sem mencionar as inúmeras pesquisas com animais não-humanos⁴⁶ que atestam, de forma definitiva, que os seres não são uma completa *tabula rasa* a ser desenhada unicamente pelo meio sociocultural – e os humanos não são exceção, embora os mais fervorosos crentes no mito do humano-totalidade assim o queiram.

O fator cultural tampouco pode ser negado: evidências sociológicas já tornaram suficientemente claro que propensões genéticas-herdadas-inatas não podem atuar no

⁴⁶ Os experimentos (inaceitáveis do ponto de vista ético, é importante frisar) de Harlow & Harlow (Alcock, 2001) são apenas um exemplo.

vácuo, e pouco ou nada explicam se não considerarmos sua **interação** com o meio sociocultural onde guiarão (ou não) o desenvolvimento de uma pessoa. Em um país marcado pela desigualdade de condições e oportunidades, como o Brasil, seria preciso uma boa dose de cinismo para não reconhecermos que as propensões com as quais uma pessoa nasce, por vezes, encontram obstáculos socioculturais quase intransponíveis ao seu pleno desenvolvimento; e que, da mesma forma como as pressões do meio tantas vezes calam ou distorcem propensões herdadas, também podem forçar o caminho e se instalar onde antes havia apenas uma fagulha de propensão.

Há 120 anos, James Baldwin (1896) já chamava a atenção para a incompletude de explicações puramente ontogenéticas ou filogenéticas: entre as limitações do lamarckismo em explicar a herdabilidade de características adquiridas e as do darwinismo em dar conta de como surgem as variações, ele propõe um “novo fator” em evolução, argumentando que as alterações ontogenéticas também guiam a expressão filogenética e, se forem adaptativas, serão passadas para gerações futuras. Desta forma, ele destaca o papel fundamental da *interação* entre as duas instâncias para a compreensão do comportamento humano: “as adaptações ontogenéticas são realmente novas, não pré-formadas; e elas são realmente reproduzidas nas gerações seguintes, embora não herdadas fisicamente” (p. 451).

Mas se é tão claro que o comportamento humano seja fruto da *relação* entre as duas instâncias, porque a dicotomia ainda persiste? O que parece é que ambas posições – dos “biologistas” e “culturalistas” – sejam estruturadas por um mito subjacente e, por isso, não passíveis de questionamento: o *mito do excepcionalismo humano*, a crença do humano como um ser especial e completamente distinto qualitativamente dos “animais”. A oposição é quase irresistível: das psicologias do inconsciente à antropologia do imaginário, do behaviorismo ao cognitivismo, é recorrente a representação do humano como um ser *dividido* entre duas instâncias em choque inconciliável: uma “ancestralidade” animal e um presente não-animal. O “animal *versus* racional”, “animal *versus* cultural”, e assim por diante, têm debaixo de

si a pressuposição de que haveria uma cisão abrupta entre o humano, esta espécie tão “excepcional” – divina, por que não dizer? – e a “natureza” (cf. Almeida, 2013).

O que o sectarismo perde de vista, seja “biologista” ou “culturalista”, é o fato de que o humano é uma espécie social na qual a **dependência que o indivíduo tem do coletivo é determinante** para sua sobrevivência e, ao que tudo indica, foi selecionada evolutivamente. Em comparação com todas as espécies próximas, o humano nasce “incompleto” e de forma prematura: nascemos com apenas 25% da capacidade craniana que teremos quando adultos, enquanto nos outros mamíferos esta relação é de 50% ou mais (Vinicius, 2005); somos a espécie que tem mais etapas de desenvolvimento e a única com infância e adolescência (Vinicius, 2005); a espécie com fase pós-reprodutiva mais longa, o que favoreceu o surgimento do “papel da avó”: uma figura socialmente complexa, ao mesmo tempo cuidadora (das crianças) e a ser cuidada (pelos adultos) (Fox et al., 2010); dentre outras tantas evidências de que a espécie humana só veio a se tornar o que é hoje por conta de sua profunda sincronia e interdependência entre indivíduo e grupo.

Quando, num passado evolutivo recente, nossos ancestrais começaram a se alimentar da carne de grandes animais, surgiram necessidades que demandavam uma sintonia social de importância inédita: organizar expedições de caça, carregar um animal abatido muito pesado até o local de cocção, decidir em grupo como será a divisão do alimento e uma série de outras práticas coletivas de extrema complexidade que, provavelmente, fizeram com que os menos aptos socialmente perecessem e acabassem tendo menos sucesso reprodutivo. Isto sugere a **seleção natural de características sociais** em nossa espécie (cf. Bussab & Ribeiro, 1998). Dito de outra forma, no humano, o social faz parte da natureza: é uma aptidão evolutivamente selecionada, ou seja, “vem de fábrica”.

Muitas das características hoje universais no humano dizem respeito a propensões que, um dia, tiveram importância vital para nossa sobrevivência. Se recompusermos o cenário em que evoluiu nossa espécie, encontraremos nossos ancestrais vivendo em pequenas comunidades, com suas necessidades individuais e

coletivas em delicado equilíbrio dinâmico e conflituoso, ou seja, em um **meio social**. Os indivíduos que possuíam as características mais adaptativas para sobreviver neste cenário – como, por exemplo, as habilidades em compreender o outro e se fazer compreender, conviver e cooperar com o grupo – acabaram se reproduzindo mais e/ou com mais eficiência, de modo que, após uma longa **passagem de tempo** (dezenas/centenas de milhares, milhões de anos), estas características foram selecionadas e passaram a ser encontradas em quase todos os indivíduos da espécie, ao menos em forma latente, ou seja, tornaram-se **naturais**. Assim, temos atributos que se sedimentaram na espécie humana com o decorrer do tempo, passando de “sociais” a “naturais”. Da mesma forma, as propensões com as quais hoje nascemos também respondem às pressões de nosso meio social atual e o que não é adaptativo tende a ser eliminado. Por isso, não faz muito sentido dizer que “tal característica é natural”, “tal é social”: os aspectos do comportamento humano são fruto de combinações destas duas instâncias, em diferentes proporções. **“Natural” e “social”** não são entidades qualitativamente distintas, mas pontos de vista de um mesmo fenômeno, e a diferença está no recorte temporal que se adota: **a diferença é quantitativa**.

Mas a questão suscita paixões. Ainda persiste largamente nas ciências humanas uma resistência dogmática que não admite a existência ou a importância de predisposições humanas inatas ou universais. A rejeição desproporcional e incompreensão generalizada que ainda existem quanto a uma noção tão bem fundamentada quanto a de arquétipos, por exemplo, parece ser um tanto tributária deste preconceito⁴⁷. A ideia de que haja um componente de inatismo nas *propensões* ao gosto (o que é belo) ou tendências de comportamento dos diferentes gêneros, por exemplo, ainda provoca uma negação surda ao diálogo em grande parte da comunidade acadêmica. Durante uma disciplina da graduação em Psicologia na USP, em 2016, foi sugerido aos alunos que desenvolvessem um trabalho em torno dos

⁴⁷ Naturalmente, há também outros motivos históricos, políticos e epistemológicos para a resistência às ideias de Jung (cf. Samuels, 2002, 2008; Ferreira, 2016).

fundamentos etológicos – ou seja, relacionando níveis proximais (ontogenéticos e socioculturais) e distais (filogenéticos e funcionais/adaptativos) – de algum atributo do comportamento humano. Os temas foram postos à escolha: religiosidade, arte, linguagem, etc. Senti falta de um tema importante: gênero. Questionei os colegas, que me informaram que o tema fora removido pelas professoras, por conta da forte polêmica, envolvendo violentas reações emocionais, que suscitou em parte da turma no ano anterior.

Tabu para alguns ou não, o fato é que propensões inatas existem, e tendências universais no fazer cultural humano também. A necessidade de se *compreender o mundo simbolicamente* está presente em qualquer cultura humana e as evidências apontadas nos parágrafos anteriores trazem luz aos processos que nos trouxeram a esta condição. No ambiente evolutivo de nossa espécie, os rituais coletivos exerciam – e ainda exercem, em sociedades não-ocidentais como as de muitos povos ameríndios – uma função que responde a uma necessidade de primeira importância para a sobrevivência: a coesão grupal. Nos povos tradicionais, o mito se manifesta, nos rituais, de forma integral: está não só na narrativa, mas na dança, na música, nos objetos, nos instrumentos, na fabricação do corpo, no sonho. Assim, está ao mesmo tempo no corpo e no espírito, na pessoa e no grupo, na “natureza” e na “cultura”: **o mito é uma propensão inata e universal (filogenia), realizada de forma singular (onto e sociogenia).**

Campbell (1997) atestou a existência de diversos paralelos entre mitos de povos que provavelmente jamais tiveram contato direto comunicativo e interpretou este fato como uma evidência da teoria do inconsciente coletivo, de Jung (2000): assim como o *instinto* é propensão inconsciente, herdada filogeneticamente, a uma *ação*, também deve haver propensões da mesma natureza para a *representação*, ou seja, tendências para a procura de se construir sentido em torno de certos temas de importância fundamental – vida, morte e renascimento, por exemplo. É interessante que, embora Lévi-Strauss também admita a existência de universais nos mitos das mais variadas culturas (1988/1990, p. 166-167), rejeite a explicação junguiana (1955/2008, p. 223) e se recuse a aceitar ou a arriscar tecer explicações a respeito:

deixa a questão no ar, dizendo que nada se pode afirmar quanto à causa ou motivação destes universais (1988/1990, p. 166-167).

Em trabalho relativamente recente, Boesch (2000) defende que o “caos à espreita” é um mito presente de forma generalizada nas culturas humanas: o medo de que toda a ordem do mundo entre em colapso estaria presente em diferentes formas nas diferentes culturas. O caos pode ser representado pelo céu em chamas, pelo Inferno, por raças “inferiores” ou pelo estrangeiro e, acrescento, também pelo outro-animal. Quanto à questão de se tal mito seria biológico ou cultural, Boesch (2000) é enfático: “a questão, de fato, parece inútil. Não há nada em um ser humano que não seja biologia, mas também quase nada que não seja cultura” (p. 15). Mais importante ainda, ele é explícito ao posicionar o *mito como anterior à religiosidade* (p. 15), uma vez que esta última já é situada no aqui e agora. O autor fala em profundas “disposições míticas básicas” (p. 16), referindo-se a um substrato/instância biológica para nossas predisposições a compreender o mundo miticamente, sobre os quais jamais conseguiremos refletir ou acessar diretamente, ou seja: defende que há algo de mítico com que o humano já nasce, de forma profunda (filogenia/universal), e que será materializado na forma de fantasmas pessoais (onto-sociogenia/particular).

Esta relação entre estrutura/universalidade e atualização/singularidade aproxima de forma muito interessante as noções de *arquétipo e complexo* de Jung (2000) com as de *mitos e fantasmas* de Boesch (1991) – aproximação que, nesta dissertação, não poderei aprofundar. O que devemos reter por ora é que a apreensão do mito se dá na *tensão dialógica* entre as instâncias particular/socio-ontogenética e universal/filogenética, pessoal e coletiva, entre o conhecido e o a-ser-conhecido, no movimento hermenêutico entre tradição (o que se *traz*) e o novo (cf. Simão, 2010). Esta perspectiva borra a linha tênue que separaria a *narrativa* e o *mito*, e posiciona a **narrativa mítica** como uma ferramenta essencial para o *conhecimento do outro* – aquele que, ao mesmo tempo, nos é familiar (porque igual) e estranho (porque diferente). O estrangeiro, o de outra “raça”, classe social, outro gênero, orientação sexual, outra espécie. O negro, para o branco. O pobre, para o classe-média. A

mulher, para o homem. O indígena, para o ocidental. O animal não-humano, para o humano. O outro, que jaz ao mesmo tempo dentro e fora de nós.

O lugar da compreensão do mito, seja o “meu” ou do “outro”, não é o da coincidência perfeita e recursiva (este é o espaço do vazio), mas o da analogia, aproximação, semelhança: da metáfora (cf. Simão, 2010; Valsiner, 2012b). Neste sentido, a compreensão mítica pode se dar pela metáfora e as metáforas falam “a esses níveis profundos dos seres humanos” (Campbell, 2002, p. 36). Aproximar-se do outro e expandir sua noção sobre ele também é aproximar-se e expandir a noção sobre si mesmo: a inclusão mítica do animal como parte do humano pode e deve engrandecer e aprofundar nossa própria identidade humana.

3 DESCONSTRUINDO NARRATIVAS MÍTICAS

“D.E.: Que é um mito?”

C.L.-S.: Se você interrogar um índio americano, seriam muitas as chances de que a resposta fosse: uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes”

Lévi-Strauss & Eribon (1988/1990, p. 178)

3.1 MATRIZ OCIDENTAL

3.1.1 Sobre o *Gênesis*

A *Bíblia*, livro mais vendido do mundo, é um texto tão clássico e difundido que a inclusão de sua referência é dispensada pelas *Diretrizes para apresentação de dissertações e teses da USP: documento eletrônico e impresso*, baseadas nas normas da *American Psychological Association* (APA) e que norteiam esta dissertação.

A *Bíblia Cristã* é subdividida em dois conjuntos de livros, chamados de *Antigo* e *Novo Testamento*. No catolicismo, o *Antigo Testamento* é composto por 46 livros, nos quais estão inclusos os 39 livros que compõem a *Bíblia Hebraica*, chamada de *Tanakh*, e mais sete. Outras vertentes cristãs podem incluir ou excluir uma quantidade variável de livros. O *Gênesis* é o primeiro livro tanto da *Bíblia Hebraica* (na qual é chamado de *Bereshit*, “No Princípio”), quanto da *Cristã*, e compõe o *Pentateuco*, os cinco primeiros livros sagrados, chamados pelo judaísmo de *Torá*, a “Lei”. A edição aqui consultada traz uma tradução direta dos originais massoréticos, que datam de VIII a IX d.C. (Bíblia de Jerusalém, 2002).

Contudo, a origem do *Gênesis*, sobretudo a dos primeiros capítulos, pode remontar a até o século VII a.C., a exemplo das evidências sobre o *Deuteronômio* (p.

25) – e isso sem considerarmos todo seu passado anterior de oralidade, comum nas tradições do Oriente, antes da fixação em linguagem escrita. Segundo pesquisadores e críticos literários, o *Pentateuco* é composto de ao menos quatro livros, escritos em locais e épocas bastante diferentes e por diferentes autores, o que explica, por exemplo, suas muitas duplicatas (pp. 22-24).

Para situar a *Bíblia* num contexto concreto, trago uma proposição de James Wertsch (1993) que, baseando-se em Vigotski e Bakhtin, chama a atenção para a importância de uma compreensão “translinguística” (p. 51) do texto, ou seja, que ultrapasse os limites da linguística. Para ele, a unidade de análise do texto não é o signo, mas a *enunciação*, que sempre é emitida por um *sujeito* particular, situado em um *espaço* e *tempo* socioculturais específicos, *agindo* comunicativamente com os *meios* de que dispõe. Com isto em mente, esquematizo a enunciação do *Gênesis* conforme abaixo:

Tabela 2 – Situação da enunciação do *Gênesis*.

O que	Quem	Para quem	Onde	Quando
A criação do mundo	Diversos autores; sacerdotes ou autoridades espirituais	Povos do Levante; cultura ocidental	Levante, Oriente Médio; clima árido, deserto; civilizações agrícolas	VII a.C. a IX d.C.

Naturalmente, em se tratando de uma obra com tamanha difusão, a bibliografia histórica e filológica da *Bíblia* é extensa e repleta de controvérsias, de modo que uma apuração acurada de suas possíveis origens renderia não uma, mas muitas teses e dissertações. Desta forma, o que busquei aqui é apenas uma brevíssima tentativa de contextualização da obra com base nas informações disponíveis a um pesquisador não especialista. Não obstante, assumo a total responsabilidade por qualquer eventual imprecisão neste sentido.

Os três primeiros capítulos do *Gênesis* dão conta de uma narrativa completa de *criação do mundo*, gênero e critério adotados nesta pesquisa como eixos de comparação entre as narrativas de matriz ocidental e ameríndia. Os capítulos

correspondem respectivamente à criação do mundo em sete dias, à criação de Adão a partir da poeira e à expulsão de Adão e Eva do Jardim do Éden, a partir da qual podemos compreender que se inicia a jornada humana pela terra⁴⁸, com o homem separado de Deus e condenado ao sofrimento e à vida finita.

Os capítulos subsequentes não são analisados neste trabalho, uma vez que se enquadram fora do escopo de *mito de criação* aqui focalizado. Eles correspondem às consecutivas gerações de descendentes de Adão e Eva e suas vicissitudes, em uma sucessão de intrigas violentas que “multiplicam a maldade” humana pelo mundo, ao que Deus elege Noé, “homem justo e perfeito em suas gerações”, e seus descendentes, para serem a única linhagem herdeira da humanidade e responsável por preservar um casal de cada animal não-humano de um dilúvio de 40 dias enviado por Deus, que destrói o mundo para um posterior recomeço, a partir do qual se inicia a dispersão humana sobre a terra, mediante um pacto entre Deus e os homens simbolizado pelo arco-íris.

3.1.2 Análise da narrativa mítica

Transcrevo, no **Anexo I** deste trabalho (p. 155), os capítulos correspondentes à criação do mundo hebraico-cristã, selecionados para análise. Os parágrafos estão numerados, para fins de orientar a análise e interpretação. Os trechos de maior importância para este estudo estão em negrito.

“No começo”, temos um Deus que é criador e um mundo que é criado: duas entidades distintas e separadas. As primeiras ações de Deus são justamente as de realizar as **separações primordiais**: céu e terra; dia e noite; luz e trevas; águas de

⁴⁸ Grafada em minúscula, como ocorre no texto original da *Bíblia* aqui consultado.

cima e águas de baixo; passado primordial sem volta e tempo cronológico da terra. As antinomias são assim configuradas:

Tabela 3 – As antinomias do mitema da criação das separações no mundo.

Deus	Mundo
dia	noite
luz	trevas
águas de cima	águas de baixo
céu	terra
passado sem volta	tempo cronológico

Quando Deus cria os animais não-humanos, este regime de separação coloca, de um lado, Ele e o homem; do outro, os seres não-humanos (“répteis”, “peixes”, “gado”, etc.) para serem dominados pelo homem:

Tabela 4 – Antinomias do mitema da criação do homem para dominar sobre os animais e o mundo.

Deus e homem	Animais e demais seres não-humanos
Homem	Animais não-humanos
feito à imagem de Deus	diferentes de Deus
sujeito, dominador	objeto, dominado
primeiro: o mundo e os animais para receberem o homem	depois: o homem para habitar e dominar
colocado no mundo	dados ao homem por Deus
sujeito	mantimento

No sétimo dia, Deus “descansa de toda sua obra”, de modo que esta se encerra. O tempo se configura em duas instâncias **separadas**: *passado*, tempo da criação da obra do mundo, encerrado; e *presente*, onde as coisas do mundo acontecem. O **tempo é linear**.

Do parágrafo 36 ao 39, a narrativa explica por que ainda não havia plantas no mundo: faltava Deus fazer chover e o homem lavrar a terra. O homem é feito do pó, polo que o conecta à *terra* e ao *mundo*, mas sua vida é dada com o sopro divino, polo

que o liga *ao céu e a Deus*. Colocado originalmente no paraíso, em princípio o homem se posiciona mais próximo do polo divino:

Tabela 5 – Antinomias dos parágrafos 36 a 39.

homem: sujeito que produz as plantas	plantas: objetos produzidos pelo homem
homem do céu: com sopro divino	homem da terra: feito do pó terreno
Deus e homem: conjunção no paraíso	animais não-humanos: terra

No Jardim do Éden, as árvores da comida, abundantes, conectam o homem a uma necessidade terrena: a alimentação. As outras duas árvores, únicas e proibidas, são capazes de proporcionar a vida eterna e o conhecimento do bem e mal, atributos que se aproximam do céu, do divino. Adão coroa seu domínio do mundo nomeando todos os seres não-humanos. A partir da carne de Adão, Deus cria a mulher. Ambos, por não conhecerem o bem e o mal, não se envergonham da nudez.

Tabela 6 – Antinomias do Jardim do Éden antes do pecado original.

conhecimento e vida eterna: proibido	comida: permitido
homem: nomeia os não-humanos	não-humanos: são nomeados

A serpente, o “mais astuto” dos animais, persuade a mulher a comer o fruto do conhecimento, e ela e o marido cometem o pecado, a partir do qual se percebem nus e se cobrem. Embora o simbolismo deste trecho da narrativa seja alvo de considerável controvérsia entre especialistas, as antinomias entre humanidade a animalidade, céu e terra, são bastante pronunciadas:

Tabela 7 – Antinomias no momento do pecado original.

mulher: humanidade originária inocente	serpente: animalidade perversa
inocência: humanidade original	conhecimento: provoca desconexão com a origem
inocência: paraíso	conhecimento: do mundo
humano: conhecimento, vestes	não-humano: ignorância, ausência de vestes

Quando Deus descobre a contravenção, o castigo concedido aos três personagens exerce a função mítica boeschiana (1991) de justificar – e inventar, eu acrescentaria – o estatuto ontológico dos seres no mundo. A animalidade da serpente se torna amaldiçoada, e seu modo de se locomover é definido como abjeto; a mulher é condenada à dor do parto e à subjugação pelo marido; a Adão, o suor e a dor do trabalho na lavoura.

Tabela 8 – Antinomias da condenação de Deus.

serpente antes: tentação, desejo?	serpente depois: animalidade maldita
mulher no paraíso: sem dor e livre	mulher na terra: com dor e dominada
Adão no paraíso: alimento sem dor	Adão na terra: suor e dor para comer
paraíso: divino	terra: maldita

Adão dá à mulher o nome de Eva e ambos são vestidos com túnicas e expulsos do Jardim do Éden por Deus, que bloqueia a entrada de volta ao paraíso com anjos e uma espada flamejante⁴⁹.

⁴⁹ São dignas de nota as fortes antinomias entre homem e mulher e entre masculino e feminino, nas quais também se constrói uma narrativa de dominação do homem e assimetria

Tabela 9 – Antinomias da expulsão de Adão e Eva do paraíso.

Adão e Eva perto de Deus: paraíso e vida eterna	Adão e Eva longe de Deus: terra e vida finita
paraíso: ócio e sem dor	terra: trabalho e dor
homem: origem divina	homem: impossibilidade de volta ao paraíso

Esquematizo, no diagrama abaixo, a ontologia expressa pelo mito bíblico. Observe que **as relações são unilaterais**: tanto de Deus com Adão, quanto de Adão com Eva (exceto a cópula), de Deus com o mundo e, principalmente, do humano com o mundo.

de poder de agenciamento entre Adão e Eva. Infelizmente, porém, o aprofundamento destes aspectos demandaria mais atenção do que este trabalho poderia dedicar sem o comprometimento de seu escopo, que é o escrutínio das relações entre o humano e o não-humano.

Figura 3. Esquema da ontologia bíblica

Fonte: autoria própria.

Como se vê no quadro abaixo, se considerarmos um universo equivalente à soma das menções com significado de “humano” (“humano”, “humanos”, “homem”, “mulher” e “mulheres”) e das menções com significado de “animal” (“animal”, “animais”, além das espécies de animais citadas), veremos que “humano” corresponde a mais da metade deste universo – e esta contagem seria ainda mais expressiva se considerássemos Deus como pertencente ao conjunto “humano”, tendo em conta seu caráter essencialmente antropomórfico. Na seção seguinte, veremos que na narrativa Yanomami esta proporção é bastante diferente.

Tabela 10 – Contagem de morfemas referentes a “humano” e “animal” no trecho selecionado do *Gênesis*.

Menções a "humano"		Menções a "animal"	
Humano	0	Animal	5
Homem	17	Animais específicos	29
Mulher	18		
Total	35	Total	34
	51%		49%

3.2 MATRIZ AMERÍNDIA

3.2.1 O povo Yanomami

Segundo Albert (Kopenawa & Albert, 2015), os Yanomami são uma sociedade de caçadores-coletores e agricultores culturalmente isolada, que corresponde a um dos maiores grupos indígenas da Amazônia que ainda conservam, em larga medida, seu modo de vida tradicional. São aproximadamente 33 mil pessoas, divididas em 640 comunidades, que formam um vasto conjunto linguístico e estão distribuídas em um espaço de floresta tropical de cerca de 230 mil quilômetros quadrados, ocupando territórios pertencentes ao Brasil e à Venezuela.

Os primeiros contatos dos Yanomami do Brasil com os brancos, esporádicos, datam do início do século XX – com viajantes, coletores de produtos, militares de demarcação de fronteiras e agentes da Fundação Nacional do Índio (Funai). Entre as décadas de 1940 e 1960, missões religiosas e a instalação de postos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) tornaram os contatos um pouco mais regulares. Mais tarde, os avanços em suas fronteiras se intensificaram com a construção da Perimetral Norte em 1973, abandonada em 1976; e com uma invasão de garimpeiros que se iniciou em 1987 e foi relativamente contida em meados da década de 1990. Nos últimos anos, contudo, suas terras têm sido novamente ameaçadas pelo garimpo e pela frente agropecuária local (Kopenawa & Albert, 2015).

Figura 4. Terra Indígena Yanomami no Brasil.

Fonte: © F.-M. Le Tourneau/P. Mérianne (Kopenawa & Albert, 2015).

Figura 5. Davi Kopenawa e o povo de *Watoriki*.

Fonte: F. Watson-Survival International, 1990 (Kopenawa & Albert, 2015).

Figura 6. Retrato em Catrimani, Terra Indígena Yanomami.

Fonte: Andujar (1971).

Figura 7. Família em Maturacá, Terra Indígena Yanomami.

Fonte: Andujar (1971).

Figura 8. Retrato no Rio Catrimani, Terra Indígena Yanomami.

Fonte: foto de Claudia Andujar, 1976 (Andujar, 2005).

3.2.2 Sobre o livro *A Queda do Céu*

Conforme nos conta Bruce Albert (Kopenawa & Albert, 2015), Davi Kopenawa nasceu por volta de 1956, em uma grande casa comunal de aproximadamente 200 pessoas, em uma localidade próxima à fronteira da Venezuela. Ainda muito criança, viu sua comunidade ser dizimada pelas epidemias trazidas pelos agentes da SPI e por membros da organização norte-americana *New Tribes Mission* – por eles foi batizado de Davi. Chegou a trabalhar num posto da Funai, mas contraiu uma tuberculose e, depois de uma longa permanência no hospital, onde aprendeu um pouco do português, retornou para sua casa no rio Toototobi.

Mais tarde, em 1976, foi contratado como intérprete da Funai e, assim, durante anos, pôde percorrer e conhecer praticamente toda a terra Yanomami, até que finalmente se instalou definitivamente em *Watoriki*, após se casar com a filha do grande xamã da comunidade, que lhe iniciou na arte do xamanismo. Mais tarde, Kopenawa passou a defender internacionalmente seu povo, recebendo o prêmio *Global 500* das Nações Unidas, o prêmio *Right Livelihood*, da Survival International e, em 1992, obteve a homologação da Terra Indígena Yanomami pelo governo brasileiro. É uma liderança muito influente, xamã respeitado e representante da maioria dos Yanomami no Brasil (Kopenawa & Albert, 2015).

Figura 9. Bruce Albert sopra pó de *yãkoana* para Davi Kopenawa.

Fonte: foto de A. Rémiche-Martinow – Arquivo B. Albert, 1995 (Kopenawa & Albert, 2015).

Figura 10. Bruce Albert e Davi Kopenawa durante narração noturna.

Fonte: foto de A. Rémiche-Martinow – Arquivo B. Albert, 1995 (Kopenawa & Albert, 2015).

O livro *A Queda do Céu*, publicado originalmente em 2010, é um volumoso compilado de narrativas coletadas ao longo de mais de uma década de encontros entre Davi Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert – cuja amizade remonta a mais de 30 anos. O volume divide suas 729 páginas, de forma geral, em três partes: *Devir Outro*, com narrativas que dão conta do processo de se tornar xamã, aquele que estabelece contato com os “espíritos” da floresta e do mundo, processo que passa inevitavelmente pelo caminho de se tornar outro, seja em relação à conciliação entre vida e morte ou humano e não-humano; *A Fumaça do Metal*, que dá conta dos violentos e sucessivos encontros com os invasores brancos, em suas diversas formas; e *A Queda do Céu*, que traz uma visão apocalíptica e complexa a respeito do “fim do mundo” que ocorreu com a humanidade indígena e está em curso com a não-indígena.

Além destas três partes principais, o livro conta com prefácio de Eduardo Viveiros de Castro, que versa sobre a enorme importância científica da obra, além de mapas sobre a situação do povo Yanomami, algumas palavras finais e um grande volume de anexos. É uma obra densa e desafiadora do eurocentrismo hegemônico em muitos sentidos. Como afirmou Viveiros de Castro (2015), “um acontecimento científico incontestável, que levará, suspeito, alguns anos para ser devidamente assimilado pela comunidade antropológica” (p. 15).

Bruce Albert esclarece a gênese e importância do livro (Torres, 2015):

Davi sabia que eu falava yanomami e queria explicar aos brancos a história e a tradição do seu povo para não serem exterminados pela cobiça do ouro – conta Albert. – Ele teve contato na sua infância com missionários evangélicos cuja referência constante era a *Bíblia*. Desde cedo ficou atento ao poder da escrita no mundo dos brancos. Sabia, portanto, que para adquirir existência para os brancos a história e o pensamento yanomami deviam ser escritos na forma de um (grande) livro. De minha parte, escrever este livro a partir dos depoimentos do Davi foi uma tentativa de inventar uma nova forma de escrita etnográfica para resolver meu crescente mal-estar em manter estanques interesses acadêmicos e ação política.

Figura 11. Capa do livro *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*.

Fonte: digitalização de autoria própria da obra de Kopenawa & Albert (2015).

Assim como procedido com o *Gênesis*, também podemos situar a enunciação de *A Queda do Céu* conforme abaixo:

Tabela 11 – Situação da enunciação de *A Queda do Céu*.

O que	Quem	Para quem	Onde	Quando
A criação do mundo	Um xamã e líder Yanomami	"Povo da mercadoria", brancos	Amazônia; clima equatorial, floresta; sociedade de caçadores-coletores e pequena agricultura	Década de 1990

Figura 12. Sessão xamânica em *Watoriki*. Davi Kopenawa à direita.

Fonte: foto de Claudia Andujar, 1986 (Kopenawa & Albert, 2015).

Figura 13. Davi Kopenawa realiza cura xamânica em recém-nascido.

Fonte: foto de C. René-Bazin, 2002 (Kopenawa & Albert, 2015).

Figura 14. Ornamentos xamânicos de Davi Kopenawa.

Fonte: foto de W. Milliken, 1993 (Kopenawa & Albert, 2015).

Foram selecionados para análise os capítulos 2 e 4 da obra, intitulados respectivamente *O Primeiro Xamã* e *Os Ancestrais Animais*, que compõem a primeira parte do livro, *Devir Outro*, e apresentam a criação do mundo por *Omama*, o grande demiurgo criador dos seres e das coisas na mitologia Yanomami, e uma descrição completa sobre os *xapiri*, os espíritos da floresta dos quais, segundo o xamã, os Yanomami descendem. Os dois capítulos dão conta da criação do mundo Yanomami e, assim, se prestam a uma comparação bastante adequada e equivalente à criação do mundo bíblica analisada anteriormente.

3.2.3 Análise da narrativa mítica

Transcrevo, no **Anexo II** desta dissertação (p. 163), os dois capítulos de *A Queda do Céu* (Kopenawa & Albert, 2015) selecionados para análise, intitulados respectivamente *O Primeiro Xamã* (pp. 80-87) e *Os Ancestrais Animais* (pp. 110-131). Assim como no *Gênesis*, os parágrafos estão numerados, para fins de orientar a análise e interpretação. Destaquei em negrito os trechos mais importantes para o trabalho de análise e, das notas no original, optei por incorporar apenas aquelas de importância essencial à análise – quando isto ocorre, o conteúdo que, no original, aparece nas notas ao final do volume, aqui aparece entre colchetes, ao final do parágrafo a que se refere.

A narrativa se principia também com uma forma de começo do mundo, mas, como discutirei no capítulo 4, a noção temporal é bastante distinta da ocidental: há um começo narrativo, mas a história em si não “começa”, pois, “antes do começo”, já aconteciam coisas. As antinomias se configuram assim:

Tabela 12 – Antinomias do parágrafo 1 de *A Queda do Céu*.

animal primordial: "humano", mas com nome de animal	animal atual: hoje caça, mas antes "humano"
animal primordial: entidades ("espíritos") <i>xapiri</i>	"humanos" e animais atuais: descendentes dos <i>xapiri</i>
floresta antes: caos, metamorfoses ininterruptas	floresta recriada: perene
habitantes de antes: ancestrais vorazes, monstruosos	habitantes depois: como os vemos hoje

No quinto parágrafo, surge a primeira mulher, que era um peixe, mas se deixou capturar na forma de mulher, dando origem aos descendentes de *Omama*, os “humanos”.

Tabela 13 – Antinomias do nascimento de *Paonakare*.

antes: ser-peixe	depois: peixe em forma de mulher
demiurgos: nascidos do nada	humanos: filhos do demiurgo com a mulher-peixe

Nos parágrafos sexto e sétimo, conhecemos *Yoasi*, irmão de *Omama*, que era mau e tinha o pensamento “cheio de esquecimento”, que parece ser a expressão de Kopenawa para se referir às pessoas não muito sábias. Tendo a mesma origem, *Yoasi* e *Omama* parecem ser os dois lados de uma só criação: bem e mal, dia e noite. Esta distinção fundamental quanto ao *Gênesis* será discutida no próximo capítulo.

Tabela 14 – Antinomias de *Omama* e *Yoasi*.

<i>Omama</i> : bom, vida eterna, Sol	<i>Yoasi</i> : mau, morte, Lua
Sol e Lua vistos pelas pessoas comuns: diferentes dos "humanos"	Sol e Lua primordiais ("imagens"): com aparência de humanos

Nos parágrafos 9 a 12, *Omama* cria os “espíritos” *xapiri* das florestas, das águas e dos animais, para proteger os seres vivos de hoje das doenças, epidemias, do caos e da queda do céu. Para ter contato com os *xapiri*, é preciso se iniciar no xamanismo, e assim seu filho o fez. As antinomias se configuram assim:

Tabela 15 – O nascimento dos *xapiri* e o primeiro xamã.

<i>xapiri</i> , "imagens" dos seres	seres como os vemos
estado de fantasma, tornado outro	estado normal

O capítulo *Os Ancestrais Animais* se inicia a partir do parágrafo 16, e na nota do autor temos a apresentação da complexa relação entre o humano e seus

ancestrais: ao mesmo tempo animais não-humanos e ancestrais imanentes⁵⁰ dos humanos de hoje, noção que será explorada no capítulo seguinte. No início da narrativa, os *xapiri* são apresentados como imagens dos ancestrais **animais**, que se transformaram no primeiro tempo. Mas logo a seguir, no parágrafo 17, é feita uma primeira ressalva que prenuncia a complexidade da relação entre humano e animal: os *xapiri*, no entanto, **se parecem com os humanos**. E o que veremos nos quase 50 parágrafos a seguir é, de fato, que estes espíritos não apenas se comportam, mas possuem aparência absolutamente antropomórfica: dançam, trabalham, cantam, apreciam tabaco, se zangam, matam, podem ser valentes ou covardes, benéficos ou maléficos, lindos ou apavorantes, alegres ou raivosos, jovens ou velhos, se alimentam, soltam gases, defecam, desejam o sexo oposto, se divertem e têm filhos. Mas também, por outro lado, apresentam algumas distinções quanto aos humanos comuns: possuem pênis muito pequenos, são minúsculos, possuem, via de regra, uma beleza descomunal, são muito perfumados (assim como seus gases e excrementos), frequentam águas puras que só eles conhecem e são imortais.

Observa-se também, ao longo de diferentes parágrafos, que os *xapiri* se comportam de maneira análoga ao animal não-humano “real” ou entidade de que são imagem, de modo que são tão diversos quanto são as entidades que vemos com “olhos de fantasma”.

⁵⁰ Para Deleuze (1995), “imane” é aquilo que somente pode ser entendido em si mesmo: é, portanto, uma afirmação da totalidade da existência e uma rejeição dos planos de dualidade, como na transcendência dual que vimos na narrativa cristã acima (vida/morte, humano/animal, noite/dia, etc.). Trata-se do mesmo sentido de imanência empregado por Viveiros de Castro (2006) em seus trabalhos sobre os povos amazônicos: “Um espírito, na Amazônia indígena, é... menos uma espécie que uma experiência... menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente... que vem à tona no xamanismo, no sonho e na alucinação, quando o humano e o não-humano... trocam de lugar” (p. 326).

Tabela 16 – Antinomias da ontologia dos *xapiri*.

<i>xapiri</i> : "espíritos" dos ancestrais animais	"humanos": descendentes dos ancestrais animais
animalidade primordial: imortal	seres comuns: mortais
<i>xapiri</i> : animais "humanos"	gente comum: "humanos" animais
<i>xapiri</i> : bons e afastam males	<i>xapiri</i> : podem se zangar e nos matar
<i>xapiri</i> : valentes	alguns <i>xapiri</i> : covardes

No parágrafo 19, duas questões de grande importância surgem, que também são retomadas no parágrafo 53: a primeira é que o xamã é considerado o “**pai**” dos espíritos *xapiri*, e essa relação de parentesco é bem mais complicada do que parece, como veremos a seguir; a segunda é que o xamã, para poder ouvir as vozes dos espíritos, deve “**morrer**” pela ingestão do pó das árvores, assim como os espíritos, que também morrem ao ingerir o pó através do xamã.

Tabela 17 – Antinomias da ontologia dos *xapiri*.

xamã "morto": vê os <i>xapiri</i>	xamã vivo: não os vê
<i>xapiri</i> "mortos": contato com xamã	<i>xapiri</i> "vivos": sem contato
<i>xapiri</i> : imortais, limpos, não comem carne de caça	gente comum: mortais, sujos, comem carne de caça
<i>xapiri</i> jovens e belos	<i>xapiri</i> velhos e feios
<i>xapiri</i> : imagem de todos os seres. Tatu, jabuti, arara, tucano, peixes e etc.	gente comum: aparência de "humanos", protegidos pelos <i>xapiri</i>

No parágrafo 31, temos a importante revelação de que todos os seres da floresta, sobretudo os animais de caça, possuem uma imagem *utupë*, ou seja, não

apenas os humanos, mas todas as diferentes formas de existência que se conhece possuem em comum o fato de terem um “espírito”, uma imagem ancestral, que é seu “verdadeiro centro”, seu “verdadeiro interior”.

Os parágrafos 33 e 34 trazem a declaração mais importante desta narrativa para nossos fins: **os animais que são caçados hoje não só possuem subjetividade, mas, mais ainda, possuem a imagem de um ancestral em comum com o humano – tão humano quanto os humanos de hoje. A diferença é que, por terem nomes de animais, seus ancestrais específicos acabaram por se metamorfosear em animais de caça.** Observemos, aqui, a importância de nomear os seres e coisas como um ato de co-criação do mundo.

Assim, temos ancestrais humano-queixada, humano-veado, humano-cutia e etc., de forma que o duplo humano-não-humano está presente não apenas nos humanos hoje vivos, mas em suas imagens do passado (*utupë*) e nas de todos os outros animais. O narrador é categórico, no parágrafo 33: **“são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia”**; e no seguinte: **“no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós.... Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus”**.

Não restam dúvidas: os animais de que nos alimentamos hoje são nossos familiares longínquos. É válido também destacar a importância essencial dos nomes que se dá aos seres e coisas, ou seja: temos aqui a inversão entre “cultura” e “natureza”, com relação aos padrões eurocêtricos, conforme apontado por Viveiros de Castro (1996) e Tânia Stolze Lima (1996) acerca do perspectivismo ameríndio.

Tabela 18 – Antinomias da ontologia das imagens *utupë* e as relações entre humano e não-humano.

animais de caça: imagem <i>utupë</i> ("espírito")	"humanos": imagem <i>utupë</i> ("espírito")
seres vivos: pluralidade corpórea	<i>xapiri</i> : únicos, com muitas "imagens"
ancestralidade: todos são "humanos" e animais ao mesmo tempo	atualidade: diferenciação pelos nomes e aparência
carne de caça: tem ancestrais "humanos"	"humano" predador: tem ancestrais tornados animais

Figura 15. Guariba, animal mencionado na narrativa de Kopenawa.

Fonte: Planet Vet (2016).

Figura 16. Queixada, animal mencionado na narrativa de Kopenawa.

Fonte: Culturamix (2016).

Figura 17. Macaco cuxiú-negro, animal mencionado na narrativa de Kopenawa.

Fonte: Sociedade dos Animais (2015).

No diagrama a seguir, esquematizo a ontologia Yanomami, conforme narrada nos parágrafos 31 a 33. Observe que todos os seres concretos – vivos, digamos, de carne e osso –, sejam “humanos” ou “animais”, têm uma **relação unilateral direta** com sua ancestralidade primordial (tempo irreversível), mas também uma **relação bilateral indireta**: ontologicamente, cada espécie corresponde a uma única imagem *utupë*, que, por sua vez, corresponde diretamente aos ancestrais primordiais; por meio da figura do xamã, temos acesso comunicativo às imagens *utupë* e, portanto, aos humanos-animais primordiais, ou seja: **a relação humanidade-animalidade é imanente**, referenciada no passado e manifesta no presente.

Figura 18. Esquema da ontologia Yanomami.

Fonte: autoria própria.

Nos parágrafos 42 e 43, o narrador ressalta que tanto os animais não-humanos, quanto árvores e águas, possuem espíritos *xapiri*, e que, onde houver humanos, lá haverá espíritos animais. Coerentemente, no parágrafo 49, descreve outros sujeitos que também possuiriam seus *xapiri*: as folhas, cipós, méis, terra, vento, chuva, raio, sol, caos e até o fogo e das panelas (par. 52) – mas salienta que os espíritos de animais não-humanos são os mais numerosos (par. 49). No parágrafo 44, além de dar conta de que os brancos também possuem seus *xapiri*, é interessante notar que, para o narrador, "dono" é "como dizem os brancos" para se referir à relação do pai com o

filho. É importante, aqui, termos em conta a noção de “cuidado” (Fausto, 2008) imbricada nas relações assimétricas ameríndias. Enquanto, no mundo ocidental, o “ter” é valorizado, nos mundos ameríndios a “posse”, em grande medida, dá lugar ao “ser responsável”, “cuidar”. Os *xapiri* cuidam dos seres vivos, os adultos cuidam das crianças, os “humanos” cuidam de seus animais não-humanos domésticos, e assim por diante.

Tabela 19 – Antinomias dos parágrafos 42 a 57.

<i>Omama:</i> pai (cuidador) dos <i>xapiri</i>	<i>xapiri:</i> cuidadores dos vivos
<i>xapiri</i> presa dos "humanos"	<i>xapiri</i> predadores dos "humanos"
<i>xapiri</i> maléficos: onça, caos, algodão, xamã morto, lua, cheias, sucuri e gavião	costume do "humano" com os <i>xapiri</i> maléficos que se instalam em casa, apesar de "ferozes e briguentos"
xamã: pai dos <i>xapiri</i> , pois os alimenta	<i>xapiri:</i> pais do xamã, seus ancestrais

No parágrafo 32, o narrador destaca uma condição primordial da cosmologia Yanomami:

No entanto, quando se diz o nome de um *xapiri*, não é apenas um espírito que se nomeia, é uma multidão de imagens semelhantes. Cada nome é único, mas os *xapiri* que designa são sem número. São como as imagens dos espelhos que vi em um dos hotéis onde dormi na cidade. Eu estava sozinho diante deles mas, ao mesmo tempo, tinha muitas imagens idênticas espalhadas neles.... É assim com todos os *xapiri*.... Parecem únicos, mas suas imagens se justapõem ao longe sem fim (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 116-117).

Esta noção é comum a inúmeras etnias indígenas: os seres de carne e osso se manifestam, enquanto fenômeno, de forma singular, diante de nossos olhos. Contudo, por trás da imagem, ou seja, por trás da “aparência”, esconde-se um único nome e, por conseguinte, uma só essência: conforme transcorri no capítulo 2, temos aqui um referencial universal e uma manifestação singular; uma ancestralidade coletiva comum e uma atualização no presente pessoal; mitos e fantasmas (Boesch, 1991); arquétipo e complexo (Jung, 2000). Há uma essência, uma organização, um ser, que

está para além do espaço e do tempo, remonta à ancestralidade e, no fim das contas, remete ao próprio cosmos, com o qual uma pessoa, seja humana ou não, pode se conectar, mediada por um símbolo, ou seja, pelo nome do *xapiri*, que é só um. Observe no esquema que, assim como ocorre com o mito boeschiano e com o arquétipo junguiano, nenhum ser pode estabelecer contato direto com o “nome verdadeiro”, com o “verdadeiro centro” do ser: é por intermédio de um símbolo, materializado no *xapiri*, que se estabelece a ligação com a com a imagem *utupë* ou, dito de outra forma, com a totalidade. Não é à toa que o sonho seja veículo de religação com a totalidade cósmica extremamente privilegiado nas mais diferentes culturas ameríndias: por meio dele, pode-se estabelecer contato com algo que é, ao mesmo tempo, centro e totalidade da existência. Transformado pela *yãkoana*, Kopenawa viu a imagem do filho de *Omama* no “tempo do sonho” (par. 14).

Em seguida, as diferenças entre os “vivos” e os *xapiri* se tornam ainda mais marcadas: eles não são “como os animais nem como os humanos” (par. 58), e esta condição do ser é definida por sua alimentação. Aquele que não bebe água dos rios nem come carne de caça é um ser de outra natureza. É interessante a observação de que os excrementos e gases dos humanos “empesteiavam”, pois estes trazem carne de caça apodrecendo dentro de si. Esta avaliação da carne como, ao mesmo tempo, “podre” e natural à alimentação “humana” é reveladora para nossos propósitos: aqui está novamente o confronto com o desagradável, sua elaboração, e não sua negação e eliminação. Como era de se esperar, há exceções a este comportamento: os espíritos onça, urubu e gavião devoram caça, inclusive humana e, por isso, são “cruéis”. Observe que há semelhança com a matriz ocidental quanto ao aspecto de crueldade da alimentação carnívora, mas há diferença na forma como encarar e lidar com este comportamento “cruel” – aprofundarei este aspecto no capítulo seguinte.

Tabela 20 – Antinomias do parágrafo 58.

<i>xapiri</i> : outros	animais e humanos: não- <i>xapiri</i>
<i>xapiri</i> : limpos e perfumados (não comem caça)	animais, sejam humanos ou não: fedorentos (comem caça)
espíritos onça, gavião e urubu: cruéis (devoram humanos)	"humanos": não cruéis (para os "humanos")

Ao contrário do que ocorre no *Gênesis* (entre os humanos e a divindade), aqui as semelhanças entre os hábitos dos “vivos” e dos *xapiri* são muitas. Os *xapiri* apreciam o tabaco tanto quanto os “humanos”, sejam eles espíritos lagarta, abelha, macaco, borboleta ou “humano” (par. 59); são guerreiros e possuem armas, até mesmo de fogo, “vindas dos espíritos ancestrais dos brancos” (par. 60); fazem guerra, praticam vingança e combatem com ferocidade, inclusive para matar (par. 60 a 62); donde se conclui, fatal e finalmente que, assim como os “vivos”, também morrem. Esta condição parece ser contradita no parágrafo 54, em que o autor diz que “são poderosos e imortais”. Aqui, valemo-nos da contribuição de Viveiros de Castro (2009) a respeito da “morte como quase acontecimento” no mundo ameríndio: o encontro com os seres sobrenaturais da floresta e, por conseguinte, a própria essência destes, parece ter a natureza da “quasidade”, ou seja, de um devir constante entre a vida e a morte, em sintonia com a própria imanência dos *xapiri* e suas imagens *utupë*. A morte, assim como a vida, está constantemente acontecendo e, ao mesmo tempo, não acontecendo.

Tabela 21 – Antinomias dos parágrafos 60 a 62.

"humanos": apreciam tabaco animais não-humanos: não apreciam	espíritos, sejam "humanos" ou não: apreciam tabaco
"humanos": possuem armas animais não-humanos: não possuem	espíritos, sejam "humanos" ou não: possuem armas
"humanos": praticam vingança animais não-humanos: não praticam vingança (?)	espíritos, sejam "humanos" ou não: praticam vingança

Na tabela a seguir, apresento a soma das menções, no texto, com significado de “humano” (“humano”, “humanos”, “homem”, “pessoa”, “mulher” e “mulheres”)⁵¹ e daquelas com significado de “animal” (“animal”, “animais”, além das diversas espécies de animais citadas). As menções a “humano” correspondem a apenas 25%, ou seja, menos de metade da proporção em que aparecem no trecho selecionado do *Gênesis*.

⁵¹ O termo “gente” foi desconsiderado, justamente por conotar, na cosmologia Yanomami, a qualidade dos seres enquanto agentes, sujeitos, muito mais do que uma diferença ontológica na fronteira entre humanidade e animalidade. Todos os seres, sejam humanos, animais ou de outro tipo, são “gente”.

Tabela 22 – Contagem de morfemas equivalentes a “humano” e “animal” no trecho selecionado de *A Queda do Céu*.

Menções a "humano"		Menções a "animal"	
Humano	29	Animal	38
Homem	11	Animais específicos	166
Pessoa	2		
Mulher	27		
Total	69	Total	204
	25%		75%

4 RECONSTRUINDO O SENTIDO

*"E é por isso que vale a pena estudar outros povos,
porque toda compreensão de uma outra cultura é um
experimento com nossa própria cultura"*

Roy Wagner (1981/2010, p. 41)

É hora de retomar nossos objetivos: mapear e comparar as relações ontológicas entre humano e animal não-humano nas narrativas míticas das duas matrizes culturais. Nosso pressuposto inicial era o de que a cultura ocidental reserva ao humano uma condição de totalidade cosmológica e, ao animal não-humano, a condição de objeto, referido ao humano. Por outro lado, o pressuposto de que os universos relacionais ameríndios, diferentemente, pressupunham a humanidade-animalidade como um todo imanente em cada ser. A interpretação a seguir se prestará a verificar estes pressupostos, norteando-se pelos objetivos estabelecidos, adotando a metodologia de “trajetória ascendente” proposta por Guimarães (2016).

Regimes do imaginário e o ver/não-ver

O primeiro aspecto que salta à vista na análise do *Gênesis* é o papel preponderante de uma estrutura simbólico-semiótica de dicotomia separativa, baseada numa relação de exclusão mútua entre os polos: representativa do que Durand (2012) classificou como o **regime diurno do imaginário**. É a estrutura da *antítese polêmica*, os esquemas de *separação*, *queda* à terra e *subida* aos céus, os arquétipos da *pureza*, da *luz* do dia, do *céu*, do sentido da *visão*, do *chefe*, do *pai*, da *espada* que corta e divide, em suma, a estrutura *diairética*, *Spaltung*: o mundo se dá em termos de **separação** excludente.

Considerando o ambiente árido, vasto e ofuscante em que surge o mito bíblico, temos um cenário propício à superestimulação do sentido da **visão**: no deserto, pode-se ver longe, pode-se ver quase tudo e a distinção entre os seres e as coisas é clara e nítida. Neste regime de saturação da visão, é razoável pressupormos uma necessidade, ao menos periódica, de se “ver menos”: uma busca por alívio e descanso dos olhos, por **não ver**. Como discuti previamente, uma função importante do mito é prover o imaginário daquilo que lhe falta e/ou que precisa ser buscado, conectado, religado. No *Gênesis*, Deus proclama o que deve e não deve ser visto: não se deve ver o mundo com os olhos do conhecimento e, se assim o for, não se deve ver o corpo do homem e da mulher, devendo a nudez ser coberta. Não se pode ver o que aconteceu antes do início do mundo, Adão e Eva aproveitam a ausência da visão de Deus para cometerem o pecado e assim por diante. O mito cria tabus por meio da restrição da visão.

Não surpreende que a cultura ocidental pós-industrial, estruturada pelo mito bíblico e pelo regime diurno do imaginário, confronte suas situações de desarranjo e desconforto com base no **não-ver**. É este o regime que dá o tom da significação em situações diversas de nossa vida social, das quais uma se destaca: a realidade de vida e morte dos animais “de produção”. A cada ano, o Brasil executa bilhões de vidas não-humanas (Kawaguchi, 2009), mas, apesar da maioria de nós nos relacionarmos com estes animais todo os dias – à mesa –, jamais os vemos vivendo ou morrendo. Onde estão? Quando foi a última vez que você, caro leitor, cara leitora, viu um frango “de produção” em suas reais condições de vida? Recentemente, o ator e apresentador Rodrigo Hilbert provocou protestos e foi “detonado” por internautas (Leme, 2016) por ter executado uma ovelha para cozinhá-la, durante seu programa de culinária no canal GNT: as pessoas se sentiram agredidas diante de tanta “violência” e “crueldade”. O Presidente da Associação Brasileira de Frigoríficos manifestou sua revolta com este atentado contra o bem-estar da população (Abrafrigo, 2016):

Figura 19. Depoimento de Presidente da Abrafrigo.

Fonte: Abrafrigo (2016).

Traduzindo: não há problema que o tempo todo pratiquem-se atrocidades e torturas sistemáticas a uma quantidade vertiginosa de animais, seja por conveniência, negligência ou simples crueldade, desde que esta realidade aconteça longe de nossos olhos. Tudo bem consumirmos todos os dias a carne de animais que passaram suas vidas inteiras sob dor e mal-estar físico, psicológico e social, que morrem de fome, sede, calor, canibalismo ou em decorrência de doenças triviais, respiram as próprias fezes, não podem jamais virar o corpo para o outro lado ou abrir as asas, que pisam sobre grades que podem acabar penetrando em suas patas e os deixar presos permanentemente, que estão sujeitos a morrer de estresse com um simples grito, etc. e etc., **desde que não vejamos**. A nudez é um pecado, o pecado está em nosso corpo, mas desde que não se possa vê-lo, tudo seguirá na mais santa paz.

A matriz cultural ameríndia segue um caminho completamente outro: na *Queda do Céu*, *Omama* e *Yoasi* são irmãos e, apesar do primeiro ser “bom” e o segundo “mau”, em nenhum momento vemos *Omama* tentando destruir ou tirar seu irmão mau de vista. Ele se contraria com as “travessuras” de *Yoasi*, mas parece considerá-lo (assim como o narrador) parte da vida, do mundo: o “mal” faz parte da criação, bem e mal são dois lados da mesma moeda. Estamos diante de um claro exemplo do **regime noturno do imaginário** (Durand, 2012), em que os opostos se apresentam em conjunção, como partes do mesmo todo. Da mesma forma, os *xapiri*, apesar de “puros

e perfeitos”, não deixam de apresentar também seu lado “corpóreo”, “terreno” ou em termos ocidentais, “impuro”: defecam, fazem sexo, sentem inveja e raiva, desejam, brigam, matam, dançam e trabalham.

Não estamos no Oriente Médio, mas na floresta, com seus espaços reduzidos, por vezes escuros e campo de visão limitado. Aqui, os seres costumam se revelar aos ouvidos antes que aos olhos: ouve-se o canto dos pássaros, mas é difícil vê-los sobre os galhos das árvores; o rugir do jaguar (com sorte) se faz presente antes que sua imagem seja vista; o vulto dos animais que passam pode ser mais frequente que sua presença integral aos olhos; ou seja, sabe-se que o animal, ou melhor, o outro, está lá, mas não se pode vê-lo. A riqueza e diversidade da profusão de vida gerada pela floresta é propícia ao conhecimento de que nem tudo o que existe pode ser visto e, mais, a uma **busca por ver**, procurar descobrir quem são os seres que “estão lá”. O mito parece procurar dar conta desta função de revelação da visão.

O termo “fantasma” adquire dois significados que, em princípio, parecem ambíguos: em primeiro lugar, temos os “olhos de fantasma” (parágrafo 36, por exemplo) dos brancos e dos não-xamãs, que não conseguem enxergar a dimensão dos *xapiri*, sendo, portanto, fantasmas por não ver o mundo do lado de lá; por outro lado, temos o “morrer e virar fantasma” (parágrafo 41, por exemplo) do xamã, ao beber a *yãkoana*, para então poder se relacionar com os *xapiri pë*. Na primeira acepção, fantasma é aquele incapaz de se relacionar com o mundo dos espíritos; na segunda, ao contrário, é aquele capaz. Torna-se clara a oposição entre regime diurno e noturno: se, do lado ocidental, temos a busca pelo **não-ver**, aqui temos a busca pelo **ver** xamânico. O “fantasma” é o outro e, sendo outro, em princípio não pode ser visto: para vê-lo, é preciso tornar-se outro, tornar-se fantasma.

O perspectivismo é evidente: para compreender o outro, é preciso sair de si e ocupar a perspectiva dele. Esta mudança no regime de visão é fundamental no sentido de se enxergar o outro não *apesar da diferença*, mas justamente **por causa da diferença**. Assim, não só o *xapiri*, mas qualquer outro ser no qual se pressuponha a **diferença** – como o animal não-humano – é um **outro**, um “cunhado” e, partindo-se

da diferença, encontra-se a semelhança: é tão “pessoa” quanto eu, mas pessoa a seu modo. “Quando um índio interage com um existente de ‘outra espécie’ – o que, repetimos, inclui os membros de outros coletivos que *nós* chamaríamos de ‘humanos’ –, ele sabe que está tratando com uma entidade que é humana em seu próprio departamento” (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p. 96).

Tabela 23 – Regimes do imaginário.

Ocidental	Ameríndio
diurno	noturno
separação excludente	opostos em conjunção
deserto, ofuscante, visão ampla	floresta, escuridão, visão restrita
busca por não-ver	busca por ver

No princípio o mundo ou o humano?

O mundo bíblico é criado por Deus e, depois de pronto, está apto a ser habitado e usufruído por Adão e seus descendentes: “o Éden é um mundo-sem-os-humanos que é um mundo-para-os-humanos; os humanos são os últimos a chegar, e são, nesse sentido, o ‘fim’ (a finalidade) do mundo” (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p. 37). Assim, os animais não-humanos são parte do mundo e, o humano, dono deste mundo: observe a influência deste mito na noção contemporânea de natureza pura e idílica, que significa “intocada pelo humano”: aquilo que tem contato com o humano já não é mais natureza, mas modificado pela “cultura”. O humano acultura o mundo, e daí a forte afiliação com o mito bíblico das noções de uma “natureza” radicalmente distinta de “cultura”, discutidas no capítulo 2.

O mito ameríndio vira do avesso a questão. O demiurgo *Omama* cria a terra, a floresta e a vida dos Yanomami, mas isto não quer dizer que antes não havia nada: havia a “gente *yarori*”, ancestrais humanos com nomes de animais. Assim, as pessoas e a condição de “pessoidade” – que jamais se separa de “animalidade” – existiam desde sempre: é uma pessoa, apenas mais uma pessoa, embora especial, que cria o

mundo “humano”. A ordem se inverte: o humano não vem tomar posse de um mundo criado para ele, como no *Gênesis*, mas é anterior às demais coisas, ou seja, tudo tem um pouco de humano – ou “pessoa”, para deixar clara a distinção feita quanto à noção ocidental de “humano”. Observe: é a *natureza* que é criada pela *cultura* (pessoas), ao contrário da ideia *naturalista* de cultura surgida a partir da natureza (cf. Danowski & Viveiros de Castro, 2014; Viveiros de Castro, 1996).

Esta visão não é restrita aos Yanomami, mas preponderante em povos ameríndios e também em indígenas de outras regiões: “um número considerável de mitos ameríndios... [assim como os Kaluli da Papua-Nova Guiné] imaginam a existência de uma humanidade primordial... como a única substância ou matéria a partir da qual o mundo viria a ser formado” (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p. 87). É importante ressaltar que o que entendemos aqui por “humanos” significa antes “antropomorfos” do que a categoria biológica ocidental (da qual penamos a nos desfazer epistemologicamente), uma vez que, nestes mitos, trata-se de “pessoas” dotadas de grande plasticidade anatômica e uma moral de natureza bastante diferente dos “humanos” de hoje.

Tabela 24 – Ordem das criações (“natureza” versus “cultura”).

Ocidental	Ameríndio
primeiro o mundo	primeiro as pessoas
mundo é “ dado ” ao humano	mundo é feito por uma pessoa

No princípio a ordem ou o caos?

O primeiro mundo habitado no *Gênesis* é aquele da ordem, da perfeição e pureza. No Éden, não há morte, cada ser e coisa está em seu lugar e a humanidade convive em harmonia com Deus. Então, uma ação humana – o Pecado Original – leva Adão e Eva a habitarem o mundo de fora do Éden, o mundo do caos, condenados a uma vida próxima da terra-animalidade e longe de deus-perfeição.

No mito Yanomami, novamente a questão se inverte: primeiro havia a gente *yarori*, humana com nomes de animais e que não paravam de se transformar, em um local qualquer que não era este mundo em que vivemos: o caos ontológico. Então, *Omama* cria a ordem: fixa cada ser no nome de um único animal, acabando com o caos, mas nem por isso apagando a ancestralidade *yarori* de todos os humanos e não-humanos. Novamente, não estamos diante de uma exclusividade Yanomami, mas de uma noção comum a diferentes culturas ameríndias: a do “tempo das transformações” em que os antropomorfos viravam tudo, para então se fixarem nas formas que conhecemos. “Assim se deu, por exemplo, que os ‘Yanomami Queixadas’... (‘gente’ se diz ‘*yanomami*’ na língua do povo homônimo), ‘tornaram-se queixadas’” (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p. 91). Retomarei esta questão da ordem em oposição ao caos logo a seguir.

Tabela 25 – Caos e ordem.

Ocidental	Ameríndio
da ordem ao mundo de caos	do caos ao mundo em ordem

Tempo linear ou imanente, animalidade superada ou presente

Na tradição judaica, o *Gênesis* se chama *Bereshit*, que quer dizer “no princípio” – são as duas palavras que inauguram o texto bíblico. Curiosamente, na narrativa Yanomami também encontramos, logo no primeiro parágrafo, a expressão “no começo”. Uma coincidência um tanto irônica porque, logo a seguir, somos desconcertados por um estranho paradigma de tempo não-linear, que rompe com a ideia ocidental canônica de origem pontual e primordial, de onde tudo partiria: o narrador prossegue com “antes... havia apenas a gente que chamamos *yarori*”. Ou seja, “no começo”, os demiurgos vieram à existência, mas, “**antes do começo**”, já aconteciam coisas. Mas então como foi que tudo se principiou “de verdade”? O mito não dá mostras de se preocupar com esta questão pretensamente “universal”. Há um *começo narrativo*, mas não um *começo ontológico*, já que não somos informados

sobre quando se inicia a existência dos seres *yarori*. *Omama* e seu irmão *Yoasi* vêm à existência sozinhos, e *Omama* cria e organiza o mundo, mas não o cria a partir do nada.

A partir desta distinção fundamental quanto à noção temporal ocidental, temos a complexa noção da ancestralidade: se no início éramos todos humanos, e se a ancestralidade está presente hoje, de forma imanente, então os humanos guardam uma profunda relação de parentesco com os animais não-humanos, o que os torna iguais em muitos sentidos. Na nota do parágrafo 1, Bruce Albert procura descrever a ancestralidade ao mesmo tempo humana e de animalidade não-humana dos *xapiri*. Conforme observou Viveiros de Castro (2006), trata-se de um mitema comum a diversos povos amazônicos, que posiciona humanos e não-humanos como seres que compartilham um ancestral comum – não um ancestral longínquo e superado, mas imanente e referido em “um passado absoluto – passado que nunca foi presente e que, portanto, nunca passou, como o presente não cessa de passar – em que as diferenças entre as espécies ‘ainda’ não haviam sido atualizadas” (p. 5). Assim, parece haver uma coexistência entre o tempo do mito e o tempo atual, da vida cotidiana: ao mesmo tempo em que separados ontologicamente, esses dois tempos coexistem e se influenciam mutuamente.

Tabela 26 – Tempo e ancestralidade.

Ocidental	Ameríndio
tempo linear	tempo não-linear
ancestral ultrapassado	ancestral imanente

No princípio os humanos estavam juntos dos deuses ou dos animais?

Refletindo sobre a relação entre *mito* e *razão*, Gadamer (1954/2010) aborda a mitologia ocidental da seguinte maneira: “mitos são antes de tudo histórias sobre os deuses e suas ações junto aos homens” (p. 60). Esta asserção é verdadeira quando

analisamos o *Gênesis*: Deus cria o mundo para o humano, com ele interage de forma privilegiada e, no final, termina por expulsá-lo para longe, para que viva no mundo de caos e sofrimento. **O mito é o humano junto a deus**⁵².

O mundo ameríndio inverte a questão, conforme atesta Lévi-Strauss (Lévi-Strauss & Eribon, 1988/1990), ao afirmar o que é um mito: “se você interrogar um índio americano, seriam muitas as chances de que a resposta fosse: uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (p. 178). De fato, os seres *yarori* eram “homens” e ao mesmo tempo animais, ou animais ao mesmo tempo humanos. **O mito é o humano junto aos animais não-humanos**.

O quadro abaixo esquematiza esta triangulação ontológica nas duas culturas:

Figura 20. Humanos junto a deuses *versus* humanos junto aos animais.

Fonte: autoria própria.

⁵² Aqui em minúscula, por se referir à ideia geral de “deus”, não ao personagem judaico-cristão, este sempre grafado com maiúscula.

Na matriz ocidental, no tempo do mito o humano está próximo de Deus, o que implica em estar distante do mundo da animalidade. Expulso do Éden e, portanto, chegado ao tempo “atual”, o humano está afastado de Deus e, assim, vivendo na terra, lugar dos animais não-humanos, do pecado e sofrimento. O que temos é um humano condenado a um presente em conjunção com a terrenidade e, por isso, alienado de um passado irrecuperável: aquele em que era um junto a Deus, no passado mítico.

Na matriz ameríndia, no tempo do mito o humano também estava junto a “deus”, mas isto não implica disjunção com a animalidade, pelo contrário, trata-se de uma conjunção tripla: estar próximo aos “deuses” implica, necessariamente, em estar em relação direta com uma só essência, que é ao mesmo tempo humana e animal. No tempo atual, o tempo mítico faz parte do passado, mas não está superado: por isso a linha tracejada, de uma relação que não faz parte totalmente do presente, mas ainda assim se manifesta por meio de uma ancestralidade imanente. Não está lá, e ao mesmo tempo está, da mesma forma como tudo o que aconteceu na vida de uma pessoa está presente, na forma de marcas, aprendizados, experiência, trajetória – e não apenas na vida “individual”, biográfica, mas na vida em seu sentido amplo, filogenético: o que somos é o resultado de tudo o que fomos e foram nossos mais longínquos ancestrais, e esta herança nos influencia a cada momento de nossas vidas.

Na matriz ocidental, mito é estar junto a Deus; na ameríndia, mito é estar junto à animalidade. Na primeira, o divino é humano; na segunda, o divino, humano e animal fazem parte de uma só essência.

O caos à espreita

Aos 83 anos de idade, Boesch (2000) formulou a teoria do “mito do caos à espreita”: o temor, presente em qualquer cultura, de que a ordem da vida e do mundo

possa sucumbir ao caos a qualquer momento. Ele afirma que, em qualquer lugar ou tempo, as culturas humanas dedicaram considerável preocupação com este tema e, conseqüentemente, dispenderam grandes esforços para manter o caos onde ele deve ficar – à espreita –, impedindo-o de emergir na realidade. O autor elenca quatro formas de se controlar o caos à espreita: *sacrifícios e purificações*, como forma de expurgá-lo; *apotropismo*, que é representar o caos ou deixá-lo se manifestar de forma controlada ou encenada, ou seja, enquadrá-lo espacial e/ou temporalmente; *cumplicidade*, motivada pela fascinação de conhecê-lo em busca da sensação de dominá-lo, ou ao menos sentir-se no controle da intenção de se deixar levar por ele; e *fight or flight*, que se relaciona com a assimilação fantásmica de se localizar o perigo, para então se decidir o que fazer com ele – luta ou fuga.

Um exemplo que o autor toma para o primeiro tipo são os sacrifícios astecas, de alto custo material e psicológico, em busca de se “acalmar” os deuses, evitando que o Sol desabe sobre a terra⁵³; outros exemplos que ele cita são as cruzadas cristãs, o antissemitismo e anticomunismo, que têm em comum um desejo de se “higienizar” o caos, pressuposto como manifesto no outro, na pessoa diferente, “impura”. Aos exemplos de Boesch (2000), acrescento: o racismo, a rejeição às classes mais baixas (a identificação, por “aspiração”, às classes altas) e, naturalmente, no mundo ocidental como um todo, a rejeição e purificação do que possa haver de “**animal**” dentro de nós – noção que explorarei logo adiante. A segunda forma de se controlar o caos à espreita, segundo o autor, é exemplificada pela literatura, artes dramáticas ou o carnaval: delimita-se um espaço onde o caos possa se manifestar livremente, de modo a termos a tranquilidade de saber que podemos encerrá-lo fechando o livro, ao final da peça ou na Quarta de Cinzas. A terceira forma é exemplificada por Boesch (2000) nos horrores do nazismo e da Revolução Francesa: para repelir a ameaça do terror vinda do outro, eu me transformo no próprio terror. E a quarta forma é ilustrada pelo psicólogo cultural nas escolhas de como se educar as crianças e jovens, quanto

⁵³ Observe o caráter perspectivista desta interpretação que Boesch (2000) faz do asteca.

a questões de liberdade e privação: a depender da pressuposição de se o caos estaria dentro de cada jovem, em potencial, ou fora.

Para Boesch (2000), a batalha contra o caos é frequentemente imaginária, e a ameaça internalizada em cada um de nós, na forma de culpa. Por isso, ele menciona a *religiosidade* como uma forma importante de canalização do mito do caos à espreita, sobretudo na forma de purificação: para ele, **o mito precede a religião**, uma definição importante, que mencionei no capítulo 2. Outras duas formas de se canalizar o caos potencial interno, para ele, são a *moralidade* e a *arte*. Ora, religiosidade, moralidade e arte são componentes essenciais do **mito** – em seu sentido amplo, usual, não na vasta abrangência da definição boeschiana (1991) –, tal qual ele é manifesto nas sociedades tradicionais, como as ameríndias: o mito é, a um só tempo, ligação com o divino (“religiosidade”), prescrição de comportamentos (“moralidade”) e a experiência numinosa provocada no ritual mítico (sentimento que o mundo ocidental terá em alta conta, muito ligado à experiência do contato com a arte).

Se a ameaça do caos é temida, então o que é desejado? Qual seu oposto? Para Boesch (2000), seria a “ordem do paraíso”, uma ideia, para ele, de estruturação profunda e universal, tão mítica quanto à ameaça do caos. Esta oposição entre **caos e ordem** traz um interessante eixo de comparação entre o mundo ocidental e o Yanomami: como apontei há pouco, o *Gênesis* professa um *pré-mundo onde tudo é ordem* e um *mundo pós-mítico onde tudo é caos*, sofrimento e onde o humano é condenado por um pecado que já está, inevitavelmente, dentro de si; na *Queda do Céu*, o *pré-mundo é caos*, até que *Omama* vem pôr ordem nas coisas e, então, o *mundo pós-mítico é ordem*.

Na *Bíblia*, a serpente não força Eva a cometer o pecado, apenas a persuade: no final das contas, *a escolha é dela*. Observe que o pecado não é “trazido” pela serpente, ao contrário: já estava dentro de Eva, ou seja, do humano. Assim, na *Bíblia*, o pecado é o caos interno sempre ameaçando se realizar, mediante a tentação, ou seja, uma persuasão externa: o caos está dentro e pode ser realizado por influência da animalidade que está fora, ameaçando a ordem.

Se tomarmos ambos, a serpente como animalidade portadora da ameaça do caos e condenada à vida rastejante, e o humano, condenado a uma vida próxima dos animais não-humanos e longe de Deus, sendo que esta vida no mundo do pecado é a vida do caos, temos um mito da **animalidade como caos a ser purificado**, extirpado, extinguido mediante **sacrifício**, e basta pensarmos, por exemplo, no quanto o sacrifício cristão busca o afastamento da “carne” ou seja, da animalidade, haja vista o jejum, a castidade, o controle das paixões e outras formas de repulsa àquilo que, numa perspectiva naturalista, compartilhamos com os demais animais: o corpo.

Na Bíblia, a animalidade é uma ameaça constante do caos que jaz dentro de nós, devendo ser expurgada mediante o sacrifício e a purificação: o humano próximo de Deus e longe do corpo é puro, longe de Deus e próximo da carne é animal e impuro.

Na cosmologia Yanomami, o caos a ser repelido é a ameaça da **queda do céu**, e é a partir desta profecia de iminente destruição do mundo que podemos entender todo o mito e ritualização envolvidos no trato deste e de muitos povos ameríndios para com o “ambiente” e os seres não-humanos – ou seja, para com a “natureza”, numa denominação naturalista. Aos olhos ocidentais, os rituais de purificação que são realizados após a caçada de um animal podem parecer apenas um “exotismo” irracional, uma “peculiaridade de povos místicos”, mas, quando tomamos conhecimento da perspectiva do Yanomami, o que percebemos é que este povo guarda uma profunda sabedoria a respeito da importância do cuidado com o equilíbrio de um sistema que, há muito sabem, é fundamentalmente delicado: o equilíbrio do mundo. A epidemia *xawara*, trazida pelo mesmo “povo da mercadoria” que traz os tratores, motosserras e as ferramentas do garimpo para destruir o ambiente da floresta, é mais do que a ameaça do caos: é o caos em si mesmo, vivo e concreto. Conforme observamos ao longo de toda a narrativa de Kopenawa, os *xapiri* exercem a importantíssima função de dançar para que o céu continue em seu lugar e a epidemia *xawara* não dizime o povo Yanomami, e daí o ritual xamânico de purificação, com a “morte” por meio do consumo do pó de *yãkoana*.

O caos, para o Yanomami, não está na animalidade, ao contrário: é repellido pelo contato com ela, intermediado pelos *xapiri*.

Na *Bíblia*, o **céu** é o lugar a ser buscado, o da pureza, da proximidade com Deus, da ordem e do distanciamento do animal não-humano, enquanto a **terra** é o lugar a ser evitado, do pecado, do animal que rasteja e do corpo. Assim, é de se esperar que o espírito esteja conectado com o céu, que a pureza esteja perdida no passado do Éden, sendo resgatável somente após a morte, ou seja, após o abandono da corporeidade e, portanto, da animalidade – neste sentido, é transcendente. Daí, não é difícil compreendermos os paradigmas de privação do corpo e da vida na terra.

Para os Yanomami, ao contrário, o espírito está no corpo, é imanente e manifesto a partir da relação com o mundo, com os animais não-humanos e todos os demais seres, ou seja, está **na terra**. A “animalidade” está em todos nós, tanto pelo corpo, em si, quanto pela ancestralidade distante dos *yarori* e, ainda mais relevante, na ancestralidade próxima de *Thüëyoma*, a mulher-peixe, esposa de *Omama* e da qual toda a “humanidade” descende. É interessante a distinção que Kopenawa faz quanto ao “peito” e as “costas” do céu: o peito, parte da frente, é onde estão o Sol, as estrelas, enfim, tudo o que se vê; as costas, ao contrário, são o lado que não vemos ordinariamente, mas nem por isso duvidamos que esteja lá: é onde estão os mortos e os seres monstruosos, ancestrais. Note que os *xapiri* são os intermediários entre os seres da floresta, os do peito e os das costas do céu: conectam os três mundos, ou seja, os espíritos não estão apenas “no céu”, mas tem relação essencial com a terra e a corporeidade.

Mas isso não quer dizer que não exista nos universos relacionais Yanomami uma ideia como a de busca pela pureza. Por um lado, apesar de suas características especiais, que os destacam da vida ordinária de quem tem “olhos de fantasma”, os *xapiri* não deixam de ter os hábitos, modos de vida, qualidades e defeitos daqueles de quem são imagens, ou seja, são “da terra” e parecem-se muito mais com os “vivos” do que as entidades divinas cristãs. Por outro lado, são mais limpos e puros: não se deslocam pela terra, por achá-la “suja demais, coberta de detritos e excrementos”

(par. 38) e, mais importante, **não comem carne de caça** nem bebem a água dos rios, que é suja (par. 58). Assim, temos, de um lado, um distanciamento quanto à matriz ocidental, por conta de os espíritos fazerem as mesmas coisas que os vivos; de outro lado, uma aproximação, por conta de o fazerem de forma “perfumada”, ou seja, com pureza, limpeza e beleza superior às entidades “terrenas”.

Temos, sim, a noção de pureza e limpeza relacionada aos espíritos, mas esta não se dá enquanto expurgação da animalidade não-humana.

No parágrafo 58, há uma importante aproximação entre as duas matrizes culturais: a alimentação carnívora está, em ambas, envolta em restrições e tabus. Assim como na *Bíblia* a morte por predação parece um tema evitado, na *Queda do Céu*, a “crueldade” está associada aos *xapiri* que se alimentam da carne humana. Tendo em conta o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996), observamos que, se os Yanomami julgam os espíritos da onça, do gavião e do urubu cruéis, por caçarem humanos, hão de pressupor que os espíritos dos queixadas também nutrem o mesmo sentimento quanto aos “humanos”. Ou seja, não há “crueldade em si” no ato de se matar o outro animal para comê-lo, o que há é uma percepção perspectivista, relativa, da crueldade: *mau é aquele que quer me caçar*. A maldade é relativa à posição que se ocupa.

O que estou sugerindo, no final deste tópico, é que, embora existam certas coincidências entre ideias gerais das cosmologias bíblica e ameríndia – como a tensa elaboração psicológica quanto às relações de predação e a busca pela pureza e ordem –, a forma como se lidar com elas é, no mais das vezes, oposta entre ambas. Na *Bíblia*, a causa do mal é apontada **fora**: a serpente, animalidade suja que evito, para evitar que suscite a animalidade em mim, é depositada **no outro**: estamos no *regime diurno do imaginário* (Durand, 2012), de separação e corte; na *Queda do Céu*, ao contrário, estamos no *regime noturno*, de união e conjunção entre opostos: o outro é integrado a mim, o mal faz parte de minha interioridade, e o controle do caos se faz por meio da integração, não da repulsa. Do lado ocidental, separação exclusiva; do ameríndio, dialogicidade inclusiva: em trabalho recente, Guimaraes (2013) sugere o

dialogismo como forma de superação do etnocentrismo que prerroga separação exclusiva entre instâncias e categorias na cultura ocidental.

Boesch (2000) defende a universalidade do “*mito de que o destino do mundo depende do resultado da batalha entre... bem e mal, luz e escuridão*” (p. 5). A questão que levanto é: será que a palavra “batalha” seria a mais abrangente culturalmente? O que parece é que a “batalha” seria uma forma mais ocidental de se lidar com o caos à espreita. Será que para os Yanomami não seria mais adequado dizermos “confronto criativo”, “diálogo”? Será que nós, ocidentais, entendemos a serpente como parte de nós ou a expurgamos e tentamos exorcizá-la como o mal que está “lá fora”? Será que a figura do “animal rastejante” não faz parte deste caos à espreita?

Presa e predador, dono ou cuidador

O termo “caça” aparece 27 vezes na narrativa de Kopenawa, o que dá uma dimensão da relevância que tem, na cosmologia Yanomami, o animal não-humano que se tornará alimento do humano: **o animal não é apenas “carne”, é “caça”, ou seja, presa – é um sujeito**. Muito mais do que um tecido sem vida, história, parentesco ou subjetividade a ser ingerido – a “carne” –, temos o animal em sua integridade, com seu papel enquanto sujeito: *aquele que se comporta como caça* e que, evidentemente, em um dado momento esteve vivo e oferecendo uma polaridade inversa em sua relação com o predador. Isto tem estreita relação com as proposições de Carlos Fausto (2008) quanto à noção de *cuidado* nos povos indígenas amazônicos: dono é aquele que cuida, então temos a figura da pessoa que cuida da casa, dos objetos ritualísticos, mas também daquele espírito que cuida dos queixadas da floresta, para o qual deve-se pedir licença para caçar. Da mesma forma, o animal doméstico está *aos cuidados* do humano ameríndio, e tradicionalmente não é executado para alimentação. A noção de cuidado pressupõe um sujeito cuidador e outro sujeito que é cuidado – bem diferente da relação entre sujeito e objeto pressuposta na criação de mundo bíblica.

É interessante, no parágrafo 43, o fato de os seres “maléficos” serem aqueles que, mesmo sendo espíritos, caçam e se alimentam do “humano”. A condição dos seres enquanto simultaneamente predador e presa, em vez de silenciada, como parece ser preponderante na narrativa ocidental, se faz presente em todas as dimensões, de forma perspectivista (Viveiros de Castro, 1996). Para o Yanomami, maléfico é aquele que se alimenta de mim, ou seja, depende de minha perspectiva; na cultura ocidental, o papel do humano como presa parece desaparecer. Se entendermos a *Bíblia* como uma narrativa-mestra (Hammack, 2010) eurocêntrica (pouco importa se na origem ou na adoção histórica), podemos apontar sua influência para a noção, presente em diversas narrativas ocidentais, de que o ato da predação, em si, é um ato maléfico. Observe as consolidadas narrativas de *Tom e Jerry*, *Papa-Léguas* e *Os Três Porquinhos*: quem é algoz e quem é a vítima? Do lado do “mal”, temos o predador, que é mau porque quer se alimentar do outro; do lado do “bem”, aquele que procura não se tornar presa, mas que, curiosamente, não é predador de ninguém: não se alimenta?

Outra distinção importante entre as duas matrizes é quanto ao **fazer**: o Deus bíblico cria o mundo em sete dias e, após isso, estabelece restrições, punições e dá ordens, ou seja, **manda** fazer e não fazer. O mandar fazer traz consigo uma relação de subjugação, em que o subjugado tem sua subjetividade reduzida (pouco podemos quanto ao poder de Deus), é dominado: este paradigma de dominação é transferido para as demais relações do humano, sobretudo com o animal não-humano. Os animais são dados ao “homem” para seu uso, são propriedade, no sentido ocidental. De forma diferente, *Omama reorganiza* o mundo, muito mais do que o cria: a criação já estava feita, as coisas estavam aí, os humanos-animais se transformando sem parar, o caos acontecendo. *Omama*, com “suas mãos”, muda o estatuto dos seres e coisas, pesca sua mulher-peixe, copula com ela e assim nascem os “humanos”. *Omama* não dá ordens nem prescrições, ele **faz** os seres e a partir daí cada um toma seu caminho. A diferença entre o *mandar* e o *fazer* é a diferença entre uma relação de sujeito-objeto e sujeito-sujeito: fazer é transformar, é dar um pouco de si para o que se faz, é envolver-se, trocar. Plantar uma árvore é fazer dela meio sua, meio da

terra: ela não estaria lá sem sua ação, nem sem a terra. O fazer favorece as relações intersubjetivas; o mandar, as unidirecionais.

Mitos servem a propósitos sociais

O *Gênesis* é uma narrativa belíssima, repleta de um rico e imagético simbolismo, mas, guiada por uma cosmovisão do humano como centro e totalidade, acaba exercendo o papel estrutural de um pano de fundo da catástrofe ambiental planetária que hoje vivemos. Isso não quer dizer que, quando o texto foi escrito, há mais de dois milênios, esta cosmovisão já estava dada. Significa apenas que a realidade em que o mito foi construído, e a que se seguiu até os dias atuais, achou propício mantê-lo vivo, a despeito de tantas outras narrativas que não encontraram o mesmo eco na realidade e, assim, acabaram silenciadas antes de chegar até nós. Relembrando Hammack (2010), uma narrativa-mestra é realizada no **diálogo entre discurso e experiência vivida**, que se afirmam reciprocamente: o *excepcionalismo humano* fundamentado e fundamentador da *Bíblia* (discurso) dialoga em sintonia fina com as *práticas de mercado abusivas* da indústria para com os animais não-humanos (experiência vivida). A economia se fortalece do mito e o fortalece, em movimento crescente e espiralado: o mito silencia a voz dos animais não-humanos, a experiência da realidade a abafa dentro de galpões obscuros onde nem mesmo os raios solares entram. A anedota popular (o mito) conta que o Chester não existe, já que nunca foi visto, a realidade a confirma, e tudo segue em paz, com a ameaça do caos da animalidade que jaz em nós mantida longe, no escuro, respirando um ar infectado de amônia, trancada em gaiolas superlotadas, de onde não podemos ouvir seus gritos de agonia. Assim, as pessoas seguem vendo o que querem, de modo a não verem o que não querem: animais torturados e mortos na indústria, aquela visão “chocante” e que desestimula o consumo, como nos lembra o sábio Presidente da Abrafrigo (2016).

No Exame de Qualificação desta pesquisa, Luca Tateo (comunicação pessoal, 16 de setembro de 2015) levantou uma questão crucial: “mais do que ‘como os deuses criaram os homens’, a pergunta deve ser ‘como os homens criaram os deuses’”. Este

questionamento traz nossa atenção para o fato de que **mitos servem a propósitos sociais**, do contrário desaparecem. No *Gênesis*, é evidente a função que o mito exerce de **justificar as adversidades da vida** no mundo árido, patriarcal, civilizado (ou seja, “protegido” da vida selvagem e com altíssima concentração de vida humana, em comparação com outras formas de vida) e de subsistência agrícola pré-cristão. Mais que isso: este mundo de dor, sofrimento, pecado sempre à espreita, impureza e agruras é o terreno dos animais não-humanos. Ao humano, cabe uma origem alheia a este mundo e uma vida de dor presenciada nele, alienada por conta do “conhecimento” divino. Por “saber”, o humano se conecta ao céu; por padecer da impureza da carne, à terra: a mente é de Deus, o corpo é animal e do pecado. A vida no ambiente pré-cristão alimenta e é alimentada pelo mito bíblico.

Corta. Voltemos para a floresta amazônica, com sua vida manifesta numa diversidade de formas quase infinita. As cores são muitas, os seres também, o que se vê e o que não se vê se misturam, e a vida do humano não pode ser pensada nem vivida fora de sua relação, ou diálogo, com a diversidade da vida a sua volta. O mito Yanomami reafirma e é reafirmado por esse mundo em que a **integração** entre as diferentes formas de ser é necessária à sobrevivência física, simbólica, psíquica, espiritual, pessoal e coletiva. O convívio com a animalidade não-humana é intenso, frequente e necessário, mas nem por isso deixa de ser misterioso – como compreender verdadeiramente o que pensa e sente aquele ser que não fala a minha língua, ao não ser “morrendo e me tornando fantasma”? A pluralidade da vida na floresta faz saltar aos olhos a **diferença**, daí o intermédio dos *xapiri*, humanos e não-humanos, que são outros, e com os quais só se pode comunicar “tornado outro”.

O self, no ver do construtivismo semiótico-cultural, é constituído pelo que se entende ser minha subjetividade, que é por sua vez constituída na alteridade – o que eu sou é o que o outro não é. É de se esperar que o self profundo do povo ocidental seja **humano**, uma vez que a alteridade também o é. Mas como legitimar, **como explicar a uma criança um mundo onde o outro-animal sumiu de vista?** Onde está? Os animais não-humanos não fazem parte de “todo o mundo”? É neste hiato

semiótico que o mito do humano-totalidade ganha força, pois ele o preenche com sentido, organizando o caos em potencial.

O que busquei neste trabalho foi provocar um aprofundamento na relação do ocidental humano com duas formas de alteridade: os povos indígenas e os animais não-humanos, por meio de narrativas alternativas às comumente disseminadas na cultura ocidental hegemônica, de modo a tentar, quem sabe, reestabelecer minimamente a importância do tratamento digno, ético e responsável para com estes outros. Expandir a noção ultrapassada e antropocêntrica da cultura ocidental quanto às formas existentes de alteridade é de primeira importância para o desenvolvimento de uma nova identidade em que a totalidade não seja o “Homem”, nem o “humano”, mas os seres. Uma identidade em sintonia com um novo mito, nem só humano nem não-humano, nem ocidental nem indígena, mas um terceiro, que dê conta dos problemas incontornáveis oriundos da enrascada ambiental em que nos enfiados, para os quais a mentira da “humanidade” já não serve para nada. Para novos problemas, novas soluções: as abordagens teórico-metodológicas em psicologia precisam dar conta de uma perspectiva que destrone o humano de seu pedestal divino e mostre que seu reino apodreceu. A narrativa é veículo privilegiado de contato construtivo com a alteridade e, portanto, com o self de qualquer cultura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar este trabalho, retomo seus objetivos iniciais, o que foi alcançado com a dissertação e o que resta a ser buscado em pesquisas futuras.

A proposta desta pesquisa era a de mapear e comparar as relações ontológicas entre humano e animal não-humano em uma seleção de narrativas míticas das culturas ocidental e ameríndia. A partir de uma apresentação do problema da cosmovisão ocidental centrada e totalizada na figura do humano, calcada por matrizes narrativas e míticas que remontam ao texto bíblico e antes, apresentei também um apanhado geral das cosmologias dos povos indígenas das Américas e delinee o contexto social atual em que um silenciamento da existência dos animais não-humanos, na cultura ocidental, é um problema sistêmico que aproxima nossa cultura de uma situação-limite. Apontei aspectos da narrativa que a tornam veículo primordial de troca de significados entre as mais diversas instâncias psíquicas e procurei demonstrar por que estudar as narrativas de uma cultura é estudar sua mentalidade. Discuti a função primordial do mito como conector entre o que há de coletivo e singular na construção cultural do significado, criticando algumas inconsistências das propostas de dicotomia radical entre universal/particular e biológico/cultural como abordagens do mito, defendendo, por fim, que a compreensão do mito é uma porta para a compreensão do espírito de uma cultura. Analisei, comparei e interpretei os mitemas da criação do mundo no *Gênesis* e na *Queda do Céu*, confrontando-os com a realidade sociocultural em que estão imersos, chegando, a partir do contraste, ao aprofundamento de noções em torno da estruturação fundamental proporcionada pela identidade humana na cultura ocidental, suas condições e implicações.

Os resultados permitem afirmar que: as narrativas ocidental e ameríndia apresentam concepções opostas quanto às relações entre humanidade e animalidade em mais de uma dezena de categorias de análise, e semelhanças em apenas duas; os sentidos atribuídos a “humano” e a “não-humano” nas duas narrativas são essencialmente divergentes; na *Queda do Céu*, a proporção de menções a “humano” corresponde a menos de metade daquelas no *Gênesis*; a narrativa ocidental

pressupõe a animalidade como caos a ser expurgado, enquanto a ameríndia a considera parte do humano e uma contrapartida indispensável para o contato com a espiritualidade.

Por fim, aponto alguns aspectos que poderiam ser mais aprofundados futuramente.

O mito do humano-totalidade

O mito que identifica o humano à totalidade cósmica é o mar, e nós, participantes da cultura ocidental, somos os peixes: o mito está em toda parte, e por isso é tão difícil vê-lo. Neste trabalho, limitei-me a um apontamento superficial de algumas poucas narrativas que parecem estruturadas por este mito – como o filme *Interestelar* (Thomas, Nolan, Obst & Nolan, 2014) –, deixando em aberto um vasto terreno a ser explorado no imaginário da cultura eurocêntrica. Os filmes *hollywoodianos* e comerciais, em especial os de catástrofe, parecem caracterizar um profícuo material de análise neste sentido.

A Arca de Noé

Ao fazer um recorte do “mito de criação” da *Bíblia*, optei por deixar de fora um trecho que alguns poderiam entender como uma “segunda criação do mundo”: os episódios envolvendo Noé como o protagonista de um renascimento purificado da humanidade⁵⁴. Contudo, mesmo neste segundo nascimento, o estatuto ontológico dos

⁵⁴ O próprio motivo de uma segunda criação do mundo, inclusive, guarda algumas semelhanças com a mitologia Yanomami. Nesta, também são narradas uma confusão e maldade primordiais, seguidas de uma destruição e recriação do mundo como forma de organizar o caos (Kopenawa & Albert, 2015).

animais não-humanos não é diferente do da primeira criação, a exemplo dos seguintes trechos:

E o temor de vós e o pavor de vós virão sobre todo o animal da terra, e sobre toda a ave dos céus; tudo o que se move sobre a terra, e todos os peixes do mar, nas vossas mãos são entregues; (Gênesis 9:2)

E em: “tudo quanto se move, que é vivente, será para vosso mantimento; tudo vos tenho dado como a erva verde.. A carne, porém, com sua vida, isto é, com seu sangue, não comereis” (Gênesis 9:3,4).

Antropologia do imaginário e mitologia comparada

Os conceitos de regime diurno do imaginário, “heroico” (Durand, 2012), em que podemos classificar as narrativas da cultura cristã/ocidental, em contraste com o regime noturno, “místico” (Durand, 2012), em que cabe categorizar as narrativas ameríndias, é sugerido brevemente, e renderia uma análise comparada mais detida e aprofundada em oportunidades futuras.

Psicologia analítica e psicologia cultural

O aprofundamento do diálogo entre estas duas áreas pode trazer importantes contribuições para as abordagens teórico-metodológicas em psicologia. A relação entre mente, mito e narrativa parece um profícuo eixo norteador deste diálogo. Em uma primeira análise, dois pontos de aproximação entre as duas escolas se destacam: a ênfase no *dialogismo* e a noção de um *desenvolvimento subjetivo dos mitos dados coletivamente*, em que este desenvolvimento ocorre na tensão dialógica entre as instâncias pessoal e coletiva.

REFERÊNCIAS

- Abrafrigo – Associação Brasileira de Frigoríficos*. (2016, 17 de março). Recuperado de <http://www.abrafrigo.com.br/noticias-abrafrigo/clipping-da-abrafrigo-no-230-de-17-de-marco-de-2016/>
- Adichie, C. N. [TED] (2009, 7 de outubro). *The Danger of a Single Story* [Arquivo de vídeo]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=D9lhs241zeg>.
- Alcock, J. (2001). *Animal behavior - an evolutionary approach*. Sunderland, MA: Sinauer.
- Almeida, R. (2013). Notas sobre os conceitos de natureza e cultura. In Almeida, R., Sanches, J., & Saura, S. C. (Orgs.). *Interculturalidade, Museu e Educação* (pp. 74-95). São Paulo, SP: Laços.
- Andujar, C. (1971). *Sem título* [fotografia]. Brumadinho, MG, Instituto Inhotim.
- Andujar, C. (2005). *A vulnerabilidade do ser: Claudia Andujar*. São Paulo, SP: Cosac Naify, Pinacoteca do Estado.
- Bakhtin, M. (1997). Observações sobre a epistemologia das ciências humanas. In *Estética da criação verbal* (2a ed., M. E. G. G. Pereira trad., pp. 399-414). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Original publicado em 1979)
- Barros, D. L. P. (2012). Estudos do discurso. In Fiorin, J. L. (Org.). *Introdução à linguística II: princípios de análise* (pp. 187-220). São Paulo, SP: Contexto.
- Bastos, R. M. (2015, junho). O *kwarùp* de Takumã. *Subtrópicos*, 19, 4. Recuperado de https://issuu.com/ayrtoncruz/docs/subtropicos_n19
- Bastos, S., & Guimarães, D. S. (2014). Cultural-affective bonds in field-research: Towards a semiotic-constructivist understanding of circus daily life. *Psychology & Society*, 6(2), 1-19.
- Beebe, J. (2002). An archetypal model of the Self in dialogue. *Theory & Psychology*, 12(2), 267-280. doi: 10.1177/0959354302012002634
- Benjamin, W. (1987). Experiência e pobreza. In *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura* (3a ed., Vol. 1, Sergio Paulo Rouanet trad., pp. 114-119, Coleção Obras escolhidas). São Paulo, SP: Brasiliense. (Original publicado em 1933)
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2003). *A construção social da realidade: Tratado sobre a sociologia do conhecimento*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Bíblia de Jerusalém. (2002). São Paulo, SP: Paulus.

Boesch, E. E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin-Heidelberg-New York: Springer.

Boesch, E. E. (2000). The myth of lurking chaos. In Keller, H., Poortinga, Y., & Schölmerich, A. (Eds.). *Between biology and culture: Perspectives on ontogenetic development*. Cambridge: England: Cambridge University Press.

Boesch, E. E. (2007). Culture-individual-culture: The cycle of knowledge. In Lonner, W. J., & Hayes, S. A. (Eds.). *Discovering cultural psychology: a profile and selected readings of Ernest E. Boesch* (pp. 201-212, *Advances in Cultural Psychology*). Charlotte, NC: Information Age Publishing.

Boomsma, D. I. (2012) Similarities despite separation. *Science*, 337, 157. doi: 10.1126/science.1226444

Bruner, J. S. (1985). Narrative and paradigmatic modes of thought. In The Yearbook Committee & Associated Contributors, *Learning and teaching the ways of knowing: Eighty-fourth yearbook of the National Society for the Study of Education* (Part II, pp. 97-115). Chicago, IL: National Society for the Study of Education.

Bruner, J. S. (1997). *Atos de significação* (S. Costa, trad.). Porto Alegre, RS: Artes Médicas. (Original publicado em 1990)

Bruner, J. S. (1997). *Realidade mental, mundos possíveis* (M. A. G. Domingues, trad.). Porto Alegre, RS: Artes Médicas. (Original publicado em 1986)

Bruner, J. S. (2001). *A cultura da educação* (M. A. G. Domingues, trad.). Porto Alegre, RS: Artmed. (Original publicado em 1996)

Bussab, V. S. R. & Ribeiro, F.L. (1998). Biologicamente cultural. In Souza, L., Quintal Freitas, M. F. & Rodrigues, M. M. P. (Orgs.), *Psicologia: reflexões (im)pertinentes* (pp.175-193). São Paulo, SP: Casa do Psicólogo.

Campbell, J. (1997). *O herói de mil faces* (A. U. Sobral, trad.). São Paulo, SP: Cultrix / Pensamento.

Campbell, J. (2002). *Isto és tu: Redimensionando a metáfora religiosa* (E. Bini, trad.). São Paulo, SP: Landy.

Casarin, R. (2014, 23 de abril). Shakespeare faz 450 anos e nós, humanos, temos tudo a ver com isso. *UOL*. Recuperado de <http://entretenimento.uol.com.br/noticias/redacao/2014/04/23/shakespeare-faz-450-anos-e-nos-humanos-temos-tudo-a-ver-com-isso.htm>

Catton, W. R., & Dunlap, R. E. (1980). A new ecological paradigm for Post-Exuberant Sociology. *American Behavioral Scientist*, 24(1), 15-47.

Chapman, J. V. (2015). 10 most read books in the world. *HubPages*. Recuperado de <http://hubpages.com/literature/mostreadbooks>

Crystal, D. (2003). The language of Shakespeare. In Wells, S., & Cowen, L. (Eds.), *Shakespeare: an Oxford guide* (pp. 67-78). Oxford, OX: Oxford University Press.

Crystal, D. (2008). Shakespeare 'first recorded usage' in the OED. *Think on my words: Exploring Shakespeare's language*. Retrieved from <http://www.thinkonmywords.com/additional/p161.html?height=500&width=700>

Culturamix. (2016). *Queixada: O porco-selvagem*. Recuperado de <http://animais.culturamix.com/informacoes/mamiferos/queixada-o-porco-selvagem>

Danowski, D., & Viveiros De Castro, E. (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro (Florianópolis), SC: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental.

Deleuze, G. (1995). L'immanence: Une vie.... *Philosophie*, 47, 3-7.

Descola, P. (1996). Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. In Descola, P., & Palsson, G. (Orgs.) *Nature and society: anthropological perspectives* (pp. 82-102). New York, NY and London: England: Routledge.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Dunker, C. I. L. [CPFL Cultura] (2012, 19 de outubro). *As transformações do sofrimento psíquico* [Arquivo de vídeo]. Recuperado de <https://vimeo.com/102726030>

Durand, G. (2012). *As estruturas antropológicas do imaginário: Introdução à arquetipologia geral* (4a ed., H. Godinho, trad.). São Paulo, SP: WMF Martins Fontes.

Eibl-Eibesfeldt, I. (1989). *Human ethology*. New York, NY: Aldine de Gruyter.

Eliade, M. (1969). *O mito do eterno retorno: Arquétipos e repetição* (M. Torres, trad., Perspectivas do Homem). Rio de Janeiro, RJ: Edições 70.

Fausto, C. (2008). Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), 329-366.

Ferreira, H. (2016, junho). Obra em expansão. *Cult – Revista Brasileira de Cultura*, 213, 16-21.

Ferreira-Santos, M., & Almeida, R. (2012). *Aproximações ao imaginário: Bússola de investigação poética*. São Paulo, SP: Képos.

Figueiredo, L. C. M. (1991). *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Fiorin, J. L. (2014). Teoria dos signos. In Fiorin, J. L. (Org.) *Introdução à linguística*. (6a ed., Vol. 1, pp. 55-74). São Paulo, SP: Contexto.

Fox, M., Sear, R., Beise, J., Ragsdale, G., Volland, E., & Knapp, L. A. (2010). Grandma plays favourites: X-chromosome relatedness and sex-specific childhood mortality. *Proceedings of the Royal Society B*, 277, 567–573. doi:10.1098/rspb.2009.1660

Fu, Z. (1993). *Autocratic tradition and Chinese politics*. Cambridge: England: Cambridge University Press.

Funaro, V. M. B. O., Pestana, M. C., Dziabas, M. C. C., Garcia, E. M., Santos, M. F., Nascimento, M. M., & Cardoso, S. C. (2016). *Diretrizes para apresentação de dissertações e teses da USP: parte II (APA) / Sistema Integrado de Bibliotecas da USP*. São Paulo, SP: SIBiUSP. doi: 10.11606/9788573140576

Gadamer, H-G. (1954) Mito e razão. In (2010). *Hermenêutica da obra de arte*. São Paulo, SP: Martins Fontes.

Gadamer, H-G. (1981) Mito e logos. In (2010). *Hermenêutica da obra de arte*. São Paulo, SP: Martins Fontes.

Gallego, C., & Guerra, C. (2015). *O abraço da serpente* [DVD]. Colômbia: Ciudad Lunar.

Guimarães, D. S. (2010a). *Articulações e implicações da noção de perspectiva no construtivismo semiótico-cultural para a compreensão das relações eu-outro: Possível diálogo com o perspectivismo ameríndio*. Tese de doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.

Guimarães, D. S. (2010b). The complex construction of psychological identities in Palestine: Integrating narratives and life experiences. *Culture & Psychology*, 16(4), 539-548.

Guimarães, D. S. (2012). Scientific concepts and public policies: Semiotic-cultural obstacles concerning intergroup and intercultural relationships. *Culture & Psychology*, 18(3), 345-358.

Guimarães, D. S. (2013). Self and dialogical multiplication. *Interacções*, 24(9), 214-242.

Guimarães, D. S. (2014). Indígenas entre a Amazônia e São Paulo: Atravessamentos dialógicos. In Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Instituto De Ciências Sociais, Educação e Zootecnia (ICSEZ) & Núcleo De Estudos E Pesquisas Em

Ambientes Amazônicos (NEPAM). *Sufrimento mental de indígenas na Amazônia* (pp. 9-40). Manaus, AM: Editora da Universidade Federal do Amazonas (Edua).

Guimarães, D. S. (2016). Descending and ascending trajectories of dialogical analysis: seventh analytic interpretation on the short story "*The guerrillero*". *Psicologia USP*, 27(2), 189-200. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-6564D20160003>

Guimarães, D. S. (2017). Amerindian psychology: Cultural basis for general knowledge construction. In Wagoner, B., Bresco, I., & Awad, S. A. (Eds.) *To appear in the psychology of imagination: Social and cultural perspectives*. Aalborg, Denmark: Aalborg University.

Guimarães, D., & Simão, L. M. (2017). Mythological constraints to the construction of subjectified bodies. In Han, M. (Org.). *The subjectified and subjectifying mind*. Charlotte, NC: Information Age Publication.

Guinness World Records. (2016, julho). *Best selling book of non-fiction*. Recuperado de <http://www.guinnessworldrecords.com/world-records/best-selling-book-of-non-fiction>

Hammack, P. L. (2010). The cultural psychology of Palestinian youth: A narrative approach. *Culture & Psychology* 16(4), 507-537. doi: 10.1177/1354067X10380159

Hermans, H. J. M., Kempen, H. J. G., & Van Loon, R. J. P. (1992). The dialogical self: beyond individualism and rationalism. *American Psychologist*, 47(1), 23-33.

Hermans, H. J. M. (1993). Moving opposites in the self: a Heraclitean approach. *Journal of Analytical Psychology*, 38(4), 437-462. doi: 10.1111/j.1465-5922.1993.00437.x

Hirata, S., Watanabe, K., & Kawai, M. (2001). "Sweet-potato washing" revisited. In T. Matsusawa (Ed.). *Primate origins of humans cognition and behavior* (487-508). Tokyo: Springer-Verlag.

Jones, R. A., & Morioka, M. (Orgs.). (2011). Jungian and dialogical self perspectives. New York, NY: Palgrave Macmillan.

Jung, C. G. (1991). *Tipos psicológicos* (L. M. E. Orth, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1971)

Jung, C. G. (2000). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (M. L. Appy, & D. M. R. F. Silva, trads.). Petrópolis, RJ: Vozes.

Jung, C. G. (2000). *A natureza da psique* (5a ed., Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1971)

Jung, C. G. (2012). *A energia psíquica* (Vol. 8/1, M. L. Appy, trad., Obra Completa de C. G. Jung). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1971)

Jung, C. G. (2016). *Memórias, sonhos, reflexões* (30ª ed., D. F. Silva, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira. (Original publicado em 1963)

Kawaguchi, D. (2009). *Você já viu um Chester vivo? Um estudo sobre a ética na propaganda de derivados de animais* (Monografia de graduação). Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.

Kawaguchi, D. & Guimarães, D. S. (2015). Myths, cosmologies and narrative constructions. In *SCC Workshop – Knowledge and otherness: disquieting experiences in the dynamics of cultural psychology* (pp. 210-217). São Paulo, SP: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

Kamayura, T. (2013). *Moroneta Kamayura: histórias Kamayura* (K. M. Kamayura, trad.). Belo Horizonte, MG: Literaterras / FALE / UFMG.

Katzenberg, J., Warner, A., Williams, J. H. (Produtores), Adamson, A., & Jenson, V. (Diretores). (2001). *Shrek*. [DVD]. Glendale, CA: Dreamworks.

Kidd D. C., & Castano E. (2013). Reading literary fiction improves theory of mind. *Science*, 342, 377-380.

King, B. J. (2014, dezembro/janeiro). Quando animais incorporam o luto. *Scientific American Brasil*, 56, 14-19.

Kopenawa, D. Y. (2004.) Xapiripë. In Albert, B., & Kopenawa, D. Y. *O espírito da floresta*. Rio de Janeiro, RJ: Centro Cultural Banco do Brasil. Recuperado de <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/narrativa-yanomami>.

Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. (B. Perrone-Moisés, trad.). São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Latour, B. (2009, April). Perspectivism: 'type' or 'bomb'? *Anthropology Today*, 25(2), 1-2.

Leme, A. (2016, 14 de março). Rodrigo Hilbert abate filhote de ovelha em seu programa e é detonado na internet. *R7*. Recuperado de <http://entretenimento.r7.com/blogs/alvaro-leme/rodrigo-hilbert-abate-filhote-de-ovelha-em-seu-programa-e-e-detonado-na-internet-20160314/>

Lévi-Strauss, C. (1955). A estrutura dos mitos. In (2008). *Antropologia estrutural* (B. Perrone-Moisés, trad., pp. 221-248). São Paulo, SP: Cosac Naify.

Lévi-Strauss, C. (1957). *Tristes trópicos* (W. Martins, trad.). São Paulo, SP: Editora Anhembi Limitada.

Lévi-Strauss, C., & Eribon, D. (1990). *De perto e de longe: Reflexões do mais importante antropólogo de nosso século* (L. Mello & J. Leite, trads.). Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira. (Original publicado em 1988)

Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo ameríndio em uma cosmologia Tupi. *Mana*, 2(2), 21-47.

Márquez, G. G. (2013). *Cem anos de solidão* (81a ed., E. Nepomuceno, trad.) Rio de Janeiro, RJ: Record. (Original publicado em 1967)

Moutinho, K., & De Conti, L. (2010). Considerações sobre a psicologia da arte e a perspectiva narrativista. *Psicologia em Estudo*, 15(4), 685-694.

Murray, L., & Andrews, L. (2000). *The social baby*. Richmond, UK: CP Publishing.

Nietzsche, F. (2012). *A gaia ciência* (P. C. Souza, trad.). São Paulo, SP: Companhia de Bolso. (Original publicado em 1887)

Ohnuki-Tierney, E. (1994, Avril-Juin). The power of absence: Zero signifiers and their transgressions. *L'Homme*, 130, 59-76.

Planet Vet. (2016). *Biblioteca animal*. Recuperado de <http://www.planetvet.com.br/animal/guariba/>

Ricoeur, P. (2010). *Tempo e narrativa* (Vol. 1. A intriga e a narrativa histórica, C. Berliner, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Original publicado em 1983)

Rumjanek, F. (2006). Ler ou não ler? *Ciência hoje*, 223. Recuperado de http://www.cienciahoje.org.br/revista/materia/id/135/n/ler_ou_ao_ler

Samuels, A. (2002). Introdução: Jung e os pós-junguianos. In Young-Eisendrath, P., & Dawson, T. (Orgs.). *Manual de Cambridge para Estudos Junguianos* (D. Bueno, trad., pp. 27-37). Porto Alegre, RS: Artmed.

Samuels, A. (2008). New developments in the Post-Jungian Field. *Junguiana*, 26, 19-30.

Segal, N. L. (2012). *Born together – reared apart: The landmark Minnesota twin study*. Cambridge, MA: Harvard University Press

Simão, L. M. (2010). *Ensaio dialógicos: compartilhamento e diferença nas relações eu-outro*. São Paulo, SP: Hucitec.

Singer, P. (2009). *Animal Liberation*. New York, NY: Harper Perennial.

Smythe, W. E. (2013). The dialogical Jung: Otherness within the Self. *Behavioral Sciences*, 3(4), 634-646. doi:10.3390/bs3040634

Sociedade dos Animais. (2015). *Cuxiú Preto: conheça este primata só encontrado no Brasil*. Recuperado de <http://sociedadedosanimais.blogspot.com.br/2015/10/cuxiu-preto-conheca-este-primata-so.html>

Sousa, I. (2003). A escrita mítica em *Cien Años de Soledad*, de Gabriel García Márquez. In Amaral, A. L., Freitas, M., & Martelo, R. M. (Orgs.). *Cadernos de Literatura Comparada 8/9: Literatura e Identidades* (pp. 273-285). Porto: Portugal: Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa.

Spink, P. K. (2003). Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. *Psicologia & Sociedade*, 15(2), 18-42.

Stein, M. (2006). *Jung: o mapa da alma: Uma introdução* (A. Cabral, trad.). São Paulo, SP: Cultrix.

Thomas, E., Nolan, C., Obst, L. (Produtores), & Nolan, C. (Diretor). (2014). *Interestelar*. [DVD]. Los Angeles, CA, Burbank, CA and London: England: Paramount, Warner Bros., Legendary, Syncopy and Lynda Obst.

Todorov, T. (2003). *Poética da prosa* (C. Berliner, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Original publicado em 1971)

Torres, B. (2015, 22 de agosto). Em 'A queda do céu', Davi Kopenawa e Bruce Albert apresentam ao pensamento yanomami. *O Globo*. Recuperado de <http://oglobo.globo.com/cultura/livros/em-queda-do-ceu-davi-kopenawa-bruce-albert-apresentam-pensamento-yanomami-17264840>

Valsiner, J. (2012a). *Fundamentos da Psicologia Cultural: mundos da mente, mundos da vida* (A. C. S. Bastos, trad.). São Paulo, SP: Artmed.

Valsiner, J. (2012b). *A guided science: History of Psychology in the mirror of its making*. New Brunswick, NJ and London: England: Transaction Publishers.

Vieira, A. G. (2001). Do conceito de estrutura narrativa à sua crítica. *Psicologia: reflexão e crítica*, 14(3), 599-608.

Vieira, A. G. (2003). *Imagem, símbolo e narrativa na Psicologia Analítica de C. G. Jung* (Tese de doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS.

Vieira, A. G., & Henriques, M. R. (2012). A construção narrativa da identidade. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 27(1), 163-170.

Vilaça, A. (1992). *Comendo como gente: Formas do canibalismo Wari*. Rio de Janeiro, RJ: ANPOCS.

Vinicius, L. (2005). Human encephalization and developmental timing. *Journal of Human Evolution*, 49, 762-776. doi:10.1016/j.jhevol.2005.08.001

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.

Viveiros de Castro, E. (2006). A floresta de cristal: nota sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 14/15, 319-338.

Viveiros de Castro, E. [CPFL Cultura] (2009, 16 de outubro). *A morte como quase acontecimento* [Arquivo de vídeo]. Recuperado de <https://http://www.institutocpfl.org.br/cultura/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento-eduardo-viveiros-de-castro/>

Viveiros de Castro, E. (2013). The notion of species in History and Anthropology (F. S. S. Freitas & Z. Tortorici, trads). *E-misférica*, 10(1). Recuperado de <http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/e-misferica-101/viveiros-de-castro>

Viveiros de Castro, E. (2015). O recado da mata [Prefácio]. In Kopenawa, D., & Albert, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (B. Perrone-Moisés, trad., pp. 11-41). São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Vygotski, L. S. (1934). La imaginación y su desarrollo en la edad infantil. In (2001). *Obras escogidas II* (pp. 423-438). Madrid: Espanha: A. Machado Libros.

Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura* (M. C. Souza, & A. Morales, trads.). São Paulo, SP: Cosac Naify. (Original publicado em 1981)

Wertsch, J. V. (1993). *Voices of the mind: A sociocultural approach to mediated action*. Cambridge: England: First Harvard University Press.

Young-Eisendrath, P., & Dawson, T. (Orgs.). (2002). *Manual de Cambridge para Estudos Junguianos* (D. Bueno, trad.). Porto Alegre, RS: Artmed.

ANEXOS

ANEXO A – *GÊNESIS* (CAPÍTULOS 1 A 3)

Gênesis 1

No princípio criou Deus o céu e a terra. [1]

E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo; e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas. [2]

E disse Deus: Haja luz; e houve luz. [3]

E viu Deus que era boa a luz; **e fez Deus separação** entre a luz e as trevas. [4]

E Deus chamou à luz Dia; e às trevas chamou Noite. E foi a tarde e a manhã, o dia primeiro. [5]

E disse Deus: Haja uma expansão no meio das águas, e haja separação entre águas e águas. [6]

E fez Deus a expansão, e fez **separação** entre as águas que estavam debaixo da expansão e as águas que estavam sobre a expansão; e assim foi. [7]

E chamou Deus à expansão Céus, e foi a tarde e a manhã, o dia segundo. [8]

E disse Deus: Ajuntem-se as águas debaixo dos céus num lugar; e apareça a porção seca; e assim foi. [9]

E chamou Deus à porção seca Terra; e ao ajuntamento das águas chamou Mares; e viu Deus que era bom. [10]

E disse Deus: Produza a terra erva verde, erva que dê semente, árvore frutífera que dê fruto segundo a sua espécie, cuja semente está nela sobre a terra; e assim foi. [11]

E a terra produziu erva, erva dando semente conforme a sua espécie, e a árvore frutífera, cuja semente está nela conforme a sua espécie; e viu Deus que era bom. [12]

E foi a tarde e a manhã, o dia terceiro. [13]

E disse Deus: Haja luminares na expansão dos céus, para haver separação entre o dia e a noite; e sejam eles para sinais e para tempos determinados e para dias e anos. [14]

E sejam para luminares na expansão dos céus, para iluminar a terra; e assim foi. [15]

E fez Deus os dois grandes luminares: o luminar maior para governar o dia, e o luminar menor para governar a noite; e fez as estrelas. [16]

E Deus os pôs na expansão dos céus para iluminar a terra, [17]

E para governar o dia e a noite, e para fazer separação entre a luz e as trevas; e viu Deus que era bom. [18]

E foi a tarde e a manhã, o dia quarto. [19]

E disse Deus: Produzam as águas abundantemente répteis de alma vivente; e voem as aves sobre a face da expansão dos céus. [20]

E Deus criou as grandes baleias, e todo o réptil de alma vivente que as águas abundantemente produziram conforme as suas espécies; **e toda a ave de asas** conforme a sua espécie; e viu Deus que era bom. [21]

E Deus os abençoou, dizendo: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei as águas nos mares; e as aves se multipliquem na terra. [22]

E foi a tarde e a manhã, o dia quinto. [23]

E disse Deus: Produza a terra alma vivente conforme a sua espécie; gado, e répteis e feras da terra conforme a sua espécie; e assim foi. [24]

E fez Deus as feras da terra conforme a sua espécie, **e o gado** conforme a sua espécie, e todo o réptil da terra conforme a sua espécie; e viu Deus que era bom. [25]

E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra. [26]

E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; **homem e mulher os criou.** [27]

E Deus os abençoou, **e Deus lhes disse:** Frutificai e multiplicai-vos, e **enchei a terra, e sujeitai-a;** e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra. [28]

E disse Deus: Eis que vos tenho dado toda a erva que dê semente, que está sobre a face de toda a terra; e **toda a árvore**, em que há fruto que dê semente, **servos-á para mantimento.** [29]

E a todo o animal da terra, e a toda a ave dos céus, e a todo o réptil da terra, em que há alma vivente, toda a erva verde será para mantimento; e assim foi. [30]

E viu Deus tudo quanto tinha feito, e eis que era muito bom; e foi a tarde e a manhã, o dia sexto. [31]

Gênesis 2

Assim os céus, a terra e todo o seu exército foram acabados. [32]

E havendo Deus acabado no dia sétimo a obra que fizera, descansou no sétimo dia de toda a sua obra, que tinha feito. [33]

E abençoou Deus o dia sétimo, e o santificou; porque nele descansou de toda a sua obra que Deus criara e fizera. [34]

Estas são as origens dos céus e da terra, quando foram criados; no dia em que o Senhor Deus fez a terra e os céus, [35]

E toda a planta do campo que ainda não estava na terra, e toda a erva do campo que ainda não brotava; porque ainda o Senhor Deus não tinha feito chover sobre a terra, e não havia homem para lavrar a terra. [36]

Um vapor, porém, subia da terra, e regava toda a face da terra. [37]

E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou em suas narinas o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente. [38]

E plantou o Senhor Deus um jardim no Éden, do lado oriental; e pôs ali o homem que tinha formado. [39]

E o Senhor Deus fez brotar da terra toda a árvore agradável à vista, e boa para comida; e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal. [40]

E saía um rio do Éden para regar o jardim; e dali se dividia e se tornava em quatro braços. [41]

O nome do primeiro é Pisom; este é o que rodeia toda a terra de Havilá, onde há ouro. [42]

E o ouro dessa terra é bom; ali há o bdélio, e a pedra sardônica. [43]

E o nome do segundo rio é Giom; este é o que rodeia toda a terra de Cuxe. [44]

E o nome do terceiro rio é Tigre; este é o que vai para o lado oriental da Assíria; e o quarto rio é o Eufrates. [45]

E tomou o Senhor Deus o homem, e o pôs no jardim do Éden para o lavrar e o guardar. [46]

E ordenou o Senhor Deus ao homem, dizendo: De toda a árvore do jardim comerás livremente, [47]

Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dela não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás. [48]

E disse o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma ajudadora idônea para ele. [49]

Havendo, pois, **o Senhor Deus** formado da terra **todo o animal do campo, e toda a ave dos céus, os trouxe a Adão, para este ver como lhes chamaria**; e tudo o que Adão chamou a toda a alma vivente, isso foi o seu nome. [50]

E Adão pôs os nomes a todo o gado, e às aves dos céus, e a todo o animal do campo; mas para o homem não se achava ajudadora idônea. [51]

Então o Senhor Deus fez cair um sono pesado sobre Adão, e este adormeceu; e tomou uma das suas costelas, e cerrou a carne em seu lugar; [52]

E da costela que o Senhor Deus tomou do homem, formou uma mulher, e trouxe-a a Adão. [53]

E disse Adão: Esta é agora osso dos meus ossos, e carne da minha carne; esta será chamada mulher, porquanto do homem foi tomada. [54]

Portanto deixará o homem o seu pai e a sua mãe, e apegar-se-á à sua mulher, e serão ambos uma carne. [55]

E ambos estavam nus, o homem e a sua mulher; e não se envergonhavam. [56]

Gênesis 3

Ora, **a serpente era mais astuta que todas as alimárias do campo** que o Senhor Deus tinha feito. E esta disse à mulher: É assim que Deus disse: Não comereis de toda a árvore do jardim? [57]

E disse a mulher à serpente: Do fruto das árvores do jardim comeremos, [58]

Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus: Não comereis dele, nem nele tocareis para que não morrais. [59]

Então a serpente disse à mulher: Certamente não morrereis. [60]

Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, sabendo o bem e o mal. [61]

E viu **a mulher** que aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento; **tomou do seu fruto, e comeu, e deu também a seu marido, e ele comeu com ela.** [62]

Então foram abertos os olhos de ambos, e conheceram que estavam nus; e coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais. [63]

E ouviram a voz do Senhor Deus, que passeava no jardim pela viração do dia; e esconderam-se Adão e sua mulher da presença do Senhor Deus, entre as árvores do jardim. [64]

E chamou o Senhor Deus a Adão, e disse-lhe: Onde estás? [65]

E ele disse: Ouvi a tua voz soar no jardim, e temi, porque estava nu, e escondi-me. [66]

E Deus disse: Quem te mostrou que estavas nu? Comeste tu da árvore de que te ordenei que não comesses? [67]

Então disse Adão: A mulher que me deste por companheira, ela me deu da árvore, e comi. [68]

E disse o Senhor Deus à mulher: Por que fizeste isto? E disse a mulher: A serpente me enganou, e eu comi. [69]

Então o Senhor **Deus disse à serpente: Porquanto fizeste isto, maldita serás mais que toda a fera, e mais que todos os animais do campo**; sobre o teu ventre andarás, e pó comerás todos os dias da tua vida. [70]

E porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua semente e a sua semente; **esta te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar**. [71]

E à mulher disse: Multiplicarei grandemente a tua dor, e a tua conceição; com dor darás à luz filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará. [72]

E a Adão disse: Porquanto deste ouvidos à voz de tua mulher, e **comeste da árvore de que te ordenei, dizendo: Não comerás dela, maldita é a terra por causa de ti; com dor comerás dela todos os dias da tua vida**. [73]

Espinhas, e cardos também, te produzirá; e comerás a erva do campo. [74]

No suor do teu rosto comerás o teu pão, até que te tornes à terra; porque dela foste tomado; porquanto és pó e em pó te tornarás. [75]

E chamou Adão o nome de sua mulher Eva; porquanto era a mãe de todos os viventes. [76]

E fez o Senhor Deus a Adão e à sua mulher túnicas de peles, e os vestiu. [77]

Então disse o Senhor Deus: Eis que o homem é como um de nós, sabendo o bem e o mal; ora, para que não estenda a sua mão, e tome também da árvore da vida, e coma e viva eternamente, [78]

O Senhor Deus, pois, o lançou fora do jardim do Éden, para lavrar a terra de que fora tomado. [79]

E havendo lançado fora o homem, pôs querubins ao oriente do jardim do Éden, e uma espada inflamada que andava ao redor, para guardar o caminho da árvore da vida. [80]

ANEXO B – A QUEDA DO CÉU (CAPÍTULOS 2 E 4)

O Primeiro Xamã

Foi *Omama* que criou a terra e a floresta, o vento que agita suas folhas e os rios cuja água bebemos. Foi ele que nos deu a vida e nos fez muitos. Nossos maiores nos deram a ouvir seu nome desde sempre. No começo, ***Omama e seu irmão Yoasi vieram à existência sozinhos. Não tiveram pai nem mãe. Antes deles, no primeiro tempo, havia apenas a gente***⁵⁵ **que chamamos *yarori*** [ver nota abaixo]. **Esses ancestrais eram humanos**⁵⁶ **com nomes de animais e não paravam de se transformar. Assim, aos poucos foram se tornando os animais de caça que hoje flechamos e comemos.** Então, foi a vez de *Omama* vir a existir e recriar a floresta, pois a que havia antes era frágil. Virava outra sem parar, até que, finalmente, **o céu desabou sobre ela.** Seus habitantes foram arremessados para debaixo da terra e se tornaram vorazes ancestrais de dentes afiados a quem chamamos *aõpatari*. [1]

[Nota do original (p. 614): De *yaro*, (animal de) caça, seguido do sufixo *-ri* (pl. *pě*), que denota o que se refere ao tempo das origens, não humano, superlativo, monstruoso ou de extrema intensidade. Esses ancestrais (*ně pata pě*) compunham a primeira humanidade, que foi se transformando paulatinamente em caça, em razão de seu

⁵⁵ Importante notar que “gente” não tem o mesmo sentido atribuído na cultura ocidental (“humanos”), uma vez que, na cosmologia Yanomami, e na de muitos outros povos ameríndios, todos os seres podem ser dotados de agenciamento e, assim, ser “gente”, sem absolutamente haver a necessidade de se apresentarem em corporeidade humana.

⁵⁶ É de suma importância esclarecer que “Yanomami” é uma simplificação do etnônimo *Yanōmami*, termo que, seguido do plural *těpě*, significa ‘seres humanos’ em yanomami ocidental” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 609), ou seja: ao mesmo tempo em que se identifica o povo Yanomami como as “verdadeiras” pessoas, não existe na língua desse povo – e de muitos outros ameríndios – a noção de “humanidade” enquanto espécie biológica distinta, tal como ocorre na cultura ocidental. Assim, tendo em vista a noção de “equivocação controlada” (Viveiros de Castro, 2004), onde se lê, na tradução de Albert, “humanos”, devemos compreender antes “o povo Yanomami”, ou “nosso povo”, mas jamais “humanos” em contraposição a “animais”, como ocorre no *Gênesis* e também, como argumentei na Introdução, de forma e generalizada nos milênios de cultura ocidental.

comportamento desregrado. Trata-se, na mitologia yanomami, de seres cuja forma pré-humana, sempre instável, está sujeita a uma irresistível propensão ao “devir animal” (*yaroprai*). De modo geral, os comportamentos que precipitam tais metamorfoses (*xi wãri*-) invertem as normas sociais atuais, particularmente as que regem as relações entre afins. São as imagens (*utupë*) desses seres primordiais que são convocadas como entidades (“espíritos”) xamânicas (*xapiri*).

Por isso *Omama* teve de criar uma nova floresta, mais sólida, cujo nome é *Hutukara*. É também esse o nome do antigo céu que desabou outrora. *Omama* fixou a imagem dessa nova terra e esticou-a aos poucos, cuidadosamente, do mesmo modo como espalhamos o barro para fazer placas de cerâmica *mahe*. Em seguida, cobriu-a com pequenos traços apertados, pintados com tintura de urucum, parecidos com desenhos de palavras⁵⁷. Depois, para evitar que desabasse, plantou nas suas profundezas imensas peças de metal, com as quais também fixou os pés do céu. Sem isso, a terra teria ficado arenosa e quebradiça e o céu não teria permanecido no lugar. Mais tarde, com o metal que ficou, depois de fazer com que ficasse inofensivo, *Omama* também fabricou as primeiras ferramentas de nossos ancestrais. Finalmente, assentou as montanhas na superfície da terra, para evitar que as ventanias de tempestade a fizessem tremer e assustassem os humanos. Também desenhou o primeiro sol, para nos dar luz. Mas era por demais ardente e ele teve de rejeitá-lo, destruindo sua imagem. Então, criou aquele que vemos até hoje no céu, bem como as nuvens e a chuva, para poder interpô-los quando esquentam demais. Isso ouvi os antigos contarem. [2]

Omama criou também as árvores e as plantas, espalhando no solo, por toda parte, as sementes de seus frutos. Os grãos germinaram na terra e deram origem a toda a floresta em que vivemos desde então. Foi assim que cresceram as palmeiras *hoki si*, *maima si* e *rioko si*, as árvores *apia hi*, *komatima hi*, *makina hi*, *oruxi hi* e todas as outras de que tiramos nosso alimento. No início, seus galhos eram nus. Depois,

⁵⁷ É o termo que Kopenawa usa para se referir às palavras escritas do branco.

frutos se formaram. Então, *Omama* criou as abelhas, que vieram morar nelas e sorver o néctar das flores com que produzem seus vários tipos de mel. [3]

No início, também não existiam os rios; as águas corriam debaixo da terra, bem fundo. Só se ouvia seu ronco, ao longe, como o de fortes corredeiras. Formavam um enorme rio que os xamãs nomeiam *Motu uri u*. Certo dia, *Omama* trabalhava em sua roça com o filho, que começou a chorar de sede. Para matar-lhe a sede, ele perfurou o solo com uma barra de metal. Quando a tirou da terra, a água começou a jorrar violentamente em direção ao céu e jogou para longe o menino que se aproximara para bebê-la. Lançou também para o céu todos os peixes, raias e jacarés. Subiu tão alto que um outro rio se formou nas costas do céu, onde vivem os fantasmas de nossos mortos. Em seguida, a água foi se acumulando na terra e começou a correr em todas as direções, formando os rios, os igarapés e os lagos da floresta. [4]

No início, nenhum ser humano vivia ali. *Omama* e seu irmão *Yoasi* viviam sozinhos. Nenhuma mulher existia ainda. Os dois irmãos só vieram a conhecer **a primeira mulher** muito mais tarde, quando ***Omama* pescou a filha de *Tëpërë-siki* num grande rio**. No início, *Omama* copulava na dobra do joelho do seu irmão *Yoasi*. Com o passar do tempo, **a panturrilha deste ficou grávida, e foi assim que *Omama* primeiro teve um filho**. Porém, nós, habitantes da floresta, não nascemos assim. **Nós saímos, mais tarde, da vagina da esposa de *Omama*, *T^huëyoma*, a mulher que ele tirou da água**. Os xamãs fazem descer sua imagem desde sempre. Chamam-na também *Paonakare*. Era **um ser peixe que se deixou capturar na forma de uma mulher**. Assim é. Se *Omama* não a tivesse pescado no rio, talvez os humanos continuassem a copular atrás do joelho! [5]

Mais tarde, *Omama* ficou furioso com seu irmão *Yoasi*, porque este, contra a sua vontade, tinha feito surgir na floresta os seres maléficos das doenças, os *në wari*, e também os da epidemia *xawara*, que, como eles, são comedores de carne humana. ***Yoasi* era mau e seu pensamento, cheio de esquecimento**. *Omama* era quem tinha criado o sol que não morre nunca. Não falo aqui do sol *mot^hoka*, cujo calor cobre a floresta, e que é visto pelas pessoas comuns, mas da imagem do sol. Assim é. **O sol**

e a lua têm imagens que só os xamãs são capazes de fazer descer e dançar. Elas **têm a aparência de humanos**, como nós, mas os brancos não são capazes de conhece-las. [6]

Omama queria que fôssemos imortais, como o ser sol chamado de *Mot^hokari* pelos xamãs. Queria fazer bem as coisas e pôr em nós um sopro de vida realmente sólido. Por isso, buscou na floresta uma árvore de madeira dura para colocá-la de pé e imitar a forma de sua esposa. Escolheu para tanto uma árvore fantasma *pore hi*, cuja pele se renova continuamente. Queria introduzir a imagem dessa árvore em nosso sopro de vida, para que este permanecesse longo e resistente. Assim, quando envelhecêssemos, poderíamos mudar de pele e esta ficaria sempre lisa e jovem. Teria sido possível rejuvenescer continuamente e não morrer nunca. Era o que *Omama* desejava. No entanto, *Yoasi*, aproveitando-se da ausência do irmão, tratou de colocar na rede da mulher de *Omama* a casca de uma árvore de madeira fibrosa e mole, a que chamamos *kotopori usihi*. Então, a casca acabou se dobrando num lado da rede e começou a pender para o chão. Imediatamente, os espíritos tucano começaram a entoar seus pungentes lamentos de luto. **Omama** ouviu-os e **ficou furioso com o irmão. Mas era tarde, o mal estava feito. Yoasi tinha nos ensinado a morrer para sempre.** Tinha introduzido **a morte, esse ser maléfico**, em nossa mente e em nosso sopro, que por esse motivo se tornaram tão frágeis. Desde então, os humanos estão sempre perto da morte. Também por isso às vezes chamamos os brancos de *Yoasi thëri*, Gente de Yoasi. Suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não param de nos trazer a morte, também são, para nós, rastros do irmão mau de *Omama*. [7]

Foi também *Yoasi* que criou **o ser lua Poriporiri**. Por isso este também não para de morrer. *Poriporiri* é um homem que viaja todas as noites através da imensidão do céu, sentado em sua canoa, como uma espécie de avião. No começo, é um rapaz, mas, dia após dia, vai envelhecendo. Quando termina sua viagem, está seco e seus cabelos ficaram brancos. Ele acaba morrendo. Então, suas filhas começam a chorar por ele sem descanso, junto com os espíritos tucano. Suas lágrimas se tornam fortes chuvas que caem longamente na floresta. Depois de algum tempo, quando o corpo

do pai já se decompôs, elas recolhem seus ossos com cuidado. Então eles desabrocham novamente e *Poriporiri* volta à vida. Assim é. **O ser lua é também coisa da morte.** *Yoasi* quis assim porque *Ihe* faltava sabedoria. *Omama*, ao contrário, queria realmente que fôssemos eternos. Se tivesse estado só, não morreríamos jamais e nosso sopro de vida sempre teria o mesmo vigor. Mas não foi assim e, infelizmente, *Yoasi* fez nossos ancestrais se tornarem outros. [8]

Por isso ***Omama* finalmente criou os *xapiri*, para podermos nos vingar das doenças e nos proteger da morte** a que nos sujeitou seu irmão mau. Então ele **criou os espíritos da floresta *urihinari*, os espíritos das águas *mãu unari* e os espíritos animais *yarori*.** Depois, escondeu-os, até que seu filho se tornasse xamã, no topo das montanhas e nas profundezas do mato. Antes, eu achava que os *xapiri* tinham vindo a existir por si sós, mas estava enganado. Mais tarde, quando pude vê-los e ouvir seus cantos, realmente entendi quem eram. O pai de minha esposa conta também que **foi a esposa de *Omama*, a mulher das águas, quem primeiro pediu que os *xapiri* fossem trazidos à existência.** Somos seus filhos e nossos antepassados tornaram-se numerosos a partir dela. Por isso, depois de ter procriado, perguntou ao marido: “O que faremos para curar nossos filhos se ficarem doentes?. Essa era sua preocupação. O pensamento do marido, *Omama*, continuava no esquecimento. Por mais que seu espírito buscasse, ele se perguntava em vão o que poderia ainda criar. A mulher das águas ***Ihe* disse então: “Pare de ficar aí pensando, sem saber o que fazer. Crie os *xapiri*, para curarem nossos filhos!”.** *Omama* concordou: “*Awe!* São palavras sensatas. Os espíritos irão afugentar os seres maléficos. Arrancarão deles a imagem dos doentes e as trarão de volta para seus corpos!”. Foi assim que ele fez aparecer **os *xapiri*, tão numerosos e poderosos quanto os conhecemos hoje.** [9]

Mais tarde, **o filho de *Omama* tornou-se um rapaz e seu pai quis que ele aprendesse a fazer dançar os *xapiri* para poder tratar os seus.** Buscou uma árvore *yãkoana hi* na floresta e disse ao filho: “Com esta árvore, você irá preparar o pó de *yãkoana*! Misture com as folhas cheirosas *maxara hana* e as cascas das árvores *amahi* e *amat^ha hi* e depois beba! A força da *yãkoana* revela a voz dos *xapiri*. Ao bebê-la, você ouvirá a algazarra deles e será sua vez de virar espírito!”. Depois, soprou

yãkoana nas narinas do filho com um tubo de palmeira *horoma*. *Omama* então chamou os *xapiri* pela primeira vez e disse: “Agora, é sua vez de fazê-los descer. Se você se comportar bem e eles realmente o quiserem, virão a você para fazer sua dança de apresentação e ficarão ao seu lado. Você será o pai deles. Assim, quando seus filhos adoecerem, você seguirá o caminho dos seres maléficos que roubaram suas imagens para combatê-los e trazê-las de volta! Você também fará descer o espírito *japim ayokora* para regurgitar os objetos daninhos que você terá arrancado de dentro dos doentes. Assim você poderá realmente **curar os humanos!**”. Foi desse modo que ***Omama* revelou a seu filho – o primeiro xamã – o uso da *yãkoana*** e lhe ensinou a ver os espíritos que acabara de trazer à existência. Nossos maiores continuaram a seguir o rastro de suas palavras até hoje. Por isso, continuamos a beber *yãkoana* para fazer os *xapiri* dançar. Não fazemos isso à toa. Fazemos porque somos habitantes da floresta, filhos e genros de *Omama*. [10]

O filho de *Omama* escutou atentamente as palavras do pai e concentrou seu pensamento nos *xapiri*. Entrou em estado de fantasma e tornou-se outro. Então pôde contemplar a beleza da dança de apresentação dos espíritos. Tornou-se xamã depressa, porque soube demonstrar amizade a todos. Os *xapiri* já tinham o olhar fixado nele desde que era bem pequeno e seu pai tinha falado a respeito deles muitas vezes. Agora, tinha crescido e eles finalmente tinham vindo em grande número. Podia vê-los descer, resplandecentes de luz, e escutar seus cantos melodiosos. Então, exclamou: “Pai” Agora conheço os espíritos e eles se juntaram do meu lado! De agora em diante, os humanos vão poder se multiplicar e combater as doenças!”. ***Omama* era o único a conhecer os *xapiri* e os deu ao filho porque, se morresse sem ter ensinado suas palavras, jamais teria havido xamãs na floresta.** Não queria que os humanos ficassem sem nada e causassem dó. Por isso, fez de seu filho o primeiro xamã. Deixou-lhe o caminho dos *xapiri* antes de desaparecer. Foi o que ele quis. [11]

Disse a ele estas palavras: “Com estes espíritos, **você protegerá os humanos** e seus filhos, por mais numerosos que sejam. **Não deixe que os seres maléficos e as onças venham devorá-los. Impeça as cobras e escorpiões de picá-los. Afaste deles as fumaças da epidemia *xawara*. Proteja também a**

floresta. Não deixe que se transforme em caos. Impeça as águas dos rios de afundá-la e a chuva de inundá-la sem trégua. Afaste o tempo encoberto e a escuridão. **Segure o céu, para que não desabe.** Não deixe os raios caírem na terra e acalme a gritaria dos trovões! Impeça o ser tatu-canastra *Wakari* de cortar as raízes das árvores e o ser do vendaval *Yariporari* de vir flechá-las e derrubá-las!”. Essa foram as palavras que *Omama* deu ao filho. Por isso, até hoje os xamãs continuam defendendo os seus e a floresta. Mas também protegem os brancos, apesar de serem outra gente, e todas as terras, até as mais imensas e distantes. [12]

O filho de *Omama* primeiro tomou *yãkoana* com o pai. Depois continuou a bebê-la sozinho, mais e mais, para chamar cada vez mais espíritos e poder conhecer todos os seus cantos. Era deslumbrante quando fazia dançar suas imagens. Era um rapaz muito bonito, tinha a pele coberta de urucum bem vermelho e desenhos de um negro brilhante. Suas braçadeiras de crista de mutum prendiam muitas caudais de arara-vermelha, pingentes de rabo de tucano e buquês de penas *paixi*. Tinha os olhos escuros, e os cabelos cobertos de penugem *hõromae*, de um branco resplandecente. Tinha também uma pele de rabo de macaco cuxiú-negro em torno da cabeça. Dançava lentamente, com as costas bem curvadas para trás. Ver a beleza dos *xapiri* o enchia de felicidade. Chamava-os e os fazia descer sem parar. Trazia-os no pensamento, de verdade. Era assim porque tinha sido gerado pelo esperma de *Omama*, que é o criador dos *xapiri*. [13]

Acho que o filho de *Omama*, hoje, está morto. Sua imagem, porém, ainda existe, muito longe daqui, onde os rios deságuam, do lado do nascer do sol, ou talvez no céu. Eu a vi no tempo do sonho, junto com a de nossa floresta, aos prantos. Esta, doente e transformada em fantasma pelas fumaças da epidemia, pedia aos *xapiri* para curá-la e acabar com o sofrimento causado pelo furor dos brancos. Implorava-lhes que limpassem as árvores e tornassem suas folhas brilhantes de novo; que fizessem crescer suas flores e lhe devolvessem a fertilidade. Dizia a eles: “Vocês são meus, devem vingar-me!”. Vejo tudo isso em sonho porque, tornado fantasma com a *yãkoana* durante o dia, o meu interior se transformou. Senão, eu não poderia falar assim. [14]

O filho de *Omama* foi o primeiro a virar espírito, antes de qualquer outro. Foi o primeiro a estudar e a ver coisas com a *yãkoana*. Depois dele, muitos de nossos ancestrais se tornaram xamãs. Ele lhes mostrou como fazer dançar os espíritos. Disse a eles, como *Omama* lhe havia ensinado: “Quando os seres maléficos da floresta capturarem a imagem de seus filhos para devorá-la, os *xapiri* irão recuperá-la e vingá-los!”. Foi seguindo essas palavras que os nossos maiores se puseram a beber pó de *yãkoana* e a admirar o esplendor dos espíritos. É isso que fazemos até hoje. Por isso é tão comum ver os xamãs trabalhando em nossas casas. Sem eles, seriam vazias e silenciosas. Assim é. Essas palavras são antigas mas nunca vão desaparecer, porque são muito bonitas e o valor delas é muito alto. [15] (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 80-87)

Os Ancestrais Animais

Os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. É esse o seu verdadeiro nome. Vocês os chamam de “espíritos”, mas são outros. Vieram à existência quando a floresta ainda era jovem. Os nossos antigos **xamãs os faziam dançar** desde sempre e, como eles, nós **continuamos até hoje**. Quando o sol se levanta no peito do céu, os *xapiri* dormem. Quando volta a descer, à tarde, para eles o alvorecer se anuncia e eles acordam. **Nossa noite é seu dia**. De modo que, quando dormimos, os espíritos, despertados, brincam e dançam na floresta. Assim é. São muitos mesmo, pois não morrem nunca. Por isso nos chamam “pequena gente fantasma” – *pore t^hë pë wei!* – e nos dizem: “Vocês são fantasmas estrangeiros porque são mortais!”. Assim é. Em seus olhares, já somos fantasmas, porque, ao contrário deles, somos fracos e morremos com facilidade. [16]

Os *xapiri*, no entanto, se parecem com os humanos. Mas seus pênis são muito pequenos e suas mãos só têm alguns dedos. **São minúsculos, como poeira de luz, e são invisíveis para a gente comum**, que só tem olhos de fantasma. Só os xamãs conseguem vê-los. **Os espelhos sobre os quais dançam** são imensos. **Seus**

cantos são magníficos e potentes. Seu pensamento é direito e **trabalham** com empenho **para nos proteger**. Porém, se nos comportarmos mal com eles, **podem também ficar muito agressivos e nos matar**. Por isso às vezes nos dão medo. Também são capazes de devastar as árvores da floresta em sua passagem e até de cortar o céu, por mais imenso que seja. **Os verdadeiros xapiri são muito valentes! Apenas alguns deles se mostram fracos e covardes**. Estes têm medo dos seres maléficos e da epidemia *xawara*. [17]

Os espíritos se deslocam por toda a floresta, como nós, quando caçamos. Mas eles não andam sobre as folhas podres e na lama, eles voam. Também **se banham nos rios**, como nós quando sentimos calor, mas o fazem em águas puras que só eles conhecem. Também **têm filhos**, mas os seus são tantos e tantos que acham que os brancos têm muito poucos. Além disso, **mesmo que fiquem muito velhos e cegos, os xapiri permanecem imortais. Por isso eles aumentam sem parar na floresta. Os que dançam para os xamãs não passam de uma pequena parte deles**. [18]

Para vê-los de verdade, é preciso beber o pó de yãkoana durante muito tempo e que os nossos xamãs mais velhos abram os caminhos deles até nós. Isso leva muito tempo. Tanto quanto os filhos de vocês levam para aprender os desenhos de suas palavras. É muito difícil. Contudo, quando faço dançar meus *xapiri*, às vezes os brancos me dizem: “Não se vê nada! Só se vê você cantando sozinho! Onde é que estão seus espíritos?”. São palavras de ignorantes. O pó da árvore *yãkoana hi* não fez morrer seus olhos, como os dos xamãs. Assim é. **Os xapiri só dão a ouvir suas vozes se seu pai, o xamã, morrer com a yãkoana**. Quando têm fome eles a bebem através dele. Só então podem descer sobre seus espelhos. **Eles também morrem com a yãkoana, como seu pai, e assim começam a dançar e cantar para ele**. Sem isso, não poderiam ser vistos. [19]

A imagem dos *xapiri* é muito **reluzente**. Estão **sempre limpos**, porque não vivem na fumaça das casas e **não comem carne de caça** como nós fazemos. Seus corpos nunca ficam cinzentos, sem pintura nem enfeites, como os nossos. Eles são **cobertos de tinta fresca de urucum** e enfeitados com pinturas de ondulações, linhas

e manchas de um preto brilhante. São muito **perfumados**. Quando **brincam com as mulheres dos seres do vento**, às vezes se pode sentir no ar da floresta o cheiro de urucum e dos feitiços de caça que trazem ao redor do pescoço. A brisa de seu voo espalha odores tão intensos quanto os dos perfumes dos brancos. Mas a pintura dos *xapiri* é um de seus bens preciosos. Provém dos odores misturados das coisas da floresta e não tem o cheiro acre e perigoso do álcool dos perfumes da cidade. [20]

Seus braços são enfeitados com muitos penachos de penas de papagaio e caudais de arara fincadas em braçadeiras de belas miçangas lisas e coloridas, com muitas e muitas caudas de tucano e despojos multicolores de pássaros *wisawisama si* pendurados. Têm um porte muito imponente! **Foi Omama que os ensinou a se enfeitar assim**. Quis que fossem magníficos para vir nos mostrar sua dança de apresentação. Entretanto, existem também *xapiri* muito velhos, que já dançavam para nossos ancestrais. Estes têm cabelos brancos e barba. Alguns têm o crânio quase todo sem cabelo. Até os seres maléficos os temem! **São verdadeiros antepassados**. Todos os outros, mais jovens, têm os cabelos pretos e lisos e faixas de rabo de macaco cuxiú-negro em torno da cabeça, que realçam a abundância de sua cabeleira. Seus olhos não são avermelhados nem claros demais. Negros e límpidos, veem muito longe. Suas cabeças são cobertas de penugem branca; emana deles uma luminosidade deslumbrante que os precede por onde forem. É um ornamento que só eles possuem. Por isso os *xapiri* cintilam como estrelas que se deslocam pela floresta. [21]

Os lóbulos de suas orelhas são também enfeitados com caudais de papagaio e despojos de pássaros *hëima si*. Seus dentes são imaculados e brilhantes como estilhaços de vidro. Quando são pequenos demais ou se falta algum, eles os substituem por pedaços de espelho que pedem a *Omama* para se embelezar. Alguns chegam a enfeitá-los com penas multicolores de pássaros *sei si*, como fazem os brancos com seus dentes de ouro. Outros possuem longos caninos, afiados e amedrontadores, com os quais dilaceram os espíritos maléficos. **Outros ainda têm olhos atrás da cabeça!** São espíritos das florestas longínquas. São mesmo outros! Assim é. **Não se deve pensar que todos os espíritos são belos!** [22]

Em suas danças de apresentação, os *xapiri* agitam jovens folhas desfiadas de palmeira *hoko si*, de um amarelo intenso e brilhante. Movem-se em ritmo lento, flutuando com leveza no mesmo lugar, acima do solo, como num voo de beija-flor ou de abelha. Sopram em tubos de bambu *punurama usi*, gritam de alegria e cantam com uma voz poderosa. **Seus cantos melodiosos** são inumeráveis. **Não param de entoá-los, um após o outro, sem interrupção.** Alguns deles também possuem dentes que emitem um som modulado: “*Arerererere!*”. E outros têm unhas compridas, que usam como apitos de silvo agudo: “*Kriiii! Kriiii! Kriiii!*”. Ficam muito satisfeitos de mostrar sua dança de apresentação para nós! Seus movimentos são mesmo magníficos! Eles dançam com fervor, como jovens convidados que entram na casa de seus anfitriões. Mas são ainda muito mais belos! [23]

Os cantos dos espíritos se sucedem um após o outro, sem trégua. **Eles vão colhê-los nas árvores** de cantos que chamamos *amoa hi*. *Omama* criou essas **árvores de línguas sábias** no primeiro tempo, **para que os *xapiri* possam ir lá buscar suas palavras.** Param ali para coletar o coração de suas melodias, antes de fazerem sua dança de apresentação para os xamãs. **Os espíritos dos sabiás *yōrixiana* e os dos espíritos japim *ayokora*** – e também os dos pássaros *sitipari si* e *taritari axi* – são os primeiros a **acumular esses cantos** em grandes cestos *sakosi*. Colhem-nos um a um, com objetos invisíveis, parecidos com os gravadores dos brancos. Mas são tantos que nunca conseguem esgotá-los! [24]

Entre esses **espíritos pássaro**, os dois sabiás *yōrixiana* são de fato os sogros dos cantos, seus verdadeiros donos. **Esses *xapiri* são a imagem dos pássaros** cujo canto melodioso ouvimos pela manhã e à noite na floresta. Assim é. Cada *xapiri* possui seus próprios cantos: os espíritos tucano e araçari, os espíritos papagaio, os espíritos de ararinha *weto mo*, os dos pássaros *xotokoma* e *yōriama* e todos os outros. Os cantos dos *xapiri* são tão numerosos quanto as folhas de palmeira *paa hana* que coletamos para cobrir o teto de nossas casas, até mais do que todos os brancos reunidos. Por isso suas palavras são inesgotáveis. [25]

Omama plantou essas árvores de cantos nos confins da floresta, onde a terra termina, onde estão fincados os pés do céu sustentado pelos **espíritos tatu-canastra e os espíritos jabuti**. É a partir de lá que elas distribuem sem trégua suas melodias a todos os *xapiri* que correm até elas. São árvores muito grandes, cobertas de penugem brilhante de uma brancura ofuscante. Seus troncos são cobertos de lábios que se movem sem parar, uns em cima dos outros. Dessas bocas inumeráveis saem sem parar cantos belíssimos, tão numerosos quanto as estrelas no peito do céu. Mal um deles termina, outro continua. Assim, proliferam sem fim. Suas palavras não se repetem jamais. Por isso os *xapiri*, mesmo sendo tantos, podem obter delas todos os cantos que desejarem, sem nunca esgotá-los. Eles escutam essas árvores *amoa hi* com muita atenção. O som de suas palavras penetra neles e se fixa em seu pensamento. Capturam-nos como os gravadores dos brancos, nos quais *Omama* também colocou uma imagem de árvore de cantos. É assim que conseguem aprendê-los. Sem eles, não poderiam fazer sua dança de apresentação. [26]

Todos os cantos dos espíritos provêm dessas árvores muito antigas. Desde o primeiro tempo, é delas que obtêm suas palavras. Seus pais, os xamãs, não fazem senão imitá-los para permitir que sua beleza seja ouvida pela gente comum. Não se deve pensar que os xamãs cantam por conta própria, à toa. Eles reproduzem o canto dos *xapiri*, que penetram um depois do outro em suas orelhas, como em microfones. Assim é. **Mesmo os cantos *heri*, que se cantam quando há comida em abundância nas festas *reahu*, são imagens de melodias que vieram das árvores *amoa hi*.** Os convidados que gostam deles os guardam então no peito para poderem cantá-los depois, quando derem festas em suas casas. É assim que esses cantos se espalham de casa em casa. [27]

Há dessas árvores de cantos em todos os limites da floresta, para além de nossa terra, e ainda além da dos *Xamat^hari*, e das montanhas onde vivem os *Horepëthëri*. Mas são outras. **Assim, há tantos tipos de árvores *amoa hi* quanto nossos modos de falar.** De modo que os *xapiri* que descem na floresta possuem uma infindável quantidade de cantos diferentes. É por isso que os xamãs visitantes de casas distantes podem nos dar a ouvir cantos desconhecidos. Há muitas dessas

árvores *amoa hi* também nos confins da terra dos brancos, para além da foz dos rios. Sem elas, as melodias de seus músicos seriam fracas e feias. Os espíritos sabiá levam a eles folhas cheias de desenhos que caíram dessas árvores de canto. É isso que introduz belas palavras na memória de sua língua, como ocorre conosco. As máquinas dos brancos faziam delas peles de imagens que os seus cantores olham, sem saber que nisso imitam coisas vindas dos *xapiri*. Por isso os brancos escutam tanto rádios e gravadores! Mas nós, os *xamãs*, não precisamos desses papéis de cantos. Preferimos guardar a voz dos espíritos no pensamento. Assim é. Transmito estas palavras pois eu mesmo vi, após nossos maiores, os inumeráveis lábios moventes das árvores de cantos e a multidão dos *xapiri* se aproximando delas. Eu as vi de perto, em estado de fantasma, depois de meu sogro ter me dado de beber o pó de *yãjoana*. Eu ouvi mesmo suas melodias infinitas se entrelaçando sem parar! [28]

Os *xapiri* nunca se deslocam na floresta como nós. **Descem** até nós **por caminhos resplandecentes de luz**, cobertos de penugem branca, tão fina quanto os fios das teias de aranha *warea koxiki* que flutuam no ar. Esses caminhos se ramificam para todos os lados, como os que saem de nossas casas. Sua rede cobre toda a nossa floresta. Eles se bifurcam, se cruzam e até se superpõem, para muito além dela, **por toda a vasta terra** a que chamamos *urihi a pree* ou *urihi a pata*, e que os brancos chamam de **mundo inteiro**. Foram abertos pelos antigos **xamãs** que os fizeram dançar muito antes de nós, desde o primeiro tempo. [29]

Os *xapiri*, para quem tudo é perto, vêm por esses caminhos, um atrás do outro, com muita leveza, suspensos nas alturas. Então é possível vê-los cintilar numa luminosidade lunar, na qual seus enfeites de penas tremulam, flutuando devagar, no ritmo de seus passos. Suas imagens são mesmo magníficas! Alguns desses caminhos são bem largos, como suas estradas à noite, salpicadas de luzes de faróis de carros, e os mais reluzentes são os dos espíritos mais antigos. Ficam vindo em nossa direção sem parar, acumulados em filas sem número. **Suas imagens são as de todos os habitantes da floresta** que descem do peito do céu, um depois do outro, **com seus filhotes. As araras-vermelhas, amarelas e azuis, os tucanos, papagaios, jacamins, mutuns, kujubins, gaviões *herama, wakoa e kopari*, morcegos e**

urubus são muitos na floresta, não é? E os **jabutis, tatus, antas, veados, jaguatiricas, onças-pintadas, suçuaranas, cutias, queixadas, macacos-aranha e guaribas, preguiças e tamanduás?** E os pequenos **peixes** dos rios, poraquês, piranhas, peixes pintados *kurito* e arraia *yamara aka*, então? [30]

Todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*. São essas imagens que os xamãs chamam e fazem descer. São elas que, ao se tornarem *xapiri*, executam suas danças de apresentação para eles. **São elas o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos.** São essas imagens os animais de caça de verdade, não aqueles que comemos! São como fotografias destes. Mas só os xamãs podem vê-las. A gente comum não consegue. Em suas palavras, os brancos diriam que os animais da floresta são seus representantes. Os guariba *iro* que flechamos nas árvores, por exemplo, é outro que sua imagem *Irori*, o espírito dos guariba, que os xamãs podem chamar a si. Essas imagens de animais tornados *xapiri* são muito bonitas mesmo quando fazem suas danças de apresentação para nós, como os convidados no começo de uma festa *reahu*. **Os animais da floresta, em comparação com elas, são feios. Existem, sem mais. Não fazem senão imitar suas imagens. Não passam de comida para os humanos.** [31]

No entanto, quando se diz o nome de um *xapiri*, não é apenas um espírito que se nomeia, é uma multidão de imagens semelhantes. Cada nome é único, mas os *xapiri* que designa são sem número. São como as imagens dos espelhos que vi em um dos hotéis onde dormi na cidade. Eu estava sozinho diante deles mas, ao mesmo tempo, tinha muitas imagens idênticas espalhadas neles. Assim, há um só nome para a imagem da anta *xama* enquanto *xapiri*, mas existem muitíssimos espíritos anta que chamamos de *xamari pë*. É assim com todos os *xapiri*. Há quem pense que cada um é único, mas **suas imagens sempre são muito numerosas. Apenas seus nomes não o são. São como eu, de pé diante dos espelhos do hotel. Parecem únicos, mas suas imagens se justapõem ao longe sem fim.** [32]

As imagens de animais que os xamãs fazem dançar não são dos animais que caçamos. São de seus pais, que passaram a existir no primeiro tempo. São

como disse, as imagens dos ancestrais que chamamos *yarori* [ver nota abaixo]. Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes de animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado se tornaram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. De modo que **são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia**. As imagens que fazemos descer e dançar como *xapiri*, por outro lado, são suas formas de fantasma. São seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior. **Os ancestrais animais do primeiro tempo não desapareceram, portanto**. Tornaram-se os animais de caça que moram na floresta hoje. **Mas seus fantasmas também continuam existindo**. Continuam tendo seus nomes de animais, mas agora são seres invisíveis. Transformaram-se em *xapiri* que são imortais. Assim, mesmo quando a epidemia *xawara* tenta queimá-los ou devorá-los, seus espelhos sempre voltam a desabrochar. São verdadeiros maiores. Não podem desaparecer jamais. [33]

[Nota do original (p. 621): Portanto, *yarori* (pl. *pë*) designa ao mesmo tempo os ancestrais animais mitológicos (os “pais dos animais”, *yaro h^{wiie} pë*) e suas imagens (*utupë*) tornadas entidades xamânicas (*xapiri*). **Essa triangulação ontológica entre ancestrais animais (*yarori pë*), animais de caça (*yaro pë*) e entidades xamânicas animais (também *yarori pë*) constitui uma das dimensões fundamentais da cosmologia yanomami**]

É verdade. No primeiro tempo, **quando os ancestrais animais *yarori* se transformaram, suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espíritos *xapiri***. Por isso estes sempre consideram **os animais como antepassados, iguais a eles mesmos**, e assim os nomeiam. **Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais**. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, **no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. Eles não são**

diferentes. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus. [34]

Os *xapiri*, apesar de serem sem número, habitam todos no topo dos morros e das montanhas. É sua morada. Não pensem que a floresta é vazia. Embora os brancos não os vejam, vivem nela multidões de espíritos, tantos quantos animais de caça. Por isso suas casas são tão grandes. Tampouco pensem que montanhas estão postas na floresta à toa, sem nenhuma razão. São casas de espíritos; casas de ancestrais. Omama as criou para isso. São muito valiosas para nós. É do topo delas que os *xapiri* descem para as terras baixas, por onde andam e se alimentam, como os animais que caçamos. É também de lá que eles vêm a nós quando bebemos *yãkoana* para chama-los e fazê-los dançar. [35]

A casa do pai de minha esposa fica aos pés de um maciço rochoso que chamamos *Watoriki*, a Montanha do Vento. Essa montanha é também a casa de *xapiri* antigos, que lá vivem em grande número: espíritos do vendaval *Yariporari*, espíritos arara, espíritos japim *ayokora*, espíritos galo-da-serra, espíritos macaco-aranha e macaco-prego, espíritos anta, espíritos veado e espíritos suçuarana e onça-pintada. Graças a esses *xapiri*, o vento e a chuva descem das alturas para espalhar-se por toda a floresta, tornando-a fresca e única. **Aqueles de nós que não são xamãs, do mesmo modo que os brancos, não percebem nada disso. Os espíritos são invisíveis para seus olhos de fantasma e eles só veem os animais de caça de que se alimentam. Apenas os xamãs são capazes de contemplar os *xapiri*, pois, tornados outros com a *yãkoana*, podem também vê-los com olhos de espíritos. [36]**

Foi *Omama* que criou as montanhas, como a de *Watoriki*. Fincou-as no chão da floresta para que a terra fique no lugar e não trema. Aconteceu assim. Uma certa manhã, seu filho flechava passarinhos nas roças próximas da casa com seu arco de criança. De repente, escutou um chamado ecoando na floresta: “*Si ekeke! Si ekeke!*”. Amedrontado, pensou que o que ouvia era a voz de um ser maléfico que se gabava de esfolar os humanos, cantando para quem quisesse ouvir: “Rasgar a pele! Rasgar

a pele!”. E foi correndo alertar *Omama*: “Pai! Alguém está vindo, dizendo que vai nos esfolar vivos!”. Aflito, *Omama* perguntou a ele: “O que diz mesmo esse ser maléfico?”. Seu filho imitou o canto que acabara de ouvir: “*Si ekeke! Si ekeke! Si ekeke!*”. Na verdade, era apenas o canto de um passarinho *si ekekema*! Mas ***Omama***, enganado pelo que o filho dizia, ficou também com medo e exclamou: “Aaaaa! É verdade! Um ser maléfico está vindo para nos esfolar vivos!”. Ele temia o retorno de *Xinarumari*, o dono do algodão que, outrora, esfolara um caçador que havia encontrado em seu caminho. Por isso, **tomado de pânico, fugiu** logo na direção do sol nascente. Além disso, para não ser seguido, cuidou de apagar suas pegadas, plantando atrás de si grandes folhas de palmeira *hoko si*. Foram essas palmas que se transformaram, uma depois da outra, em picos rochosos espalhados por nossa terra e pela terra dos brancos, nos lugares onde faz muito frio. *Omama* assentou essas montanhas sobre a terra para firmá-la e para os *xapiri* nela morarem. Foi assim que **ele deixou nossa floresta e aqui abandonou nossos ancestrais**. Tudo isso por causa do grito de um passarinho! Ele **foi para tão longe** em direção ao nascente que **chegou até a terra de vocês** e para além da Europa e do Japão, lá onde o caminho do sol sai de debaixo da terra. **Depois de ter lá criado os brancos, morreu; e, hoje, apenas sua imagem**, na forma de fantasma, continua existindo. É ela que os grandes xamãs fazem descer bebendo *yãkoana*. [37]

Os *xapiri* nunca se deslocam pela terra. Acham-na suja demais, coberta de detritos e excrementos. O solo sobre o qual dançam parece vidro e brilha com uma luz deslumbrante. É feito do que nossos maiores chamavam *mireko* ou *mirexi*. São objetos preciosos que só eles têm. São resplandecentes e transparentes, mas muito sólidos. Os brancos diriam que são espelhos. Mas não são espelhos para se olhar, são espelhos que brilham. *Omama* também os colocou acima da terra no primeiro tempo, para que os espíritos pudessem ali executar suas danças de apresentação. Enfeitou-lhes a superfície fulgurante com desenhos de peles de onça. Com o urucum dos *xapiri*, traçou também fileiras apertadas de pontos e traços pequenos, linhas sinuosas e círculos. Por fim, adornou-a de penugem branca. Esses espelhos cobrem a floresta desde o primeiro tempo, e os espíritos se deslocam sobre eles sem parar, brincando, dançando ou guerreando. Foi nesses espelhos que vieram à existência e

é deles que descem em nossa direção. É também neles que depositam nossa imagem quando nos fazem xamãs. [38]

Grandes espelhos estão dispostos onde o filho de *Omama* e, depois dele, nossos ancestrais se tornaram xamãs pela primeira vez. Estão colocados bem no centro de nossa terra, nos campos que se estendem para além das terras altas do rio Parima. Foi ali que os *xapiri* foram criados. Lá se encontram os espelhos dos espíritos que imitam as palavras dos habitantes das terras altas e os dos espíritos de língua *xamat^hari* que bebem o pó *paara* e, mais adiante, os dos espíritos que imitam o falar *waika* de nossos antigos. Assim, há vastos espelhos-pais no meio, com outros menores ao redor, espelhados como clareiras, onde os *xapiri* fazem paradas para se enfeitarem, antes de começar suas danças de apresentação. [39]

Os espelhos dos *xapiri* são muitos ao longo de seus caminhos na floresta, pois **pertencem a todos os espíritos das folhas, dos cipós, das árvores, bem como aos dos ancestrais animais**. Eles sempre param nesses lugares abertos, como fazem os convidados, para descansar, comer e, sobretudo, se arrumar. Cobrem-se de tintura de urucum, colocam tufo de penas *paixi* e de caudais de arara em suas braçadeiras de crista de mutum, colam penugem branca sobre os cabelos, fabricam apitos de bambu *purunama usi* e desfiam as folhas novas de palmeira *hoko si* que vão agitar enquanto dançam. Uma vez prontos, organizam-se em longas filas e, em altos brados, começam, alegres, a vir em nossa direção. [40]

Quando bebemos *yãkoana*, seu poder cai em nós com força, bate de repente na nuca. Então, **morremos e logo viramos fantasmas**. Enquanto isso, **os espíritos se alimentam de seu pó através de nós, que somos seus pais**. Depois, se aproximam devagar, **cantando e dançando nos espelhos, descendo de suas casas presas no peito do céu**. Neles se movem com ânimo, **sem tocar jamais o nosso chão**, cobertos de enfeites de penas e brandindo seus facões, machados e flechas, prontos para combater os seres maléficos. Das alturas, avistam ao longe toda a floresta e nos avisam dos males que nos ameaçam: “Vem vindo a epidemia *xawara*! Um ser *ně wari* se aproxima para devorá-los! Os trovões e o vendaval estão

enfurecidos!”. Depois, quando seu pai não quer mais imitá-los, regressam com seus espelhos para suas casas, levando seus cantos para o peito do céu. O xamã então volta a usar sua língua de fantasma. [41]

Watoriki, a Montanha do Vento, perto da qual vivemos, é, como eu disse, uma casa de espíritos. Os *xapiri* que nela vivem são os verdadeiros donos da floresta à sua volta. É o espaço externo de sua casa. Por ela andam, folgueiam e descansam de suas brincadeiras. Muitos espelhos cercam esse maciço rochoso. Lá estavam bem antes de nossa chegada. Por isso, no momento de construir nossa casa, nossos antigos xamãs tiveram de afastá-los com cuidado e gentileza, informando os espíritos de sua intenção. O sítio de *Watoriki* também é cercado de **muitos caminhos, pertencentes a todos os espíritos dos animais, das árvores e das águas**. Gente comum não vê os espelhos, mas para os *xapiri* eles são tão visíveis quanto é para nós a praça central de nossa casa! Cobrem a floresta em toda a sua extensão, e nós, humanos, vivemos no meio deles. Sem nos darmos conta, os espíritos estão o tempo todo indo e voltando e correndo com alegria por eles, produzindo uma brisa fresca. Assim é. O vento não surge do nada na floresta, como pensam os que ignoram a existência dos *xapiri*. Vem do movimento da corrida invisível dos espíritos que nela vivem. [42]

Em todos os lugares onde vivem humanos, a floresta é assim povoada de espíritos animais. São as imagens de todos os seres que andam pelo solo, sobem pelos galhos ou possuem asas, as imagens de todas as antas, veados, onças, jaguatiricas, macacos-aranha e guaribas, cutias, tucanos, araras, kujubins e jacamins. **Os animais que caçamos só se deslocam na floresta onde há espelhos e caminhos de seus ancestrais *yarori* que se tornaram espíritos *xapiri***. Quando olham para a floresta, os brancos nunca pensam nisso. Mesmo quando a sobrevoam em seus aviões, não veem nada. Devem pensar que seu chão e suas montanhas estão ali à toa, e que ela não passa de uma grande quantidade de árvores. Entretanto, os xamãs sabem muito bem que ela **pertence aos *xapiri* [a floresta]** e que é feita de seus inúmeros espelhos. Os espíritos que vivem nela são muito mais numerosos do que os humanos e todos os demais habitantes da floresta os conhecem! [43]

Omama multiplicou-os e espalhou-os em todas as direções de nossa terra e muito além, do outro lado das águas, **até a terra dos brancos**. Os *xapiri* que vêm dessas terras distantes são mesmo magníficos! Outrora, seguiram *Omama* em sua fuga e ele os tem mantido junto de si desde então. Esconde-os, pois são os mais belos e poderosos dos espíritos. São, por exemplo, **as lindas imagens dos japins ayakora**, cuja boca é capaz de regurgitar os objetos dos seres maléficos e as plantas de feitiçaria que extraem do corpo dos doentes. **Os *xapiri* de nossa floresta são os que *Omama* aqui deixou. São muitos**, e ele considerou que nos bastariam. **Contudo, são mais fracos e menos sagazes do que os que levou consigo para a terra dos brancos**, onde são tão numerosos quanto na nossa. Os brancos, porém, não os veem. Seus antepassados talvez os conhecessem? Mas hoje seus filhos e netos os esqueceram. É verdade, ***Omama* é ciumento de seus espíritos! É seu verdadeiro pai. É seu dono, como dizem os brancos**, e não quer que sejam maltratados. Se os enviasse com generosidade a jovens de pênis malcheiroso, que comem sal demais e respondem a eles numa língua torta, eles fugiriam logo, furiosos e enojados. *Omama* não quer isso. Por essa razão os mantém ao seu lado e só os manda um por um, apenas quando são xamãs já instruídos que os chamam. Não cede tão fácil seus mais belos *xapiri*! Só os deixa partir para junto de xamãs que reconhece e cujo porte aprecia. Começa por identificar seus ornamentos e diz a si mesmo: “*Haixopë!* Esses humanos são os meus de verdade!”. Depois deixa partir alguns espíritos em direção a eles: “Muito bem! Podem levá-los e fazê-los dançar longe de mim!”. [44]

É desse modo que devemos pedir nossos espíritos mais poderosos à imagem de *Omama*, e apenas os xamãs experientes podem fazê-lo. Se um jovem iniciando paramentado com desleixo tentasse, *Omama*, furioso, iria rejeitá-lo na hora, declarando: “Você está muito feio!”! Onde estão seus caudais de arara? Seus braços estão nus! Onde está sua faixa de rabo de macaco cuxiú-negro? Seus cabelos são ralos! Onde estão seus brincos de papagaio e de pássaro *hëima si*? Você não os quer? Então, não é dos nossos! Você só sabe se embrulhar em roupas de branco! Você é vazio! Não me peça nada!”. Assim é. Se *Omama* não nos enviasse seus mais

belos *xapiri*, eles não viriam a nós por conta própria! No começo, **quando a pessoa ainda é ignorante, só chegam espíritos das folhas, dos cupinzeiros, da lenha, dos tições e da poeira!** São *xapiri* que falam língua de fantasma e **se aproximam apenas para testar o iniciando**, para preparar sua boca e varrer a clareira onde os verdadeiros espíritos virão se instalar mais tarde. ***Omama* só nos envia espíritos realmente capazes de enfrentar as doenças e as fumaças da epidemia quando nos tornamos xamãs experientes. No final, quando ficamos mais velhos e temos o peito mais robusto, ele faz chegar a nós os poderosos espíritos dos japins *ayakora*.** [45]

Vindo de muito longe, os poucos *xapiri* que *Omama* nos concede no início vão chamando outros de casa em casa ao longo de todo seu caminho e os atraem com eles. São muito poucos no começo, mas devagar suas vozes se juntam umas às outras e vão aumentando conforme avançam em nossa direção. Enfeitados com ornamentos luminosos, juntam-se numa vasta tropa que emite altos clamores. Quando passam diante da casa de outros espíritos, estes são contagiados por sua empolgação e perguntam: “Aonde vão tão animados?”. Então, são convidados a se juntar ao grupo, que vai crescendo cada vez mais: “Vamos dançar na casa dos fantasmas, venham conosco! Vamos lá, todos juntos!”. É assim que acontece. Quando respondemos com empenho aos cantos dos *xapiri* que vêm a nós, eles vão ficando cada vez mais numerosos, e cada vez mais eufóricos; no final, é uma multidão que chega para fazer sua dança de apresentação. [46]

Minha esposa, a quem eu falava sobre isso, certo dia me perguntou: “Mas, se *Omama* não gosta de dar seus espíritos mais belos, como você diz, os *xapiri* que vocês costumam fazer dançar são fracos e feios?”. Protestei logo, explicando: “Não! Não é isso! São os humanos que são medonhos comparados aos espíritos! Os *xapiri*, que são nossos filhos, ao contrário, são belíssimos! No entanto, os mais bonitos deles só vêm aos poucos, com trabalho. Assim é!”. Ela então respondeu: “*Awei!* Entendi. São como você diz! Se eu fosse xamã, também poderia vê-los!”. É verdade. Algumas mulheres se tornam xamã do mesmo jeito que os homens. Acontece quando o pai é xamã e elas nascem do esperma de seus espíritos, pois, como eu disse, quando um

xamã copula com sua mulher, seus espíritos fazem o mesmo. Então, quando essas moças chegam à puberdade, os *xapiri* manifestam sua vontade de dançar para elas. Se elas não tiverem medo de responder aos seus cantos, eles irão se instalar com elas para valer. [47]

Era assim que ocorria com as filhas dos nossos maiores. Elas não se tornavam xamãs à toa! Seguiam os passos dos seus pais e, como eles, tratavam dos doentes e afugentavam os seres maléficos. No começo, elas não deviam se deixar sujar pelos homens. Porém, mais tarde, quando seus espíritos estivessem bem assentados, podiam tomar marido. Hoje ainda existem algumas mulheres xamãs, sobretudo nas terras altas. Quando estas moças têm juízo, não se dão aos rapazes cedo demais. Crescem sem homens e, desse modo, os espíritos continuam dançando para elas por muito tempo. São seus pais que chamam os *xapiri* para elas e fazem com que suas casas sejam construídas junto delas. Entre nós, nas terras baixas, isso também acontece, mas não dura. Os rapazes acabam copulando cedo demais com essas moças e elas logo param de responder aos espíritos. Foi o que aconteceu com a filha que meu padraсто teve com uma mulher *xamat^hari*, no rio *Parawa u*. Seu pai era um grande xamã e ela começou a ver e fazer dançar os *xapiri* como ele. Mas era muito bonita, os homens a desejavam demais e o cheiro de pênis deles os espantou. Se não fosse por isso, ela teria se tornado xamã de verdade. [48]

Embora as imagens dos ancestrais animais sejam de fato muito numerosas na floresta, não são as únicas que vivem nela. Os xamãs também fazem descer como *xapiri* as imagens de todos os seus outros habitantes: **das árvores, das folhas e dos cipós**, e ainda **dos méis, da terra, das pedras, das águas, das corredeiras, do vento ou da chuva**. Não são menos numerosas e, quando chegam juntas para fazer sua dança de apresentação, são mesmo magníficas! **Os xamãs podem ainda fazer dançar a imagem dos seres maléficos *në wari*, que nos devoravam como caça na mata.** É assim a imagem do ser da seca, *Omoari*, que ataca os humanos quando pescam com timbó no verão, e do ser

do anoitecer, *Weyaweyari*, ladrão de imagem das crianças que ficam brincando fora de casa até tarde. Podem chamar também o espírito sucuri *Õkarimari*, que mata as mulheres fazendo-as abortar, e o espírito do antigo fantasma *Poretapari*, que nos atinge com suas pontas de flecha com curare. **São espíritos perigosos e ferozes, que ficam com raiva quando estão com fome ou lhes falta tabaco.** [49]

No entanto, nem todos os *xapiri* são habitantes da floresta. Alguns deles são imagens dos seres que moram nas costas do céu ou mais além. Também são temíveis, como o espírito **gavião** *Koimari*, que talha as crianças com seu facão afiado, o espírito **borboleta** *Yãpimari*, que leva embora suas imagens, ou o espírito **raio** *Yãpirari*, que se faz descer com raiva num estrondo de luz para assustar os inimigos. Há ainda o espírito **sol** *Mot^hokari*, da boca cheia de sangue, que provoca febre nas crianças amarrando-as com algodão escaldante fiado por sua esposa, antes de devorá-las. E também as imagens dos seres do céu novo que chamamos *tukurima mosi*. Esse céu, transparente e frágil, fica muito além do que podemos ver com nossos olhos. É habitado por **seres moscas** *prõõri*, seres insetos *warusinari* e **seres urubu** *watupari* e *h^wakoh^wakori*. No mundo debaixo da terra, onde reinam a escuridão e uma chuva sem fim, tudo é podre. No entanto, muitos outros *xapiri* vêm de lá! Esses são as imagens dos ancestrais *aõpatari*, que devoram as substâncias de feitiço e os seres maléficos jogados pelos xamãs em suas curas. Há ainda o **ser do caos**, *Xiwãripo*, com seus espíritos **queixada**, *Titiri*, o espírito da **noite**, *Ruëri*, o espírito do **tempo encoberto**, e *Motu uri*, o das **águas subterrâneas**. [50]

Os *xapiri* costumam ser magníficos de ver, como o espírito do vendaval, *Yariporari*, que dança com leveza em meio a turbilhões de penugem branca, agitando imensas folhas de palmeira *hoko si* desfiadas, que ondulam sem seu sopro poderoso. Por outro lado, **as imagens dos seres maléficos *në wari* podem ser apavorantes!** Como, por exemplo, a do espírito **onça** *Iramari*, que brande seu facão afiado espalhando fagulhas, ou a do espírito **algodão** *Xinarumai*, com suas garras, seus ornamentos candentes e sua longa cauda venenosa. Há também as imagens espantosas do **fantasma de xamã morto** *Poreporeri*, com seu crânio careca e seu rosto descarnado, e a do **espírito lua** *Poriporiri*, com sua barba rala e seus caninos

afiados. Há ainda a do **ser das cheias**, *Riori*, de corpo peludo e purulento, a da **sucuri** *Õkarimari*, cuja rede exala um fedor apimentado e que dança em seu caminho de brasa com seu enorme pênis em ereção, ou do grande ser **gavião** *Ara poko*, de olhos vidrados, que balança um longo algodão incandescente com que amarra suas presas. Quando alguém se torna xamã e os vê dançar pela primeira vez, esses *xapiri* maléficos são mesmo muito assustadores! Porém, depois que amarram suas redes em nossas casas de espíritos, acabamos nos acostumando com eles, apesar de continuarem sendo muito ferozes e briguentos. [51]

Assim é. As imagens que os xamãs fazem dançar são sem número e suas palavras são mesmo infindáveis! Existem ainda muitos outros *xapiri* dos quais não falei. Como os espíritos do céu, *hutukarari*, que vêm e vão numa claridade ofuscantes, com as cabeças cobertas de penugem imaculada. E as mulheres espíritos *waikayoma*, que flecham as miçangas, e os espíritos das árvores de cantos, *amoa hiri*. E a imagem do menino vingador *Õeõeri*, que nos ensinou a guerra no primeiro tempo, e a de *Remori*, o espírito zangão que deu aos brancos sua linha emaranhada. Há ainda os *xapiri* dos ancestrais dos brancos, criados por *Omama*, que chamamos *napënapëri*. E ainda o antigo espírito guerreiro *Aiamori*, e *Wixiari*, o espírito de morte que engole o sopro de vida dos inimigos. Existem inclusive **espíritos dos cães**, *hiimari*, das **panelas**, *hapakari*, e do **fogo**, *wakëri*! **Essas palavras sobre os seres cujas imagens fazemos dançar não acabam nunca!** Nenhum gravador jamais poderá esgotar a multidão de suas palavras. [52]

Os *xapiri* de um xamã o chamam de “pai” porque permanecem junto dele, que os alimenta de pó de *yãkoana*. Não o chamam de nenhum outro modo. Se o pai não os incomodar com o cheiro das folhas de mel que enfeitam as braçadeiras das mulheres, se imitar seus cantos com acerto e se beber *yãkoana* frequentemente para fazê-los dançar, os espíritos, satisfeitos, ficam com ele. Bem alimentados, exclamam com alegria: “Nosso pai nos trata bem! Sabe responder a nossas palavras!”. Se, ao contrário, ficam com fome e irritados, se sentem maltratados e

acabam fugindo de volta para o lugar de onde vieram, para nunca mais voltar. **A *yãkoana* é seu verdadeiro alimento. Quando seu pai a bebe, fartam-se dela através dele. Morrem sob seu efeito, do mesmo modo que ele.** Então, ficam muito felizes e seus cantos se tornam esplêndidos! [53]

Quando eu era mais novo, ficava me perguntando se **os *xapiri*** podiam morrer, como os humanos. Hoje sei que, apesar de minúsculos, **são poderosos e imortais.** Assim, os espíritos que nossos antepassados faziam dançar continuam vivos, mesmo muito tempo após a morte dos xamãs que os tinham. É verdade. Depois da morte daquele a quem chamavam “pai”, os *xapiri* reconhecem seu filho ou genro e se interessam por ele. Quando ele morrer, descem para junto de seus filhos que, por sua vez, vão beber *yãkoana* para alimentá-los. Assim é desde sempre. A esses *xapiri* dos antigos xamãs que voltam para dançar para os vivos chamamos de espíritos órfãos, *xapiri hapara pë*. O pai que os fazia dançar outrora já não existe. Porém, apesar da morte deste, as casas e espelhos de seus espíritos seguem existindo. Seus olhos, seus adornos de plumas e sua pintura de urucum são sempre magníficos. Eles continuam gostando dos humanos e persistem em descer para perto de nós. Assim, quando um antigo xamã ainda em vida indica um rapaz aos olhos de seus *xapiri*, estes o reconhecerão e descerão para junto dele quando seu pai morrer. Eu tenho poucos desses espíritos órfãos, pois, no tempo em que nossos antigos ainda viviam, eu ainda não bebia *yãkoana*. Não puderam me dar seus *xapiri* antes de morrerem e portanto eles não se lembram de mim. Na verdade, um único grande xamã, que morreu entre nós há algum tempo, me apresentou a seus espíritos em vida. Eles reconhecem em mim os ornamentos de seu falecido pai: os tufo de penas *paixi* de suas braçadeiras, suas faixas de rabo de macaco cuxiú-negro e os rastros de seu urucum. Por isso continuam descendo a mim. Esses espíritos *hapara pë* se parecem muito com seus finados pais. Assim, quando vêm dançar em forma de fantasma, vemos através deles os antigos xamãs que os tinham, e sua lembrança volta a nós com muita saudade. [54]

Não pensem que os *xapiri* são apenas espíritos homens. Numerosas mulheres espírito também fazem sua dança de apresentação para os xamãs! Nós

as chamamos de **yaroriyoma pë**, as mulheres espíritos animais, e também as mulheres espíritos *thuëyoma pë*. **São as filhas, irmãs, noras e esposas dos xapiri**. Dentre elas, muitas são belíssimas jovens mulheres **espíritos quati**, mas sobretudo mulheres **espíritos cipó kumi**, hábeis no preparo de encantamentos amorosos. **Os espíritos homens só executam suas danças de apresentação depois de terem sido atraídos por esses espíritos mulheres, que os precedem sempre**. Seus feitiços alegram-nos e assim elas conseguem fazer com que as sigam, mesmo os que estão com preguiça ou emburrados. [55]

Nossas esposas, e até nossas filhas moças, parecem bem feias em comparação com as mulheres espíritos, que são capazes de fascinar e provocar ciúmes em todos os *xapiri*! Elas são de fato maravilhosas! Têm lindos olhos puxados e seus cabelos negros são muito finos. Suas franjas são realçadas por uma linha de penugem de um branco luminoso. Os bastonetes que enfeitam suas bocas são decorados com pequenas penas pretas de crista de mutum. Os lóbulos de suas orelhas são enfeitados com flores brancas das árvores *weri nahi* ou flores vermelhas das árvores *ata hi*, com caudais verdes de papagaio, *werehe* e penas multicores do pássaro *wisawisama si*. Sua pele macia é pintada com urucum brilhante. Dançam com muita graça, às vezes com seus bebês nas costas dormindo na tipoia. [56]

Os *xapiri* homens se apaixonam por elas sem dificuldade! Por isso essas mulheres espíritos sempre os precedem. Eles se juntam com muita pressa para segui-las, vindos de todos os lados, cada vez mais numerosos. Nunca dançam sozinhos, entre eles seu olhar é atraído pela grande beleza dessas mulheres espíritos, que os seduz e os apaixona. Eles avançam dando gritos de alegria e incentivam uns aos outros a dançar. Os espíritos homens só ficam mesmo felizes de fazer sua dança de apresentação quando se juntam com as mulheres *xapiri*! É por isso que são sempre elas as primeiras a dançar, como nossas mulheres, nas festas *reahu*. Os espíritos homens respondem ao seu chamado e seguem seus movimentos. Elas não fingem rejeitá-los, mas eles não param de tentar se aproximar. São mesmo muito apaixonados por elas! **Não fosse isso, os xapiri não se apressariam tanto para dançar!** [57]

Os espíritos não são como os animais nem como os humanos. São outros. Não bebem água dos rios nem comem carne de caça. Detestam tudo o que é salgado ou grelhado e só gostam de coisas doces. Os espíritos abelha se alimentam do néctar de flores, como as das árvores *pahi hi*, *hotorea kosihi*, *xitopari hi* e *masihanari kohi*. Os espíritos vespa preferem suco de bananas maduras. Os espíritos macaco-aranha, tucano, mutum e jacamin bebem o suco das frutas das palmeiras *hoko si* e *maima si*, ou das árvores *hayi hi*, *xaraka ahi* e *apia hi*. Já os espíritos anta obtêm a imagem de sua gordura a partir dos frutos da árvore *oruxi hi*. Não se pode pensar que os alimentos dos espíritos animais são iguais aos nossos. Eles se alimentam das imagens do que chamamos *ně rope*, a riqueza da floresta. São alimentos de verdade, ao mesmo tempo saborosos e livres de qualquer sujeira. Bebem apenas a água perfumada que vem das montanhas altas. É por essa razão que até seus excrementos perfumam. Os nossos empesteiaram porque a caça que comemos se decompõe em nós. **Já o corpo dos *xapiri* não contém nenhuma carne podre, de modo que mesmo seus peidos espalham um perfume agradável!** Aliás, eles costumam cheirá-los nas mãos em concha. É, para eles, uma energia que não querem perder. Os odores dos nossos alimentos e a fumaça de nossas casas lhes parecem sujos e malcheirosos. Até a fragrância das folhas de mel nos braços de nossas mulheres os enoja. Entre eles, **apenas os espíritos onça devoram caça, ao passo que os dos seres maléficos, como o espírito gavião *Koimari*, são também comedores de homem. Assim como os espíritos urubu**, que vêm de além do céu e têm um apetite insaciável por gordura humana. Esses *xapiri* são perigosos e podem voar muito longe para devorar as crianças das casas desconhecidas. **Às vezes chegam a atacar adultos, e até xamãs. São cruéis; não se alimentam de flores; longe disso!** [58]

Os *xapiri* apreciam o tabaco tanto quanto nós. Seus rolos de tabaco, porém, não se parecem nada com os nossos. São minúsculos e de uma brancura resplandecente. Fabricam-nos com folhas de tabaco celeste do espírito lagarta *Yoropori*. Os espíritos do jupará, do guariba, das abelhas, das borboletas e dos

lagartos, todos usam esse mesmo tabaco. Assim como o espírito lua *Poroporiri* e o espírito trovão *Yārimari*. Mas é sempre o espírito do grande caracol *warama aka* que tem a brejeira mais grossa e mais úmida. Assim é. Quando falta tabaco aos velhos *xapiri*, o tempo fica encoberto. Ficam irritados e param de trabalhar para segurar a chuva e o vento, que vão ganhando força. Mas, quando ficam satisfeitos e apaziguados por um bom rolo de folhas de tabaco debaixo do lábio, acalmam-se e o tempo clareia. [59]

Os *xapiri* são também guerreiros valentes, e suas armas são muito perigosas. **Possuem bordunas pesadas e lâminas de ferro imensas**, que chamamos *siparari*, como as que são agitadas pelos espíritos cobra *karihirima kiki* e pelos espíritos jacaré durante suas danças de apresentação. São como sabres de poder. Não se parecem em nada, porém, com as espadas que os brancos conhecem. Altas como o céu, são luminosas e brilhantes como espelhos. São feitas de outro aço, afiado e cortante, que é o pai do metal. Por isso suas feridas são tão mortais para os seres maléficos *ně wari*. Outros espíritos, como os dos escorpiões e os das vespas, também disparam sobre eles flechas com pontas embebidas em curare – a picada desses insetos por acaso não é dolorosa? **Certos *xapiri*, como o espírito preguiça, possuem espingardas vindas dos espíritos ancestrais dos brancos, os *napēnapēri***. Ameaçam com elas os trovões para silenciá-los e abrem fogo sobre os *ně wari* e seus cães de caça. Outros *xapiri* lutam com lanças, como o espírito da arraia *yamara aka* – o ferrão desse peixe é perigoso, não? Outros ainda, como os espíritos morcego, utilizam zarabatanas para soprar plantas de feitiçaria sobre seus adversários. Outros, enfim, como o espírito do escaravelho *maika*, lançam sobre os seres maléficos bolas de piche *mai koko* em chamas ou, como o espírito pedra *Maamari*, esmagam-nos com seu próprio peso. [60]

É com essas armas que os *xapiri* se esforçam para nos curar. É com suas presas afiadas que os espíritos queixada despedaçam os seres maléficos que se apoderam das imagens das crianças, e com suas mãos habilidosas que os espíritos

macaco-aranha desfazem os nós dos laços de algodão que as mantêm presas. Do mesmo modo, são as mandíbulas dos espíritos dos peixes pequenos *yaraka si* que retalham os rastros de doença, como os peixinhos disputam os restos de caça abatida jogados nos igarapés. Depois, os espíritos abelha e formiga os devoram aos poucos, do mesmo modo que esses insetos se juntam sobre o sangue dos animais que estão sendo trinchados. Os espíritos poraquê, por fim, são capazes de fulminar a epidemia *xawara* com seus raios, ao passo que o espírito lua a dilacera com suas presas afiadas. [61]

Acontece também, muitas vezes, de os *xapiri* guerrearem para nos proteger de outros espíritos hostis, enviados por xamãs inimigos distantes. Eis o que ocorre. Na direção do poente, vivem os espíritos dos xamãs *xamat^hari*, enquanto do lado das terras altas estão os dos *Parahori*. Para esses *xapiri*, os nossos são espíritos *waika*. **Todos são muito valentes e dispostos a lançar ataques para se vingarem. Em comparação com eles, somos todos covardes! Muitas vezes, trocamos insultos e ameaças, mas é raro nos flecharmos para valer. Já os *xapiri* nunca se contentam com palavras. Guerreiam com ferocidade e para matar mesmo!** Os espíritos dos gaviões-tesoura *witiwitiⁿama namo*, dos pequenos gaviões *teateama* e das andorinhas *xiroxiro*, por exemplo, combatem entre si com pedaços de pedra que arrancam das montanhas! São tão rápidos que ninguém consegue seguir sua pista. Atacam de repente e logo desaparecem nos ares, para reaparecerem de novo noutro lugar, atacar e sumir mais uma vez, bem depressa. [62]

Os *xapiri* guerreiros colocam em suas flechas pontas de lascas celestes, de um brilho ofuscante, como um metal luminoso. Vão busca-las nos confins da floresta, onde o céu se aproxima da terra e o sol desaparece. Com essas pontas muito poderosas, nunca erram seus alvos, mesmo a enormes distâncias. Podem também pegar seus adversários e prendê-los em grandes caixas de metal parecidas com prisões, ou colá-los no peito do céu com piche, e deixá-los lá até morrerem. Às vezes dançam brandindo imensos braseiros vindos de terras distantes, a que chamam *mōruxi wakē*. Esses fogos se parecem com o que os brancos chamam de vulcão. Queimam e devastam tudo em sua passagem. Os espíritos os usam para aterrorizar

seus inimigos e incendiar suas casas. Assim é. Quando *xapiri* enviados por xamãs inimigos se aproximam de nós, nossos próprios espíritos os combatem com uma valentia implacável. [63] (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 110-131)