

A Canoa-Livro dos Narradores Desana na Obra "Antes o Mundo Não Existia"

*The Book-Canoe of Desana Narrators in the Work
"Antes O Mundo Não Existia"*

Marcos Lampert Varnieri*¹

Resumo: A obra *Antes o mundo não existia* (Pārōkumu; Kēhíri, 2019) apresenta a complexidade narrativa das histórias do povo Desana, localizado na região do Alto Rio Negro, na Amazônia. O texto foi composto por Umusi Pārōkumu e Tōrãmũ Kēhíri que traduziram do repertório oral desana para o português diversas histórias fundantes de sua cultura. Destacam-se, ao modo da épica e da literatura oral, os contos de criação do mundo e dos diversos seres, humanos e não humanos. Uma leitura cuidadosa desse texto exige o diálogo com teorias antropológicas, em especial, com o perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro (2016), bem como a apreciação da oralidade (Nayar, 2020), do mito (Eliade, 2011; Ribeiro, 1994), do animismo aplicado à literatura (Garuba, 2012; Rooney, 2006) e da literatura indígena contemporânea no Brasil (Almeida; Queiroz, 2004; Graúna, 2013; Sá, 2012).

Palavras-chave: literatura indígena; povo Desana; animismo; perspectivismo ameríndio.

Abstract: The book *Antes o mundo não existia* (Before the world did not exist) (Pārōkumu; Kēhíri, 2019) presents the narrative complexity of the Desana people, located in the region of Alto Rio Negro, in the Amazon. The text was composed by Umusi Pārōkumu and Tōrãmũ Kēhíri who translated from the oral repertoire Desana into Portuguese several founding stories

¹ Doutorando em Letras na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com pesquisa sobre literaturas indígenas no Brasil.

of their culture. In the manner of epic and oral literature, the tales of creation of the world and of the different beings, human and non-human, stand out. A careful reading of this text requires dialogue with anthropological theories, in particular, with the Indigenous perspectivism of Eduardo Viveiros de Castro (2016), as well as the appreciation of orality (Nayar, 2020), of myth (Eliade, 2011; Ribeiro, 1994), of animism in literature and of contemporary Indigenous literature in Brazil (Almeida; Queiroz, 2004; Graúna, 2013; Sá, 2012).

Keywords: indigenous literature; Desana people; animism; indigenous perspectivism.

Boitató, Londrina, 2023
Recebido em: 17/01/2023
Aceito em: 22/01/2024



A Canoa-Livro dos Narradores Desana na Obra “Antes o Mundo Não Existia”

Marcos Lampert Varnieri

Introdução

O conjunto de histórias do livro *Antes o mundo não existia* (Pãrökumu; Kêhíri, 2019) mostra faces múltiplas ao leitor literário, pois tanto pode ser lido como um documento etnográfico quanto como uma coletânea de histórias sagradas. Pelo lado etnográfico é possível identificar o sistema de parentesco próprio ao povo Desana ou Ũmãkomahsã (termo que significa “Gente do Universo”) e a sua relação com os povos vizinhos, a exemplo dos Tukano, dos Barasana, dos Tuyuca e de diversos outros localizados na região amazônica dos rios Negro, Uaupés, Tiquié e Papuri. Ademais, o conhecimento geográfico das diversas particularidades de cada rio está integrado às narrativas sagradas. Próprio ao campo literário e ao religioso estão os mitos de criação do mundo, da humanidade, de diferentes animais, plantas e acidentes geográficos.

Os autores da obra são Umusi Pãrökumu (Firmiano Arantes Lana) e seu filho Tõrãmũ Kêhíri (Luiz Gomes Lana), pertencentes ao grupo Kêhíripõrã (Os filhos dos desenhos do sonho), um dos grupos desana. O trabalho do filho foi passar para a escrita, tanto em língua desana quanto em português, um conjunto de histórias conhecidas pelo pai que não falava português. Seu intuito era o de deixar um registro acessível também a não indígenas do vasto conhecimento tradicional de seu povo.

Esse texto, publicado pela primeira vez em 1980, tem a prerrogativa de ser considerado o primeiro texto literário de autoria indígena no Brasil. A primeira edição contou com o auxílio da antropóloga Berta Gleizer Ribeiro (1927 – 1997) para a publicação e divulgação. A segunda edição, em 1995 (Pãrökumu; Kêhíri, 1995), teve a aprovação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e foi publicada pelo Instituto



Socioambiental. Atualmente está na sua terceira edição (Pãrõkumu; Kêhíri, 2019) e conta com novas ilustrações de Tõrãmũ Kêhíri e com revisões feitas pelo autor.

A afirmação de uma literatura indígena brasileira tem respaldo na obra de Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz (2004), pela qual é possível atestar a existência de um movimento literário indígena. Quanto à autoria indígena, as autoras afirmam que ela

[...] se configura através de determinados signos, inclusive extraverbais, que querem significar a forma de ser dos grupos ali representados. É a apresentação da comunidade, até certo ponto ritualizada, no sentido que os próprios índios atribuem a esse termo: um grupo de “parentes”, próximos ou distantes, amigos ou inimigos, ligados por laços de sangue ou não, mas que compactuam para determinados fins; sendo assim um grupo político. E sua literatura faz parte da sua política (Almeida; Queiroz, 2004, p. 216).

A dimensão extraverbal na obra desana está explícita na grande quantidade de ilustrações que exigem serem lidas como texto, pois não cabe considerá-las como simples decoração à obra. Já a referência política das escritas indígenas está ligada também ao Movimento Indígena que [...] “alimentou, por tempo considerável, um projeto educativo que caminhava em duas direções: a da formação de quadros para a sua continuidade e a da formação da sociedade brasileira para a existência dos diferentes povos indígenas brasileiros” (Munduruku, 2012, p. 50). A maior participação política e a ampliação da formação educacional contribuíram para a numerosa publicação de escritores indígenas a partir dos anos 1980.

Como a escrita indígena é uma manifestação recente, convém buscar modos de lê-las nas

[...] várias faces de sua transversalidade, a começar pela estreita relação que mantém com a literatura de tradição oral, com a história de outras nações excluídas (as nações africanas, por exemplo), com a mescla cultural e outros aspectos fronteiriços que se manifestam na literatura estrangeira e, acentuadamente, no cenário da literatura nacional (Graúna, 2013, p. 12).

A proposta de leitura de Graça Graúna, ela também de origem indígena, enfatiza como é relevante considerar de forma comparada as literaturas excluídas dos cânones ocidentais.

Sendo o livro *Antes o mundo não existia* (Pãrõkumu; Kêhíri, 2019) um documento das letras indígenas e nacionais, cumpre retomá-lo tendo em vista o desenvolvimento da atual literatura indígena brasileira. A contribuição teórica antropológica identificada com o



perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2016) fornece grande auxílio para a leitura. Juntamente ao perspectivismo cabe avaliar a retomada do conceito de animismo (Garuba, 2012; Rooney, 2006), agora aplicado para além de seu contexto antropológico, no âmbito da teoria literária.

Criações e transformações

O conjunto narrativo de diferentes etnias indígenas revela uma cosmogonia progressiva, pois segundo Lúcia Sá (2012, p. 23), “o mundo não surge de uma criação única e definitiva, como na Bíblia, mas a partir de gêneses múltiplas, sonhos e contínuas metamorfoses.” *Antes o mundo não existia* é um nome apropriado para o início da narrativa, pois, de fato, não havia nada que pudesse ser chamado de mundo no princípio. A autocriação, a criação e as transformações de seres são a tônica das muitas histórias que compõem o livro. O próprio espaço composto de florestas e rios é também moldado pelas figuras dos criadores e dos líderes míticos de cada povo.

Quanto ao uso dos termos “mitologia” e “mítico”, há pontos discordantes no seu emprego no tratamento de narrativas indígenas. Lúcia Sá (2012, p. 25) reitera que o emprego dos termos foi usado para “excluir textos indígenas de categorias como ‘literatura’, ‘arte’ e ‘história’”. Já Berta Ribeiro (1994) enfatiza a temporalidade cíclica dos mitos e sua relação com a prática ritual, reconhecendo a narrativa mítica como parte da literatura oral. Recorrendo às epopeias greco-romanas, é possível afirmar que não há incompatibilidade entre a valorização literária de um texto e seu conteúdo religioso. Os deuses helênicos são personagens plenos na poesia homérica e tal fato não a restringe a ser tomada como texto litúrgico. Mircea Eliade (2011, p. 7) é outro a reconhecer o valor do mito contrastando o sentido de fábula e ficção com o de “‘história verdadeira’ e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo”. Continua o historiador das religiões identificando o tratamento desdenhoso ao mito com uma perspectiva própria ao pensamento ocidental do século XIX, fato que não mais predominava no momento da publicação de seu livro *Mito e Realidade* nos anos 1960 (Eliade, 1960). Apesar da discordância quanto ao



emprego do termo “mito”, Lúcia Sá reconhece tal como Eliade e Ribeiro que os textos indígenas “[...] enfatizam a especificidade dos territórios onde foram produzidos, nomeando montanhas, rios e cachoeiras, e atribuindo-lhes histórias e origens muitas vezes sagradas. Também narram a História, com ‘h’ maiúsculo” (Sá, 2012, p. 25).

A associação entre literatura oral, mito e gênero épico é lícita ainda do ponto de vista etimológico. Segundo Nayar (2020), a palavra “mito” já era entendida na Grécia como um discurso ou algo transmitido pela fala e o termo “épico” também remetia à fala, à profecia e à poesia.² O que a autora destaca é a capacidade que narrativas orais possuem de transmitir e preservar informações relevantes para uma comunidade. Para que tais formas fossem memorizadas, certos recursos estilísticos eram frequentes, tais como repetições, redundâncias, epítetos e, naturalmente, um cuidado sonoro com ritmos, rimas e eufonias.

Já no início do texto de *Antes o mundo não existia* (Pārōkumu; Kēhíri, 2019), a criação mítica de espaços, objetos e seres é identificável nas ações e pensamentos de *Yebá Buró* (Avó do Mundo ou Avó da Terra), que a partir de objetos misteriosos, tais como um banco de quartzo branco, um cigarro de tabaco, uma cuia de ipadu (planta semelhante à coca), uma cuia de farinha de tapioca e seus respectivos suportes, cria a si mesma e pensa o futuro do mundo. *Yebá Buró* cria ainda os Trovões chamados Avôs do Mundo ou Homens de Quartzo Branco a partir do ipadu mascado. Como esses Trovões não conseguiram criar o mundo, *Yebá Buró* cria um novo ser

Pensou então em criar um outro ser que pudesse seguir as suas ordens. Tomou ipadu, fumou cigarro e pensou como deveria ser. Enquanto estava pensando, da fumaça mesmo formou-se um ser misterioso que não tinha corpo. Era um ser que não se podia tocar, nem ver. *Yebá Buró* pegou então o seu pari de defesa (*wereimikaru*) e nele o envolveu. Ela estava agindo como as mulheres quando dão à luz. Depois de tê-lo pego com o seu pari, ela o saudou, dizendo *Umukosurāpanami* “Bisneto do Mundo”, ao qual ele respondeu *Umukosurāñehkō* “Tataravó do Mundo”. Isto ela fez no Quarto de Quartzo Branco (Pārōkumu; Kēhíri, 2019, p. 18-19).

Além de ser *Umukosurāpanami*, ele será chamado *Yebá Gōāmũ* significando “deus da Terra ou do Mundo”.

² Conforme Nayar (2020, p. 27), “[...] the ancient Greek word *mythos* meant ‘speech, thought, story, myth, anything delivered by word of mouth’” (Nayar, 2020, p. 24). E ainda: “[...] the Greek *epikos*, from *epos*, signified a word, tale, or prophecy; a story, proverb, or promise; or poetry in heroic verse”.



Yebá Gõãmũ concluirá a criação do mundo e da humanidade, conforme o desejo da Avó do Mundo. O surgimento da humanidade é contado na história das riquezas (adornos de penas, colares, placas peitorais e forquilhas) do Avô do Mundo (o terceiro Trovão) transformadas em gente durante o longo percurso por malocas margeando o rio. Dentre essas malocas há uma chamada Maloca de Leite

Essa Maloca de Leite está na beira de um grande lago que se chama Lago de Leite, ou seja, o lago de onde surgiu a futura humanidade. As malocas da beira do Rio de Leite (*Diá ahpikun*) foram colocadas pelo Bisneto do Mundo junto com *Boreka*. Essas malocas chamam-se *Pamũrĩwi'ri* “Malocas da Transformação” (Pãrõkumu; Kêhíri, 2019, p. 28).

É o Bisneto do Mundo que conduz os adornos que darão origem à futura humanidade até o Lago de Leite e também pelo Rio de Leite dentro da Canoa da Transformação, de outro modo chamada Cobra-canoa.

Figura 1 – A Cobra-canoa.



Fonte: Pãrõkumu e Kêhíri (2019, p. 28).

Na figura 1 está sentado no centro o líder dos Desana *Umukomahsũ Boreka*. Ele surge no momento que o Bisneto do Mundo visita o Avô do Mundo e é tido como irmão de *Yebá Gõãmũ*. Ele viaja junto com *Yebá Gõãmũ* e a futura humanidade dentro da Cobra-canoa

Os dois eram chefes dessa grande Canoa de Transformação, trazendo as riquezas. Eles subiram pelo lado esquerdo do lago criando Malocas de Transformação. Ao chegarem a uma maloca, eles encostavam, saíam da embarcação levando as riquezas e faziam as suas cerimônias. E, em cada maloca, acontecia a mesma coisa: as riquezas transformavam-se em pessoas, com corpo humano, e estavam crescendo (Pãrõkumu; Kêhíri, 2019, p. 29).



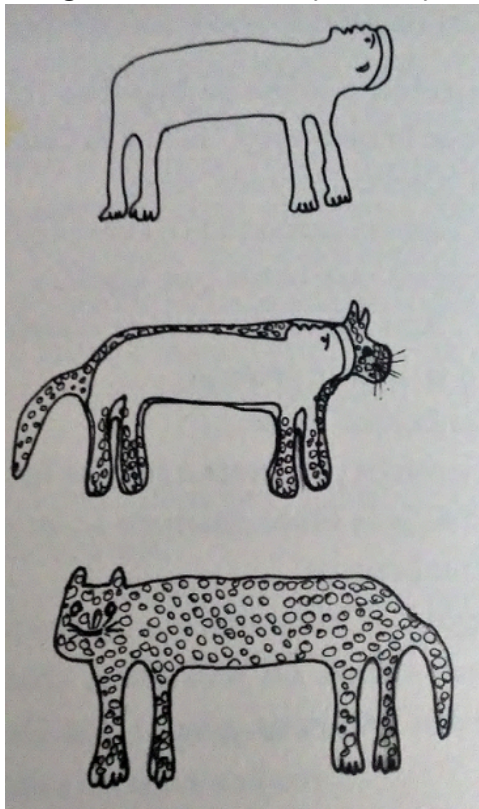
Convém mencionar que antes de se transformarem em humanidade, os viajantes da Cobra-canoa eram *Waimahsã* (Gente de Peixe), termo que ainda é empregado para se referir àqueles que ficaram nas malocas, ou seja, os que não passaram para a forma humana. Aqui já é possível identificar como para os Desana há uma proximidade entre seres de espécies diferentes, pois originalmente todos estiveram juntos.

O líder desana *Boreka* também é dito ser o maior pajé do mundo, pois com o uso do paricá (alucinógeno preparado a partir da casca da árvore paricá) um homem pode transformar-se em onça. A transformação em onça é de particular interesse, pois remete às discussões teóricas sobre o pensamento indígena na obra antropológica de Eduardo Viveiros de Castro (2016). O episódio é assim contado

E mostrou-lhes a maneira de vesti-las. A pele não foi envergada como camisa. Bastava tocá-la e ela entrava dentro da pessoa. O primeiro a vestir a sua pele foi *Boreka*, o chefe supremo dos Desana. Sua barriga ficou nas costas da onça e suas próprias costas na barriga da mesma. A cabeça ficou sendo a cabeça da própria onça. Suas pernas ficaram sendo as pernas traseiras da onça. A pele não era muito grande. Na verdade, era como um fino algodão. Ao penetrar nelas é que aumentou de tamanho. Entrando nelas, doía muito, porque tinham que virar o corpo ao contrário. Ao gritarem de dor, já não gritavam mais como gente. Rugiam como onça. Finda sua transformação, eles experimentaram rugir. Entre todos, o que rugiu mais alto foi *Umukomahsü*, o Rugidor (Pärökumu; Kêhíri, 2019, p. 54).

A transformação em animal se dá como uma troca de vestimenta, tal como Viveiros de Castro apresenta na sua teoria do perspectivismo ameríndio. Um dos autores também fez as ilustrações presentes na obra, que mostram de maneira gráfica a transformação de *Boreka* em onça.



Figura 2 – A transformação em onça.

Fonte: Ilustração de Tõrãmũ Kêhiri (Pãrõkumu; Kêhiri, 2019, p. 54).

O perspectivismo ameríndio, teoria antropológica que trata das relações sociais entre seres humanos e não humanos, postula que “[...] a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma 'roupa') a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs” (Viveiros de Castro, 2016, p. 351). Conforme o texto, *Boreka* veste a forma de onça tanto no relato como na ilustração. Esse vestir-se de outros seres é a metamorfose na ontologia ameríndia. Além de explicar as capacidades dos xamãs, dos heróis e dos deuses, as teorias antropológicas contemporâneas contribuem para explicar a animação de objetos, ou seja, o que comumente tomamos como seres inanimados talvez não o sejam.

O recurso a teorias que põem em dúvida termos conceituais assentados na tradição intelectual europeia é justificado, na medida em que a leitura de textos indígenas propõe dificuldades interpretativas consideráveis. Como seria possível tratar o evento narrado no qual



objetos primordiais vêm saudar um personagem tal como pessoas fariam na mesma situação? Segundo a narrativa, vieram o “cigarro, a seguir o ipadu e, em terceiro lugar, o ipadu feito com tapioca. Essas coisas vieram por si mesmas para cumprimentar o Bisneto do Mundo. Vieram uma por uma, chegaram à presença dele, pararam um pouco e voltaram ao quarto do Trovão” (Pãrõkumu; Kêhíri, 2019, p. 24). Não cabe recurso a formas tradicionais de narrativa como a fábula ou o apólogo. Esses objetos não estão no lugar de pessoas, com o intuito alegórico ou didático; eles devem ser tomados como agentes no mesmo nível dos personagens humanos.

Diferentemente da épica clássica greco-romana, pródiga no uso do símile (Vasconcellos, 2014), no qual os heróis são comparados a animais, na narrativa indígena não há tal comparação, pois há efetiva transformação em animais. Não obstante, há algumas semelhanças que marcam essas escritas, já que no texto indígena os animais e os personagens comparáveis a deuses e heróis são agentes. Também no texto clássico os personagens divinos não são redutíveis à alegoria ou ao símbolo. Na *Iliada*, a deusa Afrodite é ferida pelo herói Diomedes, o que mostra sua participação física e efetiva nos eventos (Vasconcellos, 2014). Ainda é válido retomar a crítica relativa ao conceito de antropomorfismo ou prosopopeia.

O antropomorfismo é um conceito muito complicado, com muitas funções. Mas um de seus principais papéis recentes é o de policial para o materialismo redutor, reforçando vocabulários polarizados e segregados para humanos e não humanos. Sua suposição oculta é geralmente a cartesiana de que as qualidades mentais estão confinadas ao humano, e que nenhum termo mental pode ser usado apropriadamente para o não humano. Pode-se dizer que as tentativas de aplicar termos intencionais ao não humano envolvem apresentá-los em termos indevidamente humanos (Plumwood, 2015, p. 451-452, tradução nossa).³

Pela argumentação da autora, a animação e a capacidade de comportamento humano por parte de seres não humanos não devem ser reduzidas à referida figura retórica. Nas histórias indígenas, os seres não humanos são personagens, pois não são apenas ornamentação poética.

³ No original: “Anthropomorphism is a very tricky concept, with many functions. But one of its main recent roles is that of policeman for reductive materialism, enforcing polarized and segregated vocabularies for humans and non-humans. Its covert assumption is usually the Cartesian one that mentalistic qualities are confined to the human, and that no mentalistic terms can properly be used for the non-human. Attempts to apply intentional terms for the non-human can be said to involve presenting them in unduly humanlike terms” (Plumwood, 2015, p. 451-452).



A negação de agência a seres não humanos, em especial a objetos, segue o referido paradigma epistemológico do materialismo redutor, no qual o conhecimento é prerrogativa dos seres humanos. Já a interpretação perspectivista parte de uma outra ordem epistêmica. Conforme Viveiros de Castro (2016, p. 358), “Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido – daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa.” É a relação intersubjetiva que permite o conhecimento, e não o esvaziamento de subjetividade proposto pelo método científico.

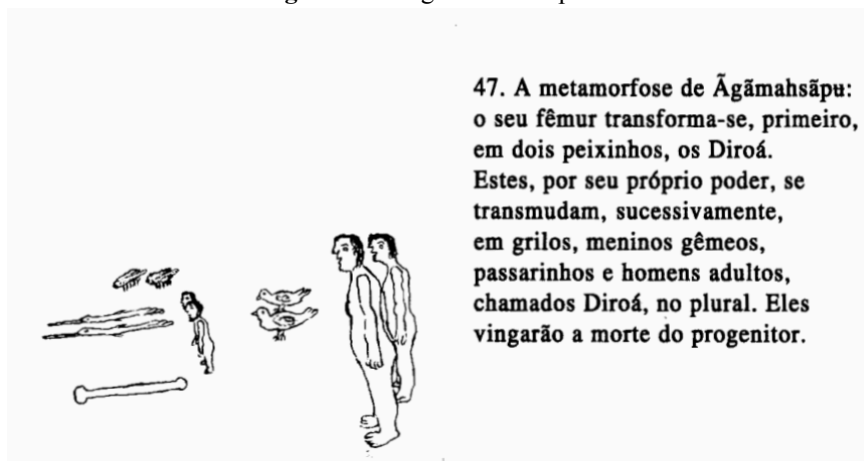
Os exemplos desse regime conceitual se multiplicam no texto desana. Além de onça, *Boreka* veste-se de peixe uaracu, conforme o relato de suas andanças pelo mundo. *Nügũye*, o Pajé de Raiz, é outro personagem que se metamorfoseia em animal, no seu caso em gavião. Outro personagem, *Ñami*, guardião do ritual da noite, troca de veste quando muda sua figura de homem velho para a de um jovem. No relato, os visitantes se surpreendem com a figura do velho, indo “[...] atrás de *Ñami* para espia-lo durante o banho. Quando ele chegou na beira do rio, levantou a mão até a sua cabeça, segurou com ela os cabelos e puxou para cima a sua pele. Por dentro, ele estava jovem. Ele se tinha vestido de velho para dormir” (Pârõkumu; Kêhíri, 2019, p. 75). Mantendo-se a simetria entre os seres, não são apenas os humanos que assumem outras formas, pois os gaviões se vestem de gente para conversar com o personagem *Buhtari Gõãmũ*. Já *Uwáwá*, o Urubu-rei, se transforma em irara (um mamífero também conhecido como papa-mel) para enganar *Buhtari Gõãmũ*. Em outro momento, *Buhtari Gõãmũ* assume a aparência da avó de sua esposa para conseguir roubar um brinco. Pelas narrações, vê-se que tanto os humanos podem virar animais, como os animais podem vestir-se de humanos, mas ainda os animais podem vestir-se de outros animais e os humanos, de outras pessoas.

O surgimento de diversos animais e plantas obedece ao mesmo regime transformacional, porém com partes de alguns seres dando origem a outros. Como exemplos, a saliva da esposa de *Buhtari Gõãmũ* dá origem a um sapinho chamado *pĩrõnihikoro*; do pênis cortado do filho da Cobra da Folha do Ipadu surgiu o peixe *abeyeru*, chamado ainda “pau da lua”. Noutros exemplos, o osso do personagem *Guramũye* dá origem ao pé de paxiúba (uma



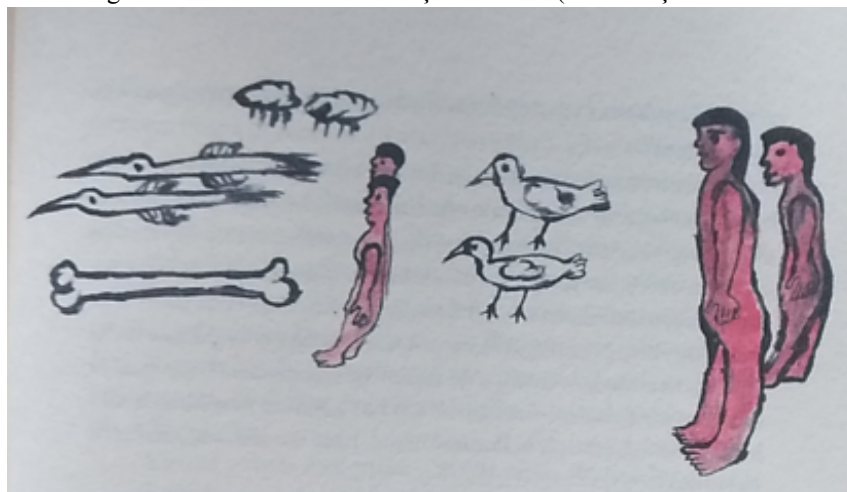
espécie de palmeira), e o fêmur de *Āgāmahsāpū* transforma-se nos peixes *Diroá* conforme as figuras 2 e 3.

Figura 3 – Surgimento dos peixes *Diroá*.



Fonte: Ilustração de Tōrāmū Kēhīri (Pārōkumu; Kēhīri, 1995, p. 246).

Figura 4 – A nova figura do mesmo evento na edição de 2019 (nesta edição não há a nota explicativa).



Fonte: Ilustração de Tōrāmū Kēhīri (Pārōkumu; Kēhīri, 2019, p. 187).

As metamorfoses ou as “trocas de roupa” continuam para os peixinhos advindos dos ossos de *Āgāmahsāpū*: “Durante a noite, os *Diroá* se transformavam em pequenos grilos e comiam a pimenta torrada” (Pārōkumu; Kēhīri, 2019, p. 182). E ainda “Um dia, a velha [a avó de *Āgāmahsāpū*] estava trabalhando tuiuca e viu-os transformarem-se em seres humanos. Aí, mandou-os trabalhar a tuiuca junto com ela” (Pārōkumu; Kēhīri, 2019, p. 182).



Depreende-se dessa permutabilidade entre os seres e as espécies um relacionamento estreito que excede o limite familiar típico de uma visão centrada no comportamento humano. “Esses textos também celebram o parentesco entre os seres humanos e outras espécies (em vez de declarar, como na Bíblia, nossa absoluta falta de semelhança com elas), nossa comunhão com as grandes onças, cobras e até mesmo com as plantas; a agricultura [...]” (Sá, 2012, p. 23). A comunidade dos viventes é mais ampla e mais integrada na forma de conhecimento indígena do que o é na forma científica ocidental.

Como demonstrado, a teoria antropológica abre novas maneiras de interpretar as obras literárias, já que traz para o campo teórico cosmovisões ameríndias outrora ignoradas. As suas contribuições reanimam os debates antropológicos de conceitos como o de animismo, dialogando, assim, com a retomada do termo nos estudos literários. Segundo o Viveiros de Castro (2008, p. 92)

Basta lembrar que o animismo consiste na pressuposição de que outros seres além dos humanos – notadamente as espécies animais – são dotados de intencionalidade e consciência, e nessa medida são pessoas, isto é, termos de relações sociais: ao contrário do totemismo, sistema de classificação que utiliza a diversidade natural para significar as relações intra-humanas, o animismo utilizaria as categorias da socialidade para significar as relações entre humanos e não-humanos. Assim, haveria uma só série – a série social das pessoas –, em lugar de duas; e as relações entre ‘natureza’ e ‘cultura’ seriam de contiguidade metonímica, não de semelhança metafórica.

Com a conceituação animista é possível compreender como animais, plantas e mesmo objetos podem se comportar como gente, ou seja, de modo social, pois nessa ontologia esses seres são de fato pessoas, com o diferencial de não serem humanos.

Nos estudos literários, o acolhimento de um “animismo literário” é um fenômeno recente. Nos estudos de literaturas africanas modernas, há autores como Caroline Rooney e Harry Garuba que defendem o uso do animismo como uma conceituação apta a tratar da particularidade dessas escritas. Para Garuba (2012, p. 241-242), há na África culturas que são animistas, nas quais

[...] o modo animista de pensamento é incorporado ao âmbito dos processos de atividades materiais e econômicas e, em seguida, se reproduz na esfera da cultura e da vida social. Estando tão estruturalmente implantado, já não é apenas um epifenômeno ou simplesmente um efeito, mas torna-se um produtor de efeitos e,



portanto, age como uma força motriz na formação da subjetividade coletiva. E é disso que emerge o que descrevi como inconsciente animista. O inconsciente animista, portanto, é uma forma de subjetividade coletiva que estrutura o ser e a consciência em sociedades e culturas predominantemente animistas.

Um modo animista de conceber o mundo, mesmo que de forma inconsciente, tem reflexos inegáveis nas criações dos artistas oriundos dessas culturas. Assim, o animismo estaria presente nas obras dos nigerianos Chinua Achebe e Niyi Osundare, conforme Garuba.

Já Caroline Rooney reflete sobre a obra da sul-africana Bessie Head (1937 – 1986), identificando em seu livro *A Question of Power* (1973) o animismo. A teórica defende a utilização do conceito do seguinte modo

De fato, o termo “animismo” é mantido precisamente para abrir tanto aquilo que foi usado para cercar, isolar e desautorizar, quanto também aquilo a que uma rejeição do termo serve, por sua vez, para proibir. Mudar apenas os termos do debate ainda pode ser uma maneira de fugir de suas demandas em curso. Embora o termo fora de moda “animismo” seja mantido neste trabalho, como parte de uma história discursiva, mantendo-o visível, a tarefa será desafiar os preconceitos que lhe foram atrelados e trabalhar com ele de forma a começar a conceber de outro modo os significados que podem ser atribuídos a ele (Rooney, 2006, p. 9, tradução nossa).⁴

As observações da autora visam ressignificar o termo animismo, renovando os seus sentidos para além do uso colonial, no qual foi inicialmente empregado. O uso do conceito na teoria antropológica é atribuído a Edward Burnett Tylor (1832 – 1917), que em seu livro *Primitive culture* de 1871, define o animismo como “[...] primeiro, concernente às almas de criaturas individuais, capazes de continuar existindo após a morte ou destruição do corpo; segundo, concernente a outros espíritos, ascendendo ao posto de divindades poderosas” (Tylor, 2016, p. 426, tradução nossa).⁵ A sua visão centra-se na avaliação do animismo como sendo um erro de pensamento característico de “povos primitivos”, fato que é criticado pela teoria antropológica que abandonou os preceitos evolucionistas no estudo das sociedades humanas.

⁴ No original: In fact, the term ‘animism’ is being retained precisely to open up both that which it has been used to fence in, cordon off and disallow, and that which a disallowance of the term serves also, in turn, to disallow. Changing just the terms of the debate can yet be a way of evading its on-going stakes. Whilst the unfashionable term ‘animism’ is to be retained in this work, as part of a discursive history, keeping this visible, the task will be one of challenging the prejudices that have been attached to it and working with it in such a way as to attempt the beginnings of conceiving anew the meanings that may be ascribed to it (Rooney, 2006, p. 9).

⁵ No original: [...] first, concerning souls of individual creatures, capable of continued existence after the death or destruction of the body; second, concerning other spirits, upward to the rank of powerful deities (Tylor, 2016, p. 426).



Além disso, a restrição do animismo ao domínio das almas após a morte não condiz com os estudos recentes. Na teorização contemporânea, o aspecto social, portanto relacional de muitos seres, é o foco de investigação.

A comparação entre literaturas indígenas e africanas pareceria fortuita, caso não se considerasse que ambas estão marcadas pelo regime conceitual colonial. Diante desse quadro, a religiosidade própria de cada povo foi perseguida em nome da religião do colonizador. Uma religiosidade que apresenta um modo relacional diante da natureza de forma bastante distinta de como o cristianismo concebe tal relação. Aqui, novamente, a retomada crítica do conceito de animismo permite estabelecer um registro no qual epistemes não europeias se aproximam. Retomando a relação de origem de certos animais a partir de partes de humanos ancestrais, é possível compreender uma semelhança que escapa ao registro da teoria biológica.

Outras interpretações são fornecidas por antropólogos cujos trabalhos estiveram relacionados aos Desana. Quanto às transformações da humanidade ocorridas no longo percurso da cobra-canoa pelo Rio de Leite, é patente o paralelismo com o processo de gestação humana

Criada no ventre de uma sucuri (*Eumeces murinus*), também conhecida como cobra-canoa ou canoa da transformação, a humanidade amadurece ao desembarcar nas casas de transformação. Em cada uma dessas casas, são realizados ritos para garantir o seu desenvolvimento. Nesse episódio, há uma analogia clara entre a maturação fetal e a da humanidade (Ribeiro, 1994, p. 175, tradução nossa)⁶.

A autora segue identificando as malocas de transformação, o interior da cobra-canoa e a camada subterrânea onde se encontra *Yebá Buró* com o útero primevo. Já o surgimento do sol *Abe* se dá com as ações combinadas de Avó e do Bisneto do Mundo. Eles erguem e decoram um bastão cerimonial chamado osso de pajé até que ele, no Pico do Mundo, adquira feições humanas

A Avó do Mundo, vendo que o bastão estava erguido, cumpriu a sua palavra de guiar o seu bisneto. Ela enfeitou a ponta do bastão com penas amarradas, enfeites próprios deste bastão, masculinos e femininos, e esse adorno ficou brilhando de diversas

⁶ No original: Created in the belly of an anaconda (*Eumeces murinus*), also referred to as a snake-canoe or a transforming canoe, humanity matures as it goes ashore at the transforming houses. At each of these houses, rites are performed in order to assure its development. In this episode, there is a clear analogy between fetal maturation and that of humanity (Ribeiro, 1994, p. 175).



cores: branco, azul, verde, amarelo. Enfeitou-o ainda com um tipo de brincos ou pingentes, de feição masculina e feminina. Ela fez isso no cume do Pico do Mundo. Com esses enfeites, a ponta do bastão ficou brilhando. Aí, transformou-se, assumindo um rosto humano. E deu luz onde havia escuridão até os confins do mundo. Era *Abe*, o Sol que acabava de ser criado. Assim apareceu o Sol. O Sol gira por si mesmo. Na astronomia dos Antigos estes já sabiam que o Sol girava por si mesmo. Isso é a criação do Sol (Pärökumu; Kēhíri, 2019, p. 20).

Mesmo com a presença de enfeites masculinos e femininos, a antropóloga identifica nesse episódio a manifestação fática masculina.

Já Andrello (2010) identifica os pontos de parada da cobra-canoa pelo Rio de Leite, ou seja, as casas ou Malocas de Transformação, com a piracema dos peixes, ou seja, a sua migração com intuito reprodutivo. Sabendo que os povos do Rio Negro se identificam como gente-peixe, a associação dos ritos de multiplicação e transformação da humanidade mimetizam esse movimento

Nessas festas-piracema, surgem os ancestrais dos humanos atuais, cujos grupos seguem aumentando em número à medida que a cobra-canoa se aproxima do Uaupés, onde, ao passar por um buraco em uma laje da cachoeira de Ipanoré, irão separar-se definitivamente da gente-peixe, despindo-se de suas roupas de peixe e assumindo definitivamente a forma humana. Os ancestrais tukano são, em sua capacidade de reprodução e crescimento, protótipos da humanidade, mas retiram tal qualidade, descrita como a força de vida que irão legar a seus descendentes, do mundo subaquático dos peixes (Andrello, 2010, p. 16).

As “festas-piracema” são os rituais descritos no mito, nos quais a proto-humanidade canta e dança para realizar sua multiplicação e transformação.

Segundo o texto desana, os diferentes povos do Rio Negro passaram por muitas Malocas de Transformação

Daí chegaram à 56ª maloca que se chama *Diá pelá gobé wi*. Esta maloca está na grande Cachoeira de Ipanoré. Aí, pisaram na terra pela primeira vez, porque antes eles vinham debaixo da água com a Canoa de Transformação. O Bisneto do Mundo ia dividindo-os à medida que estavam saindo para a superfície da terra. Eles saíram por si mesmos. Por isso, na Cachoeira de Ipanoré vêm-se os buracos da sua saída, na laje de pedra. A Canoa de Transformação ficou no fundo da água, não veio à tona. Somente eles é que saíram à superfície da terra (Pärökumu; Kēhíri, 2019, p. 44).



Na sequência saem, em primeiro lugar os Tukano, seguidos dos Desana. Em terceiro lugar saem os Pira-tapuyo, seguidos dos Siriano, dos Baniwa e dos Maku. Os Brancos também estavam na Cobra-canoa

O sétimo a sair para a superfície foi o Branco, com a espingarda na mão. O Bisneto do Mundo disse-lhe:

“Você é o último. Dei aos primeiros todos os bens que eu tinha. Como você é o último, deve ser uma pessoa sem medo. Você deverá fazer a guerra para tirar as riquezas dos outros. Com isso, encontrará dinheiro!” (Pārökumu; Kêhíri, 2019, p. 46).

A história desana incorpora a presença violenta dos não indígenas na Amazônia. O relato segue informando que o Branco fez guerra em São Gabriel, local da 21ª maloca e complementa que para o Branco a guerra é como uma festa. Um conflito descrito no texto envolve *Boreka*, *Gõãmũ* e os portugueses

Os Brancos ouviram tudo direito e foram outra vez para a maloca de *Boreka*. Quando chegaram, a primeira coisa que fizeram foi derrubar *Gõãmũ* com um tiro de espingarda. Atiraram sem ver nada, porque sabiam onde ele se encontrava. A casa de *Gõãmũ*, isto é, a cuia, ficou totalmente despedaçada, mas ele subiu ao céu. Os Brancos cercaram então a maloca e agarraram *Boreka*. O descendente legítimo da Gente de Transformação foi assim preso pelos Brancos. O irmão de *Boreka* conseguiu fugir e tomou o lugar dele como chefe supremo dos Desana. *Boreka*, quando foi levado pelos Brancos, levou consigo a maior parte dos seus poderes. Não se sabe para qual lugar os Brancos o levaram. Talvez esteja na Bahia, Rio de Janeiro ou em Portugal. Isso ninguém sabe. As riquezas restantes ficaram todas para a sua geração. Elas estão com os descendentes de *Boreka*, os *Borekapõrã*. Entre outras, estão os *Pamūribuya*, os “Enfeites de Transformação” e as outras coisas tiradas da Maloca do Universo (Pārökumu; Kêhíri, 2019, p. 68).

Curiosamente há um oitavo povo: “O oitavo a sair foi o Padre com um livro na mão. O Bisneto do Mundo mandou que ele ficasse com o Branco. Os nossos avós sabiam que existia Padre, porque conheciam essa história! Tanto é verdade que os Padres chegaram assim como os Brancos!” (Pārökumu; Kêhíri, 2019, p. 46). Além da guerra, a cruz cristã também assolou os povos rio-negrinos.

Seguindo a narrativa, em dado momento, os eventos chegam até a história dos próprios autores. Os ancestrais dos Kêhíri habitam em diferentes regiões à margem dos rios Cuiucuiu e Tiquié, tendo que se mudar por pressão dos não indígenas. Diversos homens



recebem o nome de Tõrãmũ tal como seus pais e avôs. Foram esses antepassados que transmitiram oralmente as histórias reunidas em *Antes o mundo não existia*.

Dada a vastidão de histórias narradas no livro, não convém tratá-las todas. O intuito das interpretações acima foi o de explicitar alguns elementos e de como eles podem ser compreendidos por não indígenas, a quem falta o repertório conceitual e histórico para perceber suas especificidades.

Considerações finais

O contato com uma literatura indígena é parte integrante de movimentos que visam o reconhecimento do papel formador da cultura indígena para as mais diversas áreas do saber e para a própria identidade do que veio a ser chamado Brasil. A riqueza do momento literário atual está justamente em uma maior presença do fazer poético indígena, fato que redesenha a história literária da nação e amplia o patrimônio cultural de todos que a compõem. Diante desse quadro, convêm as palavras de Ana Lúcia Liberato Tettamanzy (2018, p. 24)

[...] o que nos cabe como educadores, intelectuais e interessados nessas escritas e repertórios é empenhar nosso capital cultural e simbólico em alianças com os povos originários contra os *tracoar* [seres de fome insaciável, que confundem as pessoas com sua fala e escrita] e os agentes neocoloniais que insistem em atacar seu direito à existência e à diferença. Dessa maneira, talvez recuperemos para essas terras uma ordem (cosmologia) em que os outros voltem a ser a solução e deixem de ser o problema.

A escrita indígena contemporânea evidencia em seus textos as histórias e as reivindicações dos muitos povos indígenas no Brasil. A transposição do oral para o escrito, característica de grande parte dessa criação literária, explica certos aspectos da composição de tais obras. Uma leitura atenta da história mítica indígena remete aos fundamentos do próprio fazer literário, ou seja, o vasto repertório oral que formou as literaturas de cada região, país e época.

Outro elemento necessário para uma leitura mais aprofundada é o conhecimento dos mitos e dos aspectos rituais dos diferentes povos transmissores das histórias. Nesse quesito, a contribuição da teoria antropológica é de grande auxílio, na medida em que evidencia um





Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL –ISSN 1980-4504
DOI: XXXXXXXX

regime epistêmico que não separa as diferentes espécies de seres com o mesmo critério presente nas ciências e nas narrativas ocidentais. Com o recurso a essas teorias é possível se aproximar do significado de algumas das histórias narradas pelo par de autores desana. O animismo na literatura e o perspectivismo ameríndio auxiliam a compreender como outros seres (objetos, plantas, animais, espíritos) podem também ser agentes nas narrativas indígenas.



BOITATÁ, Londrina
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Referências

ALMEIDA, M. I.; QUEIROZ, S. **Na captura da voz**: as edições da narrativa oral no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

ANDRELLO, G. Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 25, n. 73, p. 5-26, jun. 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000200001>.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1960.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2011.

GARUBA, H. Explorações no realismo animista: notas sobre a leitura e a escrita da literatura, cultura e sociedade africana. Tradução de Elisângela da Silva Tarouco. **Nonada**, Porto Alegre, ano 15, v. 2, n. 19, p. 235-256, 2012. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/5124/512451673021.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2023.

GRAÚNA, G. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

HEAD, B. **A question of power**. Portsmouth: Heinemann, 1973.

MUNDURUKU, D. **O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NAYAR, S. J. **Before literature**: the nature of narrative without the written word. London: Routledge, 2020.

PÃRÕKUMU, U.; KÊHÍRI, T. **Antes o mundo não existia**: mitologia desana-kêhíripõrã. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2019.

PÃRÕKUMU, U.; KÊHÍRI, T. **Antes o mundo não existia**: mitologia dos antigos desana-kêhíripõrã. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT, 1995.

PLUMWOOD, V. Nature in the active voice. In: HARVEY, G. (org.). **The handbook of contemporary animism**. London: Routledge, 2015. p. 441-453.

RIBEIRO, B. G. Desana mythology: oral indigenous literature. **The Humanistic Psychologist**, Abingdon, v. 22, n. 2, p. 166-181, jul. 1994. DOI 10.1080/08873267.1994.9976945

ROONEY, C. **African literature, animism and politics**. London: Routledge, 2006.

SÁ, L. **Literatura da floresta**: textos amazônicos e cultura latino-americana. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.



TETTAMANZY, A. L. L. Falas à espera de escuta. *In*: DORRICO, J.; DANNER, L. F.; CORREIA, H. H. S.; DANNER, F. (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 15-24.

TYLOR, E. B. **Primitive culture**: volume I. Mineola: Dover Publications, 2016.

VASCONCELLOS, P. S. **Épica I: Ênio e Virgílio**. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. *In*: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (org.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 79-124.

