

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
ÁREA: ESTUDOS DE LITERATURA  
LINHA DE PESQUISA: PÓS-COLONIALISMO E IDENTIDADES

Marcos Lampert Varnieri

***Yãmĩy* literários:  
autorias partilhadas entre mundos**



Porto Alegre  
2023

Marcos Lampert Varnieri

***Yãmĩy* literários:  
autorias partilhadas entre mundos**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Letras, da Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Lúcia Liberato Tettamanzy

Porto Alegre

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

(Carlos André Bulhões Mendes)

(Patricia Pranke)

FACULDADE DE LETRAS

(Carmem Luci da Costa Silva)

(Márcia Montenegro Velho)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

(Elaine Barros Indrusiak)

(Elisa Battisti)

CIP - Catalogação na Publicação

Varnieri, Marcos Lampert  
Yãmly literários: autorias partilhadas entre mundos  
/ Marcos Lampert Varnieri. -- 2023.  
150 f.  
Orientadora: Ana Lúcia Liberato Tettamanzy.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de  
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. literatura indígena. 2. maxakali. 3. animismo.  
4. xamanismo. 5. autoria. I. Tettamanzy, Ana Lúcia  
Liberato, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os  
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Marcos Lampert Varnieri

***Yãmĩy* literários:  
autorias partilhadas entre mundos**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de Doutor e aprovada em sua forma final pela banca.

Porto Alegre, 20 de dezembro de 2023.

---

Prof.<sup>a</sup> Elaine Barros Indrusiak, Dra.  
Coordenadora do PPG

**Banca Examinadora:**

---

Prof.<sup>a</sup> Ana Lúcia Liberato Tettamanzy, Dra.; Orientadora  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Prof.<sup>a</sup> Livia Penedo Jacob, Dra.  
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

---

Prof.<sup>a</sup> Maria Inês de Almeida, Dra.  
Universidade Federal de Minas Gerais

---

Prof.<sup>a</sup> Regina da Costa da Silveira, Dra.  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Este trabalho é dedicado aos invisíveis deste e dos outros mundos

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a minha mãe Alba Maria Lampert por, além de tudo na vida, ter assumido informalmente o papel de “agência de fomento à pesquisa” nesta tese.

Agradeço às minhas mestras Regina da Costa da Silveira e Ana Lúcia Liberato Tettemanzy por me guiarem em mundos literários que são sonhos lidos, cantados e vividos.

“Para honrar o mundo, a gente precisa de todas as línguas”.

Eliane Brum (2021, p. 33)

## Resumo

Os cantos do povo indígena Tikmũ'ũn-Maxakali são nomeados pelo povo-espírito que os cria. Esses povos-espíritos são chamados na língua maxakali *yãmĩy*, sendo o seu coletivo *yãmĩyxop*. No livro *Cantos e histórias do morcego-espírito e do hemex* (Tugny, 2009), o povo-morcego-espírito Xũnĩm é o cantor central, que compartilha os cantos com uma miríade de outros *yãmĩy*. O livro traz, além dos cantos escritos, seu registro sonoro e um conjunto de imagens de autoria dos próprios Maxakali. Sendo uma escrita e uma tradução do oral, as questões pertinentes à literatura oral (Zumthor, 1997) e à literalização da oralidade (Derive, 2015) se impõem. A presença da imagem e do som leva a tencionar a forma do livro. Além disso, o estatuto de uma literatura indígena (Sá, 2012; Almeida; Queiroz, 2004) e a sua relação com o cânone literário nacional (Coutinho, 2010; Risério, 1990; Graúna, 2013) são pontos de debate. Os escritores indígenas (Pārõkumu; Kêhíri, 2019; Krenak, 2020; Kopenawa; Albert, 2015; Jecupé, 2002) são outro ponto de apoio, tanto para exemplificar essa literatura, quanto para fornecer conceitos para pensá-la. Como então compreender esses *yãmĩy* no campo literário é a questão posta nesta tese. Reavaliando-se a teorização europeia sobre sistemas de conhecimento e considerando a produção de saberes orientados por aportes decoloniais (Quijano, 1992; 2020; Santos, 2019), o conceito de “animismo” (Harvey, 2015; 2017; Descola, 2005; 2015) é recuperado. A longa história do conceito (Tylor, 2016; Goetz; Taliaferro, 2011) mostra a diversidade de concepções e como elas contribuem para escutar o canto de povo-morcego-espírito. Na diversidade anímica, encontra-se o “xamanismo” (Eliade, 2004; Viveiros de Castro, 1986; 2006; Cesarino, 2011; Hamayon, 2015), já que o Xũnĩm é dito ser um xamã, e os cantores tikmũ'ũn, que com ele aprendem os cantos, merecem igualmente essa nomeação. Aceitando-se, então, pelo animismo e pelo xamanismo, que o Xũnĩm é uma pessoa não humana, ele pode ser agente de seus textos, portanto, um autor. A teoria autoral (Barthes, 2012; Compagnon, 2010) é reavaliada em seus limites para, então, reconhecer uma autoria compartilhada entre mundos fundados em ontologias e epistemologias que contestam o antropocentrismo e o humanismo da modernidade.

**Palavras-chave:** Tikmũ'ũn-Maxakali. Literatura indígena. Animismo. Xamanismo. Autoria.



## Abstract

The songs of the Tikmũ'ũn-Maxakali Indigenous people are named by the spirit-people who creates them. Those Spirit-Peoples are called *Yãmĩy* in the Maxakali language, their collective being *yãmĩyxop*. In the book *Songs and Stories of the Spirit Bat and Hemex* (Tugny, 2009), the spirit-bat-people Xũnĩm is the central singer, who shares the songs with a myriad of other *Yãmĩy*. The book includes, in addition to lyrics, the songs records and a set of images created by the Maxakali themselves. Being a writing and a translation of the oral, questions pertinent to oral literature (Zumthor, 1997) and the literalization of orality (Derive, 2015) impose themselves. The presence of image and sound leads to tension the book form. Furthermore, the status of an Indigenous literature (Sá, 2012; Almeida; Queiroz, 2004) and its relationship with the national literary canon (Coutinho, 2010; Risério, 1990; Graúna, 2013) are points of debate. Indigenous writers (Pãrõkumu; Kẽhĩri, 2019; Krenak, 2020; Kopenawa; Albert, 2015; Jecupé, 2002) are considered as well, not only to exemplify this literature, but to provide concepts to comprehend it. The question posed in this thesis is how to understand these *Yãmĩy* in the literary field. Reassessing European theory on knowledge systems and considering decolonial contributions to the production of knowledge (Quijano, 1992; 2020; Santos, 2019), the concept of “animism” (Harvey, 2015; 2017; Descola, 2005; 2015) is recovered. The long history of the concept (Tylor, 2016; Goetz; Taliaferro, 2011) shows its diversity and how it contributes to listening to the song of the Bat-Spirit-People. In the animistic diversity, we find “shamanism” (Eliade, 2004; Viveiros de Castro, 1986; 2006; Cesarino, 2011; Hamayon, 2015), since Xũnĩm is said to be a shaman, and the Tikmũ'ũn singers, who learn songs from him, equally deserve this nomination. Accepting, then, through animism and shamanism, that the Xũnĩm is a non-human person, he can be the agent of his texts, therefore, an author. Authorial theory (Barthes, 2012; Compagnon, 2010) is reassessed within its limits to thus recognize a shared authorship between worlds founded on ontologies and epistemologies that contest the anthropocentrism and humanism of modernity.

**Keywords:** Tikmũ'ũn-Maxakali. Indigenous literature. Animism. Shamanism. Authorship.

## Lista de figuras

<b>Figura 1:</b> A transformação em onça. ....	66
<b>Figura 2:</b> Os <i>yãmĩy</i> com o <i>mĩmãnãm</i> ao centro. ....	74
<b>Figura 3:</b> Os diversos <i>yãmĩy</i> . ....	75
<b>Figura 4:</b> A história do Xũnĩm. ....	77
<b>Figura 5:</b> O Xũnĩm na forma desenho. ....	78
<b>Figura 6:</b> O Xũnĩm com a própria pele.....	105
<b>Figura 7:</b> Xũnĩm <i>yõg kutex</i> (Canção do morcego).....	106
<b>Figura 8:</b> Imagem do canto “folha seca que ficou amarela” .....	109
<b>Figura 9:</b> Os <i>yãmĩyxop</i> trazem o <i>mĩmãnãm</i> . ....	111
<b>Figura 10:</b> O <i>mĩmãnãm</i> . ....	112
<b>Figura 11:</b> O evento Xũnĩm com os nomes. ....	117
<b>Figura 12:</b> O evento Xũnĩm sem os nomes. ....	117
<b>Figura 13:</b> Imagem de uma página do livro <i>Kõmãyxop</i> . ....	118
<b>Figura 14:</b> <i>Têhêy</i> “Tempo vivido”.....	119
<b>Figura 15:</b> Imagem do canto “urucum” .....	121

## **Lista de abreviaturas e siglas**

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GRIN – Guarda Rural Indígena

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico do Brasil

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UNI – União das Nações Indígenas

## Sobre o vocabulário tikmũ'ũn-maxakali

A grafia das palavras tikmũ'ũn-maxakali segue o padrão usado nas traduções da obra *Cantos e histórias do morcego-espírito e do hemex/Yãmĩyxop Xũnĩm yõg Kutex xi Āgtux xi Hemex yõg Kutex* (2009) e *Escuta e poder na estética Tikmũ'ũn-Maxakali* (2011). Quando as palavras “tikmũ'ũn” e “maxakali” se referem ao povo indígena, estão em letra maiúscula, quando são usadas como adjetivos, em letras minúsculas.

O termo “maxakali” não é uma nomeação própria dos Tikmũ'ũn. Há autores que utilizam apenas “maxakali” ou apenas “tikmũ'ũn”, já outros usam o composto “tikmũ'ũn-maxakali”. Em obras antigas há a grafia “maxacali”, e em obras estrangeiras ocorre “machacali”.

Com exceção dos etnônimos, os demais termos indígenas estão em itálico. Este trabalho segue a indicação antropológica segundo a qual

a grafia dos etnônimos brasílicos foi estabelecida na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em novembro de 1953; segundo esta, os substantivos e adjetivos são invariáveis e grafam-se, no caso dos primeiros, com inicial maiúscula: os Apinayé, os Borôro, a cerâmica kadiwéu; [...] (Houaiss, 2009, p. 848).

Quanto à grafia do povo morcego-espírito (*Xũnĩm*, *xũnĩm*, xunim), há variações nas publicações. Manteve-se a forma presente em cada texto quando citado, já a forma escolhida pelo autor deste trabalho é “Xũnĩm”, em maiúscula e sem itálico como um nome próprio.

No apêndice há um vocabulário dos termos tikmũ'ũn.

## Sumário

Introdução .....	14
1 Os animismos .....	21
1.1 Teorias da alma.....	24
1.2 O animismo nas ciências sociais e humanas .....	33
1.3 O Novo Animismo .....	38
2 Os xamanismos.....	47
2.1 Xamanismos no Brasil.....	59
2.2 Xamanismos na literatura indígena contemporânea.....	63
2.3 Neoxamanismo e além .....	67
3 Os Tikmũ'ũn-Maxakali .....	69
3.1 Alguns apontamentos históricos.....	70
3.2 Sobre os <i>yãmĩy</i> e seus cantos.....	72
3.3 Os Maxakali do romantismo.....	78
4 Literatura indígena e colonialismo epistêmico.....	79
4.1 Críticas ao colonialismo epistêmico .....	83
4.2 Literaturas indígenas.....	90
4.3 Oralidade e escuta.....	97
5 Quem e como são os <i>yãmĩy</i> na literatura .....	104
5.1 Os cantos .....	107
5.1.1 Os cantos do Hemex .....	120
5.2 O Xũnĩm como autor .....	122
Conclusão .....	132
Referências .....	136
Apêndice.....	149
Vocabulário Tikmũ'ũn-Maxakali .....	149

## Introdução

“Enxergar o mito no natural e o real no mágico, desmitologizar a história e reencantar sua representação reificada – eis o primeiro passo” (Taussig, 1993, p. 32).

Esta tese trata do livro *Cantos e histórias do morcego-espírito e do hemex* (2009), obra cantada, escrita, traduzida e ilustrada por diversos membros da comunidade da Terra Indígena do Pradinho, em Minas Gerais, cujos autores são Toninho Maxakali, Manuel Damaso Maxakali, Ismail Maxakali, Zé Antoninho Maxakali e Marquinhos Maxakali, membros do povo Tikmũ’ün-Maxakali, e sob a organização de Rosângela Pereira de Tugny. Os cantos tikmũ’ün são repletos de seres chamados *yãmĩy* e *yãmĩyxop* (forma coletiva de *yãmĩy*), os quais podem ser traduzidos como “espíritos” ou “povos-espíritos”. Esses espíritos quando considerados na literatura são o objeto de investigação central deste trabalho. Um *yãmĩy* é classificável como um personagem e um narrador das histórias cantadas. Reconheço essas funções, mas, como proposta desta tese, defendo que ele é também autor da literatura cantada tikmũ’ün.

Para chegar a este tema, resumo minha trajetória acadêmica. Apresentei, na seleção para o doutorado no ano de 2019, um projeto de análise do romance *Rio Acima* (2016) escrito pelo antropólogo Pedro de Niemeyer Cesarino. Escolhi esse livro com o intuito de examinar a temática indígena sob uma ótica das teorias animistas recentes (Harvey, 2015; 2017). Meu contato com o animismo vem de estudos realizados desde a iniciação científica e aprofundados no mestrado. Sob a orientação da professora Regina da Costa da Silveira, conheci o conceito e suas possíveis relações com o maravilhoso, o realismo mágico e o insólito. Inicialmente estudando autores, obras e temas consagrados na tradição literária, tais como o personagem Don Juan, em suas muitas versões, o épico finlandês *Kalevala* (1849), que, mesmo pouco estudado em língua portuguesa, é integrado aos estudos do romantismo europeu, a rapsódia *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter* (1928), de Mário de Andrade, viajei literariamente da Europa para o Brasil. Também nas teorias fiz essa viagem, assombrado pelo “fantasma”<sup>1</sup> de Lacan, cheguei às “es-

---

<sup>1</sup> A tradução do termo lacaniano *fantasme* em português, costuma ser “fantasma”, não se referindo às assombrações, mas ao conceito de “fantasia” (Roudinesco, Plon, 1998). De qualquer modo, como passei da psicanálise à literatura em minha formação acadêmica e, mais especificamente, ao animismo literário, que inclui os fantasmas, recupero a polissemia do termo.

truturas míticas” de Lévi-Strauss e ao “perspectivismo ameríndio” de Viveiros de Castro. Finalmente, de Viveiros de Castro a Cesarino, que propõe, além de sua escrita ficcional, um trabalho antropológico aproximando a poesia e a etnografia.

Em conversas com minha orientadora Ana Lúcia Liberato Tettamanzy, pude discutir “meu objeto” e meu “medo dos índios”. Por que não estudar autores indígenas? E, se estudá-los, como não repetir interpretações coloniais sobre eles? Ainda na metáfora da viagem, o estudo dos povos indígenas inclui invariavelmente o tema das navegações e do “descobrimto/invasão” das Américas. Já as teorias críticas à colonização contestam o pensar excessivamente embasado em teorias europeias. As ideias do velho continente continuariam viajando com excessiva facilidade para o Brasil, ao passo que as ideias do “novo mundo” seriam levadas eminentemente para corroborar o já pensado alhures. Diante dessas indagações, as teorias animistas se justificam, pois reúnem conceitos também tratados por teorias coloniais, mas que atualmente buscam novos significados, pensados agora na África e nas Américas. Aqui o método se evidencia, na medida em que uma revisão dos conceitos de animismo e de alma em diferentes autores é delineada. Segue-se a busca conceitual por uma análise semelhante dos termos “xamã” e “xamanismo”. Esses conceitos, portanto, permitem uma aproximação aos “povos-espíritos” cantores maxakali-tikmũ’ũn.

Sob um outro ângulo, como pensar criações daqui (Brasil) com ideias de lá (Europa), e, mais, o quanto os indígenas são brasileiros e o quanto os brasileiros são indígenas? Ressalto que o Brasil também é uma criação colonial e que, mesmo independente da Europa, manteve uma fidelidade conceitual ao velho continente, trazendo tanto prejuízo aos povos originários. Retomando a questão da nacionalidade dos indígenas, não se trata de negar-lhes o direito à cidadania, atitude tomada até a Constituição de 1988. O que é criticado é o próprio conceito de nação, quando entendido como uma homogeneidade cultural. A construção discursiva histórica da nacionalidade (Coutinho, 2010) manteve fora de seu ideário a participação dos indígenas, bem como de outros grupos sociais como as mulheres e os negros. Tudo isso para afirmar que a tensão entre o lá e o cá está presente neste trabalho, dada a minha formação com tantas conceituações francesas, alemãs, inglesas e portuguesas, porém buscando outros modos de pensar, com a ajuda dos povos indígenas em tudo que eles têm criado e partilhado nos variados campos. De novo com “medo dos índios”, o medo de invadir e de apropriar indevidamente seus concei-

tos, gostaria que esta tese estivesse ao menos próxima de ser uma “canoa da reflexão”, expressão inspirada na “Canoa de Transformação” do povo Desana (Pārōkumu; Kēhíri, 2019)<sup>2</sup>. Uma canoa que leva dentro de si modos de pensar transformados e transformadores.

Antes de conhecer os cantos tikmũ’ün, pensava em estudar ficções de autoria indígena. O que tem sido incluído como literatura indígena no Brasil conta com obras biográficas, obras históricas e ensaios de caráter político. Há, para além dessas formas de escrita, a vasta produção de livros postos na categoria de literatura infanto-juvenil, na qual muito dos temas são as histórias/mitos de cada povo indígena. Esses livros são em geral ilustrados, contém versões de narrativas indígenas, trazem termos das línguas originárias, contudo são curtos, adequados à faixa etária proposta. Seu foco editorial, todavia, limita que outros públicos os conheçam e os incluam como textos nos quais também está presente a cosmovisão de cada grupo indígena. Conjuntamente ao “infantil”, os termos “folclore” e “mitologia” podem ser invocados para excluir tais textos dos estudos literários propriamente ditos, ou pelo menos, excluí-los da literatura “séria”, “adulta” e “socialmente relevante”. Meu intuito de buscar uma obra ficcional evidenciava a manutenção de critérios literários restritos, associados preferencialmente a uma visão canônica de obras. Assim, uma crítica a esse modelo de teoria literária ficou clara como parte integrante desta tese.

Na busca do objeto de pesquisa, já percebi possibilidades outras de escrita. Tomar a ilustração para além de adorno ao texto escrito e pensar o canto e o ritual como formas próprias aos estudos literários foram algumas das aberturas que a crítica à centralidade do texto verbal permitiu. Sendo assim, um canto surgido da prática ritual de um povo indígena pode ser tratado na área das letras. Aqui a mudança tecnológica tem participação, pois o que antes somente era acessível no formato livro, hoje pode ser vídeo, música e artes plásticas variadas, disponíveis física ou virtualmente. De fato, quanto aos Tikmũ’ün, a diversidade de criações é impressionante. Somente no cinema, há numerosos documentários, ficções, animações e registros de vários tipos. Igualmente, um livro de cantos não poderia estar restrito à transcrição das letras cantadas. Os livros organizados por Tugny (um sobre os cantos do morcego-espírito e outro sobre os do gavião-espírito) trazem DVDs com as gravações dos cantos e muitas artes gráficas,

---

<sup>2</sup> Sobre a Canoa de Transformação: Enquanto ele vinha subindo, o Terceiro Trovão desceu neste grande lago na forma de uma jiboiá gigantesca. A cabeça da cobra se parecia com a proa de uma canoa. Para eles, parecia uma grande canoa que se chama Pamūrigahsiru, isto é, ‘Canoa da Futura Humanidade’ ou ‘Canoa de Transformação’ (Pārōkumu; Kēhíri, 2019, p. 27-28).



de modo que o registrado no livro *Cantos e histórias do morcego-espírito e do hemex* é um conjunto de texto-imagem-música.

Ademais do referido quanto às criações, o limite entre ficção e fato pode não ser um conceito apropriado para pensar literaturas indígenas, afinal, essa distinção é mais uma das tributárias do eurocentrismo teórico. Nas divisões acadêmicas clássicas de saberes, o literário tem um estatuto diferencial do histórico. Haveria fatos para a história e invenções para a literatura. Justificadamente, essa visão da história recebeu críticas dentro do pensar acadêmico, não menores do que a “realidade” e a “verdade” receberam. Aqui vale a consideração de Michael Taussig (1993, p. 32) segundo a qual “Reproduzir o natural e o real sem seu reconhecimento é talvez segurar com firmeza cada vez maior as rédeas do mítico”, mantendo-se aqui a multiplicidade na interpretação do mito, ora como narrativa sagrada ora como idealização ou ilusão. Ainda assim, para textos e artes verbais indígenas fica clara a inadequação da distinção. O que foi chamado mito no saber europeu está mais próximo da noção de história no saber indígena. E essas histórias/mitos seriam ficções? Jean-Michel Beaudet (2017, p. 25), em pesquisa com o povo de língua tupi Wayãpi, menciona que somente na origem do mundo haveria ficção, “Mas estas ficções criadas por um deus tornam-se a própria realidade, no instante mesmo em que são inventadas”. Não julgo necessário, de qualquer modo, afirmar a ficcionalidade ou a veracidade dos cantos maxakali. Eles existem escritos, cantados e desenhados (existência trimodal) na obra ora estudada e, assim, serão tratados.

A singularidade dos cantos é o que me fascinou, pois já não buscava mais romances, contos ou poemas facilmente reconhecíveis e classificáveis. O canto tikmũ’ũn é no primeiro momento de contato um grande enigma. Não se entende a língua, não se reconhece o estilo musical e mesmo a tradução explica muito pouco, dada a forma sucinta dos próprios cantos. Claramente, os gêneros e estilos apregoados pelas teorias literárias não são de todo capazes de auxiliar a leitura e a interpretação dessa arte escrita, gráfica e sonora. O recurso às pesquisas antropológicas, musicológicas e filosóficas é conseqüentemente fundamental.

Para exemplificar o que digo, remeto ao canto “Borboleta” (Tugny, 2009, p. 50-51). Em português há somente duas frases: “indo onde tem água” e “virando borboleta para voar”. Elas se repetem algumas vezes e há ainda o “diodioi diodioi”, um vocalize, ou seja, um canto sem conteúdo semântico. Com essas pequenas frases, as perguntas fervilham: Quem vai aonde tem água? Quem vira borboleta? Sem as explicações da tradutora e organizadora não seria nada fácil responder às questões. Pela exegese dos cantos, presente no próprio livro, sabe-se que é o

Xũnĩm<sup>3</sup> que está cantando e que se transforma, ou seja, é o povo-morcego-espírito quem canta e atua no texto. O Xũnĩm é um *yãmĩy* na tradição maxakali, cuja tradução comumente emprega o termo “espírito”. A investigação da noção de espírito, então, mostra-se inevitável. Eis o animismo novamente.

O texto de que me valho para esta tese é uma tradução dos cantos tikmũ’ũn-maxakali, feita por Rosângela de Tugny e por cantores tikmũ’ũn. As ressalvas, caras à reflexão dos estudos literários e de tradução, impõem-se. Que acesso se pode ter a um texto sem conhecer a sua língua original? Semelhante problema já tive ao estudar na dissertação um épico finlandês (o *Kalevala*). Naquele trabalho, tal como agora, adoto concepções de tradução que privilegiam os ganhos do processo tradutório e não as perdas ou as “traições”, lugar comum do desprestígio injusto à tarefa tradutória. Ganha a língua portuguesa com as traduções e ganham as culturas nessa mesma língua uma expansão de seus horizontes criativos. Ou ainda, conforme Inês Oseki-Dépré (2021, p. 40),

É aqui que o binômio *traduttore-tradittore* (tradutor-traidor), longe de mostrar uma contradição, oculta uma complementaridade. O tradutor-*traduttore* é aquele que traduz (*trans-ducere*), faz passar algo de uma escrita através de duas línguas; o traidor-*tradittore* é aquele que restitui, entrega algo de vivo, o passado no presente, reavivando a *tradizione*, compreendendo-se que tração e tradição têm a mesma origem etimológica, ambas provêm de *tradere*. Se ele é de alguma forma infiel, o tradutor não é nunca traidor.

A noção em destaque deve ser a de transmissão, transmissão de uma tradição, a qual é aberta à mudança, não diferindo da amplitude semântica das próprias palavras, elas também sempre abertas. Além disso, o livro traz o texto original dos cantos e sua gravação, o que permite a aproximação acústica para o leitor/auditor.

As características dos cantos condicionam as teorias empregadas. É necessário tratar do que seja uma literatura oral, já que a forma “canto” o exige. A autoria dos cantos também é terreno rico para reflexões, dado que há autoria múltipla dos cantos, mas há também cantos exclusivos de alguns cantores ou de *yãmĩy* específicos. Há ainda a hipótese de considerar os próprios povos-espíritos como sendo autores, afinal são eles que trazem os cantos tanto internamente à narrativa quanto nos rituais onde são realizados. Ou seja, a restrição a um autor ou a alguns em compilação, não é suficiente para pensar esse tipo de autoria. A noção mesma de indivíduo não esgota a interação entre os *yãmĩy* e os cantores tikmũ’ũn.

---

<sup>3</sup> Xũnĩm é um coletivo, um povo-espírito, logo seu sentido é sempre plural ainda que se utilize a concordância no singular. Decidi grafar o seu nome em maiúscula e sem itálico, dado que o entendo como um nome próprio.

Para além de objetivos literários e teóricos é necessário reconhecer a condição social e política atual dos indígenas no país. O surgimento e o reconhecimento da produção cultural indígena ganharam dimensão no Brasil a partir dos anos de 1970, devido à organização dos povos indígenas na defesa de seus direitos. O Movimento Indígena (Munduruku, 2012) tem como evento decisivo a primeira assembleia de líderes indígenas em 1974, ainda sob auspício do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Outros momentos notórios são a formação da União das Nações Indígenas (UNI) em 1980, a II Assembleia dos Povos Indígenas do alto Rio Negro em 1987 e a participação dos indígenas na elaboração da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Livres da tutela jurídica imposta pelo Estatuto do Índio (1973), as organizações indígenas se desenvolveram, incentivando a educação indígena diferenciada. Nesse ambiente de maior autonomia e acesso à educação formal não indígena, há um crescimento de sua produção literária, cujo vigor pode ser verificado pelo 18º Encontro de Escritores Indígenas em 2021, ocorrido conjuntamente ao 23º Seminário da Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil (FNLIJ) Bartolomeu Campos de Queirós.<sup>4</sup>

Apesar de tais avanços, o desconhecimento por parte da sociedade brasileira, os interesses econômicos de exploração, as ideologias religiosas intolerantes, o descaso governamental ou, em caso mais grave, a sua ação contrária aos direitos indígenas são forças ainda atuantes. De modo que um dos objetivos deste trabalho é também pedagógico e político, porquanto “[...] 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 [...]” (Tettamanzy, 2018, p. 24). O que tem ocorrido, em contraponto aos processos de retomada tanto de terras quanto de culturas, é uma política estatal de limitação de demarcações de territórios, apoiadas em visões ora integracionistas ora de franco extermínio. De modo que a penetração dos indígenas em corpo e cultura nos mais diferentes contextos deve permitir manter suas conquistas e expandir a sua autonomia diante de quaisquer ideologias homogeneizantes.

Sobre a organização dos capítulos, primeiramente são apresentados aspectos teóricos gerais na forma de uma breve história do animismo, centrado nas noções de alma e vida. Para o estudo das literaturas indígenas, uma compreensão de suas cosmovisões é fundamental. Muitos são os seres presentes em suas histórias que apressadamente poderiam ser classificados

---

<sup>4</sup> Um breve histórico do evento é narrado por Lisboa (2020, p. 299): Em 2004, foi, enfim, realizado o I Encontro Nacional de Escritores Indígenas, o qual buscou promover a profissionalização dos escritores, o que resultou na criação do Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas (Nearin) junto ao Instituto Brasileiro para a Propriedade Intelectual (Inbrapi). Dentre os escritores presentes, estavam Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Graça Graúna, Edson Kayapó e Olívio Jekupé.

como mitológicos, fantásticos ou maravilhosos; a saber, a presença de demiurgos criadores de mundos, xamãs com poderes próximos dos deuses, heróis ancestrais, animais falantes, plantas sagradas, objetos que se movem sozinhos, lugares da criação, entre tantos outros que escapam a classificação recorrente. Considerá-los sob essas perspectivas permite algum grau de compreensão, entretanto recai no hábito acadêmico de recorrer a conceitos externos a suas culturas de origem, em especial aos desenvolvidos na tradição literária ocidental. Ainda assim, remover a presença dos conceitos ocidentais não é um objetivo razoável, porém contrastá-los a outras noções é uma opção presente, dado o aumento de pensadores e de obras indígenas. Justamente a revisão conceitual do primeiro capítulo elenca algumas teorias sobre o termo “animismo”, bem como sobre conceitos correlatos como “alma” e “espírito”. Os termos examinados tiveram sua origem consagrada no pensamento europeu, mas foram ressignificados com a ajuda de novas vozes críticas. No segundo capítulo, uma abordagem semelhante é proposta para os termos “xamã” e “xamanismo”, já que foram conceitos aplicados de formas oscilantes ao longo da história das ciências sociais. O “animismo” e o “xamanismo” orientam, então, a interpretação de quem são estes personagens e possíveis autores *yãmĩy*. Uma apresentação do povo Tikmũ’ün-Maxakali é feita no terceiro capítulo, com uma atenção maior para o século XX, do qual há maior disponibilidade de registros. Seguem-se, no quarto capítulo, questões sobre o estatuto da literatura indígena e os conceitos decoloniais pertinentes para compreender a disparidade entre oralidade e escrita. Finalmente no quinto capítulo, os cantos maxakali são analisados, mantida a centralidade dos *yãmĩy* para a sua compreensão como autores dos cantos.

## 1 Os animismos

Os cantos tikmũ'ũn são transmitidos aos humanos (os indígenas maxakali) pelos *yã-mĩxop*, um coletivo de seres traduzido como “povos-espírito”. Nos próprios cantos é possível conhecer como alguns deles foram transmitidos. No caso dos cantos do Xũnĩm, nota-se como a relação entre humanos e não humanos se deu com o estabelecimento de uma aliança entre o povo-morcego-espírito e o povo tikmũ'ũn, havendo a troca de cantos e de comidas. A capacidade de comunicação entre esses seres é a condição necessária para a aliança, ou seja, o Xũnĩm é um ser não humano, quando considerado pela perspectiva teórica ocidental, dotado de linguagem. A busca de uma teoria que ajude a compreender essa forma não humana de existência ganha muito com o estudo do animismo e suas várias possibilidades.

O que é chamado de “animismo” é um conjunto de conceitos vindos da medicina alemã do século XVIII, da antropologia do século XIX, da psicologia do século XX e dos estudos da religião do século XXI. Isso sem esquecer a sua etimologia latina e todo o uso teológico do termo no medievo europeu, quando a noção de “alma” ocupava os textos teológicos e morais. Esse conceito tem origem na Antiguidade greco-romana, quando cotejava, de maneira mais ou menos ampla, o princípio que gera a vida, conforme revelam tanto a etimologia grega (*psyché*, isto é emitir um sopro) como seu correspondente romano (*anima*, ou seja, o que anima todos os seres). Além de delimitar quais seres seriam vivos, o termo se aplicava para a investigação das faculdades mentais do intelecto e da percepção. Já na antropologia, o animismo foi concebido inicialmente como uma teoria que, de modo similar ao pensamento antigo, distinguia os seres vivos dos não vivos, dos objetos, portanto. O desprestígio dessa visão, durante grande parte do século XX, foi justificado como sendo ela uma forma primitiva e infantil de conceber a realidade. Essa noção é tributária do evolucionismo conceitual muito em voga na teoria antropológica do fim do século XIX, segundo o qual apenas o pensamento científico seria correto, modo de pensar de que os ditos primitivos careceriam. O que é notório é a amplitude de campos do saber que se valeram do conceito de alma para explicar o humano e suas diferenças ou similaridades com os outros seres animados ou inanimados.

No campo literário, as almas estiveram igualmente presentes; contudo a assunção de um “animismo literário” é um fenômeno recente. Nos estudos de literaturas africanas modernas, há autores como Caroline Rooney e Harry Garuba (1958 – 2020) que defendem o uso do animismo como uma conceituação apta a tratar da particularidade dessas escritas. Para Garuba, 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 (Garuba, 2012, p. 241-242).

Aqui, novamente o conceito de cosmovisão é útil para compreender a posição defendida. Um modo animista de conceber o mundo, mesmo que de forma inconsciente, reflete-se inegavelmente nas criações dos artistas oriundos dessas culturas. Assim, conforme Garuba, o animismo estaria presente nas obras dos nigerianos Chinua Achebe (1930 – 2013) e Niyi Osundare.

Caroline Rooney analisa a obra da sul-africana Bessie Head (1937 – 1986), encontrando 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, como também aquilo que uma rejeição do termo serve, por sua vez, para desautorizar. Mudar apenas os termos do debate ainda pode ser uma maneira de fugir de suas demandas em curso. Embora o antiquado termo “animismo” seja mantido neste trabalho, o que lhe dá visibilidade como parte de uma história discursiva, a tarefa será desafiar os preconceitos que lhe foram atrelados e trabalhar com ele na tentativa de começar a conceber renovadamente os significados que lhe podem ser atribuídos (Rooney, 2006, p. 9, tradução nossa)<sup>5</sup>.

Pelo exposto, a manutenção do termo “animismo” evita que ele seja apagado do vocabulário conceitual, o que mantém viva a memória dos problemas a ele associados e as possíveis soluções conjugadas a sua ressignificação.

Na literatura africana em português, é Ruy Duarte de Carvalho o defensor de um neo-animismo (1941-2010). Em seu *Decálogo neo-animista*, escreve:

---

<sup>5</sup> 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).

Embora parta da concepção animista segundo a qual tudo no mundo detém uma alma igual que cada existência exprime conforme o corpo que tem e a substância que o sustém, a designação de neo-animismo ocorre para dar nome a um programa de acção urdido para questionar o paradigma humanista que domina e conduz a marcha do mundo alargado ao exercício e à responsabilidade da espécie humana inteira mas exclusivamente segundo a gramática imperativa produzida e mantida operante por apenas uma parte dela. Para os neo-animistas, a proposta e a implementação desse programa constituem tarefa primeira (Carvalho, 2010, s.p.).

Como bem afirma o autor, é em oposição à centralidade do humanismo, pondo o humano acima de todos os outros seres, que o neo-animismo se insurge. Diante dos limites e das catástrofes desse paradigma gerador de exploração, invasão, genocídio e ignorância, um reconhecimento dos seres outros é possível na perspectiva animista.

Nos estudos literários brasileiros, é a obra crítica de Regina da Costa da Silveira (2010) que emprega a conceituação animista, inicialmente seguindo os passos de Garuba e Rooney ao ler obras africanas, contudo aprofundando-a no diálogo com os conceitos latino-americanos de realismo mágico e de real maravilhoso em uma concepção mais ampla organizada como uma “constelação conceitual do insólito” (Silveira; Zinani, 2018). Certas palavras têm uma força particular, esse é o caso de “constelação” que é um conjunto de estrelas e por extensão um grupo, um conjunto cujos membros estão ligados por algo. Ailton Krenak usa a “constelação” para nomear a perspectiva coletiva dos artistas indígenas, quando fala: “Não conheço nenhum sujeito de nenhum povo nosso que saiu sozinho pelo mundo. Andamos em constelação” (Krenak, 2020, s.p.). Um “sujeito constelação” é uma caracterização necessária para tratar de uma autoria não restrita aos humanos.

O animismo pode, portanto, seja na literatura ou em outros campos do saber, ser inserido no que Boaventura de Sousa Santos (2019) chama de “apropriações contra-hegemônicas” dado que foi inicialmente concebido pelas epistemologias do Norte como modo de marcar a diferença dos colonizados em relação aos colonizadores. Contudo, uma apropriação contra-hegemônica subverte esse sentido opressor:

Trata-se de conceitos, filosofias e práticas desenvolvidos pelos grupos sociais dominantes para reproduzir a dominação moderna de que os grupos sociais oprimidos se apropriam, ressignificando-os, refundando-os, subvertendo-os, transformando-os criativa e seletivamente de modo a convertê-los em instrumentos de luta contra a dominação (Santos, 2019, p. 57).

O que antes servia como teoria da dominação, agora é retomado e integrado nas conceituações anticoloniais. Em suma, a manutenção do termo animismo não nega seu passado colonial, entretanto o ressignifica criticamente. Para uma compreensão desse processo de retomada e de ressignificação do animismo é relevante revisar a história de sua noção central, ou seja, a de “alma”.

## 1.1 Teorias da alma

A concepção científica contemporânea do ser humano dispensa o conceito de alma. Há nela um materialismo segundo o qual todas as características humanas são suficientemente explicadas, ou seja, tudo se reduz a fenômenos físicos, químicos e biológicos. Mesmo o mental e o emocional são redutíveis ao funcionamento cerebral (Goetz; Taliaferro, 2011). Em contraste a essa posição, a noção do humano como sendo uma alma em um corpo tem uma longa história no pensamento europeu.

Na literatura clássica grega, o retorno dos mortos na forma de aparições é frequente. Odisseu conversa com Tirésias, já morto, no canto XI da *Odisseia*, e Hermes conduz as almas ao Hades no canto XXIV. Na *Ilíada*, a morte de Pátroclo e seu ritual fúnebre mostram como havia um cuidado dos vivos com os mortos: “mas com os próprios cavalos e com carros nos aproximemos / para lamentarmos Pátroclo, pois essa é a honra devida aos mortos” (Homero, 2013, p. 618) e “Saúdo-te, ó Pátroclo, também agora na mansão de Hades” (Homero, 2013, p. 619). Aquiles impede a continuação dos ritos funerários, mas na mesma noite a alma de Pátroclo o visita: “aproximou-se a alma do infeliz Pátroclo” (Homero, 2013, p. 620) dizendo “Sepulta-me depressa, para que eu transponha os portões de Hades” (Homero, 2013, p. 620). Essas almas em trânsito indicam algumas das concepções sobre o além da vida dos gregos antigos. Segundo Albinus (2000), a expressão τὰ ἐσχάτα παύειν (*tà éskhata paýein*) significava “experenciar as últimas coisas” ou ainda “sofrer o destino da morte”, de forma que o pós-vida se referia a um espaço e a um tempo para além daqueles dos mortais. O mundo dos mortos era o mundo do invisível.

A referência ao pensamento grego antigo indica um tema – a vida – que permanecerá ao longo da história da noção de alma. Em grego o substantivo ψυχή (*psykhḗ*) e o verbo ψύχειν (*psýkhein*) indicam “sopro de vida, alento; alma; vida; ser vivo, pessoa; coisa amada; alma humana; entendimento, conhecimento, prudência; sentimento, coração, valor, carácter; desejo, inclinação, gosto, apetite” e “soprar, respirar; exalar, vomitar; refrescar; gelar com o frio da morte;



secar; gelar de medo, torturar; morrer, perecer, cair” respectivamente (Pereira, 1998). Dentre os vários sentidos listados, o de “vida” é o mais usado no mundo grego (Goetz; Taliaferro, 2011).

No diálogo *Fédon*, de Platão, o sentido de princípio vital aparece na fala de Sócrates. A imortalidade da alma é afirmada pelo filósofo, visto que se ela é o princípio vital e é indestrutível, não poderia mudar sua natureza e adquirir a condição da morte. No diálogo *Fedro* está dito que

Com efeito, todos os corpos movidos por um agente exterior são inanimados, enquanto o corpo movido de dentro é animado, pois que ele é o movimento e natureza da alma.

O que se move a si mesmo não pode ser outra coisa senão a alma, de onde se segue necessariamente que a alma é simultaneamente incriada e imortal (Platão, 2000, p. 58, 245e; 246a).

A indestrutibilidade da alma justifica ainda a sua transmigração ou metempsicose, ou seja, a reencarnação, em termos atuais. Fica claro no platonismo um dualismo entre alma e corpo, já que o corpo depende da alma para estar vivo, e esta permanece existindo após o fim do corpo. Outro ponto de interesse está na possibilidade de as almas retornarem no corpo de animais: “As que cometeram injustiças, a tirania ou a rapina, passam para a geração dos lobos, dos açores e dos abutres. Para onde mais podemos dizer que vão as almas dessa natureza?” (Platão, 1980, p. 320, 85a). Platão apresenta, n’*A República* (1972, Livro IV, 441a), uma alma tripartida em apetitiva, espiritual e racional, cada uma ligada a uma região do corpo, respectivamente ventre, peito e cabeça. Nesse ponto, há controvérsias se seriam de fato partes ou, acertadamente, capacidades da alma (Goetz; Taliaferro, 2011). Uma alma simples, portanto, sem partes, teve preferência nas interpretações subseqüentes.

Aristóteles dedica um livro ao tema da alma, o *De Anima* (Περὶ Ψυχῆς, *Peri Psychēs*). Nele, “A alma é causa e princípio do corpo que vive” (Aristóteles, 2006, p. 79, 415b), e “[...] dizemos que a vida é a nutrição por si mesma, o crescimento e o decaimento” (Aristóteles, 2006, p. 71, 412a). Além disso, tudo que é vivo possui uma alma, logo, plantas e animais têm alma. A diferença entre os seres está nos tipos de alma que possuem. As plantas têm apenas a alma nutritiva, já os animais têm a alma perceptiva (que inclui as capacidades da nutritiva), e os humanos têm a alma intelectiva (que inclui as capacidades da perceptiva). Fica evidente o sistema hierárquico dos seres, sendo o humano o mais elevado. Com relação à teoria platônica,

a aristotélica postula a dependência da relação alma e corpo. Não há, portanto, a subsistência da alma após a morte do corpo (Goetz; Taliaferro, 2011).

No vocabulário grego havia outros termos associados à alma.  $\theta\bar{\upsilon}\mu\acute{o}\varsigma$  (*thūmós*) pode ser traduzido também por alma, contudo seu campo semântico está relacionado a noções de vontade, desejo e mesmo à ira, ou seja, refere-se à agitação da alma. Na terminologia médica atual, é possível encontrar termos derivados de *thūmós*; a saber, “epitimia” para indicar um desejo ardente; “eutimia” para referir-se à tranquilidade do espírito; “ciclotimia” para indicar a alteração entre estados de euforia e de depressão; “distimia” para indicar a depressão persistente. Já  $\nu\acute{o}\acute{o}\varsigma$  (*nóos*) ou  $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$  (*noûs*) circunscreve-se a noções de pensamento, mente, racionalidade e intelecto. O *noûs* nos primórdios da filosofia grega (conforme os fragmentos restantes de Anaxágoras) era compreendido como uma inteligência ordenadora da natureza, portanto, não estava restrito ao intelecto individual. O termo terá ainda longa presença nas filosofias neoplatônicas e na diversidade religiosa reunida sob o termo “gnose”.

Na literatura latina, as aparições seguem o modelo homérico, como é visível no canto VI da *Eneida*, de Virgílio. Nesse canto, o herói Eneias desce ao mundo dos mortos onde encontra seu falecido pai Anquises. Com maior grau teórico, a alma é tratada no poema filosófico de Lucrécio *A natureza das coisas (De rerum natura)*. No livro III há explicações quanto à alma: “Em primeiro lugar afirmo que aquilo a que habitualmente chamamos mente ou espírito, em que está situada a capacidade de decisão e o governo da vida, / é uma parte do homem tal como as mãos, os pés e os olhos / são parte da totalidade do ser vivo” (Lucrécio, 2015, p. 145). A localização dos elementos anímicos é também descrita: “Afirmo agora que o espírito e a alma estão estreitamente / ligados entre si e que entre ambos formam uma só natureza, / mas que a inteligência, que nós chamamos espírito e mente, / é o principal, e o que domina sobre todo o corpo, / e está situada de forma fixa no meio do peito” (Lucrécio, 2015, p. 147). O poeta explicita ainda que o restante da alma se dissemina por todo o corpo e que também ela é corpórea, porquanto é a causa do movimento dos membros. A corporalidade da alma é clarificada como “[...] uma matéria subtil, / formada de corpos diminutos [...]” (Lucrécio, 2015, p. 161), sendo os seus elementos o ar e o calor. A alma para Lucrécio é mortal, dado que é corpórea, e se esvai na morte tal como a fumaça, já que “[...] expulsa do corpo, fraca como é, / não só não pode, em campo aberto e perdida a sua proteção, durar / eternamente mas nem sequer é capaz de sobreviver por um pequeno instante [...]” (Lucrécio, 2015, p. 171). Esse é o caso devido à natureza material da alma, cujos átomos estão “[...] misturados com as veias e a carne, / os nervos e os

ossos, [...]” (Lucrecio, 2015, p. 169). Os termos latinos usados no texto são *animus* para espírito e *anima* para alma.

Com o advento do cristianismo, vários escritos tratarão da questão da alma. A *Bíblia*, dada a vastidão de livros que a compõem, traz concepções anímicas diversas. O Antigo Testamento traz os termos *nefesh* (נֶפֶשׁ)<sup>6</sup>, mais comumente traduzido na Bíblia por “vida, seres vivos ou alma”, e *ruah* ou *ruach* (רוּחַ)<sup>7</sup>, comumente traduzido como “vento, sopro ou espírito” (Rubin, 2008). No Novo Testamento, a influência da filosofia grega já pode ser notada. No evangelho de São Mateus lê-se “Não temais os que matam o corpo, mas não podem matar a alma. Temei antes aquele que pode destruir a alma e o corpo na geena” (Bíblia, 2013, p. 1721, Mt, 10, 28). E também na Primeira Epístola aos Coríntios:

44 semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual. Se há um corpo psíquico, há também um corpo espiritual. 45 Assim está escrito: o primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente; o último Adão tornou-se espírito que dá a vida. 46 Primeiro foi feito não o que é espiritual, mas o que é psíquico; o que é espiritual vem depois (Bíblia, 2013, p. 2014-2015, 1Cor, 15, 44-46).

Nas notas a tais versículos, os editores da *Bíblia de Jerusalém* explicam a distinção entre alma (*psykhē*) e espírito (*pneûma*). A alma é a vida do corpo, já o espírito é a vida divina. Dada a doutrina da ressurreição cristã, “De ‘psíquico’ o corpo se tornará então ‘pneumático’, incorruptível, imortal, glorioso” (Bíblia, 2013, p. 2014, em nota).

A inserção do espírito divino para dar vida ao ser humano também ocorre no *Alcorão*, como escrito na surata 15 Al-Hijr, versículo 29: “E quando o tiver modelado e nele soprado de Meu Espírito, prostrai-vos diante dele” (Alcorão, 2014, p. 209). Também na surata 32 A Prostração, versículo 9: “E modelou-o e insuflou nele Seu espírito” (Alcorão, 2014, p. 324). E ainda na surata 38 Sad, versículo 72: “Quando o tiver formado e nele insuflado de Meu espírito, caí diante dele, prostrados” (Alcorão, 2014, p. 357)<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Na Bíblia: Deus disse: “Fervilhem as águas um fervilhar de seres vivos e que as aves voem acima da terra, sob o firmamento do céu”, e assim se fez (Bíblia, 2013, p. 34, Gn 1, 20). Nesse versículo “seres vivos” traduzem “nefesh”.

<sup>7</sup> Na Bíblia: Ora a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas (Bíblia, 2013, p. 33, Gn 1, 2). Nesse versículo o “sopro de Deus” é “ruah”.

<sup>8</sup> As formas verbais de “soprar” e “insuflar” no texto corânico pertencem a raiz triconsonantal *nūn, fā* e *sīn* (ن ف س). Já o termo “espírito” pertence a raiz *rā, wāw* e *hā* (ر و ح), próximo ao hebraico “ruah”.

No pensamento filosófico e teológico cristão, Santo Agostinho de Hipona (354 – 430) dedica um livro ao assunto, o *Sobre a potencialidade da alma (De quantitate animae)*, além de tratá-lo em diversas outras obras. N’*A cidade de Deus (De civitate Dei)* escreve que

Efectivamente este supremo e verdadeiro Deus que, com o seu Verbo e o seu Espírito Santo, são Três em Um; este Deus único, onnipotente, criador e autor de toda a alma e de todo o corpo, de cuja beatitude participam todos os que em verdade e não em ilusão são felizes; que fez do homem um animal racional, composto de um corpo e de uma alma, e que não permitiu, quando este homem pecou, que ficasse impune, nem o abandonou sem misericórdia; [...] (Agostinho, 1996, p. 497).

O dualismo alma-corpo é explícito, mas agora submetido à criação do deus único. Além disso, Agostinho empreende uma crítica ao materialismo anímico dos filósofos pré-socráticos ao defender a imaterialidade da alma (Niederbacher, 2016).

O’Daly (1987) explicita que o uso dos termos para “alma” em Agostinho permite uma classificação consistente. *Anima* se refere à alma de humanos e de animais, já *animus*, quando aplicado no sentido de *mens* (mente ou intelecto), é restrito a humanos. *Spiritus* é equivalente ora à *anima* ora à *mens*. Contudo, *spiritus* é o termo empregado para referir-se aos anjos. Por considerar o aspecto cognitivo da alma, ou seja, a *mens*, Agostinho antecipa o argumento cartesiano do *cogito ergo sum*, o “penso, logo existo”. O argumento é apresentado desta forma: “Que será se te enganares? Pois se me enganar, existo. Realmente, quem não existe de modo nenhum se pode enganar” (Agostinho, 2000, p. 1051). A proposição de enganar-se e, por isso, existir é em latim *si enim fallor, sum* (Niederbacher, 2016, p. 173). Tanto o argumento cartesiano quanto o agostiniano reforçam a diferença entre a alma e o corpo, porquanto supõem que a alma é conhecida mais facilmente do que o corpo. Alguém pode se enganar quanto a ter um corpo, mas não pode se enganar quanto a existir, mesmo que não tenha um corpo. Esse argumento afirma a existência da alma diante da incerteza da existência do corpo. Como o cristianismo prevê a ressurreição dos mortos conforme os evangelhos (Mateus 22, Marcos 12, Lucas 20 e João 5), Agostinho afirma a imortalidade da alma, que existiria separada dele até o momento de retorno ao corpo revivido.

São Tomás de Aquino (1255 – 1274) inicia sua indagação sobre a alma afirmando que “Ao teólogo compete considerar a natureza do homem no que se refere à alma, e não no que se refere ao corpo, a não ser em sua relação com a alma” (Aquino, 2005, p. 355). O *doctor angelicus* prossegue a explanação sobre o ser da alma afirmando que

Para conhecer a natureza da alma, deve-se partir do pressuposto de que ela é o primeiro princípio de vida dos seres vivos que nos cercam, pois aos seres vivos chamamos de *animados*, e aos carentes de vida de *inanimados*. São duas as obras que sobretudo manifestam a vida: o conhecimento e o movimento. Os filósofos antigos, incapazes de ultrapassar a imaginação, afirmavam que o princípio dessas ações era algum corpo. Diziam que somente os corpos eram coisas, e que nada existia que não fosse corpo. Por isso, diziam que a alma é um corpo (Aquino, 2005, p. 356, grifos do autor).

Aquino nega que a alma seja corpo, afirmando a sua imaterialidade. Os dois elementos, no entanto, relacionam-se; a alma é a forma que organiza a matéria, assim, compondo uma substância, ou seja, o ser humano (Goetz; Taliaferro, 2011). Os argumentos aquinianos são tributários dos conceitos aristotélicos, os quais não garantem a subsistência da alma após a morte do corpo. A alma é entendida por Aquino como sendo uma parte da substância humana, mas é uma parte que pode existir mesmo separada do todo. Os autores Goetz e Taliaferro (2011) explicitam que há divergências na interpretação das teses aquinianas, pois não parece haver um consenso sobre como a alma pode persistir sem o corpo, se é aceita a posição de que ela não é uma substância.

Mudam os tempos, permanecem as questões, mas diferem as respostas. As meditações cartesianas têm um interesse metafísico e epistemológico que fomenta, desde o século XVII, o dualismo alma-corpo, agora preocupado com um indivíduo capaz de encontrar as verdades da realidade, não em explicar os textos da tradição religiosa. O afamado “penso, logo existo” (*cogito, ergo sum*) dá prioridade à alma como forma de afirmar a existência do indivíduo. Ao pensar e duvidar (capacidades da alma), é imprescindível afirmar a existência, porquanto, mesmo que os pensamentos estejam todos errados, é necessário que algo pensante exista. A preocupação da alma como sendo a mente é mais importante em René Descartes (1596 – 1650) do que a alma como princípio vital (Goetz; Taliaferro, 2011). Tanto é assim que a noção da corporalidade mecânica é expressa pelo filósofo:

[...] se considero o corpo do homem como sendo uma máquina construída e composta de ossos, de nervos, de músculos, de veias, de sangue e de pele de tal modo que, ainda que nele não houvesse nenhum espírito, ele não deixaria de mover-se de todas as mesmas formas que faz presentemente, quando não se move pela direção de sua vontade nem, por conseguinte, pela ajuda do espírito, mas somente pela disposição de seus órgãos [...] (Descartes, 2005, p. 127).

A separação das substâncias fica evidente, o corpo é distinto da alma e, contrariamente a esta, é divisível, pois “[...] quando considero meu espírito, ou seja, eu mesmo na medida em que sou

somente uma coisa que pensa, nele não posso distinguir nenhuma parte, mas concebo-me como uma coisa única e inteira” (Descartes, 2005, p. 128). Explicitando a relação entre as duas substâncias, Descartes mantém que “[...] a alma tem sua sede principal na diminuta glândula localizada no meio do cérebro, de onde irradia para todo o corpo [...]” (Descartes, 2004, p. 126). Tal glândula é a pineal, que teria a função de unificar as impressões vindas dos sentidos, e que seria inicialmente movida pela alma quando esta desejasse algo. Descartes emprega ainda um termo que pode gerar confusão, a saber, “espíritos animais” (o adjetivo “animal” está para “alma”, não para “animal”). Segundo Cottingham (2009), esses espíritos animais são totalmente materiais e seriam comparáveis funcionalmente ao que hoje é chamado de impulso neuroelétrico. Os espíritos animais são os responsáveis pelo movimento muscular e pelos sentidos e, conforme o filósofo, os nervos “[...] são como pequenos fios ou como pequenos tubos que provêm do cérebro e contêm, como ele, certo ar ou vento muito tênue que denominamos espíritos animais” (Descartes, 2004, p. 109). Pela comparação com o ar se compreende a nomenclatura relacionada à alma (*anima*).

É curioso que o cartesianismo tenha gerado teorias eminentemente mecânicas, dado que a afirmação do dualismo alma-corpo não visava remover a alma da compreensão da realidade. O sentido positivo da dualidade é assim descrito:

O “dualismo” era, portanto, mais um projeto contra o monismo (a ideia de que há apenas um tipo de coisa) e pela afirmação de que há mais nas pessoas do que seus corpos. Em vez de implicar um movimento de restrição (há apenas dois tipos de coisas), o dualismo foi uma afirmação da pluralidade (há mais do que o corpo) (Goetz; Taliaferro, 2011, p. 66, tradução nossa)<sup>9</sup>.

As explicações cartesianas, entretanto, não satisfizeram muitos críticos, o que pôs a relação entre as duas substâncias como um ponto de discussão central na filosofia e na ciência posterior.

O século XVIII vê o aprofundamento da discussão sobre a relação entre medicina e filosofia, cujos debates se dão sobre a fisiologia do corpo e sobre a existência de um princípio vital. As escolas de medicina de então podem ser classificadas em dois tipos: a dos vitalistas de Montpellier e a dos organicistas de Paris. A medicina contemporânea é herdeira da teoria organicista (também caracterizada como iatrofísica), a qual se vale da mecânica e da química para

---

<sup>9</sup> No original: “Dualism” was therefore more of a project against monism (the idea that there is only one kind of thing) and for the affirmation that there is more to persons than their bodies. Rather than beg a movement of restriction (there are only two sorts of things), dualism was an affirmation of plurality (there is more than body) (Goetz; Taliaferro, 2011, p. 66).

explicar os fenômenos corporais. Já o vitalismo está associado ao animismo, dado que nele a alma tem uma função fundamental para a vida. Georg Ernst Stahl (1659 – 1734), químico, médico e filósofo alemão, chegando a ser o médico da corte de Frederico Guilherme I da Prússia, foi um grande defensor da teoria vitalista, dado que não considerava a vida como o simples movimento dos órgãos, ou seja, a teoria mecânica cartesiana não respondia adequadamente às suas observações. O movimento do sangue, por exemplo, para Stahl, é considerado como incorporeal, por isso necessitaria de uma causa também incorporeal. Esse movimento é o instrumento que a vida emprega para evitar a corrupção dos órgãos e dos humores. Sem o princípio vital haveria a degradação da mistura que compõe o corpo (os elementos dessa mistura seriam terra sutil, gordura e água). Na obra *De motu tonico vitali* de 1692,

[...] Stahl desenvolveu o conceito de “movimento tônico”, uma propriedade de reatividade funcional irreduzível a disposições mecânicas estritas e que regulava o fluxo de sangue e humores por sequências de contrações espasmódicas nos tecidos moles ou semimoles. Stahl concebeu a circulação como um conjunto integrador de meios para evitar que os humores estagnassem e se dissolvessem nos vasos<sup>10</sup> (Duchesneau; Smith, 2016, p. xxviii, tradução nossa).

Diante desses princípios, a doutrina de Stahl é chamada de vitalista, visto que a vida depende de um princípio imaterial. Já a nomeação de animista é justificada pela postulação da alma como sendo esse princípio (Lemoine, 1864). O conjunto de suas visões está presente na obra *Theoria medica vera*, de 1708, notadamente o seu conceito de vida que implicava a conservação do corpo. Sem o princípio vital, o corpo sofreria corrupção e dissolução, retornando aos compostos inorgânicos de sua constituição.

Para as teorias animistas da medicina se impôs a questão da natureza da respiração, já que trata da vida e do movimento do ar no corpo. Até então vigoravam as teses de Galeno, médico grego do século II, quanto à respiração. Segundo tal visão, a respiração serviria para alimentar e refrescar o corpo, já que o coração era visto como a fonte do calor corporal, necessitando que o ar inspirado fosse até ele para realizar o resfriamento (Carvallo, 2006). Stahl propôs o contrário da teoria tradicional, a respiração aqueceria o corpo. Seus argumentos para o aquecimento estão apoiados no sangue quente de animais com sistema respiratório e no calor

---

<sup>10</sup> No original: Stahl developed the concept of “tonic motion,” a property of functional reactivity that was irreducible to strict mechanical dispositions and that regulated the flow of blood and humors by sequences of spasmodic contractions in the soft or semisoft tissues. Stahl conceived of circulation as an integrative set of means for preventing humors from stagnating and dissolving in vessels (Duchesneau, Smith, 2016, p. Xxvii)

que a atividade física gera juntamente com a necessidade de inspirar mais ar. Essa nova concepção da respiração terá consequências na teoria físico-química com a retomada do conceito de “flogisto” (do grego φλογιστός, adjetivo significando “queimado”) por Stahl, explicação precedente à teoria da combustão contemporânea. O flogisto seria o princípio de inflamabilidade. Há uma associação entre o ar e o fogo, nos termos das teorias elementares clássicas, pois o flogisto presente na matéria seria absorvido pelo ar quando houvesse combustão e, no corpo, o ar respirado removeria o flogisto que em excesso impediria a vida (Conant, 1964). O flogisto como elemento químico seria posteriormente abandonado com o reconhecimento do papel do oxigênio tanto na respiração como na combustão.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716), filósofo contemporâneo de Stahl, discordava dos princípios vitalistas, uma vez que defendia a teoria da “harmonia preestabelecida”. A seu ver, havia independência entre corpo e alma, ou seja, a alma não podia influenciar o corpo tal como Stahl defendia. Leibniz afirmava: “Não encontrei maneira de explicar como o corpo pode fazer acontecer alguma coisa na Alma e vice-versa, ou como uma substância criada pode comunicar-se com outra” (Leibniz, 2009, p. 62). Conforme a noção de harmonia preestabelecida,

[...] cada uma dessas substâncias precisamente representa todo o universo de seu próprio modo e de um ponto de vista particular, e desde que suas percepções ou expressões das coisas externas ocorrem na Alma exatamente no devido tempo em virtude de suas próprias leis, como em um mundo à parte, como se nada existisse exceto Deus e a Alma [...] haverá um perfeito acordo entre todas essas substâncias; acordo esse que produz o mesmo efeito como seria observado caso se comunicassem umas com as outras por meio de uma transmissão de espécies ou qualidades, tal como os filósofos comumente supuseram (Leibniz, 2009, p. 64).

Como o filósofo presumia a autossuficiência do corpo, é compreensível que defendesse do mesmo modo uma teoria mecânica. Os corpos orgânicos seriam, então, máquinas naturais (Duchesneau; Smith, 2016).

As preocupações quanto à relação alma e corpo continuaram a ocupar diversos filósofos nos séculos posteriores à obra cartesiana. O que assume a centralidade das discussões, em autores como John Locke (1632 – 1704), passa a ser a capacidade cognitiva da alma em detrimento de seu papel de explicação da vida. Nos termos do filósofo Immanuel Kant (1724 – 1804) “*Eu*, enquanto pensante, sou um objeto do sentido interno e me denomino alma. Aquilo que é um objeto dos sentidos externos se denomina corpo” (2015, p. 302). Tomando o vocabulário contemporâneo da filosofia e da ciência, pode-se afirmar que a mente ou a consciência assumiu



o lugar da alma. Isso se explica pela influência cartesiana na proposição de a alma ser uma substância pensante (*res cogitans*). Com base nessa premissa, as investigações posteriores deslindam os modos pelos quais o conhecimento ocorre, em contrapartida se atêm pouco à natureza da alma de forma mais ampla. A crítica de Kant às concepções metafísicas coroou a tendência de restringir a alma a uma psicologia do pensamento.

O animismo retornará nas novas disciplinas científicas do século XIX, tanto nas ciências sociais quanto na psicologia. Ainda assim é mantido o interesse primário pela investigação de formas do pensamento, ou seja, a investigação epistemológica continuará no centro.

## 1.2 O animismo nas ciências sociais e humanas

O conceito de animismo está inevitavelmente ligado à obra de Edward Burnett Tylor (1832 – 1917), um dos fundadores da antropologia inglesa. O interesse de Tylor pela pesquisa antropológica surgiu de sua viagem ao México, onde teve contato com culturas indígenas. Dessa experiência sairá o livro *Anahuac: or Mexico and the Mexicans, ancient and modern*, publicado em 1861. Seu *magnum opus* será *Primitive culture*, de 1871, no qual sua teoria do animismo é detalhada.

Quanto a sua posição na teoria acadêmica, é preciso ressaltar que seu trabalho se valia de pressupostos evolucionistas, em voga entre diversos pensadores no século XIX e início do XX, motivo pelo qual sua compreensão de sociedades não europeias é limitada. Somando-se a essa crítica, está uma outra, seu eurocentrismo. Os diversos grupos humanos são para autor classificáveis em uma escala de mudança que tenderia a um ponto mais elevado, o estado social e cultural das nações europeias do período. Sendo assim, as demais culturas ocupariam uma escala inferior na hierarquia dos povos. O termo “primitivo” empregado frequentemente por Tylor tem aí sua justificativa. Os primitivos estariam um degrau abaixo na evolução cultural.

O animismo, termo que é remetido a Stahl e a seu comentarista Albert Lemoine (1824 – 1874), surge nesse contexto teórico e é assim definido:

Proponho aqui, sob o nome de Animismo, investigar a doutrina profunda dos Seres Espirituais, que incorpora a própria essência da filosofia espiritualista em oposição à materialista. O animismo não é um novo termo técnico, embora agora raramente usado. De sua relação especial com a doutrina da alma, terá

uma adequação peculiar à visão aqui apresentada do modo como as ideias teológicas foram desenvolvidas entre os homens (Tylor, 2016a, p. 425-426, tradução nossa)<sup>11</sup>.

Saliente, na citação, é o contraste entre espírito e matéria, ponto no qual a influência cartesiana fica patente. É essa posição dualista que informa o modo como Tylor explica a crença nas almas por parte dos ditos “primitivos”. Os seres espirituais seriam percebidos em sonhos, febres ou sob o efeito de psicotrópicos, ou seja, seriam captados de formas sensoriais não confiáveis. Eis aqui outra marca do pensar cartesiano, somente noções “claras e distintas” seguindo um método valeriam como justificativa racional, todo o resto ficaria na categoria de erro. A crença nas almas seria um erro de percepção que passa a ser um erro de conceituação.

Uma crítica de Graham Harvey (2017) à visão tyloriana evidencia como não ocorria ao autor questionar as suas próprias concepções de matéria e espírito. Era um dado aceito por Tylor que a ciência europeia conhecia de fato tal distinção, o que não ocorria no pensar dos “primitivos”. Além disso, estava seguro quanto à classificação do que era postulado pelo par animado-inanimado. Novamente seria um erro dos não europeus atribuir animação e alma a seres inanimados, segundo a classificação científica vigente.

De volta à conceituação tyloriana, em suas próprias palavras

O animismo é, de fato, a base da Filosofia da Religião, desde os selvagens até os homens civilizados. E embora possa à primeira vista parecer oferecer apenas uma definição nua e escassa de um mínimo de religião, ela será considerada praticamente suficiente; pois onde está a raiz, os ramos geralmente serão produzidos. Habitualmente, verifica-se que a teoria do Animismo se divide em dois grandes dogmas, formando partes de uma doutrina consistente; primeiro, concernente às almas de criaturas individuais, capazes de continuar existindo após a morte ou a destruição do corpo; segundo, concernente a outros espíritos, ascendendo ao posto de divindades poderosas (Tylor, 2016a, p. 426, tradução nossa)<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> No original: I propose here, under the name of Animism, to investigate the deep-lying doctrine of Spiritual Beings, which embodies the very essence of Spiritualistic as opposed to Materialistic philosophy. Animism is not a new technical term, though now seldom used. From its special relation to the doctrine of the soul, it will be seen to have a peculiar appropriateness to the view here taken of the mode in which theological ideas have been developed among mankind (Tylor, 2016, p. 425-426).

<sup>12</sup> No original: Animism is, in fact, the groundwork of the Philosophy of Religion, from that of savages up to that of civilized men. And although it may at first sight seem to afford but a bare and meagre definition of a minimum of religion, it will be found practically sufficient; for where the root is, the branches will generally be produced. It is habitually found that the theory of Animism divides into two great dogmas, forming parts of one consistent doctrine; 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, 2016a, p. 426).

Aqui o projeto explicativo de Tylor se define quanto ao religioso. O animismo seria a religião primitiva, o mínimo religioso que comportaria a crença em almas individuais e em seres superiores.

A influência de Tylor é identificável nas obras de Émile Durkheim (1858 – 1917), além de estar em diálogo com outras concepções acadêmicas sobre as religiões. A argumentação de Durkheim sobre a crença nas almas é similar à de Tylor:

A ideia de alma teria sido sugerida ao homem pelo espetáculo, mal compreendido da vida dupla que ele normalmente leva no estado de vigília, por um lado, e durante o sono, por outro. [...] A partir dessas experiências repetidas emerge gradualmente a ideia de que existe em nós um duplo, outro de nós mesmos, que em determinadas condições, tem o poder de deixar o corpo onde reside e de peregrinar para longe (Durkheim, 2013, p. 70, tradução nossa)<sup>13</sup>.

Durkheim busca, do mesmo modo, a forma básica de religião, no entanto, não considera o animismo, nomeado por ele como a religião dos espíritos<sup>14</sup>, como sendo tal fenômeno basal.

Max Weber (1864 – 1920) também não se situa distantemente de Tylor e Durkheim nas concepções do anímico. Para a crença na existência de almas, Weber afirma:

A alma que abandona o homem durante os sonhos é algo distinto daquela que, no estado de “êxtase”, lhe escapa para o alto, quando o coração lhe bate na garganta e ele fica ofegante, ou daquela que habita sua sombra, ou daquela que, após a morte, mora no cadáver ou perto dele enquanto ainda resta algo deste, ou daquela que continua atuando, de algum modo, onde costumava ficar o falecido, observando com inveja e ódio como os herdeiros gozam daquilo que outrora lhe pertenceu, ou aparece aos descendentes, em sonhos ou em visões, ameaçando ou aconselhando, ou pode reencarnar-se em algum animal ou noutra pessoa, sobretudo numa criança recém-nascida – tudo isso, dependendo do caso, para a bênção ou para a maldição (2012, p. 281).

Pelo exposto, fica clara a postulação de diferentes almas por Weber, mas a origem das concepções animistas se mantém ligada ao sonho, aos estados de consciência alterados e à morte.

---

<sup>13</sup> No original: L'idée d'âme aurait été suggérée à l'homme par le spectacle, mal compris, de la double vie qu'il mène normalement à l'état de veille, d'une part, pendant le sommeil, de l'autre. [...] De ces expériences répétées se dégage peu à peu cette idée qu'il existe en chacun de nous un double, un autre nous-même qui, dans de conditions déterminées, a le pouvoir de quitter l'organisme où il réside et de s'en aller pérégriner au loin (Durkheim, 2013, p. 70).

<sup>14</sup> On appelle animisme cette religion des esprits (Durkheim, 2013, p. 68).

Em Sigmund Freud (1856 – 1939), o animismo compõe as explicações sobre o desenvolvimento infantil. No texto sobre o “estranho” ou “inquietante” *Das Unheimlich*, de 1919, verifica-se a presença do termo.

A análise de casos do inquietante nos levou à antiga concepção do animismo, que se caracteriza por preencher o mundo com espíritos humanos, pela superestimação narcísica dos próprios processos psíquicos, a onipotência dos pensamentos e a técnica da magia, que nela se baseia, a atribuição de poderes mágicos cuidadosamente graduados a pessoas e coisas estranhas (*mana*), e também por todas as criações com que o ilimitado narcisismo daquela etapa de desenvolvimento defendia-se da inequívoca objeção da realidade. Parece que todos nós, em nossa evolução individual, passamos por uma fase correspondente a esse animismo dos primitivos, que em nenhum de nós ela transcorreu sem deixar vestígios e traços ainda capazes de manifestação, e que tudo o que hoje nos parece “inquietante” preenche a condição de tocar nesses restos de atividade psíquica animista e estimular sua manifestação (Freud, 2010, p. 359).

Para o psicanalista, o animismo é um traço do pensamento sumamente infantil, ainda que em alguns indivíduos sua presença se prolongue na vida adulta. De todo modo, o esquema de sucessão cognitiva, de uma forma básica a uma desenvolvida, relega o pensar animista a uma forma regredida.

A influência de Tylor na teoria psicanalítica é mais evidente na aceitação do esquema evolutivo da história humana evocado no texto *Totem e tabu* (1913). Freud escreve que “No curso dos tempos a humanidade produziu três grandes visões de mundo, se dermos crédito às autoridades: a animista (mitológica), a religiosa e a científica” (Freud, 2012, p. 124). Aqui a integração das teorias antropológicas e psicológicas fica explícita, visto que “Essa primeira concepção de mundo da humanidade é uma teoria psicológica. Está além de nosso escopo demonstrar o quanto dela ainda se acha na vida moderna, seja depreciada, em forma de superstição, ou bastante viva, como fundamento de nossa linguagem, crença e filosofia” (Freud, 2012, p. 124). Novamente é possível localizar o animismo como a forma mais baixa, seja na psique individual seja na história humana.

Seguindo os empregos do animismo no campo da psicologia do desenvolvimento, o conceito é empregado por Jean Piaget (1896 – 1980).

Em primeiro lugar, é na medida em que busca explicar a si mesma a resistência imprevista de um objeto sobre o qual a ação não tem domínio que a criança será obrigada a animá-lo. Ou, de maneira mais geral, quando algum fenômeno

parecer contingente, bizarro e sobretudo assustador, a criança colocará intenções na fonte desse fenômeno (Piaget, 2005, p. 159).

Na epistemologia genética do psicólogo suíço também está presente a explicação do animismo como uma forma de compensação dos limites cognitivos da criança. Ainda assim, uma diferença interessante em relação aos proponentes anteriores está no caráter implícito da atitude animista, que surgiria espontaneamente para a criança, mas de forma imponderada, pois “[...] a criança acredita na onipotência do homem sobre as coisas, e o animismo lhe é útil para explicar a obediência das coisas, mas aqui só pode tratar-se de uma atitude implícita e não de crença refletida” (Piaget, 2005, p. 159). Os estádios de desenvolvimento aventados por Piaget restringem o animismo ao período da infância, além de serem restritos à cognição individual.

Tal como as ciências sociais e a psicologia acolheram concepções animistas, as teorias estéticas do século XIX também o fizeram. Wilhelm Dilthey (1833 – 1911) conjuga as noções antropológicas com as especulações sobre o criar artístico. Dilthey reconhece a inextricável relação entre poesia e música na lírica de indígenas americanos e de griôs africanos, mencionando os povos Dakota, Ojíbua, Danakil e Somali. As conjecturas estéticas do autor incluem o animismo como um processo unificador das imagens e das emoções, ou seja, uma união entre o mundo externo e o interno do artista.

Esta é a fonte do animismo dos povos primitivos, bem como do pensamento mítico e da tendência inextirpável da poesia de regenerar constantemente a força vital da natureza a partir das atividades vitais de um ser humano completo. A natureza sempre é e permanece viva para o poeta, na medida em que ele se relaciona com ela como uma pessoa inteira. Dessa cooperação da vontade na apreensão estética surgem muitas relações particulares entre estados internos e processos externos – especialmente a impressão do sublime (Dilthey, 1985, p. 211, tradução nossa)<sup>15</sup>.

A relação da criação do poeta com a vitalidade da natureza, ou seja, o trazer à vida de uma obra é guiado pelo animismo. É curioso notar a menção aos Ojíbua na América do Norte, tendo em vista que muito da conceituação do animismo contemporâneo é tributário de pesquisas junto a esse povo.

---

<sup>15</sup> No original: This is the source of the animism of primitive peoples, as well as of mythic thought and the ineradicable tendency of poetry to constantly regenerate the vital force of nature from the vital activities of a well-rounded human being. Nature always is and remains alive to the poet, insofar as he relates to it as a whole person. From this cooperation of the will in aesthetic apprehension there arise many particular relations between inner states and outer processes—especially the impression of the sublime (Dilthey, 1985, p. 211).

A herança conceitual do animismo antropológico aparecerá em autores que constituirão figuras centrais da poesia. Esse é o caso de Stéphane Mallarmé (1842 – 1898), que em *Les Dieux antiques*, obra pedagógica escrita em seus tempos de professor de liceu escreve:

Não sabendo quase nada de si mesmos e nada dos objetos que percebiam ao seu redor e no mundo inteiro, imaginavam que tudo era dotado de uma vida semelhante à deles. É assim que todos acreditavam que o sol e as estrelas, os rios e riachos podiam ver, sentir e pensar, brilhar ou se mover como quisessem (Mallarmé, 1925 [1880], p. 2, tradução nossa)<sup>16</sup>.

Pelo exposto até aqui, é possível ver como o tema da vida, quando a alma está em questão, logicamente para os vivos, mas mesmo para os mortos, ocupou a literatura e o pensamento dos períodos antigo e medieval. Na Idade Moderna, o animismo perde a primazia na explicação da vida, mas ganha destaque na vida cognitiva do indivíduo. O que antes fora uma preocupação ontológica e teológica, passa para a esfera do epistemológico, com o agravamento de ser considerado como um modo inferior de conhecer o mundo. Conservando criticamente as esferas anteriores, os estudos recentes do animismo dão relevo à dimensão ética.

### 1.3 O Novo Animismo

A referência fundamental para o redirecionamento dos estudos animistas é Irving Hallowell (1892–1974), antropólogo norte-americano que estudou os indígenas Ojibwa habitantes da região próxima ao Lago Winnipeg no Canadá. A importância de Hallowell na reformulação dos conceitos animistas está na atenção dada à estrutura da língua ojibwa, ou seja, o modo como os próprios indígenas se referiam a seres não humanos. A língua ojibwa não distingue os substantivos em masculino e feminino, mas em animados e inanimados. Muitos dos seres que no sistema científico ocidental são inanimados, podem ser na língua ojibwa classificados como animados.

Segundo Harvey (Tremlett *et al.*, 2017), Hallowell não se vale do conceito de natureza típico do pensamento europeu, pois não o encontrou no entendimento dos próprios Ojibwa. A

---

<sup>16</sup> No original: Ne sachant presque rien d’eux-mêmes et rien des objets qu’ils percevaient autour d’eux et dans le monde entier, ils s’imaginaient que toute chose était douée d’une vie pareille à la leur. C’est ainsi que chacun crut que le soleil et les étoiles, les fleuves et les cours d’eau pouvaient voir, sentir et penser, brillaient ou se mouvaient à leur guise (Mallarmé, 1925 [1879], p. 2).

visão de mundo dos Ojíbua permite incluir objetos nas mesmas categorias em que pessoas são incluídas. Nos termos do autor,

Enquanto em todas as culturas o termo “pessoas” compreende uma das principais classes de objetos pelo qual o eu (*self*) deve se orientar, esta categoria de ser não se limita de modo algum aos seres humanos. Na cultura ocidental, como em outros, os seres “sobrenaturais” são reconhecidos como “pessoas”, embora pertençam, ao mesmo tempo, a uma categoria diferente da humana. Mas nas ciências sociais e na psicologia, as “pessoas” e os seres humanos são categoricamente identificados. Essa identificação é inerente ao conceito de “sociedade” e de “relações sociais” (Hallowell, 2010, p. 536, tradução nossa)<sup>17</sup>.

A conclusão de Hallowell, que reconhece a diferença entre concepções de mundo, leva-o a concluir que a categoria “pessoa” das ciências sociais de então era inadequada para tratar o modo como os Ojíbua concebem o que é uma pessoa. Ilustrando seu ponto, “Para os Ojíbua, por exemplo, *gizis* (luminária diurna, o sol) não é um objeto natural em nosso sentido. Não apenas sua concepção difere; o sol é uma ‘pessoa’ da classe outra-do-que-humana” (Hallowell, 2010, p. 543, tradução nossa)<sup>18</sup>. O antropólogo afirma ainda que o conceito de forças “naturais” impessoais é alheio ao pensar ojíbua e que “[...] seria um erro dizer que os Ojíbua ‘personificam’ objetos naturais. Isso implicaria que, em algum ponto, o sol foi percebido primeiramente como uma coisa material inanimada” (Hallowell, 2010, p. 544, tradução nossa)<sup>19</sup>.

Os estudos sobre o animismo têm em Graham Harvey um expoente, pois ele dedica diversas obras ao tema e é defensor do conceito de “novo animismo”. Em suas palavras, os “Animistas são as pessoas que reconhecem que o mundo está cheio de pessoas, das quais apenas algumas são humanas, e que a vida é sempre vivida na relação com os outros” (Harvey, 2017, p. xvii, tradução nossa)<sup>20</sup>. Esse é o conceito central para o novo animismo, há diferentes tipos de pessoas, ou seja, pessoas humanas e pessoas não humanas. Segue-se que “Pessoas são seres,

---

<sup>17</sup> No original: While in all cultures ‘persons’ comprise one of the major classes of objects to which the self must become oriented, this category of being is by no means limited to human beings. In Western culture, as in others, ‘supernatural’ beings are recognized as ‘persons,’ although belonging, at the same time, to an other than human category. But in the social sciences and psychology, ‘persons’ and human beings are categorically identified. This identification is inherent in the concept of ‘society’ and ‘social relations’ (Hallowell, 2010, p. 536).

<sup>18</sup> No original: To the Ojibwa, for example, *gizis* (day luminary, the sun) is not a natural object in our sense at all. Not only does their conception differ; the sun is a ‘person’ of the other-than-human class (Hallowell, 2010, p. 543).

<sup>19</sup> No original: [...] it would be an error to say that the Ojibwa ‘personify’ natural objects. This would imply that, at some point, the sun was first perceived as an inanimate, material thing (Hallowell, 2010, p. 544).

<sup>20</sup> No original: Animists are people who recognise that the world is full of persons, only some of whom are human, and that life is always lived in relationship with others (Harvey, 2017, p. xvii).

não objetos, que são animados e sociais em relação a outros seres [...]” (Harvey, 2017, p. xvii, tradução nossa)<sup>21</sup>.

A consequência de uma mudança de ênfase da crença em espíritos para um modo de relação com seres outros é sobretudo ética. No animismo antigo, a ontologia dos viventes era o tema central, pois seriam vivos aqueles que tivessem alma. No novo animismo, a preocupação central volta-se para as formas de relação, para o respeito na interação com os seres outros. Nos termos de Priscilla Stuckey,

[...] as culturas animistas estão menos preocupadas com o dualismo de Tylor entre matéria e espírito e mais preocupadas com o relacionamento – promovendo a harmonia entre todos os seres da terra, alguns dos quais podem pertencer ao mundo material, outros dos quais podem não pertencer (Hallowell 1960; Viveiros de Castro 1998a; Bird-David 1999; G. Harvey 2006a, b). As ênfases animistas nas relações íntimas entre humanos e outros seres, por meio de estruturas de parentesco ou por meio da experiência de plantas ou animais como humanos com outros corpos, desafiam a hiper-separação na história ocidental entre humanos e natureza. Entre esses três povos, a racionalidade e a ética nunca são consideradas propriedades exclusivamente humanas. A comunidade é parte integrante da própria terra, enraizada nas relações entre todos os seres que vivem em um lugar (Stuckey, 2015, p. 203, tradução nossa)<sup>22</sup>.

Aqui a noção de comunidade se aproxima da noção de ambiente. De modo similar, Ana Patricia Nogueira de Echeverri (2004) defende o ambiente como uma trama de relações, nas quais é a ética a preocupação elementar. A relação com o espaço não está restrita ao natural, definido pelas ciências “duras”, pois é sumamente cultural.

Consoante tal visão, Hornborg (2006, p. 22) define o animismo como um modo de relação com o ambiente não humano, isto é, “uma postura relacional” (*a relational stance*). Tal interpretação se baseia na proposta de Bruno Latour (1947 – 2022) e de sua antropologia simétrica, na qual o conhecimento dito “pré-moderno” é posto em igual valor ao dito “moderno”. A separação entre os mundos subjetivo e objetivo é uma das marcas do conhecimento moderno,

---

<sup>21</sup> No original: Persons are beings, rather than objects, who are animated and social towards others [...] (Harvey, 2017, p. xvii).

<sup>22</sup> No original: [...] animist cultures are less concerned with Tylor’s dualism between matter and spirit and more concerned with relationship – promoting harmony among all beings of earth, some of whom may belong to the material world, others of whom may not (Hallowell 1960; Viveiros de Castro 1998a; Bird-David 1999; G. Harvey 2006a, b). Animist emphases on the close relationships between humans and other beings, such as through kinship structures or through experiencing plants or animals as other-bodied humans, challenge the hyperseparation in the Western story between humans and nature. Among these three peoples, rationality and ethics are never regarded as uniquely human properties. Community is part and parcel of the earth itself, rooted in relationships among all beings living in a place (Stuckey, 2015, p. 203).



ponto questionado por Latour. Uma separação rígida entre esses dois domínios seria uma ilusão moderna, fácil de ser abandonada em razão de uma análise cuidadosa da composição híbrida dos referidos objetos. Eles são um composto sociotécnico, ou ainda, híbridos de natureza e cultura (Latour, 2013).

Transposto o erro moderno da separação ontológica, cabe pensar o animismo como a “agência dos objetos” (Hornborg, 2006, p. 23) e como ele está presente no cotidiano. As coisas que são estimadas pelas pessoas, é dado um tratamento classificável como animista. Os itens favoritos são tratados com afeto, de modo que há uma relação além do simples uso. Eles podem receber nomes, podem ser incluídos em conversas e são membros de uma relação complexa de ideais e emoções. Retomando a crítica à conceituação moderna, um mundo de híbridos objetivos e subjetivos é o efetivo mundo relacional do pensar animista. O conhecedor também é conhecido e vice-versa. Estando os objetos, outrora confinados a tal categoria, próximos de subjetividades, em seu próprio mérito, a demanda ética se apresenta: quais são as regras relacionais que devem guiar tal convivência? Tais regras devem incluir o respeito, o cuidado e a proteção.

Philippe Descola é outro expoente dos estudos animistas, pois propõe uma ontologia quádrupla para pensar as diversas possibilidades de combinação entre corpo e alma. Em sua terminologia o corpo é referido como fisicalidade e a alma como interioridade, tanto para seres humanos como para os não humanos. Das combinações desses dois elementos surgem quatro formas de interpretar uma alteridade encontrada. Em seus termos

[...] quando confrontado com uma alteridade até então desconhecida, humana ou não-humana, nosso sujeito hipotético pode concluir ou que este objeto possui elementos de fisicalidade e interioridade análogos aos seus, e isso eu chamo de *totemismo*; ou que a interioridade e fisicalidade deste objeto são inteiramente distintas da sua, e isso eu chamo de *analogismo*; ou que este objeto possui uma interioridade similar e uma fisicalidade diferente, e isso eu chamo de *animismo*; ou que este objeto é desprovido de interioridade, mas possui um tipo similar de fisicalidade, e isso eu chamo de *naturalismo*. Estas fórmulas definem quatro tipos de ontologias, isto é, sistemas de distribuição de propriedades entre objetos existentes no mundo, que em retorno fornecem pontos chave para formas sociocósmicas de associação e concepção de pessoas e não-pessoas (Descola, 2015, p. 12, grifos nossos).

Descola tem o mérito de reavivar não só o conceito de animismo como também o de totemismo, ambos severamente criticados pela antropologia do século XX. Além disso, é notório como um de seus termos inclui o modo de pensamento das sociedades capitalistas ocidentais, nomeando-

o de naturalismo. O naturalismo figura como uma das ontologias, mas não ocupa a posição privilegiada de outrora.

A versão animista dessa ontologia quádrupla permite explicar como a característica da pessoalidade (o termo pessoalidade é comumente sinônimo de personalidade; no entanto, seu uso em teorias contemporâneas é preferido para evitar uma identificação com noções psicológicas de personalidade) permeia seres com corpos tão diversos. Isso é possível uma vez que os diversos seres têm uma mesma interioridade, um mesmo tipo de alma. O corolário dessa identidade anímica permite a metamorfose, entendida aqui como a mudança da fisicalidade dos seres, sem que haja a perda da pessoalidade.

No caso do totemismo há diferenças importantes na comparação com o animismo. Revisando a literatura sobre o totemismo australiano (como, por exemplo, o encontrado no povo Aranda ou Arrernte na Austrália), Descola explica que

Os seres do Sonho não são, portanto, plantas ou animais que se transformam em humanos, ou humanos que se metamorfoseiam em plantas ou animais, mas híbridos originais e autênticos, hipóstases concretas de propriedades físicas e morais que podem, portanto, transmitir esses atributos a entidades singularizadas por sua forma, mas cada um dos quais é considerado um representante legítimo do protótipo do qual se origina (Descola, 2005, p. 231, tradução nossa)<sup>23</sup>.

Os seres do Sonho<sup>24</sup> mencionados são originalmente seres híbridos que conferem aos seres humanos e aos não humanos essa mesma característica de mistura, de modo que não seria adequado empregar a distinção cara ao animismo. Não há propriamente humanos e não humanos, mas sim seres híbridos identificados pelo seu totem.

Descola, como depreende-se de seus conceitos, mantém um interesse ontológico quando retoma os termos clássicos da antropologia. Seus estudos junto aos Achuar, no entanto, revelam como os indígenas desse povo da Amazônia equatoriana se relacionam com os demais seres do ambiente. Um encontro entre uma indígena e certos seres é assim narrado:

---

<sup>23</sup> No original: Les êtres du Rêve ne sont donc pas des plantes ou des animaux qui se transforment en humains, ou des humains qui se métamorphosent en plantes ou en animaux, mais des hybrides originels et originaux, des hypostases concrètes de propriétés physiques et morales qui peuvent dès lors transmettre ces attributs à des entités singularisées par leur forme, mais dont chacune est tenue pour un représentant légitime du prototype dont elle issue (Descola, 2005, p. 231)

<sup>24</sup> Descola explica o Sonho (Dreaming ou Dreamtime nos textos em inglês) como sendo uma “eternidade comprovada no espaço, uma estrutura invisível do cosmos que garante a durabilidade de suas subdivisões ontológicas” (Descola, 2005, p. 207, tradução nossa).

De cócoras diante do pé de mandioca, ela [Entza] canta para ele, em voz doce, uma pequena súplica. [...] A força do verbo foi novamente afirmada: para que o irremediável vampirismo das pedras Nunkui seja contido, ou para que um pé de mandioca se desenvolva apesar de ter sido transplantado, é preciso tocar a alma dessas entidades mudas, porém atentas, com um *anent* adequado (Descola, 2006, p. 119-20).

O *anent* é uma breve invocação cantada pela qual se faz a comunicação com os outros seres. No caso narrado, Entza canta tanto para um pé de mandioca quanto para uma pedra tida como capaz de se alimentar de sangue. Ambos os seres são suscetíveis aos cantos de Entza, pois possuem uma interioridade anímica semelhante à dela.

A antropologia brasileira, pela obra de Eduardo Viveiros de Castro, forneceu aos estudos animistas o conceito de perspectivismo, também chamado de multinaturalismo. O perspectivismo pretende se colocar como uma análise das próprias teorias antropológicas, antes de ser outro modo de classificar, interpretar ou compreender como os indígenas pensam. É por isso que, nos termos de Viveiros de Castro,

O perspectivismo, em suma, não é multiculturalismo transespecífico que afirmaria que cada espécie possui um ponto de vista subjetivo (uma opinião) particular sobre o mundo real objetivo, uno e alto-subsistente. O que ele afirma não é a existência de uma multiplicidade de pontos de vista, mas a existência do ponto de vista como multiplicidade. Por outras palavras, o perspectivismo não supõe uma Coisa-em-Si parcialmente apreendida pelas categorias do entendimento próprias de cada espécie; não se imagine que os índios imaginam que existam “algo =  $x$ ”, algo que, por exemplo, os humanos veem como sangue e os jaguares como cerveja. O que existe na multinatureza não são substâncias auto-idênticas diferentemente percebidas, mas multiplicidades imediatamente relacionais do tipo sangue-cerveja. Não há um  $x$  que seja sangue para uma espécie e cerveja para outra; há desde o início um sangue-cerveja que é uma das singularidades ou afetos característicos da multiplicidade humanos-jaguares (2008, p. 95).

Pelo exposto, no perspectivismo não há uma substância, nos moldes aristotélicos, que funcione como a referência de um termo. Eis a dificuldade dessa teoria, pois o conhecimento científico ocidental se baseou, em sua maior parte, na descoberta do substrato da natureza e também na permanência desse ponto referencial para, então, desenvolver hipóteses explicativas. A proposta de Viveiros de Castro é de ordem ontológica, ultrapassando, portanto, preocupações epistemológicas, já que o ponto de vista de cada ser não se limita à percepção das coisas. As percepções são distintas porque as coisas (seres e objetos) são múltiplos relacionais em sua existência. É pertinente aqui trazer as considerações de um físico, já que é esta a ciência que assumiu

o papel de explicar a realidade última. Carlo Rovelli (2015), ao explanar os avanços da mecânica quântica, também põe em dúvida a fixidez do substrato físico. Ele pergunta, após citar as dúvidas de Albert Einstein diante da nova teoria dos “quanta”, acerca da realidade: “Ou significa, como me parece, que devemos aceitar a ideia de que a realidade é só interação?” (Rovelli, 2015, p. 26) ou ainda

A mecânica quântica e os experimentos com as partículas nos ensinaram que o mundo é um pulular contínuo e irrequieto de coisas, um vir à luz e um desaparecer contínuo de efêmeras entidades. Um conjunto de vibrações, como o mundo dos *hippies* dos anos 1960. Um mundo de eventos, não de coisas (Rovelli, 2015, p. 42).

A noção de evento reaparecerá quanto os cantos e os *yãmĩyxop* tikmũ’ũn forem analisados.

Outros autores interessados no animismo propõem teorias mais discretas, ou seja, concepções que não dependem da constituição das coisas mesmas (sua ontologia). Dimitri Karadimas (2012) interpreta as teorias de Descola e Viveiros de Castro de forma a incluí-las em um antropomorfismo epistêmico. O que sua hipótese pretende explicar é como diferentes culturas podem compreender o mundo de forma similar, mesmo que não tenham nenhuma relação histórica entre si. Isso é possível na medida em que haja um antropomorfismo perpassando o entendimento humano de forma constante, ou seja, é interpretando o mundo com uma forma humanizada que diferentes grupos humanos dão sentido a certos fenômenos.

Os limites de sua abordagem estão na centralidade da cognição humana. O autor não dá lugar a modos de conhecimento que provenham de outros seres e de formas de compreensão que extrapolem o modelo intelectual humano. As propostas de Viveiros de Castro parecem, pelo menos, abrir a possibilidade, baseada em cosmologias ameríndias, de que certos animais similarmente conheçam o mundo, já que são animais, mas também pessoas e ainda outras configurações relacionais. Karadimas interpreta a teoria perspectivista como sendo uma confusão “entre objetos e categorias” (2012, p. 28). O que o autor observou entre os indígenas Maraña foi um modo de conhecer e de estruturar seus mitos usando analogias entre diferentes animais. Com isso, ele identifica no uso de flautas feitas do crânio de veados (surgidas na conclusão de um relato mítico) referências a um besouro e não a um veado, o que seria aparentemente o que estava explícito no mito. O veado mítico remete, de fato, a um certo tipo de besouro (em inglês o besouro é chamado “stag beetle”, isto é, besouro veado), pois é feita uma analogia entre a galhada do veado e as mandíbulas avantajadas do besouro. Outro exemplo dado é a comparação entre parte de galhada de um veado e a cauda de um peixe. Esses exemplos mostram que os

Maraña estavam comparando partes de animais de forma analógica, não afirmando que o be-souro era um veado ou que o veado era um peixe, algo próximo do que é permitido pela teoria perspectivista, na qual cada ser se vê de modo relacional, portanto, não tendo uma forma definida e constante para todos os diferentes animais que com eles interagem. A forma constante é a teoria que o naturalismo espousa; são as espécies biológicas da ciência segundo a classificação de Descola.

O argumento geral de Karadimas inclui o animismo de Descola e o perspectivismo de Viveiros de Castro como tipos de um antropomorfismo cognitivo. Não os nega de todo, mas diminui sua força conceitual com uma argumentação linguística. O modo antropomórfico é um uso da linguagem para fazer comparações, analogias entre partes de seres. O que está de volta em sua argumentação são as figuras de linguagem, pois é o *símile* ou a *metonímia* que explicam o mito maraña.

Uma crítica a esse modo de desacreditar a conceituação animista é feita por Val Plumwood. Segundo a autora,

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)<sup>25</sup>.

O que ocorre é a imposição dos limites conceituais do pensamento filosófico europeu a modos outros de conceber relações. Aqui cabe retomar a crítica de Hallowell (2010), segundo a qual o termo “personificar”, sempre associado ao conceito de antropomorfismo, implicaria que a concepção inicial de um ser outro pelo pensamento indígena deveria tomar esses seres como impessoais e só mais tarde imputar a eles a personalidade. Hallowell mostra em seus estudos entre os Ojibwa que não é a noção de impessoalidade que surge primeiramente. Os seres que o ocidente toma como inanimados são sempre considerados animados em certos sistemas indígenas.

---

<sup>25</sup> 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. 451-2).

A conclusão é que uma concepção antropomórfica só faz sentido em sistemas de pensamento no qual a impessoalidade impera sobre a pessoalidade, tal como no caso da ciência ocidental.

Toda essa revisão de conceitos animistas visou encontrar elementos adequados para compreender os *yãmĩyoxop* nos cantos *tikmũ`ün*. No caso do Xũnĩm que é um *yãmĩy*, ou seja, é um povo-espírito e não uma alma singular ligada a um corpo, o contraste com as proposições referidas abre caminhos de leitura.

A ênfase na relação entre humanos e não humanos, a dimensão ética do animismo, assume lugar de destaque, o que justifica a subsequente exposição sobre os mediadores de seres e de planos de realidade, aqueles que têm sido nomeados “xamãs”.

## 2 Os xamanismos

O Xũnĩm é um xamã (o que será explorado nos capítulos subsequentes), já que seus cantos são parte da medicina maxakali, tanto na cura de doenças como no crescimento saudável das crianças. Além disso, os pajés humanos (*yãiyã*) são aqueles que aprendem o maior número de cantos. Desse modo, compete revisar diferentes conceituações do termo “xamã”.

A amplitude dos termos “xamã” e “xamanismo” exige que tanto suas manifestações frequentes quanto sua organização conceitual e histórica sejam examinadas. Os traços regulares diante da multiplicidade de visões sobre o tema são discerníveis ao se adotar uma perspectiva transcultural (Ivanescu; Berentzen, 2020). A crença num mundo de espíritos, cujos seres são capazes de agir de forma humana é um desses traços. Cabe ao xamã lidar com os seres de diferentes níveis, mesmo que as intenções com essas entidades possam ser consideradas negativas. É possível que haja uma aliança com algum desses seres não humanos. Para realizar a mediação de mundos e de seres é frequente o transe extático do xamã, com o auxílio de música e dança. Diversas culturas fazem uso de substâncias psicoativas como parte das práticas de alteração da consciência próprias ao êxtase, mas o uso de substâncias não é obrigatório. Outro traço em comum é a função de tratamento e cura realizada pelo xamã, que acessa “energias” ou “poderes” fora do alcance dos demais indivíduos. A viagem da alma, no sono ou no transe, é mais um motivo frequente. Outro é a de um universo composto de múltiplos níveis, sendo alguns deles invisíveis, pelos quais a alma pode transitar. A presença ou ausência dessas características é explicável pelas diferenças geográficas e temporais dos povos. Há descrições de xamanismo desde o século XVII, porém diversas manifestações atuais também são assim chamadas, e, na amplitude espacial, encontram-se xamãs em regiões muito afastadas como, por exemplo, a Sibéria, o Norte do Canadá, a Amazônia e a Coreia do Sul. Justamente esse emprego tão desenvolvido do termo xamanismo levanta questões quanto a sua relevância e aplicabilidade.

As teorias sobre xamanismo, de uma forma ou de outra, têm de responder à obra de Mircea Eliade (1907 – 1986)<sup>26</sup>, cuja disseminação foi além das cátedras (Dubuisson, 2005). Seu

---

<sup>26</sup> Eliade foi professor na Sorbonne e na Universidade de Chicago. Sua biografia e sua obra têm sofrido críticas por suas aproximações com o fascismo e com o esoterismo. Segundo Dubuisson (2005), Eliade foi aluno de Nae Ionescu, o ideólogo do Movimento Legionário romeno, que deu origem ao partido fascista Guarda de Ferro. Quando de sua estadia em Portugal, após ter sido preso na Romênia por suas ligações com os fascistas, Eliade escreveu uma apologia ao ditador António de Oliveira Salazar. Sua estadia na França deu-se a partir de 1945 e nos Estados Unidos a partir de 1956.

livro *Shamanism: archaic techniques of ecstasy* (2004 [1964]), tradução de sua publicação francesa de 1951, porém revisada e aumentada pelo autor, propõe uma delimitação do que é o xamanismo: “o xamã se especializa em um transe no qual se acredita que sua alma deixa seu corpo e ascende ao céu ou desce ao mundo subterrâneo” (Eliade, 2004, p. 5, tradução nossa)<sup>27</sup>. A obra de Eliade discute a origem do termo, seu sentido estrito e sua aplicação a outras culturas, a influência das grandes religiões nas suas práticas, o seu estatuto como uma religião ou magia, entre outros tópicos que ocuparão diferentes autores desde então. A influência de seu livro é justificada pela grande quantidade de informações etnológicas nele reunida, em especial trabalhos em língua alemã<sup>28</sup>, menos frequentes na academia de línguas francesa e inglesa.

Nas explanações de Eliade, nota-se um esforço de distinção entre um xamanismo clássico e variações com influências de outras religiões. O xamanismo do tipo extático seria a forma “pura”, enquanto os demais apresentariam variações como a possessão por espíritos.

Chamamos a experiência extática de “fenômeno primário” porque não vemos razão alguma para considerá-la o resultado de um momento histórico particular, isto é, produzida por uma certa forma de civilização. Em vez disso, nós a consideraríamos fundamental na condição humana e, portanto, conhecida por toda a humanidade arcaica; o que mudou e foi modificado com as diferentes formas de cultura e religião foi a interpretação e a avaliação da experiência extática (Eliade, 2004, p. 504, tradução nossa)<sup>29</sup>.

A postura teórica do autor é universalizante e prescinde da história, o que força uma unificação conceitual dificilmente sustentada pela diversidade de práticas antigas e contemporâneas associadas ao xamanismo. A experiência extática postulada como um “fenômeno primário” indica o alinhamento de Eliade a teses tradicionalistas<sup>30</sup>, que aderem a uma filosofia perene, cujo postulado central identifica uma unidade nas diferentes filosofias, religiões e crenças esotéricas. Já

---

<sup>27</sup> No original: “[...] the shaman specializes in a trance during which his soul is believed to leave his body and ascend to the sky or descend to the underworld” (Eliade, 2004, p. 5).

<sup>28</sup> O número de obras em alemão citadas por Eliade (2004) fica próximo de 300.

<sup>29</sup> No original: We have termed the ecstatic experience a “primary phenomenon” because we see no reason whatever for regarding it as the result of a particular historical moment, that is, as produced by a certain form of civilization. Rather, we would consider it fundamental in the human condition, and hence known to the whole of archaic humanity; what changed and was modified with the different forms of culture and religion was the interpretation and evaluation of the ecstatic experience (Eliade, 2004, p. 504).

<sup>30</sup> O tradicionalismo é descrito por Sedgwick (2020) como um movimento no sentido mais fraco, ou seja, sem estrutura formal ou liderança. No entanto, a obra de René Guénon (1886 – 1951), tributária de noções perenialistas, é um dos elementos de unificação dos membros desse grupo. Os tradicionalistas constituíram grupos e publicações em diferentes países e, em sua maior parte, mantinham posições políticas conservadoras, em casos extremos ligadas ao fascismo. Quanto a Eliade: “Por volta de 1933, um grupo informal de Tradicionalistas havia surgido na Romênia, mas ele não era liderado por Eliade, e sim por Vasile Lovinescu, [...]” (Sedgwick, 2020, p. 205). E “As



Ioan Lewis (2003) defende a presença do xamanismo em diversas culturas, mas rejeita a distinção eliadiana entre religiões extáticas e religiões nas quais há possessão por espíritos. Para o autor,

[...] podemos definir o xamanismo como o trabalho de xamãs que, como vemos, são sacerdotes de inspiração espiritual (mestres de espíritos). Essa visão enfatiza a importância coincidente da possessão de espíritos e rejeita a “viagem celestial” do xamã, como o traço determinante insistido por Eliade e seus sucessores (Lewis, 2003, p. xviii, tradução nossa).<sup>31</sup>

A existência de xamanismos sem possessão é afirmada no caso dos indígenas Araweté (Viveiros de Castro, 1986). Os Araweté explicam o fenômeno ao antropólogo desta forma: “O xamã é como um rádio” (Viveiros de Castro, 1986, p. 543), ou seja, não há incorporação das divindades *Mai* no xamã. Como o xamã mantém a consciência de suas ações ao cantar, não é necessário nem mesmo o conceito de transe.

Pesquisadores recentes recuperaram a história e o desenvolvimento dos termos “xamã” e “xamanismo” e evidenciaram como foram construções impostas externamente aos povos siberianos (Price, 2001) e posteriormente aplicadas a diversos grupos. Seguindo a orientação teórica de Roberte Hamayon (2015), tem-se que o termo “xamã” (em francês *chamane*) foi empregado na Europa desde o século XVII para se referir genericamente a magos, feiticeiros, adivinhos e curandeiros encontrados no então império russo. Essa denominação provém da língua tungue – atualmente os Tungues se denominam Evenki ou Evenque, na grafia portuguesa – falada por povos habitantes da Sibéria. Mesmo entre os Evenque não há um só termo para as funções de xamã, e cada povo da região emprega um vocabulário específico. Hamayon (2015) nota que mesmo em diferentes línguas da região siberiana (alguns dos povos citados, além dos Evenque, são os Iacutos ou Sakhalar e os Buriates) os termos empregados para o xamanismo são traduzidos para o francês como “jouer”, ou seja, “brincar, jogar ou representar” e associados ao comportamento animal. O vocabulário remete à imitação pelo xamã do comportamento animal e, em geral, o animal imitado é um cervídeo (cervos, alces, renas), mas há também referências a galináceos, peixes e esquilos.

---

atividades desse grupo foram inspiradas tanto por Evola quanto por Guénon. A inspiração evoliana é visível no envolvimento de Eliade e Lovinescu com a Legião do Arcanjo São Miguel, enquanto a inspiração guénoniana aparece na busca por uma iniciação válida [...]” (Sedgwick, 2020, p. 206).

<sup>31</sup> No original: [...] we can define shamanism as the work of shamans who, as we see, are spirit-inspired priests (masters of spirits). This view emphasises the coincident importance of spirit possession and rejects the shaman’s ‘celestial voyage’, as the determining feature insisted on by Eliade and his successors (Lewis, 2003, p. xviii).

As atribuições do xamã igualmente variam de grupo para grupo. Com o desenvolvimento das ciências sociais e da expansão colonial, o conceito de xamanismo passou a ser empregado na intenção interpretativa dos teóricos e na condenação religiosa dos colonizadores. Mesmo originário de uma língua minoritária no império russo, o termo “xamã” foi incorporado na língua e na literatura russa pela pena do arcepreste ortodoxo Avvakum Petrov (АВВАКУМ ПЕТРОВ, 1620 – 1682) em sua autobiografia. O tradutor francês dessa autobiografia Pierre Pascal confirma em nota a primeira descrição de um ritual xamânico: “Temos aqui a primeira descrição do *kamlanie* dos xamãs”<sup>32</sup> (Avvakum, 1960, p. 126, tradução nossa). O religioso descreve o sacrifício de um carneiro seguido de saltos e danças para invocar “demônios”. Ao fim do ritual, o “mágico” siberiano caído no chão espumava pela boca, mas teria conseguido prever o futuro a pedido de um oficial cossaco. Avvakum condena o ritual e invoca passagens bíblicas para contrapor o que presenciou. Já nesse primeiro relato a visão negativa do xamanismo é postulada, uma vez que o ritual é corporal e próximo do comportamento animal, contrários aos ideais espirituais do cristianismo.

Outra obra a referenciar o xamanismo é *Relation du voyage de Monsieur Evert Isbrand, envoyé de sa Majesté czarienne à l'Empereur de Chine en 1692, 1693 et 1694*, traduzido para o francês em 1699, de autoria dos comerciantes Evert Ysbrants Ides (1657 – 1717) e Adam Brand (1692 – 1746). Nesse texto também são mencionados os Tungues e seus xamãs. Influenciado por essa obra, o cartógrafo e escritor Nicolaes Witsen (1641 – 1717) descreve a Sibéria e apresenta uma gravura de um xamã, nas suas palavras um “sacerdote do diabo” (Hamayon, 2015). Na figura, o xamã tem sapatos com formato de pés de urso e usa chifres de um cervo, imagem que não era fiel aos costumes tungues. As descrições da religiosidade dos povos siberianos continuaram nas obras de naturalistas alemães no século XVIII. Johann Georg Gmelin (1709 – 1755), Peter Simon Pallas (1741 – 1811) e Johann Gottlieb Georgi (1729 – 1802) realizam suas pesquisas a convite da Academia Russa de Ciências. Segundo Hamayon (2015), eles reconheceram o xamanismo como uma forma religiosa, mas não como merecedor de respeito. Conforme Price (2001), a identificação do xamanismo como uma forma de religião pagã é tributária da campanha de combate levada a cabo pela missão cristã. As definições fornecidas pelos viajantes e religiosos foram compostas de forma a organizar a supressão dessas religiões

---

<sup>32</sup> No original: Nous avons ici la première description connue du *kamlanie* des šaman (Avvakum, 1960, p. 126). Segundo Gennep (1903, p. 52), o termo *kamlanie* é derivado de *kama*, palavra com o mesmo sentido de *šaman*, da língua turca altaica.

rivais. A intolerância religiosa por parte de vertentes do cristianismo chama a atenção pela contínua busca de conversão tanto na Rússia do século XVII, quanto no Brasil do século XXI.

Em seu uso teórico preliminar, o xamanismo

baseia-se em uma concepção animista do mundo que atribui uma forma de subjetividade aos entes naturais, o que permite estabelecer relações com eles – notadamente entrar em acordo com os espíritos das espécies cinegéticas para poder caçar. Ele sobrevive ao desaparecimento da atividade de caça na forma de práticas fragmentadas e modificadas destinadas a obter bens que, como a caça, não podem ser “produzidos” (chuva, fertilidade, sucesso, sorte...). Por convenção, este tipo de sistema será dito aqui “religioso” embora não tenha o critério de uma religião (Hamayon, 2015, p. 10, tradução nossa)<sup>33</sup>.

A relação entre animismo e xamanismo fica clara na exposição de Hamayon, em especial o reconhecimento de subjetividades nos fenômenos naturais. Do mesmo modo, Price explica o xamanismo siberiano como “[...] um ‘mundo dotado de almas’ em que tudo estava vivo e cheio de espíritos – animais, características naturais, até mesmo o que aos olhos ocidentais eram objetos inanimados” (2001, p. 3, tradução nossa)<sup>34</sup>. Aqui já se observa, além do mais, a controvérsia quanto ao xamanismo ser ou não uma religião. Diferentes autores fazem uma crítica à sua inclusão na categoria de religião (Gennep, 1903; Stutley, 2003), outros contornam o problema (Hamayon, 2015; Langdon, 1996). Eliade (2004) defende o xamanismo como “[...] ao mesmo tempo misticismo, magia e ‘religião’ no sentido mais amplo do termo” (Eliade, 2004, p. xxv, tradução nossa)<sup>35</sup>. As dificuldades estão nas próprias teorias sobre o que vem a ser uma religião e na resistência de muitos autores em incluir o religioso em suas reflexões. Os debates quanto à diferenciação do religioso e do mágico influem igualmente. Na comparação com religiões estabelecidas, o xamanismo frequentemente foi relegado à condição de magia, sob a alegação de ser primordialmente de uso individual, ao passo que a religião visaria o coletivo. Os estudos recentes não corroboram essa separação entre individual e coletivo, pois em sociedades nas quais ainda há caça, os rituais xamânicos são feitos para o bem de todos, ou seja, o sucesso

---

<sup>33</sup> No original: Il est fondé sur une conception animiste du monde qui attribue à des entités naturelles une forme de subjectivité, ce qui permet d’établir des relations avec elles – notamment de s’accorder avec les esprits des espèces gibier pour pouvoir chasser. Il survit à la disparition de l’activité de chasse sous forme de pratiques fragmentées et modifiées visant à obtenir des biens qui, comme le gibier, ne peuvent être « produits » (pluie, fécondité, succès, chance...). Par convention, ce type de système sera dit ici « religieux » bien qu’il ne possède pas les critères d’une religion (Hamayon, 2015, p. 10).

<sup>34</sup> No original: [...] an ‘ensouled world’ in which everything was alive, and filled with spirits – animals, natural features, even what to Western eyes were inanimate objects (Price, 2001, p. 3).

<sup>35</sup> No original: [...] at once mysticism, magic, and “religion” in the broadest sense of the term (Eliade, 2004, p. xxv).

na caçada. A atividade xamânica como uma medicina é outro fato que desmente o individualismo, uma vez que o xamã trata da saúde dos membros de sua comunidade.

Alguns acadêmicos do século XIX já se opunham à definição do xamanismo como uma religião.

Já em 1853, o estudioso finlandês Castrén desafiou a ideia de que o xamanismo pudesse ser descrito como uma religião em vez de um padrão de comportamento, e esse debate continuou ao longo do final de 1800, quando os primeiros grandes trabalhos russos sobre o assunto apareceram (Price, 2001, p. 4, tradução nossa)<sup>36</sup>.

Price cita algumas das obras russas publicadas nesse século: Shashkov (1864), Potanin (1881–3), Agapitov e Khangalov (1883), Radloff (1884); Pripuzov (1885), Mikhailovsky (1895), Shimkevich (1896) e Sieroszewski (1896 e 1902).

A antropologia europeia do final século XIX e início do XX passa a usar o termo “xamanismo” de forma frequente. A obra *Shamanism in Siberia and European Russia* (1895), de V. M. Mikhailovsky traduzida para o inglês, sobre o xamanismo foi uma das influências para os autores da Europa ocidental. Outros textos relevantes foram os de Bogoras (1911), Jochelson (1908), Czaplicka (1914) e *Psychomental Complex of the Tungus* (1935), de Shirokogorov. No início do século XX, já havia a aplicação do termo “xamã” para os indígenas da América do Norte, o que denota a ampliação da área geográfica do conceito. No mesmo período houve estudos do povo Sámi ou Lapão e de outros dos países nórdicos. Uma explicação para o sucesso da noção na academia está no exotismo que ela evoca, servindo, assim, para salientar a divisão entre os civilizados europeus e os primitivos de regiões remotas (Hamayon, 2015), já que seria habitual em sociedades praticantes da caça, caracterizadas por baixa demografia, pouca centralização do poder e de tendência igualitária na organização social.

Para retomar algumas discussões sobre o conceito, é relevante examinar mais alguns teóricos. Arnold van Gennep (1873 – 1957) utiliza o termo “xamã” em diversas partes de seu *Os Ritos de Passagem* (original de 1909) e dedica um artigo *De l'emploi du mot “chamanisme”* ao assunto em 1903. Nele o autor afirma que inclusive em publicações especializadas, xamanismo é uma forma religiosa aplicada a populações da Sibéria, da África, e das Américas e mesmo para a antiga Assíria. A sua crítica se baseia no emprego indiscriminado do termo, no

---

<sup>36</sup> No original: Already in 1853, the Finnish scholar Castrén challenged the idea that shamanism could be described as a religion rather than as a pattern of behaviour, and this debate continued throughout the late 1800s when the first major Russian works on the subject appeared (Price, 2001, p. 4).

seu caráter de “exotismo eufônico” e no uso por viajantes sem conhecimento especializado (Gennep, 1903). Segundo Gennep, não haveria suficientes diferenças nas crenças religiosas dos siberianos para necessitar de um termo próprio, ou seja, o xamanismo seria um conceito supérfluo. O xamã seria apenas um sinônimo para o feiticeiro, de sorte que o xamanismo não designaria nada de específico e seria redutível a outras formas religiosas como o animismo, o manismo (culto aos *manes*, espíritos dos mortos), o totemismo e o animatismo, a saber, a crença em poderes impessoais presentes nos objetos (Willerslev, 2015). Como feiticeiro, o xamã se oporia ao sacerdote que pertence a uma religião organizada. Em resumo, seria possível usar a expressão “xamã”, equivalentemente a de feiticeiro, mas não a expressão “xamanismo”, por não caracterizar uma religião própria. Eliade responde a esta crítica afirmando que o xamã possui “[...] uma especialidade mágica particular [...]” (2004, p. 5, tradução nossa)<sup>37</sup>, a saber, a sua capacidade de transe extático – característica já criticada como acima referido. Ainda assim, o contato com os espíritos, a separação entre alma e corpo e os estados de consciência alterados são confirmados como típicos dos xamãs tradicionais em pesquisas recentes (Townsend, 2005).

Segundo Stutley (2003), o xamanismo não deve ser entendido como uma religião organizada, pois apresenta grande variedade de crenças e rituais. Hamayon (2015) confirma a variedade de práticas tanto em grupos distintos como no mesmo povo. Cada xamã dispõe de possibilidades de improvisação em suas atividades, o que denota uma ausência de dogmas e de liturgia definidos. Esse estado de coisas se deve também ao aspecto não organizado dos xamãs; eles não fazem parte de uma comunidade xamânica nos moldes de uma ordem clerical. Tais constatações, de todo modo, tem uma eficácia relativa para excluir o xamanismo da categoria religiosa, tendo em vista que há grande diversidade mesmo entre religiões organizadas e com uma ortodoxia explícita. A título de ilustração, na Igreja Católica há uma diversidade aceita quanto à liturgia.

As diversas tradições litúrgicas surgiram justamente em razão da missão da Igreja. As Igrejas de uma mesma área geográfica e cultural acabam celebrando o mistério de Cristo com expressões particulares, tipificadas culturalmente: na tradição do “depósito da fé”; no simbolismo litúrgico; na organização da comunhão fraterna; na compreensão teológica dos mistérios; nos tipos de santidade (Catecismo, 2000, p. 336).

A prática xamânica, no entanto, não é incompatível com as religiões organizadas, havendo autores (Krader *apud* Stutley, 2003) que a defendem como própria a todas as religiões,

---

<sup>37</sup> No original: [...] a particular magical specialty [...] (Eliade, 2004, p. 5).

uma vez que lida com espíritos, deidades, demônios, magia e técnicas extáticas. Não é possível afirmar uma “pureza” das práticas xamânicas, pois é frequente que incorporem elementos de religiões estabelecidas, tal como o cristianismo e o budismo. Eliade reconhece a grande influência do lamaísmo no xamanismo dos Evenque ao afirmar que “[...] temos justificativa em considerar essa forma moderna de xamanismo tungue como uma hibridização do antigo xamanismo do Norte da Ásia [...]” (Eliade, 2004, p. 500, tradução nossa).<sup>38</sup>

Para além da disciplina antropológica, o xamanismo penetrou teorias psicológicas. Somados às condenações que recebia do pensamento cristão, diagnósticos psiquiátricos foram empregados.

A explicação do xamanismo como decorrente de um tipo de “histeria ártica” induzida pelo frio e pela privação foi levantada por Ohlmarks em 1939 – significativamente no clima político da Alemanha nazista – e junto com a ideia do xamã como um psicopata mentalmente desequilibrado, adotada com entusiasmo na Rússia Soviética, onde se tornou fundamental nas políticas de suprimir essa inferida ameaça de pensamento independente e de lealdade espiritual (Price, 2001, p. 5, tradução nossa)<sup>39</sup>.

A rejeição de uma visão psicopatológica aparece já na obra de Eliade (2004), originalmente publicada em 1964. A compreensão da vida mental nas teorias psiquiátricas costuma apresentar seus limites quando depara com questões de ordem religiosa. Se a religião for tida como um erro cognitivo, ela pode ser deslocada para o terreno dos manuais psicopatológicos. A consequência, todavia, é ter de mandar para tratamento a maior parte da humanidade.

Quanto às funções curativas dos xamãs, Claude Lévi-Strauss (1908 – 2009), em seu artigo, “A eficácia simbólica” exemplifica um ritual do povo Cuna (também chamado Kuna ou Guna) do Panamá. O xamã cuna, referido pelo termo *nele*, realiza o processo de auxílio a um parto difícil. Segundo o antropólogo,

Os médicos indígenas se dividem em *nele*, *inatuledi* e *absogedi*. As duas últimas funções se referem a um conhecimento dos cantos e dos remédios que se obtém mediante estudo e que é verificado por exames, ao passo que o talento

---

<sup>38</sup> No original: [...] we are justified in regarding this modern form of Tungus shamanism as a hybridization of the ancient North Asian shamanism [...] (Eliade, 2004, p. 500).

<sup>39</sup> No original: The explanation of shamanism as due to a kind of ‘arctic hysteria’ induced by cold and deprivation was raised by Ohlmarks in 1939 – significantly in the political climate of Nazi Germany – and together with the idea of the shaman as mentally unbalanced psychopath this was adopted with enthusiasm in Soviet Russia, where it became fundamental in the policies of suppressing this perceived threat of independent thought and spiritual allegiance (Price, 2001, p. 5).

do *nele* é considerado inato e consiste numa vidência que descobre imediatamente a causa da doença, isto é, o lugar do rapto das forças vitais, específicas ou gerais, pelos maus espíritos, pois o *nele* é capaz de mobilizá-los para fazer deles seus protetores ou seus assistentes (Nordenskiöld 1938: 80 ss). Trata-se, conseqüentemente, de um xamã, ainda que sua intervenção no parto não apresente todas as características que geralmente acompanham essa função. E os *nuchu*, espíritos protetores que, respondendo a um chamado do xamã, vêm se encarnar nas estatuetas que ele esculpiu, recebem dele, junto com a invisibilidade e a vidência, *niga*, “vitalidade, resistência” (Id. ibid.: 360 ss; Holmer & Wassen 1947: 78-79), que fazem deles *nelegan* (plural de *nele*), ou seja, “para servir aos homens”, “seres à imagem dos homens” (pp. 235-37), mas dotados de poderes excepcionais (Lévi-Strauss, 2008, p. 202-203).

Pela interpretação dos termos *cuna*, as atividades animistas do xamã ficam nítidas. O termo *niga* é traduzível como força vital e o termo *purba* refere-se à alma ou ao duplo. É o resgate do *purba* pelo xamã que permite a recuperação do doente, já que este possui diversos *purba* ligados aos órgãos. No caso em questão, “A explicação do parto difícil é um desvio, operado pela ‘alma’ do útero, de todas as demais ‘almas’ das diferentes partes do corpo” (Lévi-Strauss, 2008, p. 205). Desenvolvendo uma explicação para a eficácia do tratamento proposto pelo xamã, Lévi-Strauss afirma que

Trata-se de uma medicação puramente psicológica, já que o xamã não toca o corpo da paciente e não lhe administra nenhum remédio, mas, ao mesmo tempo, envolve direta e explicitamente o estado patológico e seu foco. Poder-se-ia dizer que o canto constitui uma *manipulação psicológica* do órgão doente, e que é dessa manipulação que se espera que decorra a cura (Lévi-Strauss, 2008, p. 207, grifos do autor).

A dimensão psicológica do tratamento motiva o antropólogo a compará-lo à psicanálise. A diferença, no entanto, está nas posições do mito ora desenvolvido pelo doente ora desenvolvido pelo médico. Conforme Lévi-Strauss,

É a eficácia simbólica que garante a harmonia do paralelismo entre mito e operações. E mito e operações formam um par, no qual sempre se encontra a dualidade de médico e paciente. Na cura da esquizofrenia, o médico realiza as operações, e o paciente produz seu mito. Na cura xamânica, o médico fornece o mito, e o paciente realiza as operações (Lévi-Strauss, 2008, p. 217).

Em suma, tanto no caso psicanalítico quanto no xamânico, o tratamento dependeria da interação entre médico e paciente mediante o uso da linguagem. Uma diferença inescapável está na forma da linguagem, o paciente fala com seu psicanalista, o xamã canta para o seu paciente.

Aprofundando o aspecto anímico do xamanismo, Ulf Drobin (2016) recupera pesquisas que distinguem entre tipos distintos de almas, o que esclareceria as inadequações dos antropólogos mais antigos.

Arbman, Hultkrantz e Paulson designam o sistema de conceitos da alma, que eles encontraram globalmente (ou seja, nos tempos antigos na Índia, entre os índios norte-americanos e entre os povos do norte da Eurásia), como “pluralismo dualista”. Eles sustentaram que pesquisadores influentes como Herbert Spencer e Edward Tylor aplicaram erroneamente um conceito uniforme e coerente (monístico) da alma, que se tornou geralmente aceito. O pluralismo dualista consiste no caráter de oposição entre as chamadas “almas-corpos”, que são ativas quando a pessoa está acordada, e a “alma-livre” homogênea, que representa o ser humano fora do corpo durante os sonhos e o êxtase xamânico (Drobin, 2016, p. xv-xvi, tradução nossa)<sup>40</sup>.

É justamente essa “alma-livre” que realiza a viagem de ascensão ou de descida aos outros mundos. Pela ação da “alma-livre”, o xamã realiza a função de psicopompo, ou seja, de condutor das almas dos falecidos no além, e a de responsável por curar as doenças causadas pela “perda da alma”. Já a “almas-corpo”, diferenciadas em “almas-vida” e “almas-ego”, correspondem respectivamente às funções dos órgãos e às manifestações mentais e emocionais. Nesse aspecto, as teorias anímicas de autores antigos e medievais europeus apresentam similaridades à especificação de Drobin, pois, como já referido acima, havia a distinção entre alma e espírito, sendo este subsistente ao corpo. Em termos contemporâneos, é meritória a distinção entre vida psíquica individual e transcendência espiritual, o que ajuda a evitar a transformação temerária da teologia em psicopatologia.

Esther Langdon (1996) detém-se sobre a capacidade de transformação ou metamorfose presente no xamanismo das terras baixas sul-americanas. O xamã torna-se um animal ou um espírito, o que indica uma unidade do universo. A transformação é possível, pois os diferentes seres não são separados. Retornando a controvérsia entre religião e xamanismo, a antropóloga define

---

<sup>40</sup> No original: Arbman, Hultkrantz and Paulson designate the system of concepts of the soul, which they found globally (*i.e.* in ancient times in India, among North American Indians and among North Eurasian peoples), as “dualistic pluralism”. They maintained that influential researchers such as Herbert Spencer and Edward Tylor had erroneously applied a uniform coherent (monistic) concept of the soul, which had become generally accepted. Dualistic pluralism consists of the oppositional character between the so-called “body-souls”, which are active when a person is awake, and the homogenous “free-soul”, which represents the human being outside the body during dreams and shamanistic ecstasy (Drobin, 2016, p. xv-xvi).



[...] o xamanismo como sendo um sistema cosmológico no qual, na sua expressão simbólica, o xamã é o mediador principal. Chamar o xamanismo de um sistema cosmológico, e não de religião, evita algumas das antigas confusões. Não nega o aspecto sagrado das representações, ou o dos ritos. Ao dizer “sistema cosmológico”, estamos também afirmando que um sistema cosmológico é semelhante a um sistema religioso [...] (Langdon, 1996, p. 26).

A escolha pela forma de “sistema cosmológico” afasta, segundo a autora, a dificuldade em definir o que é religião e o que é magia. Outra justificativa seria a de não reduzir o fenômeno do xamanismo a uma esfera religiosa restrita, pois ele afeta dimensões políticas e estéticas. Em resumo,

O xamanismo, como instituição, expressa as preocupações centrais da cultura e da sociedade, como a preocupação com o fluxo das energias e sua influência no bem estar dos humanos. Como visão cosmológica, tenta entender os eventos no cotidiano e influenciá-los. No seu sentido mais amplo, o xamanismo se preocupa com o bem-estar da sociedade e de seus indivíduos, com a harmonia social e com o crescimento e a reprodução do universo inteiro. Abrange o sobrenatural, tanto quanto o social e o ecológico. Assim, o xamanismo é uma instituição cultural central que, através do rito, unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projeta nas atividades da vida cotidiana (Langdon, 1996, p. 28).

Pela definição da autora, confirma-se que a distinção entre uma prática individual e uma prática coletiva não é adequada para caracterizar o xamanismo. O xamã está integrado à sua comunidade e opera em seu benefício. De maneira que, quanto a esse aspecto, a sua exclusão da categoria de religião não se sustenta. A aproximação do xamanismo com a magia reproduz um discurso de inferiorização de ambos os conceitos diante de religiões hegemônicas. A suposta superioridade das grandes religiões (cristianismo, judaísmo, islamismo, budismo, hinduísmo etc.) retoma a argumentação evolutiva de antropólogos do final do século XIX. Ainda assim, não há um corpo doutrinário que unifique as práticas xamânicas. Esse é um argumento robusto para sustentar a distinção, embora a variedade de doutrinas também ocorra nas religiões hegemônicas. A inclusão do xamanismo como uma religião não é de todo imprópria; entretanto, não é uma necessidade, desde que a liberdade e o respeito a essas práticas sejam mantidos. Além do mais, a negação da existência de religião entre os povos indígenas já foi pretexto para as “guerras justas” do passado<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> A obra do jesuíta Manuel da Nóbrega (1517 – 1570) é explícita nesse aspecto. O *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556-1557) afirma: “Se tiveram rei, puderam-se converter ou se adoraram alguma coisa. Mas como não sabem que coisa é crer nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois ela se funda em fazer crer

Retornando a capacidade metamórfica dos xamãs convém mencionar que

Resumidamente, os Ojibwa acreditam que o ser humano é constituído por uma parte vital, ou *alma*, que, sob certas circunstâncias, pode se desprender do corpo, de modo que não é necessário supor que a parte do corpo, em todos os casos, literalmente sofre transformação em forma de animal. O corpo do feiticeiro pode permanecer em sua tenda enquanto sua alma viaja para outro lugar e aparece para outra pessoa na forma de um animal (Hallowell, 2010, p. 552, tradução nossa)<sup>42</sup>.

Pelas descrições de Hallowell, os Ojibwa entendem a metamorfose xamânica como uma capacidade da alma de mudar-se em formas animais quando de suas viagens extracorpóreas. Similarmente, Descola explica a metamorfose sob o signo do animismo.

A passagem do animal para o humano e do humano para o animal é uma constante das ontologias anímicas: a primeira revela a interioridade, enquanto a segunda é um atributo do poder com que se acredita a certos indivíduos – xamãs, feiticeiros, especialistas em rituais – transcender à vontade a descontinuidade das formas para tomar como veículo o corpo das espécies animais com as quais mantêm relações privilegiadas (Descola, 2005, p. 192-193, tradução nossa)<sup>43</sup>.

No modelo proposto por Descola, a metamorfose é frequente entre humanos e animais, sendo incomum no caso de plantas e raríssima na transformação de um animal em outro. Já a metamorfose de um humano em outro humano não ocorre, pois tal seria semelhante a possessão de um corpo humano por um espírito. Aqui Descola segue a distinção clássica de Eliade, segundo a qual os xamãs não são possuídos. A diferença entre as posições dos dois autores assenta-se na possibilidade de uma mudança física na teoria de Descola, o que não ocorre em Hallowell, cuja metamorfose pode ser pensada como uma transfiguração restrita ao mundo onírico do xamã.

---

e adorar a um só Deus e a esse só servir; e como este gentio não adora nada, nem crê nada, tudo o que lhe dizeis se fica nada” (Nóbrega, 2017, p. 201-202).

<sup>42</sup> No original: Briefly, the Ojibwa believe that a human being consists of a vital part, or soul, which, under certain circumstances may become detached from the body, so that it is not necessary to assume that the body part, in all cases, literally undergoes transformation into an animal form. The body of the sorcerer may remain in his wigwam while his soul journeys elsewhere and appears to another person in the form of an animal (Hallowell, 2010, p. 552).

<sup>43</sup> No original: Le passage de l’animal à l’humain et de l’humain à l’animal est une constante des ontologies animiques : le premier dévoile l’intériorité, tandis que le second est un attribut du pouvoir dont on crédite certains individus – chamanes, sorciers, spécialistes rituels – de transcender à leur gré la discontinuité des formes pour prendre comme véhicule le corps d’espèces animales avec lesquelles ils entretiennent des relations privilégiées (Descola, 2005, p. 192-193).

Contrariando e expandindo tais teorias, a possibilidade de transformação intra-humana aparece em produções contemporâneas de diversos povos indígenas, a exemplo da escrita desana. No livro *Antes o mundo não existia* (2019), o 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 espiá-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” (Pãrökumu; Kêhíri, 2019, p. 75).

A atenção aos escritos dos próprios indígenas é a grande riqueza do momento atual de pesquisas literárias e antropológicas. Já não há a dependência única dos relatos etnográficos para contrastar possibilidades interpretativas. De todo modo, no caso brasileiro, convém apresentar algumas teorias de pesquisadores em diálogo com a de escritores indígenas.

## **2.1 Xamanismos no Brasil**

No Brasil, há vários termos para referir-se ao xamã: pajé, curador, benzedor, rezador, chefe cerimonial, sacerdote, profeta, adivinho, homem-deus, feiticeiro e médico-feiticeiro, além das palavras próprias a cada uma das mais de duzentas línguas indígenas presentes no território. Na revisão da literatura realizada por Langdon (1996) destaca-se a contribuição de Alfred Métraux (1902 – 1963), pesquisador que já sugeria o termo “piai” (pajé) para identificar genericamente o xamanismo sul-americano.

Ronaldo Vainfas (2022) faz um estudo histórico de alguns movimentos religiosos do período colonial, nos quais os líderes foram xamãs. Tais movimentos foram chamados de “santidades”, e o historiador os relaciona a formas de resistência à invasão colonial. Juan Cuara, Rodrigo Yaguariquay, Yaguaporo, Viaruzu são alguns dos líderes desses movimentos.

Reitero, porém, a minha avaliação de conjunto acerca das santidades ameríndias. Consideradas quer em suas crenças e rituais, quer enquanto movimentos de fuga em massa ou rebelião anticolonialista, as santidades expressaram o que chamei de idolatrias insurgentes, atitudes coletivas de negação simbólica e social do colonialismo. Assemelham-se, nesse ponto, malgrado as especificidades culturais dos diversos povos ameríndios, aos milenarismos que espocaram em toda a América no tempo do encontro e da conquista. O significado maior das “santidades” deve ser relacionado, assim, ao amplo contexto de expansão ibérica na época moderna e aos embates culturais dela resultantes na

América – contexto que engloba e ultrapassa a “história noturna” do profetismo tupi (Vainfas, 2022, p. 84).

A revisão histórica de tais movimentos contrários à colonização ilumina o papel ativo das lideranças religiosas indígenas. Papel que continua em exercício, como no caso do líder yanomami Davi Kopenawa.

Além disso, os movimentos religiosos como o Santo Daime e a União do Vegetal similarmente estão associados a práticas xamânicas. A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, pesquisadora do povo Krahô, reconhece que “Em todo o ocidente amazônico, os xamãs, como se sabe, são viajantes por excelência (ver, por exemplo, Chaumeil 1983). Sob o efeito da ayahuasca ou de outros alucinógenos, os xamãs viram tudo. É por isso que nada os surpreende” (Carneiro da Cunha, 2017, p. 108). A antropóloga ressalta ainda a importância dos xamãs como mestres do saber, pois

Já se disse muitas vezes que os xamãs, viajantes no tempo e no espaço, são tradutores e profetas (por exemplo, Kensinger 1995). Temos de nos entender quanto ao alcance dessa atribuição e não tomá-la como trivial. Cabe-lhes, sem dúvida, interpretar o inusitado, conferir ao inédito um lugar inteligível, uma inserção na ordem das coisas (Carneiro da Cunha, 2017, p. 109).

O xamã é o guardião do conhecimento, o que lhe permite dar sentido ao que destoa do comum em seu ambiente. Sendo assim, é compreensível como certas atividades, que em nosso modo de conhecer são tidas como afastadas, encontrem união no fazer xamânico. Isso explica os xamãs como professores, médicos e líderes religiosos concomitantemente.

As teorizações de Eduardo Viveiros de Castro têm papel relevante na compreensão do xamanismo no Brasil. O antropólogo, com base em trabalhos sobre os Yanomami, os Ikpeng, os Yawalapiti e os Araweté, propõe que o xamã não é um sacerdote. O xamã nem mesmo seria uma espécie ou função, mas sim estaria mais próximo de uma capacidade ou funcionamento. Assim é, pois

[...] em muitas outras [línguas] da Amazônia, as palavras que traduzimos por “xamã” não designam algo que se “é”, mas algo que se “tem” – uma qualidade ou capacidade adjetiva e relacional mais que um atributo substantivo, qualidade que pode estar intensamente presente em muitas entidades não-humanas, que abunda, escusado dizer, nos “espíritos”, e que pode mesmo constituir-se em potencial genérico do ser (Viveiros de Castro, 2006, p. 322).

Se o xamanismo é uma capacidade, ela pode ser perdida, ou seja, um xamã pode perder o seu lugar na organização social. Complementa o autor explicando que todo mundo que sonha tem um pouco de xamã, já que, por suas observações, o xamanismo não é fixo ou restrito a um certo tipo de pessoa e, muito menos, a seres humanos.

A explicação de Viveiros de Castro retoma a distinção entre “xamãs horizontais” e “xamãs verticais”, estes últimos estão próximos do que é entendido como sacerdotes e guardiões de um saber esotérico. Para o autor, o xamã propriamente dito, o “xamã horizontal”, não pertenceria a uma religião hierarquizada. Explicitando a distinção entre sacerdotes e xamãs, o antropólogo afirma que

Uma característica fundamental do xamanismo é que o xamã é ao mesmo tempo o sacrificador e a vítima. Ele realiza em si mesmo, em sua própria pessoa – corpo e alma –, a conexão sacrificial entre humanos e não-humanos. É o próprio xamã quem atravessa para o outro lado do espelho; ele não manda delegados ou representantes. Essa me parece ser uma diferença decisiva entre as figuras do xamã e do sacerdote. Estamos, a meu ver, no umbral de um outro regime sociocósmico quando o xamã começa a se tornar o sacrificador de outrem: quando ele passa, por exemplo, a ser o executor de vítimas humanas, o administrador dos sacrifícios alheios, o sancionador de movimentos que ele não executa, mas apenas supervisiona. Com isso, ele deixa de ser xamã (Viveiros de Castro, 2016, p. 469).

Segundo esse modelo explicativo do xamanismo, há de se conservar a especificidade do termo, o que responde às críticas anteriormente mencionadas (Gennep, 1903). O xamã se coloca de “corpo e alma”, sem o auxílio de uma organização religiosa, de sorte que a sua responsabilidade não pode ser transferida, e isso o torna um agente pleno. Ademais, a função social do xamã, no caso dos Araweté, é reafirmada, pois “O xamã é um vivente por excelência, o representante dos vivos no céu, e o canal de transmissão dos mortos celestes; ele é um mediador, que, ubíquo mas sempre distinto do que comunica, comunica o que está separado” (Viveiros de Castro, 1986, p. 602).

Outros antropólogos contribuíram para o desenvolvimento dos conceitos perspectivistas relativos à pesquisa de Viveiros de Castro. Tânia Stolze Lima (2005), em seus estudos sobre os Yudjá (nomeados também de Juruna), explica o xamanismo desse povo valendo-se do conceito de perspectiva. A antropóloga apresenta a figura mítica de Senã'ã, afirmando que

Senã'ã é uma pessoa humana (*dubia*) para os demais humanos (*dubia*) e para si mesmo. Seus pais são jaguares para os humanos, mas humanos para si mesmos; Senã'ã os tem como jaguares, exceto que entende sua linguagem e os

trata como seus pais. Segundo explicou-me Dumade, Senã'ã é menos um nome próprio do que um título honorífico, construído metaforicamente: “a muda [de batata] de [que] todos nós [brotamos]” (Lima, 2005, p. 28).

O perspectivismo aparece nos seres que do ponto de vista humano são jaguares, mas de seu próprio ponto de vista são humanos.

Outro povo amazônico que possui uma complexa teoria sobre as almas e as funções xamânicas é o povo Marubo, habitante da terra indígena do Vale do Javari, no estado do Amazonas.

Segundo os Marubo, para cada *yora* – uma autodenominação sem especificidade étnica –, existe uma série de “almas” autoconstitutivas. Para cada “corpo”, existem várias almas que, em sua integração, definem o conceito de humanidade implícito em *yora*. Para cada *yora* humano, existe a “alma do lado esquerdo” – *mechmirí vaká*, que é um potencial *yochĩ* –, um “duplo-animal” e agente causador de doenças, e existe, é claro, a “alma do lado direito” – *mekiri vaká*, um potencial “espírito” ou *yové* (Werlang, 2006, p. 172).

Aqui se vê a constituição da pessoa marubo, notadamente a presença de mais de uma alma em uma mesma pessoa. Quanto ao xamã, tem-se que os

Pajés (ou xamãs) são chamados de *yove vake*, “filho de espírito”, ou de *yove romeya*, “pajé-espírito”, quando são mais poderosos. Ademais, os três elementos em consideração [bichos, gentes e espíritos] partilham de um mesmo predicado: são todos gente (*yora*). As ‘pessoas’ ou ‘gentes’ (*yora*) da época do surgimento (*wenía yorarasĩ*), os antigos cujos feitos são relatados nos cantos-mito *saiti*, possuíam afinidades mais próximas com os espíritos (ou hiper-pessoas) *yove*: tinham o ouvido suficientemente aguçado para escutar a fala da terra, da água e do céu; [...] (Cesarino, 2011, p. 35).

A característica animista da personalidade dos bichos e dos espíritos, além das gentes humanas, evidencia-se nessa passagem. Já a prerrogativa do pajé é a de estar próximo dos espíritos *yove*, ou seja, a de escutar as suas falas. A função de tradutor do xamã surge dessa capacidade de escuta, mas ele não faz a tradução sozinho.

Dentre os incontáveis povos-espírito, apenas os *chai yovevo* (espíritos-pássaro) e os *ni yovevo* (espíritos da floresta) falam *yorã vana* (“a nossa língua”). Assim sendo, é necessário que o multilíngue espírito auxiliar Broto de Ayahuasca chame os diversos espíritos-pajé: Broto de Ayahuasca é o embaixador e tradutor enviado pelos *kêchĩtxo*, que ficam aqui nesta referência a escutar e interpretar palavras alheias. O cosmos marubo é propriamente uma babel – seu xamanismo, uma teoria da tradução. Extraídos da pessoa-suporte, os du-

plos que vão viver alhures aprendem aos poucos as línguas dos *yove*: se ficarem acostumados com as novas moradas, talvez não queiram retornar. De lá, como vimos, ensinam a pessoa a falar aqui. Sem eles, não saberíamos pensar (Cesarino, 2011, p. 101).

Com o auxílio desses espíritos específicos, o xamã marubo humano efetua a interpretação. Se são tradutores e professores, os xamãs não humanos também podem ser pensados como artífices. Aproximando-os das teorias da arte, tem-se que “[...] a figura do xamã muitas vezes coincide com a do artista entre os ameríndios. Entre os Araweté, a arte do xamã reside na evocação de imagens mentais através do canto” (Lagrou, 2009, p. 23). Com essas considerações, aproxima-se igualmente o xamanismo da arte escrita.

## 2.2 Xamanismos na literatura indígena contemporânea

O xamanismo brasileiro esteve presente na literatura canônica brasileira, ainda que de forma incipiente, e, como fez e faz parte das cosmovisões indígenas, está na literatura indígena atual. Alguns exemplos de pajés literários estão no poema de Gonçalves Dias “O Canto do Piaga” ou em *Iracema* (1865), de José de Alencar, cujo pai da personagem título é o pajé Araquém.

Saltando para a literatura contemporânea, Kaká Werá Jecupé é um dos escritores indígenas que enfatiza em seus textos a dimensão espiritual. Mesmo a maneira como descreve sua atividade de escritor é permeada por uma visão xamânica.

Sonhei que os Tamã [Espíritos Instrutores] deram-me a incumbência de contar um pouco de minha história, da minha vida entre dois mundos, e de revelar alguns mistérios da tradição milenar ensinada pelos Antigos, os que aqui habitavam desde sempre.

Neste sonho firmei o compromisso de traduzir da vermelha ‘escrita-pintura’ de meu corpo para o branco corpo desta ‘pintura-escrita’. Cumprindo a tarefa nesse relato, para tingir o que até então no mundo tem parecido ‘intingível’, a mistura do vermelho sobre o branco resultando na cor da vida. E nesse contar eu sou o espírito de cada folha, cada planta, cada brisa pronunciada (Jecupé, 2002, p. 16).

A escrita literária aparece como um compromisso assumido com os ancestrais, ou seja, a atividade de escritor não se limita à vontade individual do artista. Aqui a função tradutória do xamã ressurgue com a sua dimensão intercultural.

Do encontro de um xamã yanomami com um antropólogo francês surgiu o livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), no qual um pouco do pensamento da floresta é oferecido a quem com ela se preocupa. Davi Kopenawa conta nesse livro sua vida, dando especial atenção a sua transformação em um xamã yanomami. Para se tornar um homem-espírito, é necessário ver os espíritos ou seres-imagens chamados *xapiri pë*, aqueles que auxiliam a prática do xamanismo (*xapirimuu*). O seu relato fornece detalhes da formação de xamã desde a infância.

Entre nós, é assim. Primeiro os *xapiri* olham com afeto para a pessoa, quando é criança. Então ela fica sabendo que estão interessados nela e que vão esperar até ficar adulta para se revelarem de verdade. Depois, conforme cresce, eles continuam a observá-la e a testá-la. Por fim, se a pessoa quiser, pode pedir aos xamãs mais velhos de sua casa para lhe darem *yākoana* para beber. Eles então abirão para ela os caminhos pelos quais os espíritos virão dançar e construir sua casa. Durante a infância, vira-se fantasma de vez em quando, nada mais. Só se pode conhecer os *xapiri* de verdade depois de ter bebido *yākoana* por muito tempo. A partir daí, eles não saem mais de seu sonho. É assim que alguém se torna de fato um homem espírito! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 100-101).

A combinação de sonhos e do uso do pó da árvore *yākoana* permite a visão das danças e das imagens dos *xapiri*. Kopenawa afirma: “Vejo tudo isso em sonho porque, tornado fantasma com a *yākoana* durante o dia, o meu interior se transformou. Senão, eu não poderia falar assim” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 86). O vocabulário utilizado por Kopenawa e seu coautor Bruce Albert demanda atenção, pois o uso de termos como “fantasma” e “espírito” são aproximações tradutórias. Os autores explicitam que ao sonhar, o xamã tem sua imagem corpórea ou essência vital (*utupë*) separada do corpo e levada pelos *xapiri*. Essa separação do corpo e da *utupë* é traduzida como estar em “estado de fantasma”. Outra característica notória do xamanismo yanomami é a obtenção dos cantos diretamente dos *xapiri*, fato que é comparável à relação entre os cantores maxakali e os *yãmĩxop*.

Como originário do povo Mawé (Saterê-Mawé), Yaguarê Yamã apresenta aspectos culturais desse grupo no livro *Urutópiãg: a religião dos pajés e dos espíritos da selva*. Quanto às crenças, termo que traduz *Urutópiãg*, o autor afirma:

A crença dos espíritos da natureza é geral entre os povos indígenas, porém, os índios Mawés dão nome próprio a cada espírito, personalizam essas entidades e institucionalizam as suas leis, transformando o mito em religião, mas é uma religião livre, sem obrigações de fé ou social dada por ordem humana, hierarquia ou favorecimentos de elites (Yamã, 2004, p. 24).



O reconhecimento da pessoalidade dos seres presentes nesse conjunto de crenças é claramente afirmado, bem como o emprego do termo religião para nomeá-las. Yamã segue explicando que

Espíritos são entidades naturais personificadas nas coisas e nos animais os quais representam, têm forma própria e são poderosos. Nascidos a partir da existência da natureza, quando os antigos Painí-pajés, sacerdotes leais ao Deus Tupana morreram e se transformaram em Espíritos dando-se para a manutenção do novo mundo, no tempo em que a grande serpente foi transformada em Terra, e passou-se a existir a floresta e os campos. Neles se encontram a proteção e a união paterna entre o homem e o sobrenatural (Yamã, 2004, p. 26).

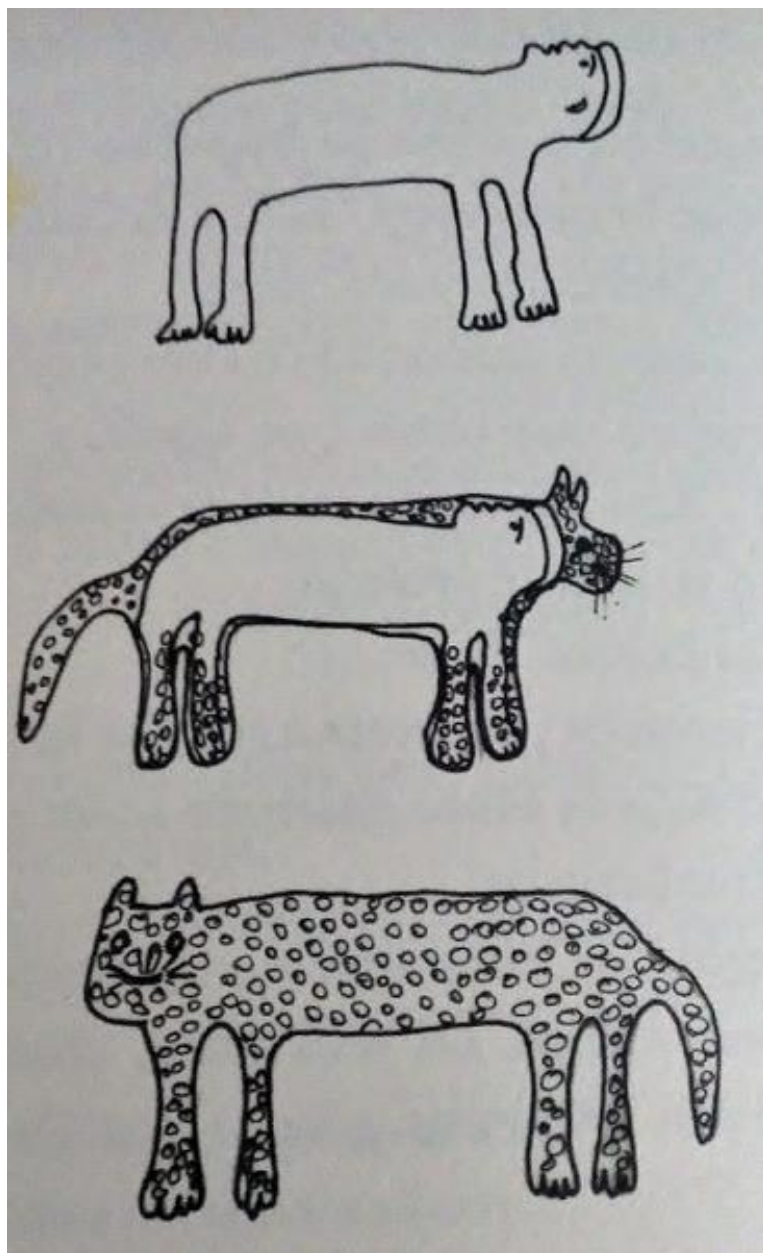
O livro *Antes o mundo não existia* (2019 [1980]) tem a prerrogativa de ser considerado o primeiro texto literário de autoria indígena no Brasil. Os autores da obra são Umusi Pārökumu (Firmiano Arantes Lana) e seu filho Tõrãmũ Kêhíri (Luiz Gomes Lana), pertencentes ao grupo Kêhíripõrã (Os filhos dos desenhos do sonho), um dos grupos do povo 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 deixar um registro acessível também aos não indígenas do vasto conhecimento tradicional de seu povo.

As histórias desana narradas tratam da criação do mundo, do surgimento da humanidade e da viagem da cobra-canoa pelos rios amazônicos. Chama atenção, especialmente, um episódio no qual a transformação de um humano em animal é assim contada:

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, dóia 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 Umukomahsũ, o Rugidor (Pārökumu; Kêhíri, 2019, p. 54).

A metamorfose ilustra de maneira detalhada o “vestir-se” de animal, cuja pertinência ao perspectivismo ameríndio torna-se nítida na imagem seguinte:

**Figura 1:** A transformação em onça.



**Fonte:** Ilustração de Tōrāmū Kēhīri (Pārōkumu; Kēhīri, 2019, p. 54).

Os exemplos literários confirmam as características atribuídas ao xamanismo. O contato com seres outros é imprescindível para a obtenção de conhecimentos. O sonho como um dos meios de contato confirma a alteração da consciência, e a raridade do saber xamânico encontra fundamento na tradição de cada povo.

## 2.3 Neoxamanismo e além

A história do xamanismo prossegue no século XX e XXI compondo religiosidades individualistas, própria de movimentos nomeados neoxamânicos (Ivanescu; Berentzen, 2020). O chamado neoxamanismo compreende aspectos tradicionais, porém combinados a práticas ecléticas e universalistas<sup>44</sup> em formas de religiosidade próprias do contexto urbano. Townsend (2005) identifica os trabalhos de Michael Harner (1929 – 2018) – em especial o livro *The Way of the Shaman* (1980) – e de Carlos Castaneda (1925 – 1998) – com o livro *The Teachings of Don Juan* (1968) – como influências centrais para o crescimento do neoxamanismo. Quanto à obra desse último,

Para além das múltiplas desqualificações que a obra de Castaneda recebeu, no que diz respeito ao rigor antropológico, ela tornou-se o guia do viajante para a iniciação xamânica com os índios da América e teve um enorme impacto na ligação entre os cosmopolitas *new age* e os índios das tribos nativas do continente americano. Mas foi também o livro que seduziu os jovens para o estudo da antropologia. No entanto, esses limites nunca foram totalmente claros, dividindo aqueles que se opunham que a magia e o xamanismo fossem considerados um objeto antropológico, e aqueles que viam na viagem etnográfica o encontro com o xamã (De La Torre, 2013, p. 18, tradução nossa)<sup>45</sup>.

Parte da rejeição aos escritos de Castaneda advém dos temas religiosos ou “mágicos”, comumente difíceis de serem metodologicamente incluídos em estudos acadêmicos.

A democratização da experiência xamânica é a característica distintiva do neoxamanismo. Um neoxamã escolhe ser um xamã, mas raramente passa pelos rituais e privações vividos pelos xamãs tradicionais. O seu aspecto individualista é manifesto na crença de um desenvolvimento pessoal, ou seja, o neoxamã busca o xamanismo para si mesmo, limitando a dimensão comunitária da atividade. Tais características inspiram condenações quando comparadas às formas tradicionais, já que há uma aliança possível entre fatores econômicos e religiosos. Um

---

<sup>44</sup> Michael Harner emprega o termo “Core shamanism” (xamanismo do centro, do núcleo ou da essência, em traduções livres) para indicar os elementos que não variariam entre os diferentes xamanismos, a saber, o contato com os espíritos, a separação entre alma e corpo e os estados de consciência alterados (Townsend, 2005).

<sup>45</sup> No original: Más allá de las múltiples descalificaciones que, en cuanto rigor antropológico recibiera la obra de Castaneda, se convirtió en la guía del viajero a la iniciación chamánica con los indios de América y tuvo una repercusión enorme en el vínculo entre los *new agers* cosmopolitas y los indios de las tribos nativas del continente americano. Pero también fue el libro que seducía a los jóvenes para estudiar antropología. Sin embargo, estos límites nunca estuvieron nítidos del todo, dividiendo a quienes se oponían a que la magia y el chamanismo fueran considerados objeto antropológico, y a quienes veían en el viaje etnográfico el encuentro con el chamán (De La Torre, 2013, p. 18).

neoxamanismo pode se manifestar na forma de aquisição de virtudes espirituais, ou seja, o conhecimento xamânico também está apto ao comércio. As críticas são válidas, ainda que demonstrem uma valoração negativa da economia, o que não escapa a idealizações quanto às necessidades materiais. A moralidade econômica também é parte das teorias e das religiões, sejam privadas ou públicas. A economia é parte da religião, mas não a esgota.

Essa revisão de tantas noções de alma e de xamanismo objetiva contribuir para fornecer conceitos e terminologias aptas a tratar a presença da espiritualidade indígena em suas criações artísticas, caso explícito nos cantos maxakali ora em estudo. O termo “xamã” mantém-se válido quando enfatiza que uma pessoa – ou uma parte dela – estabelece contato com outros tipos de pessoas. Tal parte pode ser nomeada de “alma”, “espírito”, “duplo”, “sombra”, “imagem”, sem mencionar as nomenclaturas de cada povo – *yãmĩy*, *koxuk*, *utupë*, *yochĩ*, *yové*, *anima*, פּוּחַ, روح, *soul*, ψυχή, Seele, 魂, आत्मन्, *âme* –, uma infinidade onomástica que conserva o mistério que lhe é devido.

Ailton Krenak (2020, s.p.) reconhece esse contato entre os seres e a mutabilidade de seus corpos e espíritos quando diz que

As diferentes narrativas indígenas sobre a origem da vida e nossa transformação aqui na Terra são memórias de quando éramos, por exemplo, peixes. Porque tem gente que era peixe, tem gente que era árvore antes de se imaginar humano. Todos nós já fomos alguma outra coisa antes de sermos pessoas — essa mensagem atravessa narrativas de nossos parentes Ainu, que vivem no norte do Japão e na Rússia, dos Guarani, dos Yanomami, dos parentes que vivem no Canadá e nos Estados Unidos. Quem sabe até os mesopotâmios, aquela gente muito antiga, tivessem histórias dessa natureza? Os ameríndios e todos os povos que têm memória ancestral carregam lembranças de antes de serem configurados como humanos.

De sorte que um uso tão amplo das noções de “xamanismo” e de “xamã” ainda é capaz de avivar o pensamento e alimentar tantas histórias.

### 3 Os Tikmũ'ün-Maxakali

Mais uma vez é Ailton Krenak preciso em suas palavras ao apresentar seus parentes, os Maxakali:

Esses Maxakali são um fenômeno impressionante, pois não se aculturaram. Você chega numa aldeia Maxakali e eles estão falando a língua deles, vivendo na religião deles, vivendo no mundo deles. Pelo menos nos últimos 200 anos ficaram isolados. Tempos atrás estiveram em Diamantina e em outras regiões, no Jequitinhonha. Mas, nos últimos 200 anos, fizeram um movimento e se fixaram nessa região do Mucuri. Eram inimigos preferenciais dos “botocudos”. Quando não havia branco para brigar, os “botocudos” brigavam com os Maxakali. O que resultava em roubo de mulheres de um lado e do outro. Logo, nós somos parentes, somos parentes porque nossos grupos guerreavam e tomavam crianças uns dos outros, e mulheres uns dos outros (Cohn, 2015, p. 208)<sup>46</sup>.

Os diversos pesquisadores que estiveram com os Maxakali sempre afirmam essa persistência cultural a despeito do incessante assédio dos não indígenas. A cultura tikmũ'ün é marcada por uma vida ritual intensa e manifestada sobretudo na forma de cantos. O etnomusicólogo Eduardo Pires Rosse propõe uma explicação para a intensidade da presença dos *yãmĩxop* (povos-espírito) entre os Maxakali.

Acontece que a relação dos humanos (maxakali) com seu cosmos, ponto central para o problema tal qual ele está sendo proposto, se exterioriza de forma pronunciada através dos momentos durante os quais os *yãmĩy* (os espíritos/cantos aos quais retornaremos) estão concretamente presentes na aldeia. É através destes momentos, principalmente os ciclos de *yãmĩxop* como veremos mais tarde, que se observa de maneira talvez mais clara como o universo é constantemente vivenciado, atualizado, controlado. Portanto, a observação de práticas sensíveis concretas, compreendendo a mitologia, o canto, a dança, arquitetura, alimentação, etc., marcantes destes momentos de contato formal entre humanos e *yãmĩy* nos servirá como ferramenta especialmente interessante, via privilegiada na tentativa de entrar no universo maxakali (Rosse, 2007, p. 9).

Como bem afirma o pesquisador, os *yãmĩxop* vêm concretamente à aldeia, ou seja, não são representados apenas. Os *yãmĩy* vêm em corpo e música, compondo um evento no qual o conjunto do viver acontece. Diante da importância dos *yãmĩy* para a vida maxakali, um estudo de suas criações musicais literárias não poderia ignorar tais presenças.

---

<sup>46</sup> É relevante mencionar que os Krenak, ou em sua autodenominação os Borum, são descendentes dos Botocudos.

### 3.1 Alguns apontamentos históricos

É necessário enfatizar que a nomeação do atual povo Maxakali envolve um conjunto de povos reunidos após os conflitos incessantes com a coroa portuguesa, com o Império do Brasil, com os colonos sempre em busca de terras a explorar e com outros povos indígenas, cuja animosidade aumentava dada à pressão colonial. Somadas aos conflitos estavam as epidemias promovendo o decréscimo populacional. A relação entre os indígenas e os não indígenas se configurou na língua maxakali:

Os Maxakali se autodenominam *tikmu'un* – nós, humanos – e chamam *'āyuhuk* os estrangeiros. Nas últimas décadas o contato com os brancos tem sido frequente, enquanto a relação com outros povos indígenas se tornou mais esporádica. Assim, o termo *'āyuhuk* vem sendo usado principalmente como sinônimo de branco (Vieira, 2010, p. 135).

Diversos autores, viajantes, escritores, historiadores e antropólogos, mencionaram os Maxakali em seus escritos. Os destaques do século XIX são Spix, von Martius, Saint-Hilaire, Denis, Wied-Neuwied. Segundo Paraíso (2014), a opinião desses autores era em sua maioria negativa, pois qualificavam os nativos com a régua eurocêntrica. Além disso, tomavam a distinção entre Tupi-Guarani e Tapuias como outro critério desfavorável. Os Tapuias seriam selvagens, primitivos, violentos e indolentes, devendo ser submetidos ao governo em nome do progresso. Os autores mencionam os conflitos entre os indígenas chamados de Botocudos e os Maxakali. Os Botocudos eram classificados como Tapuias e tratados como objetos de curiosidade antropológica. Houve inclusive um comércio europeu de ossadas indígenas, com preferência pelos crânios.

O vocabulário utilizado por esses autores denuncia sua visão negativa. Termos como “mansos”, “dóceis”, “tímidos” (Paraíso, 2014), comumente empregados para o trato com animais, revelam como não havia respeito pelos grupos indígenas. Mesmo descrições acadêmicas recentes, conservam termos como “bandos” para definir os agrupamentos sociais *tikmũ'un*, por exemplo, “O bando é a unidade de consenso, sendo a categoria social mais complexa de sua organização social. Inclui todos os parentes, englobando vários grupos domésticos sob a liderança de um patriarca-líder, que se relaciona parentalmente com os demais membros do bando” (Paraíso, 2014, p. 193).

No início do século XX, sob o período republicano, segundo Berbert (2019), os Maxakali estavam restritos a duas aldeias apenas, Água Boa e Pradinho, e com uma população muito reduzida. Mesmo havendo esses aldeamentos, os fazendeiros vizinhos continuaram a se apossar das terras maxakali. Berbert (2019, p. 110-111) informa que “Um tal Joaquim Fagundes, que se vangloriava de os ter ‘amansado’, tomou para si a área que ficava entre as áreas do Pradinho e de Água Boa, e vendeu como lotes”. Além do esbulho das terras, havia violência e mesmo assassinatos. Pela ação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) é estabelecido o Posto Indígena Engenheiro Mariano de Oliveira em 1940, o que não termina com as apropriações das terras, pois os próprios funcionários públicos continuaram tomando-as. A oficialização das demarcações ocorreu em 1941 para Água Boa, no município de Santa Helena de Minas, e, em 1956, para o Pradinho, no município de Bertópolis, mostrando como o atraso nos processos legais serviu para o desmembramento da terra indígena original. O descaso com os direitos indígenas evidencia a política integracionista então vigente, a qual visava uma “desindianização”.

A situação das aldeias deteriorou-se com o aumento do desmatamento e da criação de gado pelas fazendas vizinhas. Também os roçados maxakali foram prejudicados, aumentando, assim, a insegurança alimentar. A tomada de poder pelos militares em 1964 manteve as más condições. Esse conjunto de adversidades levou-os a uma revolta contra os agentes estatais em 19 de abril de 1967, resultando na ação da Polícia Militar de Minas Gerais e na do capitão Manoel dos Santos Pinheiro, que já removera os Krenak das margens do Rio Doce (Berbert, 2019). Os Maxakali nomeiam este período como “tempo de Pinheiro”, no qual havia rondas militares diárias nas aldeias. O capitão também recrutou os próprios Maxakali para as rondas, criando a Vigilância Indígena do Posto Mariano Oliveira, aumentando com isso o controle e dificultando o modo de vida tradicional. Em 1969, Pinheiro fundou o Reformatório Agrícola Indígena Krenak no local do Posto Indígena Guido Marlière. O Reformatório Krenak foi o centro da repressão aos indígenas cujo comportamento desviava das expectativas do governo. Berbert (2019) relata a tortura dos indígenas e, no caso de Gero Maxakali, sua morte subsequente.

Conjuntamente ao Reformatório Krenak, Pinheiro instituiu

[...] o primeiro e único batalhão da Guarda Rural Indígena, constituída por soldados recrutados entre os povos Karajá, Krahô, Xerente e Gavião do Pará. Os dez vigilantes maxakali foram incorporados ao novo pelotão, que foi treinado no Batalhão-Escola Voluntários da Pátria em Belo Horizonte. Ali os soldados indígenas deveriam se comunicar somente em português, tinham aulas

de fundamentos da ordem unida, educação moral e cívica, conhecimentos gerais, equitação, educação física, patrulha, abordagem policial, condução e guarda de prisioneiros, luta de defesa e ataque, armamento e tiro. Depois de dois meses de capacitação, no começo de fevereiro de 1970, aconteceram as solenidades da formatura da Guarda (Berbert, 2019, p. 114).

A Guarda Rural Indígena (GRIN) foi criada já sob os auspícios do novo órgão governamental para a questão indígena, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). O novo órgão era, contraditoriamente, bastante velho em suas políticas e práticas, mantendo o reformatório, cuja ação repressiva é registrada até 1986, então realocado para a Fazenda Guarani de posse da polícia militar. Na década de 1990, os Maxakali conseguem a reunificação das duas aldeias, mas o território restaurado ainda é insuficiente, dada a degradação ambiental longamente promovida pelos não indígenas.

Já nas décadas iniciais do novo século, duas novas aldeias foram estabelecidas, a Aldeia Cachoeirinha no município de Teófilo Otoni e a Aldeia Verde no município de Ladainha. Recentemente, no ano de 2021, a mais nova Aldeia-Escola-Floresta<sup>47</sup> foi criada também no município de Teófilo Otoni. Os Tikmũ'ũn-Maxakali, portanto, seguem cantando.

### 3.2 Sobre os *yãmĩy* e seus cantos

Como já referido, os *yãmĩy* estão no centro da vida ritual maxakali. Eles são os “povos-espíritos, por sua vez, os grandes viajantes, conhecedores de partes distintas e ocultas do cosmos, viajantes subterrâneos, aquáticos, trazendo ao espaço das aldeias a partilha de suas visões” (Tugny, 2011a, p. 114). Quando há um grupo de *yãmĩy* ele é referido como *yãmĩyxop*, pois “*Xop* é um sufixo que designa um conjunto. *yãmĩyxop*, logo, é um conjunto de *yãmĩy*. Quando falamos de ciclos de *yãmĩyxop*, trata-se de períodos marcados por uma intensa atividade festiva que se desenvolve justamente em função da presença de um conjunto de espíritos” (Rosse, 2007, p. 18). As visitas dos povos-espírito perfazem dez ciclos rituais durante o ano. Segundo Sueli Maxakali e Maisa Maxakali em colaboração com Magnani e Gomes (Magnani *et al.*, 2020), os

---

<sup>47</sup> Segundo o site da Aldeia-Escola-Floresta: “No novo território, o casal de professores, artistas e cineastas Isael e Sueli Maxakali, junto às lideranças locais e alguns apoiadores, idealizaram a criação de um espaço de troca de saberes, reflorestamento, recuperação de nascentes e fortalecimento do complexo musical, ritual e cosmológico conhecido como *yãmĩyxop*. Esse espaço é a Aldeia-Escola-Floresta. Como o casal define: ‘chamamos de Aldeia-Escola-Floresta porque toda a aldeia é uma escola para nós. O rio é uma escola, a mata é uma escola, os bichos também. Cada lugar da aldeia é escola’” (Aldeia-Escola-Floresta, 2021).



povos visitantes são: os *yãmĩyxop*-gavião (Mõgmõka); os *yãmĩyxop*-macaco (Po'op); os *yãmĩyxop*-papagaio (Putuxop); os *yãmĩyxop*-morcego (Xũnĩm); os *yãmĩyxop*-lagarta (Tatakox); os *yãmĩyxop*-anta (Ãmãxux); os *yãmĩyxop*-mandioca (Koatkuphi); os *yãmĩyxop*-feminino (Yãmĩyhex); os *yãmĩyxop*-masculino (Yãmĩyxop); os *yãmĩyxop* dos parceiros rituais (Kõmãyxop). Há ainda os Hemex, seres sem corpos animais e tocadores de pequenas flautas.

É impossível pensar os *yãmĩyxop* sem relacioná-los aos cantos, tanto que a separação entre *yãmĩyxop* e canto não é de todo apropriada, pois

[...] o conceito mesmo de canto é concebido na maior parte do tempo como um sinônimo, um duplo de um segundo conceito que nos será central, o de *yãmĩy*. Este termo designa os personagens mais importantes dentro do universo maxakali, uma multidão de seres ideais divididos em diferentes categorias ou espécies, que habitam cada um em sua aldeia, situadas num plano distante dos humanos, um plano que é situado “além”: além de uma outra terra, na floresta, entre o céu e a terra, ou ainda nos rios (Rosse, 2007, p. 10).

Os *yãmĩyxop* são, então, não humanos (espíritos), são canto (voz), são imagens (desenhos) e são multitudes de seres e formas. Essa complexidade existencial e material aparece também nas suas criações artísticas, tal como no livro dedicado aos cantos de um desses *yãmĩyxop*, o povo morcego-espírito chamado Xũnĩm.

Além da forma canto, os *yãmĩyxop* aparecem em muitos desenhos dos Tikmũ'ũn, como na figura 2 a seguir:

**Figura 2:** Os *yãmĩy* com o *mĩmãnãm* ao centro.



Fonte: Tugny (2010, p. 20).

Na figura se vê os diferentes tipos de *yãmĩy*, frequentemente na forma de animais. No entanto, alguns têm forma humana e mesmo o helicóptero tem sua forma *yãmĩy*. No centro está o pau da religião, o *mĩmãnãm*. A figura 3 traz outros *yãmĩy*:

Figura 3: Os diversos yãmÿ.



Fonte: Tugny (2010, p. 18).

O livro *Cantos e histórias do morcego-espírito e do hemex/Yãmÿxop Xũnĩm yōg Kutex xi Āgtux xi Hemex yōg Kutex* (2009) traz um conjunto de cantos atribuídos ao povo espírito do morcego. De fato, há morcegos hematófagos nas regiões habitadas pelos Tikmũ'ũn, porém as relações entre os *tihik* (humanos) e o Xũnĩm não são violentas. O encontro do Xũnĩm e do antepassado dos Tikmũ'ũn é cantado assim:

#### História do xũnĩm

Antigamente havia os nossos ancestrais,  
 mas morcego-espírito  
 para cantar não havia  
 Havia pés de banana e quando cresciam  
 E saiam cachos,  
 Os ancestrais os tiravam para deixar amadurecer.  
 Uma vez, quando um ancestral foi buscar

Um cacho de banana madura.  
 Ele chegou, viu as cascas e soube  
 Que não foi bicho que comeu.  
 E soube que não era gente  
 Porque não viu sinal dos pés.  
 Então o ancestral cortou novamente um cacho  
 Para deixar amadurecer  
 e foi à tarde olhar  
 e viu: alguém estava comendo suas bananas maduras  
 E saiu fugindo.  
 Ele mandou parar e perguntou:  
 — Você está comendo as bananas maduras que eu cortei?  
 — Eu comi, eu como só banana, essa é nossa comida.  
 — Então venha dentro da nossa casa de cantos para comer bastante banana.  
 E o homem ainda perguntou-lhe:  
 — Como são os cantos do seu povo?  
 E o xũnĩm cantou: — ô hô hô hô hô ô hô hô hô hô hô  
 (Tugny, 2009, p. 39).

Esse canto narra a aliança entre os Tikmũ'ũn e o Xũnĩm, já que nele se estabelece a partilha de comida e de cantos. A história do Xũnĩm já demonstra, em seu início, a dimensão relacional dos *yãmĩxop* e dos humanos. Em uma interpretação baseada na propriedade, o Xũnĩm seria visto como peste, pois estaria comendo a produção de bananas, contudo a ação dos antepassados é justamente contrária à exclusão. O Xũnĩm é convidado à aldeia, o que ressalta a noção de comunidade, uma comunidade que não é restrita aos humanos.

Outra versão da história já aparecera no livro *Penãhã: livro de Pradinho e Água Boa*, de 2005, feito pelos tikmũ'ũn com apoio do Núcleo de Pesquisas Transdisciplinares Literárias: escrita, leitura, traduções:

#### História do Xunim (Morcego)

Antigamente, no tempo dos *monayxop* (antepassados), não tinha religião de morcego para cantar. O *monayxop* estava plantando banana. A bananeira cresceu e deu cacho. Ele colheu o cacho, que já estava de vez, e deixou na roça para amadurecer. Quando *monayxop* voltou para buscar o cacho de banana maduro, só encontrou as cascas, porque o xunim tinha comido. O xunim, que mora dentro do mato, tinha saído, comido as bananas, e voltado para dentro do mato. O *monayxop* deixou outro cacho de banana na roça, para voltar mais tarde e descobrir quem tinha comido as bananas. De tardinha, ele voltou e viu o xunim comendo. O xunim saiu correndo e o *monayxop* gritou:  
 — Espere aí! O xunim parou, e o antepassado perguntou: — Você comeu minhas bananas? O xunim falou: — Comi. O *monayxop* falou para ele sair do mato e ir morar na aldeia, na *Kuxex* (Casa de Religião). Xunim chamou os *xape* (companheiros) e cortou o pau para fazer o *Mimãnãm* (Pau de Religião). Cada xunim pintou um pedaço do *Mimãnãm*, cada um cantando sua música com a ajuda dos outros. Quando terminaram, foram levando o *Mimãnãm* para

a aldeia. O monayxop cavou o buraco para fincar o *Mimãñãm* na aldeia. Os xunim foram para o *Kuxex*. Lá, o monayxop virou *yãya* (pajé) e passou a ensinar aos meninos a músicas dos xunim (Maxakali, 2005, p. 113-114).

Nessa versão fica explícita a relação entre o xamanismo e o Xũñĩm, pois os ancestrais se tornam pajés para ensinar os cantos. Os cantos do Xũñĩm reúnem as visões que ele teve ao viajar. Além dos cantos, o Xũñĩm trouxe o *mĩmãñãm*, que é o pau da religião no qual estão escritos os cantos-espíritos. O vínculo entre cantos, espíritos e imagens é inequívoco, pois “Seu *mĩmãñãm* e os desenhos que funcionam como escrita de seus cantos fornecem miríades de imagens” (Tugny, 2011a, p. 87). A imagem seguinte mostra o Xũñĩm confeccionando (à esquerda) e carregando (à direita) o *mĩmãñãm*:

**Figura 4:** A história do Xũñĩm.



**Fonte:** Tugny (2011a, p. 298-299).

O Xũñĩm, sendo um grande xamã, está associado aos cantos de cura e à saúde e ao crescimento das crianças. Conforme explicam os autores do livro *Hitupmã'ax – Curar*, “O canto do Xũñĩm pede para o doente melhorar. Ele canta muito para o doente levantar e ficar

sentado e também ficar de pé” (Maxakali *et al.*, 2008, p. 51). Os *ũyĩn ka'ok* (corpo forte) são Xũnĩm que vêm à aldeia ajudar a fabricar o corpo das crianças. Tantos poderes atribuídos ao Xũnĩm devem-se ao fato de o morcego ser um “catalisador e transportador de uma das principais substâncias e fluidos formadores da pessoa: o sangue” (Tugny, 2011a, p. 85). A figura 5 ilustra uma forma do Xũnĩm presente no seu livro de cantos.

**Figura 5:** O Xũnĩm na forma desenho.



**Fonte:** Tugny (2009, p. 01).

A lição da literatura tikmũ'ũn, na figura de sua aliança com o Xũnĩm, é a de que “[...] a escrita tem outra importância no mundo, que não é o mundo da dominação e da propriedade, é o do convívio estético, numa dimensão sempre contemporânea porque capaz de sincronizar os passos de uma dança” (Almeida, 2009, p. 53).

Atualmente há diversos livros de autoria maxakali, mas, curiosamente, eles estiveram também de alguma forma presentes na literatura do romantismo brasileiro.

### **3.3 Os Maxakali do romantismo**

Os Tikmũ'ũn-Maxakali foram personagens do romantismo brasileiro, ainda que retratados pela pena do francês Ferdinand Denis (1798 – 1890). Na obra *Scènes de la nature sous les Tropiques, et de leur influence sur la poésie, suivies de Camoens et Jozé Índio* (Denis, 1824), um relato de viagem com alguns textos ficcionais, o autor antecipa os casais indianistas da literatura nacional. Antes de Peri e Ceci, estavam Kumuraí e Helena, na novela *Les Machacalis*.

O interesse de Denis pelos Maxakali é oriundo de suas viagens pelo interior do país durante sua estadia de 1816 a 1819.

Na ficção *Os Maxacalis (Les Machacalis)*, o narrador encontra-se com um jovem português que lhe conta sobre sua viagem pelo Brasil. O português, por sua vez, narra a história do jovem chefe maxakali Kumuraí (Koumourahy, na grafia francesa). A morte de seu pai e velho chefe é contada, bem como sua paixão fulminante por Helena (Héléna), filha do novo ouvidor da vila de Saint-Simon. Para convencer o pai da moça, o herói parte em busca de riquezas lendárias à la Eldorado. Mesmo trazendo incontáveis riquezas, negam-lhe a mão de Helena, sendo ele não converso ao cristianismo. Keroê (Kéroé), um dos principais caçadores maxakali e amigo do chefe, sacrifica-se para raptar a moça e entregá-la a Kumuraí. Helena, mesmo amando Kumuraí, decide voltar à vila. O ouvidor fica agradecido pelo retorno de sua filha, mas ainda assim nega o casamento com o indígena. O relato é concluído com a despedida entre o interlocutor português e Kumuraí que decidira viver isolado na mata.

Como se percebe, os Maxakali de Ferdinand Denis estão limitados por restrições formais do período de sua escrita. O herói Kumuraí apresenta as características de muitos outros protagonistas da época: ele é virtuoso em todas as ações, não cede aos próprios desejos e está próximo do ideal cristão, como em diversas obras românticas, dentre elas *Eurico, o presbítero* (1844), de Alexandre Herculano (1810 – 1877). O personagem que nomeia o romance é igualmente um renunciante de seu desejo por uma mulher. A Eurico também é negada a amada devido a sua condição social tida como inferior, já que Hermengarda é da nobreza. Resta ao herói a servidão religiosa, o que lhe vale a alcunha de “presbítero”. Em suma, na obra do francês não se encontram características dos Maxakali, seus personagens são “índios genéricos”, são apenas um elemento de cor local.

Diante de literatura tikmũ’ũn-maxakali atual, sente-se a ausência de personagens fundamentais das histórias maxakali, os *yãmĩy*. De fato, seria exigir muito de um escritor estrangeiro no século XIX que conhecesse a cultura indígena a ponto de retratá-la com tal fidelidade. Mais impressionante seria também se seres tão complexos fossem incluídos, pois as manifestações dos *yãmĩy* transbordam as categorias de animal, canto, espírito e imagem. Sua inclusão como simples personagens manter-se-ia restrita pela incompreensão da literatura da época. Sendo assim, convém revisitar os abismos criados por tais incompreensões.

#### **4 Literatura indígena e colonialismo epistêmico**

A assunção da expressão “literatura indígena” traz consigo a hesitação quanto ao que é o literário, ou seja, se a criação verbal indígena pertence ao campo literário. Tal problema de pertencimento está atrelado aos critérios históricos da disciplina. A literatura tradicionalmente se referia ao escrito, “[...] desde a origem a Literatura condiciona-se à letra escrita, impressa ou não. Refere-se a uma prática que só pode ser verificada quando produz determinado objeto: a obra escrita” (Moisés, 2013, p. 274). Esse critério exclui a oralidade, que recebeu atenção primeiramente pelo folclore ou pela antropologia. A letra escrita, de qualquer forma, já é realidade para diversos autores indígenas, e o entendimento do literário não adere mais a um limite tão estreito, pelo menos para alguns de seus teóricos ou historiadores, pois

[...] a Historiografia Literária rompeu os limites do cânone e, além de mostrar-se menos interessada em registrar a ocorrência de certos fatos ou eventos do que em determinar o significado que eles tiveram para um determinado grupo ou sociedade, passou a abarcar categorias do discurso, como a referencial e a ficcional, a oral e a escrita, a popular e a erudita, ultrapassando as antigas fronteiras do até então considerado literário, e tornando-se, em consequência, uma matéria interdisciplinar (Coutinho, 2010, p. 34).

A exclusão da oralidade não tem mais respaldo garantido no modo de conceber o literário. Do mesmo modo, a distinção entre popular e erudito demanda maior atenção.

A distinção entre hipotéticos graus de manifestação artística não pode ser entendida separadamente das condições de sua criação. Quem cria, e em que circunstâncias o faz, condiciona a recepção do criado. Isso se dá, pois a ideologia do grupo criador influi sobre o que é elaborado e na sua valoração. No caso da literatura, um termo esteve deveras atuante na escrita de uma história literária, a saber, o conceito de “nação”. Segundo Antonio Candido (2013, p. 28), a literatura brasileira é uma “literatura empenhada” que toma “a atividade literária como parte do esforço de construção do país livre [...]”. Já Afrânio Coutinho (2014 [1960]) investiga o “nacionalismo literário brasileiro”, encontrando essa preocupação nos escritos de José de Alencar (1829 – 1877), Araripe Júnior (1848 – 1911), Sílvio Romero (1851 – 1914) e José Veríssimo (1857 – 1916). Vale lembrar o discutido “Instinto de Nacionalidade” de Machado de Assis, no qual em 1873 escreveu:

Quem examina a atual literatura brasileira reconhece-lhe logo, como primeiro traço, certo instinto de nacionalidade. Poesia, romance, todas as formas literárias do pensamento buscam vestir-se com as cores do país, e não há negar que semelhante preocupação é sintoma de vitalidade e abono de futuro (Assis, 2015, p. 1177).



Tal nacionalismo estruturou a visão dominante das teorias literárias de base sociológica e histórica. Contudo essa visão de nação, demasiadamente circunscrita e homogênea, passou por revisões.

Reagindo contra o discurso totalitário tradicional que tomava a nação como referencial único na constituição de histórias literárias e a identificava ao conceito de “estado-nação”, a nova historiografia literária vem buscando formular um discurso fundamentalmente plural, heterogêneo, representado por múltiplos sujeitos, que dê conta da diversidade dos universos representados. Este é o grande desafio por que têm passado os historiadores atuais da literatura: a busca de constituição de um relato democrático da produção literária nacional, de um relato inclusivo, que contemple as diversas vozes que compõem o cenário em questão (Coutinho, 2010, p. 31).

A questão da inclusão de diferentes sujeitos e autores parece sanada pelo entendimento crítico das histórias nacional e literária. Agora já há autores de fora dos centros urbanos, e cujos temas não precisam prestar contas à ideia de um Brasil homogêneo. Ainda assim, a inclusão não elimina um outro critério específico da crítica literária e artística. Trata-se da discussão do chamado “valor estético” (Ginzburg, 2008).

É possível admitir que há literaturas outras em relação àquela canônica, consagrada pela crítica, mas essa “outra” pode ser desqualificada como de valor estético inferior. Uma teorização literária assim mantém hierarquias entre arte “elevada” e “popular”, entre literaturas “boas” ou “ruins”. Isso só é possível tomando-se um conceito de valor que escape a qualquer determinação histórica, ou seja, quando o valor estético é tido como inerente à obra. O valor

[...] seria uma substância, não uma atribuição; um dado a priori, não uma construção histórica. Bons leitores o reconhecem, leitores fracos nada veem. Essa perspectiva comum não é apenas arrogante intelectualmente, ela é francamente autoritária. O valor considerado inerente à obra consiste em capital intelectual, indicador de relevância e prestígio de quem o reconhece (Ginzburg, 2008, p. 101).

Por tal modo de idealizar o literário, o valor é primordialmente interno ao texto. Há a suposição de autonomia da obra de arte, identificada nos campos da estilística e do formalismo (Lugarinho, 2020). É a estrutura do texto que comunica o seu valor ao leitor, que, se culto o suficiente, não falhará em reconhecê-lo. Já nessa concepção se vê ruírem tais pretensões, pois o valor oscila entre obra e leitor. A educação deste é necessária para o reconhecimento daquela. E, havendo educação, é ilícito excluir as dimensões formativas, portanto históricas, seja do educando seja

do próprio sistema educativo. Os critérios formadores do cânone desnudam a teoria do valor estético nele implícita.

Novamente, revisões foram feitas a tais teorias. Para Terry Eagleton,

Não existe uma obra ou uma tradição literária que seja valiosa em si, a despeito do que se tenha dito, ou se venha a dizer, sobre isso. “Valor” é um termo transitivo: significa tudo aquilo que é considerado como valioso por certas pessoas em situações específicas, de acordo com critérios específicos e à luz de determinados objetivos (Eagleton, 2006, p. 17).

O valor como conceito é determinante na escolha das obras a serem lidas, mas seus fundamentos devem estar ancorados em análises históricas e sociais, o que evita a idealização de uma estética atemporal. Em resumo, a autonomia do literário não se sustenta. As obras recebem valor conforme um conjunto teórico intermitente.

Ademais, os critérios de valoração podem ser dominantes, mas não são totais, no sentido de que há vozes dissonantes, mesmo que não recebam atenção logo que publicadas. Esse é o caso de Gonçalves de Magalhães (1811 – 1882), prócer do romantismo na literatura brasileira, que em seus escritos reconhecia a poética indígena: “Por alguns escriptos antigos sabemos que algumas tribus indígenas se avantajavam pelo talento da musica e da poesia, entre todas os Tamoyos, que no Ríó de Janeiro habitavam, eram os mais talentosos” (Magalhães, 1865, p. 266, grafia original). Os escritores chamados de indianistas elegeram o indígena como símbolo da nação, representando-o com diferentes graus de fidelidade histórica. O que claramente faltou ao movimento foi a participação direta do indígena que pudesse revelar os talentos e a expressividade reconhecidos de fato, mas não de direito pelo sistema literário.

Os motivos apontados acima para a sagração de obras canônicas contribuem para explicar por que a criação verbal dos indígenas foi excluída. Já as críticas e revisões a tais critérios justificam a nomeação de uma literatura indígena contemporânea. Aqui vale a reflexão de Janice Thiél sobre o silêncio imposto aos indígenas e sua superação atual:

Assim, utilizo a expressão pele silenciosa para remeter à invisibilidade do índio e à ausência de sua voz na produção literária nacional. A pele silenciosa sugere de que modo, ao longo dos séculos, a perspectiva ocidental hegemônica imagina o “índio verdadeiro”, ao mesmo tempo que indica o silêncio que é imposto ao índio, embora este não tenha ficado silencioso desde seu encontro com o colonizador. Por sua vez, a expressão pele sonora propõe que o índio possui voz própria e a manifesta em textos de resistência e por meio de textualidades variadas (Thiél, 2012, p. 11).

A “pele sonora” permite reescrever a história do país e de suas artes verbais, agora escritas também por agentes indígenas.

Para além dos critérios literários, é necessário considerar o quadro epistêmico amplo que produziu o silenciamento e a subalternidade de tantas culturas, línguas, ciências, formas sociais e religiosidades.

#### 4.1 Críticas ao colonialismo epistêmico

Os diferentes povos habitantes do que hoje é chamado de América sofreram a invasão europeia a partir do final do século XV. A própria nomeação do continente evidencia esse fato, pois o nome de um navegador italiano foi imposto sobre a diversidade de culturas autóctones. Junto à violência bélica, econômica e cultural, chegou a violência sanitária na forma de doenças e epidemias. Esse conjunto de agressões configurou um genocídio sem precedentes no continente. Tal é o quadro histórico que explica como a profusão cultural dos povos originários sofreu perda, ocultamento e desmerecimento.

A obra de Aníbal Quijano (1928 – 2018) examina como a cultura europeia passou a figurar como a única digna de valor por tanto tempo nesse “novo mundo”. Sob o conceito de “colonialidade de poder”, Quijano explica como houve o colonialismo e que marcas esse sistema de dominação deixou sobre os povos subjugados. O colonialismo foi “[...] uma relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os países” (Quijano, 1992, p. 11, tradução nossa)<sup>48</sup>. Durante o longo período colonial esta

[...] estrutura do poder colonial produziu as discriminações sociais que foram posteriormente codificadas como “raciais”, étnicas, “antropológicas” ou “nacionais”, consoante os momentos, os agentes e as populações envolvidas. Essas construções intersubjetivas, produto da dominação colonial por parte dos europeus, foram mesmo assumidas como categorias (de pretensão “científica” e “objetiva”) de significado a-histórico, isto é, como fenômenos naturais e não da história do poder (Quijano, 1992, p. 12, tradução nossa)<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> No original: [...] una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes (Quijano, 1992, p. 11).

<sup>49</sup> No original: [...] la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como “raciales”, étnicas, “antropológicas” o “nacionales”, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como categorías (de pretensión “científica” y “objetiva”) de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder (Quijano, 1992, p. 11).

Quijano demonstra a imposição de inúmeras categorias alheias às realidades locais, cujo efeito foi tanto reproduzir os conflitos sociais europeus como criar tensões outrora desconhecidas. Nas Américas se consolida o que o autor chama de “racialização” (Quijano, 2020), ou seja, a separação entre colonizados e colonizadores, apoiada em aspectos físicos, como forma ideológica de justificar a dominação. As raças conquistadas, no caso, os “índios, os “negros” e os “mestiços”, seriam inferiores aos “brancos”.

Uma vez justificada pela raça a separação entre grupos humanos, seguiu-se a repressão a todas as formas culturais dos que foram inferiorizados. As crenças, as línguas, as artes foram submetidas aos padrões europeus, sendo esse processo nomeado como “eurocentrismo”, ou seja, “[...] o novo modo de produção e controle da subjetividade – imaginário, conhecimento, memória – e sobretudo do conhecimento” (Quijano, 2020, p. 710, tradução nossa)<sup>50</sup>. É necessária, então, uma crítica à canonização de obras e de certos modos de conhecimento, pois “A constituição do cânone foi, em parte, um processo de marginalização, supressão e subversão de epistemologias, tradições culturais e opções sociais e políticas alternativas em relação às que foram nele incluídas” (Santos, 2011, p. 18).

Boaventura de Sousa Santos expõe especificamente quais são os valores que determinaram a constituição do cânone filosófico ocidental.

(a) um compromisso com o racionalismo, a perspectiva segundo a qual a razão (ou racionalidade) é não apenas a marca de se ser humano, mas também aquilo que torna os humanos superiores a animais não-humanos e à natureza; (b) uma concepção dos humanos como seres racionais que são capazes de raciocínio abstrato, de ser orientados por princípios objetivos e de entender ou calcular as consequências dos seus atos; (c) concepções do agente moral ideal e do sujeito que conhece como *imparciais, distanciados e desinteressados*; (d) crença em dualismos fundamentais, tais como razão/emoção, mente/corpo, cultura/natureza, absolutismo/relativismo e objetividade/subjetividade; (e) um pressuposto da existência de uma *separação ontológica* entre humanos/animais e natureza não-humanos; e (f) a *universabilidade* como critério de avaliação da verdade de princípios éticos e epistemológicos (Santos, 2019, p. 24, em nota, grifos do autor).

Esse conjunto de postulados estabelece hierarquias entre os pares citados, nas quais a racionalidade, a objetividade, a universalidade e a humanidade ocupam o lugar superior. O privilégio da racionalidade nos moldes experimental e técnico colide com o saber tradicional de cada

---

<sup>50</sup> No original: [...] o el nuevo modo de producción y de control de subjetividad – imaginario, conocimiento, memoria – y ante todo del conocimiento (Quijano, 2020, p. 710).

cultura, em particular, com suas formas de religiosidade. Os membros rebaixados das dualidades, a emoção, a subjetividade, o relativismo e a natureza são agrupados pelo sociólogo como epistemologias do Sul. A separação entre epistemologias do Sul e do Norte é realizada mediante o conceito de “linha abissal”, linha que separa o colonial do metropolitano. Assim, “estar do outro lado, do lado colonial, da linha abissal equivale a ser impedido pelo conhecimento dominante de representar o mundo como seu e nos seus próprios termos” (Santos, 2019, p. 25).

O mito, nesse quadro, está posto abaixo da razão e da ciência, todavia convém nuançar esse conceito. Os sentidos do termo “mito” são variados, pois oscilam de um sinônimo para uma narrativa falsa até um modo de pensamento e conhecimento específicos. A equivalência entre mito e narrativa é suficientemente geral para incluir seus múltiplos usos, mas quando não é relegado ao terreno do falso, o mito é uma narrativa de eventos ou fatos de grande relevância. Segundo Segal (2004), diferentes teóricos<sup>51</sup> propuseram caracterizar o mito como uma forma de pensamento ora ilógica ora lógica, ora como um tipo de religião ora como uma filosofia ou mesmo como ciência, ora específica de um período anterior ao desenvolvimento da ciência ora ainda presente na atualidade. É visível que o mito serve para caracterizar o período que os teóricos intencionam contrastar com algum outro período, comumente com a época atual. Um exemplo do mito antigo como contraste ao momento presente está no pensamento grego, no qual o mito teria sido suplantado pelo *logos* (λόγος). O mito não seria racional em confronto com o *logos*, esse, sim, um discurso verdadeiro. Nos termos contemporâneos, o mito estaria contraposto à ciência (Segal, 2004).

Há autores, tais como Rudolf Bultmann e Hans Jonas (Segal, 2004), que propuseram interpretar o mito apenas em seu caráter existencial, ou seja, reduzindo o conteúdo mítico à experiência humana. Os mitos, nessa leitura, perdem seu caráter cosmológico, servindo meramente como narrativas da condição humana. O que tais autores têm dificuldade de explicar é a persistência do mito nas mais diferentes sociedades, pois reduzidos à vivência humana, eles poderiam ser absorvidos pela literatura de ficção, pela psicologia e pela filosofia. De toda sorte, é necessário tomar com cautela as tentativas teóricas de definir modos de pensamento a períodos e a populações específicas. Há sempre o risco de reducionismo quando a busca de universalização conceitual retira do objeto teórico suas diferenças e sua polissemia.

---

<sup>51</sup> Segal (2004) analisa algumas concepções de mito em autores tais como Edward Burnett Tylor, James Frazer, Lucien Lévy-Bruhl, Bronislaw Malinowski, Claude Lévi-Strauss, Robin Horton, Karl Popper, Paul Radin, Ernst Cassirer, Henri Frankfort, Rudolf Bultmann, Hans Jonas, Albert Camus.

É frequente contar-se a história europeia como sendo a transição de um modelo místico-religioso obcecado com monstros e espectros para um de racionalidade, ou seja, uma razão baseada em métodos pelos quais se descobrem as verdades próprias da natureza mediante uma investigação conduzida segundo regras. É sempre interessante lembrar, no entanto, que “Europa” é o nome mítico da princesa fenícia que seduzida por Zeus, em forma de touro, gerou os futuros juízes do Hades, Minos e Radamanto (Grant; Hazel, 2002). Homens, deuses e animais estão misturados nesse mito. O racionalismo europeu posterior parece voltar-se contra o nome de sua própria terra. Além disso, a escrita da história, com suas divisões em períodos, “[...] é um ato complexo, carregado ao mesmo tempo de subjetividade e de esforço para produzir um resultado aceitável para o maior número de pessoas” (Le Goff, 2015, p. 14). Com tal observação é possível nuançar as diferenças entre a história e o mito, pois uma narrativa interessada constitui ambos. De sorte que é relevante revisitar a história e o mito conjugados no relato intelectual feito sobre a Europa e, por extensão, sobre o Ocidente.

Não é apenas no campo da cultura popular, ou seja, dos ritos, festas e narrativas adequadas ao que foi nomeado como folclore, que há uma “invenção da tradição”. Mesmo no campo da história do conhecimento, tradições são estabelecidas de modo a contrastar com um entendimento contemporâneo à escrita de tal tradição. Desse modo, há uma unificação e, assim, uma instituição de como certas noções integram uma narrativa do saber. Seguindo o estudo de Josephson-Storm (2017), é adequado rever o que o autor chama de “o mito do desencantamento”. O autor inicia seu livro (*The myth of disenchantment: magic, modernity, and the birth of the human sciences*, 2017) contando que Marie Curie (1867 – 1934), primeira mulher a ganhar um prêmio Nobel e uma das poucas pessoas a ganhar dois desses prêmios (um em física e outro em química), participava de sessões espíritas. Essa anedota ilustra o ponto central defendido por Josephson-Storm, a saber, que mesmo no período recente, no qual a ciência está no centro do que é considerado como o saber válido e verdadeiro, as crenças e as atividades relacionadas ao religioso, ao oculto, ao mágico etc. continuam vigentes. Ecoando a expressão de Bruno Latour de que “jamais fomos modernos”, Josephson-Storm afirma que “jamais fomos desencantados”<sup>52</sup>. A expressão “desencantamento” traduz o termo de Max Weber “Entzauberung”, com o qual o sociólogo, no texto *A ciência como vocação* (2011 [1919]) explicou a

---

<sup>52</sup> No original: In fact, I will argue à la Bruno Latour that we have never been disenchanted (Josephson-Storm, 2017, p. 3).

mudança de atitude epistêmica na Europa ocidental causada pelo desenvolvimento tecno-científico atrelado à produção capitalista. Secundando a hipótese de permanência do encantamento, Zygmunt Bauman (1925 – 2017) afirma que

A pós-modernidade, também pode-se dizer, traz o “reencantamento” do mundo depois da moderna luta, longa e seríssima, se bem que no fim inconclusiva, para desencantá-lo (ou, mais exatamente, a resistência ao desencantamento, quase nunca posta para dormir, foi continuamente o “espinho pós-moderno” na carne da modernidade) (Bauman, 1997, p. 42).

Além de Bauman, as concepções mitológicas de Eliade também negam o desaparecimento do mito, que “[...] conseguiu sobreviver, embora radicalmente modificado (se não perfeitamente camuflado). E o mais surpreendente é que, mais do que em qualquer outra parte, ele sobrevive na historiografia!” (Eliade, 2011, p. 102).

Continuando sua argumentação, Josephson-Storm (2017) atenta para a influência de concepções esotéricas via a teosofia de Helena Blavatsky (1831 – 1891) e o espiritualismo, cujo espiritismo kardecista é uma variante, sobre os teóricos da religião do século XIX. É necessário ressaltar que os estudos acadêmicos sobre a religião, surgiram em um contexto cristão, ou seja, o modo como o cristianismo teorizava sobre si e sobre as demais crenças moldou muitas das categorias dessa área de investigação. A própria noção de religião deve ser criticada quando empregada de forma universal (Asad, 1993), pois a variedade de culturas não europeias inclui combinações de elementos sociais ausentes no cristianismo desse período. Talal Asad (1993) nota como a separação entre Estado e religião na Europa pós Reforma Protestante não é adequada para tratar de outras religiões, por exemplo, certas variantes do islamismo. Essa concepção de secularização ou de laicismo é restrita a uma certa região e a um certo tempo. A noção de “crença” também deve ser aplicada com cuidado, pois a afirmação da veracidade de conceitos religiosos é uma especificidade da religiosidade ocidental (Valeri, 2018). O intelectualismo cristão aparece na obra de São Tomás de Aquino conforme as questões que investiga na *Suma Teológica*, a saber: “1. O objeto da fé é a verdade primeira? 2. O objeto da fé é algo complexo ou incompleto, isto é, uma coisa ou um enunciado? 3. A fé pode comportar falsidade? 4. O objeto da fé pode ser visto? 5. O objeto da fé pode ser sabido?” (Aquino, 2012, p. 47). A “crença” pode ser compreendida, alternativamente à ênfase racional, de modo amplo em seu aspecto de ação, na forma de reverência, compromisso e fidelidade, o que difere de uma crença estritamente intelectual.

Outro produto de pensamento religioso cristão foi o combate à magia. A busca de uma unificação doutrinal realizada por uma hierarquia clerical relegou uma diversidade de interpretações e de práticas religiosas à categoria de magia ou de superstição. Não à toa, um personagem chamado de Simão, o mago, contrasta com os apóstolos na Bíblia, já que atua usando magia (Bíblia, At, 8). Simão, o mago, é criticado severamente pelos portadores da “religião verdadeira”. Na teologia medieval, Tomás de Aquino define que “[...] a superstição é um vício oposto por excesso à religião, não porque apresente mais ao culto divino que a verdadeira religião, mas porque presta culto divino ou a quem não deve ou do modo que não deve” (Aquino, 2005b, p. 432). Na sequência, o teólogo condena a idolatria, a adivinhação e certas observâncias, como o uso de amuletos, à categoria de superstições. A condenação cristã atinge diversas formas de culto de outros povos, mas dada a sua abrangência, poderia ser usada contra si mesma. Isso de fato ocorreu na Reforma Protestante, que condenava o uso de imagens religiosas, relegando ao catolicismo a pecha de supersticioso.

Na história da ciência, muito da influência da magia tende a ser esquecida, idealizando-se um racionalismo. Figuras centrais da ciência, tais como Isaac Newton (1643 – 1727), eram leitores da tradição cabalística e alquímica, e mesmo suas teorias não escaparam de caracterizações de magia, dada a misteriosa “força da gravidade” atuando instantaneamente por todo o universo (Josephson-Storm, 2017). A ciência avançava, “Mas a magia persistia. Os astrônomos ainda eram astrólogos; Kepler e Galileu traficavam horóscopos. O mágico, investigando os segredos da natureza, serviu de modelo para o cientista” (Gleick, 2004, p. 104, tradução nossa)<sup>53</sup>.

A insistência em separar a magia e a religião do saber verdadeiro se intensifica no período moderno. Da obra de Bruno Latour se origina uma crítica às divisões propostas pelo que o autor nomeia de “modernidade”.

A modernidade possui tantos sentidos quantos forem os pensadores ou jornalistas. Ainda assim, todas as definições apontam, de uma forma ou de outra, para a passagem do tempo. Através do adjetivo moderno, assinalamos um novo regime, uma aceleração, uma ruptura, uma revolução do tempo. Quando as palavras “moderno”, “modernização” e “modernidade” aparecem, definimos, por contraste, um passado arcaico e estável. Além disso, a palavra encontra-se sempre colocada em meio a uma polêmica, em uma briga onde há ganhadores e perdedores, os Antigos e os Modernos. “Moderno”, portanto, é duas vezes assimétrico: assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos (Latour, 2013, p. 15).

---

<sup>53</sup> No original: But magic persisted. Astronomers still doubled as astrologers; Kepler and Galileo had trafficked in horoscopes. The magician, probing nature’s secrets, served as a template for the scientist (Gleick, 2004, p. 104).



Vencidos teriam sido os não europeus, os não ocidentais, pois sucumbiram ao modo econômico e bélico dos vencedores – descobridores, conquistadores, invasores, evangelistas, reformadores, comerciantes, industriais etc. O que fazem então esses vencedores modernos? Eles aplicam um conjunto de práticas.

O primeiro conjunto de práticas cria, por “tradução”, misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura. O segundo cria, por “purificação”, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não-humanos, de outro. Sem o primeiro conjunto, as práticas de purificação seriam vazias ou supérfluas. Sem o segundo, o trabalho da tradução seria freado, limitado ou mesmo interdito (Latour, 2013, p. 16).

Outro modo de explicar a divisão está na oposição entre o natural e o social. Essa separação é referida também pelo autor como uma mitologia (Latour, 2013), pois esquece a composição histórica de tais conceitos, trata-os como sendo fatos brutos. Além disso, o humano estaria apartado da natureza, eis outro nome da divisão, subjetividade e objetividade. A ciência “dura” é objetiva, pois trata do natural, já os saberes sobre o humano tendem ao subjetivo e colocam as ciências do espírito ou humanas em posição de menor confiabilidade.

A crítica ao eurocentrismo epistêmico esboçada acima indica que

[...] precisamos encontrar novos conceitos e uma nova linguagem que dê conta da complexidade das hierarquias de gênero, raça, classe, sexualidade, conhecimento e espiritualidade dentro dos processos geopolíticos, geoculturais e geoeconômicos do sistema-mundo. [...] Precisamos entrar em diálogo com os saberes não ocidentais que veem o mundo como um todo em que tudo se relaciona com tudo, mas também com as novas teorias da complexidade (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 17, tradução nossa)<sup>54</sup>.

Em síntese, ao buscar compreender o pensamento e a arte indígenas, é necessário considerar sua condição histórica de subalternidade econômica e cultural diante das formas eurocêntricas. Ao revisar os conceitos impostos pela colonialidade epistêmica, é inevitável que as visões de mundo dos outrora excluídos sejam por fim consideradas e valorizadas. Nesse ponto, toma-se “visão de mundo” como a

---

<sup>54</sup> No original: [...] necesitamos encontrar nuevos conceptos y un nuevo lenguaje que dé cuenta de la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo. [...] Necesitamos entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo, pero también con las nuevas teorías de la complejidad (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 17).

[...] forma como o mundo parece para as pessoas que o estão vendo. De tudo o que é conotado por “cultura”, “visão de mundo” atende especialmente à maneira como uma pessoa, em uma sociedade particular, se vê em relação a tudo o mais. São as propriedades da existência distintas e relacionadas com o eu (*self*). É, em suma, a ideia de uma pessoa sobre o universo. É essa organização de ideias que responde às perguntas: Onde estou? Entre o que eu me movo? Quais são minhas relações com essas coisas? ... O eu (*self*) é o eixo da visão de mundo (Hallowell, 2010, p. 535, tradução nossa)<sup>55</sup>.

Assim sendo, a pessoa define-se e define seu entendimento em suas múltiplas relações com o que se chama frequentemente de ambiente, mas há de se dar atenção aos seres que compõem esse meio. No caso dos cantos maxakali, as relações com os *yãmĩyxop* perpassam os campos da religiosidade e da oralidade.

Em suma, para abarcar uma estética musical literária indígena e também a ontologia a ela associada é desejável

[...] o desenvolvimento de um pensamento menos colonizado disposto a expandir, por meio de uma “ação xamânica tradutória”, a própria noção e as próprias fronteiras de uma literatura brasileira e latino-americana, sem perder de vista que as relações pragmáticas que assim se configuram não resolvem, nem apagam, nem atenuam, os enormes conflitos existentes entre nós “cientistas brancos e mestiços” e os sábios ameríndios, que devem ter sempre garantido seu direito de interpretar o mundo e de vivê-lo plenamente para além de nossos supostamente racionais regimes conceituais de imaginação (Faleiros, 2019, p. 14-15).

Aqui as novas teorizações sobre o animismo abrem caminhos de leitura por outros mundos conceituais, nos quais os guias são os xamãs, os mediadores entre os humanos e não humanos. Devidamente criticados os argumentos excludentes, abre-se a possibilidade de uma literatura nomeada de indígena.

## 4.2 Literaturas indígenas

---

<sup>55</sup> No original: “[...] way the world looks to that people looking out. Of all that is connoted by ‘culture,’ ‘world view’ attends especially to the way a man, in a particular society, sees himself in relation to all else. It is the properties of existence as distinguished from and related to the self. It is, in short, a man’s idea of the universe. It is that organization of ideas which answers to a man the questions: Where am I? Among what do I move? What are my relations to these things?... Self is the axis of world view” (Hallowell, 2010, p. 535).

A participação indígena na cultura brasileira tem sido reconhecida com maior vigor a partir do que Daniel Munduruku (2012) chama de “consciência pan-indígena”, surgida em assembleias de líderes indígenas já na década de 1970. A organização dos povos indígenas permitiu a superação do paradigma integracionista proposto pelo governo brasileiro tanto no antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, quanto na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada em 1967 em substituição ao SPI. O integracionismo como política visava assimilar o indígena ao modo de organização social e econômica dos não indígenas, o que acabaria por destituir cada povo de suas especificidades. A participação do movimento indígena na elaboração da Constituição de 1988 iniciou

[...] uma nova era de interação entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, agora em situação de igualdade, de horizontalidade, norteadas pelo respeito à diversidade, por meio do reconhecimento da pluralidade de culturas e da garantia de proteção especial às minorias indígenas (Munduruku, 2012, p. 36).

Isso mostra uma das características centrais desses povos, sua capacidade de resistência e de sobrevivência à invasão colonial. A resistência, sempre presente em suas histórias, ainda assim, não foi capaz de evitar toda a dimensão de genocídio populacional e a perda de muitos povos. O que tem ocorrido recentemente é um processo de revitalização de línguas e culturas, com a participação ativa de diferentes intelectuais, artistas e políticos indígenas, bem como de aliados não indígenas à sua causa.

Conforme Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz (2004), é possível afirmar a existência de literatura indígena no Brasil na forma de um movimento literário, movimento que possui uma dimensão política evidente, atestada por sua conjugação 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. Os diversos autores trouxeram a multiplicidade de povos indígenas para a literatura.

A multiplicidade é uma das marcas da existência indígena, seja no número de povos e de línguas, seja na vastidão de seus repertórios artísticos. Nas palavras de Ely Macuxi,

[...] nós, os indígenas, fazemos parte da contemporaneidade do Brasil. Somos antigos, mas também modernos. Estamos em todo o território brasileiro, participamos da elaboração das leis, elegemos candidatos e, como a maioria dos brasileiros, sofremos com os efeitos de uma economia desestabilizada e conflitos políticos, com educação e saúde sem qualidade e, mais do que ninguém, padecemos com os desequilíbrios ambientais produzidos pelas intervenções economicistas e desenvolvimentistas em nossas terras (Souza, 2018, p. 56).

De igual modo, a literatura indígena não é unitária. Seria correto afirmar que cada povo tem sua própria literatura, sendo esse conjunto plural de criações orais, musicais, performáticas, gráficas e escritas o que se nomeia de literatura indígena. Além disso, as artes indígenas podem transcender as necessidades artísticas do indivíduo criador, pois retomam a história coletiva de cada grupo e ressaltam a assimetria entre a cultura hegemônica não indígena e a dos povos originários.

A situação do(a) escritor(a) negro(a) e indígena, por exemplo, não está despartada da sua escrita. A sua história de vida (auto-história) configura-se como um dos elementos intensificadores na sua crítica-escritura, levando em conta a história de seu povo. Sendo assim, as especificidades da literatura indígena, tanto quanto as particularidades da literatura africana, devem ser respeitadas em suas diferenças (Graúna, 2013, p. 20-21).

Muito do que é criado pelos indígenas ampara-se em seu passado ancestral, redefinindo assim a própria narrativa que lhes foi imposta. O reconhecimento de uma ancoragem histórica e coletiva influi na teoria literária que acompanha o fazer literário indígena. Graúna (2013, p. 19) enfatiza que

Gerando a sua própria teoria, a literatura escrita dos povos indígenas no Brasil pede que se leiam as 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.

Seguindo as reflexões sobre uma ou várias literaturas indígenas, é pertinente considerar alguns outros pontos. A variedade da escrita está presente na diversidade das línguas originárias, mas muito é escrito em português diretamente ou em tradução. A escrita em português, ou em outras línguas europeias, não tem apenas o papel de acessibilidade para os não indígenas, pois “pode constituir estratégia de produção de contra-narrativas na língua colonizadora, como meio de comunicação e divulgação no espaço do poder [...]” (Thiél, 2012, p. 43). Além disso,

a língua europeia é também a língua materna de muitos escritores. Janice Thiél sumaria as funções possíveis da escrita indígena:

1) A expressão em língua nativa (mesmo que transformada pela escrita alfabética ocidental) pode ser uma forma de assegurar visibilidade às comunidades indígenas, desconstruindo a noção de unidade linguística nacional, que ainda hoje é defendida pelos centros de poder; 2) pode vir a legitimar autonomia identitária e política; 3) pode ser uma estratégia de resistência cultural, que assegura a ocupação de um espaço de afirmação cultural, linguística e de autodeterminação; 4) deve-se também à necessidade de manter uma ligação com a sabedoria ancestral pelo discurso; 5) pode corresponder a um recurso pedagógico que conduz ao aprendizado das línguas/cosmovisões nativas em escolas indígenas com material da própria comunidade; finalmente, 6) pode constituir recurso poético de criação e valorização da palavra ancestral, bem como da sonoridade, do ritmo e da performance das comunidades nativas (Thiél, 2012, p. 43).

Há, portanto, a combinação de objetivos artísticos, pedagógicos, históricos e políticos nas escritas nativas.

Para se aproximar de um universo criativo indígena é necessário, como já referido, incluir a dimensão religiosa, pois ela está presente de modo inseparável de seu cotidiano e de sua criação artística. Cabe mencionar que a classificação do que é arte não tem um correlato exato no mundo conceitual indígena. Por isso há a inseparabilidade da arte e da vida diária, na qual o viver é um ato criativo. Ely Macuxi explicita a relação entre religiosidade e literatura afirmando que

Não se pode reduzir nossa cultura tradicional indígena a enredos e personagens de historinhas e anedotas para satisfazer meramente a curiosidade ou o mercado editorial. Ao contar nossas histórias é preciso exaltar nossos personagens, enredos fantásticos sobre os seres espirituais e animais das florestas (Souza, 2018, p. 57).

Os seres espirituais mencionados não devem ser displicentemente categorizados como metáforas ou adornos literários. Eles são antes personagens com os mesmos direitos dos protagonistas humanos ou, em certos casos, mais importantes. Um ancestral, um herói cultural (na terminologia antropológica) ou uma divindade criadora transcendem a dimensão literária, já que estão vivos nos rituais e no cotidiano de cada povo.

Mesmo que não tenha havido o justo reconhecimento da influência indígena na história literária, não é possível apresentá-la como sendo feita de modo unilateral pelo colonizador. Lúcia Sá aponta como seria adequado tratar o tema:

Parte de um processo histórico de contato cultural entre populações indígenas e não indígenas, esse impacto [dos textos indígenas] não pode ser descrito simplesmente como “imposição cultural” ou “aculturação”. Cabe melhor o termo “transculturação”, cunhado pelo cubano Fernando Ortiz em 1940 e revitalizado pelo uruguaio Ángel Rama em 1980, e por Mary Louise Pratt em 1992 (Sá, 2012, p. 20-21).

É fundamental considerar como a cultura dominante foi também influenciada pelas culturas dominadas. Uma das particularidades do argumento de Lúcia Sá (2012) está em considerar os textos indígenas transmitidos ao nosso tempo mesmo em suas traduções em línguas europeias; não apenas tomar esses textos como relatos europeus, mas legitimar o que dos indígenas está indelevelmente posto neles. Algumas das fontes dos textos indígenas considerados pela autora são as ordens religiosas católicas do período colonial e do século XX, as organizações protestantes como o Summer Institute of Linguistics, as instituições estatais como o Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB) e o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), as fontes antropológicas como o trabalho de Theodor Koch-Grünberg (1872 – 1924) e os relatos de viajantes desde a chegada dos europeus ao novo mundo como a obra de Claude d’Abbeville (15--? – 1632).

Os tipos de textos que afetaram os textos literários de escritores não indígenas são classificados em quatro formas (Sá, 2012): a primeira é a viagem de exploração, na qual o não indígena adentra a floresta; a segunda é a indianista, no qual o indígena torna-se o herói nacional; a terceira é a de base revolucionária, na qual o indígena resiste à invasão colonial; a quarta forma compõe-se de uma reação à resistência e ao potencial revolucionário indígena por parte da cultura colonial. Essa divisão permite organizar os diferentes textos nos quais os indígenas estão presentes. No modelo da viagem de exploração estão os textos *A voragem* (1924), *Don Segundo Sombra* (1926), *Doña Bárbara* (1929), *Cobra Norato* (1931), *Canaima* (1935), *Quarup* (1967). No modelo indianista estão os poemas de Gonçalves Dias, os romances de José de Alencar e o poema épico *Tabaré* (1888), de Juan Zorrilla de San Martín (1855 – 1931). No modelo revolucionário estão produções de Miguel Ángel Asturias (1899 – 1974), José María Arguedas (1911 – 1969) e João Guimarães Rosa (1908 – 1967). Já o modelo contrarrevolucionário aparece na obra *El hablador* (1987), de Mario Vargas Llosa.

O indianismo brasileiro, guardadas as devidas críticas, merece uma atenção maior, dado que dentro de suas contingências históricas buscou muito da cultura indígena para compor a

sua arte. Essa atenção renovada logo dá frutos, pois encontram-se os Maxakali já como personagens literários na aurora do romantismo nacional, como já mencionado. O trabalho teórico de Lúcia Sá inspira uma revisão dos lugares comuns na historiografia literária nacional. Na crítica ao romantismo brasileiro, há o risco de dispensar descuidadamente a presença indígena no literário. Sobre um dos expoentes do período, a autora afirma que

[...] o uso que Gonçalves Dias faz das fontes coloniais vai muito além das descrições de rituais indígenas e traduções literais do tupi utilizadas por Alencar. Gonçalves Dias incorpora em sua poesia vários dos gêneros mencionados pelos cronistas: jactância, sonhos xamânicos, canções para os recém-nascidos. Além disso, exatamente como nos textos dos cronistas, seus poemas enfatizam a coragem e a belicosidade dos tupinambás e de seus inimigos, a qual, no entanto, tem sido atribuída pelos críticos a um mero desejo, por parte do poeta, de equiparar os indígenas brasileiros aos europeus medievais, como Alencar faria posteriormente. Antônio Cândido, por exemplo, fala sobre o “medievalismo coimbrão” (1971, p. 83) do poeta, e Cláudia Neiva de Matos defende essa mesma ideia em *Gentis guerreiros* (1988). Devido à data relativamente recente desse livro e ao fato de ser um dos mais importantes trabalhos escritos sobre a poesia de Gonçalves Dias, vou usá-lo como exemplo principal da linhagem crítica predominante em relação ao “medievalismo” do poeta. Meus comentários devem ser vistos não como uma tentativa de invalidar análises anteriores, mas como uma leitura alternativa, baseada em premissas distintas (Sá, 2012, p. 194).

No caso dos Maxakali na obra de Ferdinand Denis, não é impróprio identificar um medievalismo romântico, já em Gonçalves Dias, segundo a leitura de Lúcia Sá, a influência indígena é efetiva. O erro fica por parte dos críticos que, por sua ignorância das artes indígenas, não puderam identificá-las. Justamente a desatenção às artes verbais indígenas limitou a sua inclusão no campo das letras, o qual não deve se restringir à forma gráfica. Vale aqui a reflexão de Antonio Risério sobre a “literatura tropical”, um nome possível para a literatura brasileira:

Havia outros textos no ar. E só o reconhecimento da existência de textualidades extra-literárias nos permitirá não só mapear esta mesma existência, como avaliar o significado desses textos entre nós, no que sobreviveram, sobrevivem e fecundam. E o fato é que mesmo as destruições e sobrevivências fragmentárias dessas trajetórias textuais serão sociologicamente relevantes para a leitura da formação cultural brasileira, para além de qualquer exclusivismo. É dever do analista textual meditar sobre o assunto. Quando nada, para ampliar o círculo das suas alegrias poéticas (Risério, 1990, p. 134).

Ainda uma questão sobre a existência de uma literatura indígena: De que vale afirmar uma literatura indígena? Tratar as criações indígenas como literatura não visa restringir sua

manifestação. Antes, é um modo de inclusão. A criação verbal dos indígenas pouco foi reconhecida na história da literatura brasileira, fato que tem sido corrigido nas últimas décadas. Quais são os objetos dessa literatura indígena e qual a sua adequação ao campo literário poderiam causar dificuldades, caso não houvesse uma análise detida dos objetos literários e das teorias que os estabelecem. Retomando o supracitado Risério (1990), uma literatura indígena reconhece “outros textos no ar”, ou ainda, “textualidades extra-literárias”. Claramente o que antes não cabia na literário, agora já nele pode estar. Entretanto, lendo com cuidado o que integrava concepções literárias canônicas, fica nítido que o musical não foi delas completamente afastado. Vale lembrar que a épica clássica grega era musicada, que a poesia medieval portuguesa era cantada e que tantas formas poéticas têm no som – no metro, na quantidade das sílabas, nas rimas – um de seus elementos distintivos. Em suma, a poesia não abandonou o interesse no sonoro, haja vista o reconhecimento recente de compositores em premiações literárias como o Prêmio Nobel de Literatura para o compositor Bob Dylan, em 2016. As limitações do registro escrito é que restringiram outras manifestações literárias musicais.

Feitas tais ressalvas, mantém-se, todavia, a distinção do campo literário, quando nele se quer incluir os indígenas. Que a literatura, como disciplina e como arte, tem sido considerada digna de valor não parece causar dificuldades. O que se pode objetar é se de fato ela mereceria ser valorada. Talvez fosse melhor não restringir as criações indígenas a uma disciplina, mas incluí-las em um grupo maior, por exemplo, a arte, ou ainda, uma prática estética. Um termo amplo não resolve o problema valorativo, somente o transfere de um âmbito restrito para um abrangente. Nesse caso, a arte continua sendo um campo disciplinar valorizado. Talvez melhor fosse não incluir as criações em campo algum, para, assim, evitar que a área escolhida recebesse um valor indevido. De todo modo, o valor ainda estaria na própria obra. Aqui o problema está no conceito de valor e não nas áreas ou nos objetos. É lícito valorar? Se não for, fica-se embaraço ao justificar por que algo deve ser publicado, estudado, preservado. A alternativa é não dar atenção à coisa nenhuma. Beatífica postura, elevada indiferença ou desapaixonada relação cabem bem quanto o objetivo é transcender o apego e libertar-se do mundo, ou ainda, *vanitas vanitatum* ( vaidade das vaidades) conforme o *Eclesiastes* bíblico. Ademais, um budismo superficial, no qual tudo é ilusão, é invocável. O sofrimento nada vale, é ilusão; a exclusão é ilusão; a tradição é ilusão; as criações de um indivíduo ou povo são ilusões. Sendo uma atitude possível como meta religiosa visando à transcendência, não parece ser cabível como postura acadêmica, cuja ética envolve preservar e transmitir. Preservar e transmitir o quê? O que tem valor. Como antes referido, as teorias literárias não negam o valor das obras, mas o



fazem com critérios historicamente condicionados. Desse modo, os cantos tikmũ'ũn têm valor contemporaneamente para além da comunidade maxakali e o transferem para a literatura, bem como a literatura tem valor e o transfere aos cantos. Isso não significa que as criações indígenas dependam de uma literatura, seja indígena ou de alguma nacionalidade, mas, sim, que a literatura se amplia ao considerar essas formas como também possíveis a seus interesses, e elas, generosamente, acolhem novos leitores.

Outro ponto é a capacidade das teorias literárias em tratar adequadamente as criações indígenas. Essa é uma dificuldade compartilhada por quem se dedica a tal tarefa, ou seja, quem desenvolve trabalhos teóricos a partir da área literária voltada para a criação indígena. Jamille Pinheiro Dias expressa o problema em sua tese doutoral, questionando se

[...] seria possível fazer um esforço para evitar projeções letradas que abafassem a possibilidade de entrar em contato com um canto xamanístico ou uma narrativa cosmogônica perseguindo o que lhes é próprio. Seria preciso tentar, dentro do possível, despir-me das Letras para, mais adiante, recuperá-las em um diálogo em que os regimes criativos e intelectuais indígenas tivessem sua presença afirmada de modo mais robusto (Pinheiro Dias, 2017, p. 33).

Justamente esse afastamento das Letras, seguido de sua retomada, permite a revisão das teorias, mas não o seu abandono completo. Enfim, a manutenção do termo “literatura” é justificada já que mudar os nomes têm um impacto dúbio; apresenta uma modificação, mas somente superficial. Devair Fiorotti e Pedro Mandagará (2019, p. 14) reforçam essa convicção, reiterando que

O mesmo argumento relativo à dificuldade de distinção teórica é válido para a relação entre canto e texto poético. Há uma diversidade de estilos de escrita reconhecidamente literários facilmente comparáveis a textos ameríndios, por exemplo: um poema de Manoel de Barros com um poema de uma música de origem Macuxi; ou um texto narrativo Taurepang sobre o surgimento do Timbó com Guimarães Rosa. Comparar, nesse caso, leva-nos a demonstrar afinidades estruturais e temáticas. Poeticidade do oral; uso retórico, poético, estilizado e ritual; poemúsica, textos criativos; etnopoésia; oratura; esses nomes apontam para algo já nomeado em nossa tradição: a literatura.

A literatura está viva e não precisa temer o seu nome.

#### **4.3 Oralidade e escuta**

Como lembra o antropólogo Anthony Seeger,

Apesar de sabermos relativamente pouco sobre as tradições musicais nas terras baixas da América do Sul, sempre que se ouve música, ao que parece, algo de importante está acontecendo. Em geral, alguma conexão entre domínios diferentes da vida, do universo ou do corpo humano e seus espíritos está sendo criada ou recriada. A música transcende tempo, espaço e níveis existenciais de realidade. Ela influencia humanos, espíritos, animais, e aqueles seres, difíceis de imaginar, que estão entre uma coisa e outra (Seeger, 2015, p. 34).

A música é um ponto em comum de múltiplos seres, de seus variados corpos e de seus espíritos vagantes. Para os Tikmũ'ũn, onde há música há *yãmĩy*.

O livro *Cantos e histórias do morcego-espírito e do hemex/Yãmĩyxop Xũnĩm yõg Kutex xi Āgtux xi Hemex yõg Kutex* é um texto escrito, mas traz o registro sonoro dos cantos em formato DVD. Assim sendo, a sua leitura deve ser também uma escuta. O cantado é um conhecimento que, por isso mesmo, tem de ser tomado em sua amplitude, ou seja, a dimensão sonora não é mero recurso estético. A prevalência do conhecimento tikmũ'ũn na forma musical ajuda a explicar como o seu saber foi por tanto tempo ignorado. O próprio estatuto do musical sofre com a imposição de uma hierarquia dos saberes, pois

No ocidente, o conhecimento musical é entendido como transcendental ao intelecto, mas ao mesmo tempo epistemologicamente inferior; a música é pensada, ou “sentida” como imanente na percepção sensorial. Isso quer dizer que a epistemologia científica ocidental é anti-musical: ela nega o conhecimento na e da música. A epistemologia ocidental subestima a capacidade da música como objeto da ciência e subestima o músico, enquanto músico, como sujeito cognoscente. Os estudos antropológicos na Amazônia nos sugerem a hipótese de trabalho de que a música indígena encarnaria e constituiria uma ontologia nativa: tal musicalidade seria a corporificação de uma visão de mundo (Werlang, 2001, p. 7, tradução nossa)<sup>56</sup>.

A música é uma forma de conhecimento válida, visto que, em certos contextos, remete a uma ontologia, a um mundo de seres e coisas com sua cosmovisão. A hipótese de Werlang, na qual a música indígena constitui uma ontologia própria, indica, assim, caminhos para a escuta.

---

<sup>56</sup> No original: In the west, musical knowledge is understood as transcendental to the intellect, but at the same time epistemologically inferior; music is thought, or “felt” to be immanent in sense-perception. This is to say that western scientific epistemology is anti-musical: it negates knowledge in music and of it. Western epistemology underestimates the amenability of music as an object of science and underrates the musician, *qua* musician, as a knowing subject. Anthropological studies in Amazonia suggest us the working hypothesis that indigenous music would embody and constitute a native ontology: such a musicality would be the embodiment of a worldview (Werlang, 2001, p. 7).

Tal como Werlang, Pedro Cesarino estudou os cantos marubo com o intuito de dar relevo às artes verbais desse povo. O antropólogo explica que

*Yora vanaya*, “pessoa/gente loquaz”, é uma expressão que os Marubo costumam atribuir a si mesmos, em comparação direta com os agentes humanoides associados aos corpos de pássaros tais como os sabiás, os japós e os japinins. Eles são considerados como os grandes mestres das palavras com os quais se deve aprender a cantar (Cesarino, 2019, p. 109).

Os Marubo se assemelham aos Maxakali nesse aspecto, pois ambos os povos têm nos animais os modelos para a fala e o canto.

Quanto aos cantos, os *yãmĩxop*, quando vêm à aldeia, são recebidos com comidas, fato que lembra a relação estabelecida entre os indígenas Araweté e seus deuses *Maï*. Conforme explica Viveiros de Castro (2016, p. 269), “Os humanos dão de comer aos deuses, no sentido alimentar como no sexual, recebendo em troca cantos (a “música dos deuses” cantada pelos xamãs) e outros bens espirituais [...]”. O canto, então, é a música excelsa e a presença dos espíritos cantores na aldeia.

Tugny (2011) enfatiza a contradição entre o epíteto dos Tikmũ’ũn como “o povo do canto” e a incapacidade de os não indígenas escutarem o que dizem. O que está evidente nessa situação é a hierarquia ocidental entre a escrita e a oralidade, segundo a qual o conhecimento legítimo não se dá pela oralidade e tampouco pela música. Seus cantos são, assim, entendidos pelos não indígenas como uma “*performance* tradicional”, apta apenas para ilustrar o quadro etnológico das manifestações culturais. Os cantos são ouvidos, mas não escutados. São registrados, mas não respeitados. Cabe analisar como o saber oral tem sido pensado em estudos literários que corrigem tal disparidade.

Muitos livros de autoria indígena ou mista entre indígenas e pesquisadores têm a particularidade de passarem por um processo de “literarização”. Como aponta Jean Derive (2015), a transposição do oral para o escrito era exigida como forma de fixação de um objeto evanescente tal como a voz. Mesmo diante da ampliação de meios tecnológicos como a gravação sonora e audiovisual, o prestígio da forma livro foi mantido. Isso mais uma vez denuncia a centralidade da escrita como meio e forma de análise típica do fazer intelectual acadêmico. Desse modo, compreende-se a nomenclatura de “literatura oral”, tendo em vista a fixação escrita de criações orais.

Um dos fatores que instituiu a supremacia do escrito sobre o oral foi o imperativo metodológico das ciências históricas, cuja base documental garantiria a objetividade científica

(Vich; Zavala, 2004). Contrárias a isto, cabe mencionar as reflexões de Hampaté Bâ (2010) que identifica fatores religiosos, mágicos ou sociais como garantias da fidelidade da transmissão oral. A tradição oral

Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (Hampaté Bâ, 2010, p. 169).

É inequívoca a imbricação do que o conhecimento ocidental separou em disciplinas, uma vez que todas se constituem na palavra.

As consequências de uma cisão dos saberes atingem diretamente a ação pedagógica. Vich e Zavala (2004) afirmam que os próprios modelos textuais privilegiados pelo ensino escolar excluem modalidades não centradas na escrita tais como o canto popular. Eles propõem, ao considerar que as condições sociais de produção dos discursos devem ser parte das análises, a divisão entre “letramento oficial ou dominante” e “letramento vernacular ou local”. Os cantos tikmũ’ũn seja pela língua na qual são cantados seja pela situação de minoria social a que pertencem são pensáveis como um exemplo de literacia vernacular, mesmo quando traduzidos ao português. Nos cantos estão contidas as diversas disciplinas atinentes ao modelo pedagógico não indígena. O vasto catálogo taxonômico cantado pelos *yãmĩxop* recupera a biologia, a geografia e a história da vida na região habitada pelos Tikmũ’ũn.

Para quem foi educado em modelos que privilegiam a escrita, o saber oral apresenta embaraços, já que uma diferença entre o texto escrito e o texto oral está na referência ao contexto como parte central do discurso oral, o que, pouco presente no texto escrito, deve ser suprido por recursos sintáticos. Isso é visível na forma sucinta pela qual os cantos tikmũ’ũn apresentam sua dimensão semântica verbal, pois todo o contexto ritual garante uma compreensão maior quando comparado ao leitor e ouvinte do registro em livro. Acompanhar o enredo narrativo dos cantos em sua forma livro exige, como a obra bem o faz, uma vasta complementação na forma de notas explicativas.

Para tomar os cantos em sua extensão é essencial tratar da voz, tal como faz Paul Zumthor ao afirmar que “Socialmente, a voz realiza, com efeito, duas oralidades: uma, fundada na

experiência imediata de cada um; a outra, sobre um conhecimento mediatizado, pelo menos em parte, por uma tradição: dupla polarização... que permeia também a poesia oral” (Zumthor, 1997, p. 35). Essa poesia oral é plena na forma cantada dos *yãmĩxop*.

A voz é a interação do corpo com o ar ambiente. O corpo modula o fluxo de ar para criar as diferenças significantes necessárias à voz comunicante. Criam-se significados, evocam-se emoções, manifestam-se vidas para além da definição biológica corrente.

O sopro da voz é criador. Seu nome é espírito: o hebraico *rouah*; o grego *pneuma*, mas também *psyché*; o latim *animus*, mas também certos termos bantos. Na Bíblia, o sopro de Javé cria o universo como engendra Cristo. Identifica-se com a fumaça do sacrifício. Estas analogias se mantêm na imagística esotérica da Idade Média (Zumthor, 1997, p. 12).

A vida na voz é um dos tipos de animismo, seja pela necessidade do ser vivo modular o ar para respirar e para gerar o som, seja pelas vidas que surgem no dizer e no cantar.

Ora, a voz é querer dizer e vontade de existência, lugar de uma ausência que, nela, se transforma em presença; ela modula os influxos cósmicos que nos atravessam e capta seus sinais: ressonância infinita que faz cantar toda matéria... como o atestam tantas lendas sobre plantas e pedras enfeitiçadas que, um dia, foram dóceis (Zumthor, 1997, p. 11).

As plantas e as pedras enfeitiçadas pela voz ou com voz própria estão na voz do poeta cantor. A matéria canta em todas as suas formas.

Se há voz percebida, há audição. Para ouvir são necessários um corpo e um ambiente no qual o som se propague.

O sentido da audição é uma complexa forma de comportamento que envolve todo o corpo. A pele, assim como modalidades de percepção baseadas no tato, tem funções muito importantes. Cada tom percebido é, claro, uma forma de realidade física (ainda que invisível) que “acontece” aos nossos corpos e que, ao mesmo tempo, os “envolve”. Outra dimensão da realidade que acontece aos nossos corpos de modo semelhante é o clima atmosférico. Precisamente por isso, muitas vezes as referências à música e ao tempo atmosférico aparecem na literatura quando os textos tornam presentes – ou começam a refletir sobre – os estados de espírito e as atmosferas. Ser afetado pelo som ou pelo clima atmosférico é uma das formas de experiência mais fáceis e menos intrusivas, mas é, fisicamente, um encontro (no sentido literal de estar-em-contra: confrontar) muito concreto com nosso ambiente físico (Gumbrecht, 2014, p. 12-13).

Gumbrecht associa de forma venturosa as dimensões do ar no corpo e no ambiente, a vibração do som no corpo e o ambiente composto de ar e umidade, o ἀτμός (*atmós*) grego. Pela etimologia fica evidente como o ar é o próprio espaço, a esfera, de possibilidade da arte verbal. O autor menciona ainda o sentido de atmosfera quando empregado para referenciar um estado de espírito ou ambiência. Recorrendo novamente ao termo de sua língua mãe, o alemão, ele explica como *Stimmung* é uma palavra que denota atmosfera emocional ou humor e que ela está morfológicamente associada à palavra alemã para voz *Stimme*. As diferentes línguas parecem captar a associação constante entre ar, ambiente, vida e voz.

A tradição guarani presente na escrita indígena de Kaká Werá Jecupé recupera a relação entre vida, espírito e palavra.

Para o índio, toda palavra tem espírito. Um nome é uma alma provida de um assento, diz-se na língua *ayvu*. É uma vida entonada em uma forma. Vida é o espírito em movimento. Espírito, para o índio, é silêncio e som. Um silêncio-som conta com um ritmo, um tom, cujo corpo é a cor. Quando o espírito é entoado, torna-se, passa a ser, ou seja, ganha um tom (Jecupé, 2020, p. 18).

O autor complementa, ao se referir à tradição aprendida com seus avós, que tudo entoa. Há voz nas pedras, nas plantas, nos bichos, no céu e na terra. Reiteradamente sobre o termo guarani *ayvu*, Jecupé o traduz como “alma”, “ser”, “som habitado” e “palavra habitada”. Nessa cosmologia fica nítida a associação entre som e vida. *Ayvu*, agora segundo os ancestrais dos povos tupi-guarani, os Tubuguaçu, é corpo-som do ser.

Os Tubuguaçu entendem o espírito como música, uma fala sagrada (*nê-enporã*) que se expressa no corpo; e este, por sua vez, é flauta (*u'umbau*), por onde flui o canto que expressa o *avá* (ser-luz-som-música), que tem morada no coração.

Essa flauta é feita da urdidura de quatro angás-mirins (pequenas almas) que fazem parte dos quatro elementos: terra, água, fogo e ar. Eles precisam estar afinados para melhor expressar o *avá*, que é a porção-luz que sustenta o corpo-ser, que, para os ancestrais, é fogo sagrado que move os guerreiros, dando-lhes vitalidade e capacidade criativa e realizadora (Jecupé, 2020, p. 28-29).

O corpo-som é uma noção central para compreender os *yãmĩxop*, já que tem correlato na língua maxakali no termo *koxuk*. As relações entre *ayvu* e *koxuk* são desenvolvidas no capítulo “Quem e como são os *yãmĩy* na literatura” deste trabalho.

Em síntese, os estudos de literaturas indígenas, em particular quando consideradas as suas dimensões sonoras, compõem uma ampliação do conhecimento não apenas no campo literário e artístico, mas também sinalizam para uma realidade epistêmica abrangente, pois

[...] poderemos, quem sabe, vislumbrar o início de um novo eixo qualitativo da história mundial. [...] veremos o surgimento da consciência xamanística-filosófica, que incorporará os pensadores de tradições orais da África, América Latina, Oceania e demais regiões excluídas do modelo anterior, em diálogo com as tradições filosóficas escritas ocidentais e orientais, de modo a pensar no exercício concreto de uma filosofia intercultural que seja literalmente mundial em seu alcance territorial; que seja cosmocêntrica e não apenas antropocêntrica; que inclua manifestações discursivas de diversas dimensões de consciência (como a xamânica) e não apenas a racional argumentativa. Uma vez incorporadas todas essas complexidades, poderemos elaborar uma filosofia intercultural pluriépistêmica, cosmocêntrica, oral e escrita (Carvalho, 2021, p. 23).

## 5 Quem e como são os *yãmĩy* na literatura

Uma definição abrangente dos *yãmĩyxop* inclui suas múltiplas formas, pois

*Yãmĩyxop* é como os Tikmũ'ũn nomeiam uma miríade de povos-espíritos da Mata Atlântica que desde tempos imemoriais visitam suas aldeias. Esses seres são multidão e podem se apresentar sob aspectos diversos: minúsculos e invisíveis nos corpos ou cabelos dos Tikmũ'ũn, materializados nos cantos que entoam na *kuxex* (casa dos cantos) ou ainda sob os corpos magníficos, coloridos e mascarados que saem no pátio das aldeias para buscar comida, cantar, dançar e curar. Os *yãmĩyxop* são igualmente o próprio evento de sua visita, os cantos, as danças ou os “rituais”, como também os chamamos. A eles, os Tikmũ'ũn dedicam quase diariamente boa parte do seu tempo, seja preparando o que lhes oferecer de comer e dançando em sua companhia no pátio, como fazem as mulheres, ou recebendo-os na *kuxex*, cantando e caçando com eles, como fazem os homens (Maxakali *et al.*, 2021, p. 596).

Ou seja, esses seres são muitos em si mesmos e em suas maneiras de aparecer. Dessa forma, caracterizá-los como eventos é uma maneira de abarcar toda a sua variedade, similarmente aos próprios eventos literários da leitura ou da *performance* de um poema. Além de todas as aparições mencionadas, eles surgem ainda como – eu proponho aqui – autores, narradores e personagens na literatura indígena contemporânea.

Sobre a origem dos *yãmĩy*, Vieira (2010, p. 135) explica que “Eles são a transformação do *koxuk* (alma) dos mortos maxakali e também do *koxuk* de outros seres. Na lista de *yãmiy* elaborada por Popovich (1976a) encontramos animais, plantas, acidentes geográficos, corpos celestes, artefatos, brancos e índios botocudos”. Desse modo, o *koxuk* é central para começar a buscar o que pode ser um *yãmĩy* na literatura. *Koxuk* é traduzido por “imagem”, por “sombra” ou por “alma”. Ainda que traduzível, o termo mantém diferenças importantes com relação a suas traduções. Tugny (2011) informa que os Tikmũ'ũn usam *koxuk* para se referir a fotografias, mas o empregam também para identificar os *yãmĩyxop* quando eles vêm à aldeia. Os *yãmĩyxop* chegam com o corpo vestido e pintado, o que aos olhos dos *tihik* (os não indígenas) seriam os cantores maxakali fantasiados de *yãmĩy*, entretanto, segundo a experiência de Tugny, essa caracterização não seria correta. Tanto é assim que os termos *koxuk* e *yãmĩyxop* são usados para referir os mesmos seres. Isso é possível, pois a distinção entre “as coisas materiais e as imateriais, as verdadeiras e as falsas, as essências e as aparências” (Tugny, 2011a, p. 89) não faz parte das narrativas tikmũ'ũn. A noção de representação, comum à teoria literária, não é adequada para explicar os *yãmĩyxop*. Tugny (2011a, p. 139) enfatiza que “os cantos não devem ser



tomados como metáforas e seus textos não formam sistemas dissociados das estruturas sonoras que os materializam”. Os *yãmĩyxop* são mais adequadamente comparáveis ao que o Hallowell descreve sobre as histórias do povo Ojibua.

Quando usam o termo *ätisokának*, não estão se referindo ao que chamei de “corpo de narrativas”. O termo refere-se ao que chamaríamos de personagens dessas histórias; para os Ojibua, eles são “pessoas” vivas de uma classe outdo-que-humana. Como William Jones disse muitos anos atrás, “Os mitos são considerados seres conscientes, com poderes de pensamento e ação”. Um sinônimo para essa classe de pessoas é “nossos avós” (Hallowell, 2010, p. 542, tradução nossa)<sup>57</sup>.

A explicação de Hallowell toma os “personagens” ou os “mitos” das histórias ojibua como pessoas vivas, não como ficções, e os associa à ancestralidade.

A figura a seguir mostra uma das formas do Xũnĩm:

**Figura 6:** O Xũnĩm com a própria pele.



Xũnĩm  
(com a sua própria  
pele, de morcego,  
preta)

**Fonte:** Rosse (2007, p. 90).

O que para olhos destreinados parecem apenas pessoas fantasiadas de Xũnĩm, são os próprios *yãmĩyxop*, já que os povos-espíritos têm essa capacidade de assumir corpos distintos.

---

<sup>57</sup> No original: When they use the term *ätisokának*, they are not referring to what I have called a ‘body of narratives’. The term refers to what we would call the characters in these stories; to the Ojibwa they are living ‘persons’ of an other-than-human class. As William Jones said many years ago, ‘Myths are thought of as conscious beings, with powers of thought and action.’ A synonym for this class of persons is ‘our grandfathers’ (Hallowell, 2010, p. 542).

A figura seguinte condensa várias das formas dos *yãmĩyxop*:

**Figura 7:** *Xũnĩm yõg kutex* (Canção do morcego).



**Fonte:** Maxakali; Berbert; Romero; McGlazer (2021, p. 616).

Para uma ontologia de inspiração indígena dos *yãmĩyxop*, o termo *ayvu* (já mencionado anteriormente e que é traduzido como “o corpo-som do ser”) da tradição guarani oferece possibilidades de compreensão, porquanto relaciona corpo, imagem e som em um mesmo ser, ou melhor dizendo, em um mesmo evento. Jecupé (2020) escreve que o espírito é como música no corpo e que o canto expressa o *avá* (ser-luz-som-música). *Ayvu*, portanto, é alma e também som e palavra, o que bem nomeia os eventos *yãmĩyxop*.

## 5.1 Os cantos

Os cantos *tikmũ'ũn* são bastante sucintos em seu conteúdo semântico, o que os torna herméticos caso não haja o conhecimento das histórias que ilustram. Bicalho (2009, p. 132) explica que “Eles funcionariam mais como ilustrações de cenas mitológicas, assim como uma espécie de *iluminura* cantada para os enredos. Estariam, portanto, muito mais para a iconicidade que para a discursividade”, do que se conclui que não são majoritariamente narrativos, mas sim um dos componentes do evento *yãmĩxop*. Rosse (2007) propõe uma estrutura de três partes para os cantos, a saber, uma introdução sem conteúdo semântico, uma segunda sessão na qual os versos podem ser traduzidos por terem conteúdo semântico e, por fim, uma coda que, comumente, repete sílabas da introdução, porém com contornos melódicos acentuados. Os cantos referidos na sequência exemplificam a concisão e são todos iniciados e terminados com vogais – na introdução e na coda –, nos quais o significado cede lugar à capacidade da voz de transcender a limitação do sentido linguístico. Aqui, a ausência de sentido não deve ser tomada como uma falta, pois o sentido é tributário da língua, sendo apenas uma das possibilidades da voz. Segundo Cavarero (2005, p. 13, tradução nossa),

[...] a esfera da voz é constitutivamente mais ampla que a da fala: ela a ultrapassa. Reduzir esse excesso à mera falta de sentido – ao que resta quando a voz não se destina a um sentido, definido como o alcance exclusivo da fala – é um dos principais vícios do logocentrismo. Esse vício transforma o excesso da voz em falta. De fato, a fala torna-se mais do que um destino essencial para a voz; torna-se um divisor que produz a alternativa drástica entre um papel auxiliar da voz como vocalização de significados mentais e a noção da voz como um reino extraverbal de emissões sem sentido que são perigosamente corporais, se não sedutoras ou quase-animais. Em outras palavras, o logocentrismo nega radicalmente à voz um sentido próprio que nem sempre já está destinado à fala<sup>58</sup>.

O que numa audição apressada pode parecer uma limitação, é, ao contrário, um além do sentido. E, como menciona a autora, a voz para além do significado verbal evidencia a corporalidade ou

---

<sup>58</sup> No original: [...] the sphere of the voice is constitutively broader than that of speech: it exceeds it. To reduce this excess to mere meaninglessness – to whatever remains when the voice is not intentioned toward a meaning, defined as the exclusive purview of speech – is one of the chief vices of logocentrism. This vice transforms the excess of the voice into a lack. Indeed, speech becomes more than an essential destination for the voice; it becomes a divider that produces the drastic alternative between an ancillary role for the voice as vocalization of mental signifieds and the notion of the voice as an extraverbal realm of meaningless emissions that are dangerously bodily, if not seductive or quasi-animal. In other words, logocentrism radically denies to the voice a meaning of its own that is not always already destined to speech (Cavarero, 2005, p. 13).

ainda a animalidade. Uma voz “adequada”, em certas noções musicais, à apreciação humana se apresenta limitada ao negar sua proximidade com os não humanos. Mais uma das potencialidades dos *yãmĩyxop*, seres que não se restringem às definições assentadas. Suas vozes não se circunscrevem ao tipicamente humano. Essa voz está em contato com o visível – o corpo – e com o invisível – os seres outros –, ou além, ela é o próprio som dos invisíveis.

Sobre o registro gráfico dos vocalizes, tem-se que

A técnica que consiste em integrar no texto poético puros vocalises se manteve durante séculos, até o começo do século XVI, e se prolongou na canção dita popular. As coletâneas manuscritas que nos conservaram a poesia cantada dos séculos XII, XIII e XIV formigam de exemplos: a frase, as palavras se esmaecem em sugestões sonoras, desfazem-se em puras figuras de som cumulativas (Zumthor, 1993 p. 166-167).

Percebe-se como o trabalho editorial contemporâneo retoma o que já foi tradição da poesia em outras terras, justamente no período em que a separação entre som e escrita não era desmedida. O vocabulário de Zumthor poderia ter sido concebido com o conhecimento dos cantos dos *yãmĩy*, pois os vocalizes “formigam” na página e as palavras desfazem-se em “figuras de som”.

O primeiro canto se chama “borboleta”, em maxakali é chamado *kanepa* (Tugny, 2009, p. 50-51), e faz parte dos chamados “cantos vazios” (*kutex kopox*), os que ainda não têm história<sup>59</sup>. Ele se inicia pelos vocalizes “diodioi diodioi” e tem como versos “indo onde tem água” e “virando Borboleta para voar”, que são repetidos algumas vezes. Na exegese dos cantos (Tugny, 2009, p. 393), é explicado que o Xũnĩm ficou sozinho na casa de religião e, na sequência, transformou-se em borboleta e foi procurar água. A seguir reproduz-se a forma como os cantos são transcritos no livro do Xũnĩm.

kanepa Tõnĩy yõh	borboleta Toninho
Yayax yayax	Diodioi diodioi
kukmipax mah yõg ĩumõg kukmipax mah yõg ĩumõg yãyhã kanepa nũy ĩxuphãmõh yãyhã kanepa nũy ĩxuphãmõh	indo onde tem água indo onde tem água virando borboleta para voar virando borboleta para voar
yayax	daidiai

<sup>59</sup> Os autores transcreveram no livro todos os cantos com suas histórias, mesmo os ditos “cantos vazios” (Tugny, 2009).

kukmipax mah yōg 'iūmōg  
kukmipax mah yōg 'iūmōg  
yāyhā kanepa nūy īyxuphāmōh  
yāyhā kanepa nūy īyxuphāmōh

Yayax 'ak hak hak hak ak hak hak hak

yāyhā kanepa nūy īyxuphāmōh  
yāyhā kanepa nūy īyxuphāmōh

hooh  
(Tugny, 2009, p. 50).

indo onde tem água  
indo onde tem água  
virando borboleta para voar  
virando borboleta para voar

diodioi ô ô ô ô ô ô ô ô

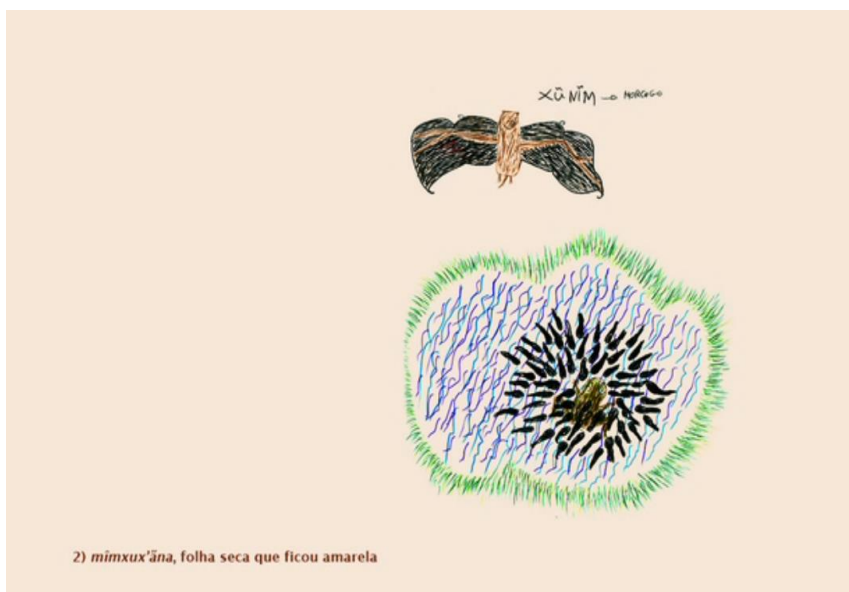
virando borboleta para voar  
virando borboleta para voar

ôôôu  
(TUGNY, 2009, p. 51).

No canto é possível identificar as sessões propostas por Rosse (2007), sendo a inicial e a final compostas pelos vocalizes. A transcrição mantém o que chamamos de repetições dos versos, mas “Para os Tikmũ'ün, cada um dos versos não é concebido como uma repetição e sim como a intensificação de um esforço de movimento: lento, pesado, ao contato de texturas rugosas, lisas, úmidas, secas, variadas” (Tugny, 2011a, p. 135).

O canto seguinte é “folha seca que ficou amarela” (*mĩmxux'ãna*) (Tugny, 2009, p. 52-53), explicado como o girino dizendo “vamos deixar a folha amarela sobre a água, para que ela fique fresquinha” (Tugny, 2009, p. 393). O verso repetido várias vezes é “deixe aí deitada a folha amarela”, além dos vocalizes. A imagem no primeiro DVD que traz os cantos gravados é a seguinte:

**Figura 8:** Imagem do canto “folha seca que ficou amarela”



**Fonte:** Tugny (2009, minuto 1 do DVD 1).

Na imagem, o Xũnĩm parece estar observando o movimento dos girinos em torno da folha seca na água.

Segue-se o canto “capivara” (*kukniih*) (Tugny, 2009, p. 54-55), no qual o animal chama a água nos versos “capivara me olha chamando o rio” e “capivara me olha chamando enxurrada”. No canto “esticando andando” (*yãymitnox*) (Tugny, 2009, p. 56-57), é a minhoca que se move sob a terra esticando-se e encolhendo-se. “Pintado de urucum” (*ĩykax ānanã*) (Tugny, 2009, p. 58-59) é o canto de como o sol ficou vermelho ao subir até as cinco horas da tarde. Os versos são “de vermelho me pinte com urucum” e “pintado de urucum meu vermelho”.

O canto “indo” (*ĩymõg*) (Tugny, 2009, p. 60-61) verseja a vinda do Xũnĩm para a aldeia com o pau de religião (*mĩmãñãm*) e sua volta para casa. Os versos são “vou lá onde fica minha casa” e “lá onde fica minha casa eu vou”. Esse mastro decorado (*mĩmãñãm*)

[...] podemos traduzir como “mastro-brilhante”, ou “mastro pintado”. Quando o ancestral pediu os cantos ao *xũnĩm*, eles vieram trazendo o *mĩmãñãm*: “cada *xũnĩm* pintou um pedaço do *mĩmãñãm* cantando sua música”. Os desenhos que foram realizados em torno deste mito são eloquentes sobre esta continuidade vocovisual entre a pintura e os cantos. Os cantos, os *xũnĩm* e o *mĩmãñãm* chegam juntos às aldeias. Nenhum possui alguma forma de originalidade sobre o outro. Nenhum substitui o outro, nenhum representa o outro. Os *xũnĩm* não são primeiro cantores e depois desenhistas ou decoradores de um mastro simbólico. Formam todos juntos uma modalidade múltipla de presença junto aos Tikmũ’ũn. É esta simultaneidade entre os cantos, os corpos e o mastro-brilhante que ilumina a reflexão que trago aqui sobre minha experiência de escrita com os Tikmũ’ũn (Tugny, 2011b, p. 6).

A próxima figura mostra os *yãmĩyxop* trazendo o *mĩmãñãm*:

**Figura 9:** Os *yãmĩyxop* trazem o *mĩmãnãm*.



**Fonte:** Tugny (2010, p. 74).

Na figura seguinte identificam-se as pinturas feitas no *mĩmãnãm*, a saber,

[...] o sol, a lua, o morcego, um tamanduá, uma borboleta, um homem branco. E dois momentos: o primeiro momento em que, na floresta, os morcegos em seus corpos animais confeccionam os desenhos e o segundo momento, quando, em corpos humanos, levam o mastro para as aldeias dos Tikmũ'ũn. Cada parte do mastro encerra uma imagem-música, grupos de cantos pertencentes aos donos, 'pais dos espíritos' que receberão os xũnĩm na aldeia (Tugny, 2011b, p. 7).

**Figura 10:** O *mîmãnãm*.



**Fonte:** Tugny (2011b, p. 5).

O *mîmãnãm* é o veículo pelo qual os *yãmîy* entram e saem da aldeia (Rosse, 2007), e sua presença indica que um ciclo de *yãmîyxop* ainda está ocorrendo. Outra comparação adequada para o *mîmãnãm* está na função de antena, já que ele ajuda a estabelecer o contato com moradores de regiões distantes, os *yãmîy*.

O canto “venha” (*îynũn*) (Tugny, 2009, p. 62-63), com os versos “*yãmîy* venha”, “desça para cá” e “aos tropeços venha”, é o chamado dos Tikmũ’ũn para que o *yãmîy* venha para a casa de religião.

“Zabelê” (*tokoyĩmok*) (Tugny, 2009, p. 64-67) canta a vontade de ir embora dos *yãmîyxop* nos versos “vou-me embora, vou-me embora”, “vou-me embora com saudade”, “quando chegar, quando chegar”, “vou deitar com saudade”. Outro *yãmîyxop* trata de pescaria no verso “a cauda do peixe pequeno fez”, e ao pássaro zabelê é dito que cante em diversos lugares nos versos “zabelê no vale para & canta”, “zabelê na colina para & canta”, “zabelê na



encosta da colina para & canta”, “zabelê no outro lado do rio para & canta”, “zabelê na ilha do meio do rio para & canta”. Para que haja silêncio na pescaria é cantado “guê guê guê guê guê”.

O veado, no canto “subindo e parando” (*yõg ãymõg*) (Tugny, 2009, p. 68-69), fala “indo à nascente” e “subindo parando olhando”. O animal quer atravessar o rio, por isso vai até sua nascente, tendo cuidado com um possível ataque de onça.

O canto “vem com a onça” (*yã y ãnet nãñũh*) (Tugny, 2009, p. 70-73) trata de uma onça que matou o esposo e o cunhado de uma mulher. Dessa onça o Xũñim canta que “ela vem adornada com algodão” e “ela vem pintada com carvão”, os outros versos são “onça grande”, “engatinhando”, “no meio do *yãmĩy*”, “*punuxop* vamos caçar”, “*mõgmõgxop* vamos caçar”, “lembrando o tempo”, “revidando”, “meu catitu ela matou”, “e levando”, “o couro e a cabeça”, “vou atacar o porco e comer deitada” e “vou atacar o tatu e comer deitada”.

O canto “macuco assoviando” (*paxot nãñã ãynũn*) (Tugny, 2009, p. 74-75), apesar de ter o nome de um pássaro, refere-se a uma cobra, cujo corpo é pintado tal como o pau da religião, que diz “venho assoviando como macuco”, “e você não ouve nada” e “assoviando como macuco”. Aqui a cobra imita o som do pássaro para chamar outros *yãmĩy*.

“Vem *yãmĩy*” (*yãmĩy te ãynũn*) (Tugny, 2009, p. 76-77) canta que o ancestral comeu a larva da taquara no intuito de também se tornar uma larva. Os versos são: “*yãmĩy yãmĩy*”, “desce vem entra”, “vem voando em viravoltas”, “como andorinha como andorinha”, “*yãmĩy* vem”, “desce rápido do alto do céu” e “desce aqui perto”.

Com esses cantos, já é possível ver como a voz poética se desloca com facilidade entre diversos *yãmĩy*. A multiplicidade é constante, ora o Xũñim canta sobre algum animal, ora o animal canta na voz do Xũñim. Quando isso acontece, é frequente que haja a mudança da terceira para a primeira pessoa no verso, há, então, uma profusão de primeiras pessoas. Além disso, esses eventos musicais ocorrem no corpo dos cantores *tikmũ’ũn*. Corpo e vozes, corpo-voz, corpos e espíritos, corpos-espírito, povo-espírito; morcego, onça, borboleta, larva: multidões. Multidões, não apenas representações, pois é necessário pensar as relações desse evento musical, visual e corporal. A própria função xamânica deve ser tratada como um conjunto de vozes.

Esse ressoar das muitas vozes atesta a presença dos seres feitos também de sons. Agora são os Marubo que podem ajudar a compreender o que se passa, porquanto

[...] para esses povos, corpos versus almas como transformações e transposições das diferenças entre natureza e cultura são relevantes na medida em que estas se revelam paradoxais – transitórias e, na qualidade de performance,

temporais. Pois, ao invés de incorporar almas, os xamãs as excorporam por meio do som. Os Marubo dizem que, mediante convites musicais durante as sessões, os *yovevo* (plural de *yové*) vêm visitar o corpo do xamã, a morada das almas xamânicas, para fazer dele sua habitação transitória, [...] corpos e almas se fundem como seres humanos e animais, como espíritos e duplos na atualidade da música (Werlang, 2006, p. 177).

Entre os Marubo, segundo o autor, as almas se manifestam como sons. É o que ele chama de “excorporação” das almas, o que se contrapõe à incorporação. O anímico acontece na dimensão do ar, via as vozes cantantes. Os *yovevo* (os espíritos) vêm ao corpo aceitando o convite musical, mas não o tomam para si, antes há um uníssono, unem-se nas vozes ou, mais, unem-se como vozes. Algo de similar é pensável para os *yãmĩyxop*, já que eles são a imagem-corpo (*koxuk*) de seus cantores. Há além do uníssono vocal, um “uníssono visual”, se fosse cabível a liberdade semântica, ou, um neologismo, o “uníviso”. Para corroborar a ousadia neológica, um animismo musical é identificável na maneira como José Miguel Wisnik trata da relação entre sons e matéria:

A música traduz para a nossa escala sensorial, através das vibrações perceptíveis e organizáveis das camadas de ar, e contando com a ilusão do ouvido, mensagens sutis sobre a intimidade anímica da matéria. E dizendo intimidade anímica da matéria, dizemos também a espiritualidade da matéria. A música encarna uma espécie de infraestrutura rítmica dos fenômenos (de toda ordem) (Wisnik, 2017, p. 31).

Quanto à forma de escrita dos cantos, a possibilidade de composição adotada no livro foi a versificação, cuja disposição gráfica facilita a identificação dos paralelismos e das repetições presentes. Os versos são separados entre os vocalizes e as frases semânticas. Essa configuração facilita a leitura e a escuta dos cantos. Ainda assim, o verso padece das limitações da escrita. Não há na forma gráfica marcações de intensidade sonora e de multivocalidade. Sem a escuta conjunta dos cantos, poder-se-ia atribuir cada canto a apenas um cantor, ou ainda, a um poeta solitário, o que mascararia a dimensão complexa do evento *yãmĩyxop*. As restrições da forma versificada são tributárias não apenas do legado formal europeu, mas também das limitações da impressão. Não se deve pensar que o livro do Xũnĩm é inadequado quanto a sua proposta, mas uma distribuição visual distinta seria uma potencialidade, dada a fonte *tikmũ’ũn*. A dimensão do livro, tendo mais de 550 páginas, pode ser aventada ainda como o motivo das formas escolhidas.

Sobre as dificuldades da transposição do oral para o escrito, cumpre rememorar os trabalhos da etnopoética, proposta poética desenvolvida nos Estados Unidos a partir da década de 1960. Mesmo os autores desse movimento, defensores da tradução em versos das criações indígenas, como Dennis Tedlock (1939 – 2016) e Jerome Rothenberg, foram tímidos na apresentação gráfica dos textos. Esses autores foram influenciados pela poesia visual (Pinheiro Dias, 2017), por sua vez tributária da poesia do início do século XX, na qual já havia variações tipográficas e recurso à antiga forma do caligrama ou da *technopaegnia* de Símiias de Rodes, poeta do século III a. C. (Santos Júnior, 2021)<sup>60</sup>. Nota-se uma preocupação dos tradutores em transpor algo da oralidade para o texto escrito, por isso se valem da influência da poesia visual, “até mesmo experimentando com o sistema gráfico e tensionando os limites da escrita alfabética na expectativa de replicar eventos da fala” (Pinheiro Dias, 2017, p. 134). Há um experimentalismo tipográfico cujos ganhos tradutórios são dúbios, pois

Um dos riscos dos procedimentos tradutórios empreendidos por Tedlock, em sua etnopoética tipográfica à la e.e. cummings, e Rothenberg, em suas traduções totais, é o modo como, para tentar dar conta da dimensão sonora de uma fala poética ameríndia, fiam-se excessivamente nos recursos visuais e podem por vezes expressar um preciosismo gráfico – no caso de Rothenberg, por exemplo, fazendo-nos lembrar de um poema visual, como um caligrama – que talvez não ajude a elucidar as especificidades das artes verbais em questão, correndo-se o perigo, pelo contrário, de sufocar essas formas poéticas com projeções de noções de visualidade e sonoridade características das vanguardas europeias do século XX, como o dadaísmo, e das concepções plásticas do concretismo (Pinheiro Dias, 2017, p. 146-147).

A opção formal do verso está adequada à valoração estética do modernismo e das vanguardas do início do século XX, segundo a qual

Um poema de valor é uma peça de organização mais compacta ou, ainda, uma peça caracterizada por sua dificuldade ou obscuridade, segundo uma exigência que se tornou primordial desde Mallarmé e as vanguardas. Mas a originalidade, a riqueza, a complexidade, podem ser exigidas também do ponto de vista semântico, e não apenas formal. A tensão entre sentido e forma torna-se então o critério dos critérios (Compagnon, 2010, p. 225).

---

<sup>60</sup> Conforme Santos Júnior (2021, p. 4), o “Caligrama nada mais é do que gênero de escrita constrangida em que certo poema é assinalado pela reunião de seus caracteres gráficos na formação de uma imagem representativa. Assim, o caligrama é um poema visual, inserindo-se no que se costuma denominar de *technopaegnia* ou, mais especificamente, *carmina figurata*, expressão que tende a estar mais associada às produções latinas”.

Desse modo, a arte verbal ameríndia ganharia acesso ao campo literário respeitando as exigências estéticas de um período canônico na historiografia literária. A submissão epistêmica se revela, na medida em que são os critérios ocidentais que definem o “bom gosto”, cuja forma literária valorada em um determinado tempo é ainda reafirmada em épocas posteriores.

Retomando o laconismo dos versos tikmũ'ũn, o desejo de outras traduções revela uma vontade de maior clareza. Uma facilitação do sentido seria o horizonte dessas possíveis traduções. E tal como o horizonte, ela fica sempre distante. No entanto, o risco do excesso de sentido, da explicação tranquilizante, logo apareceria. Há mais para ler em uma página do que apenas “risquinhos sônicos”. Imagens e sons escrevem também.

Se na forma escrita há ousadia, o mesmo não ocorre na área da ilustração. Aqui as preocupações dos críticos da afirmação de uma literatura indígena têm razão de ser. Ao transpor para o papel o canto, o hábito gráfico das publicações de poemas limita uma forma distinta de apresentação. O padrão adotado em tantos livros, sejam prosas ou poesias, mantém as convenções tipográficas, bem como separa o texto da imagem. Um elogio da literatura infantil faz-se necessário, pois esta reúne as duas formas com grande liberdade criativa. É compreensível que isso não fosse viável editorialmente dada a já referida extensão do livro do Xũnĩm.

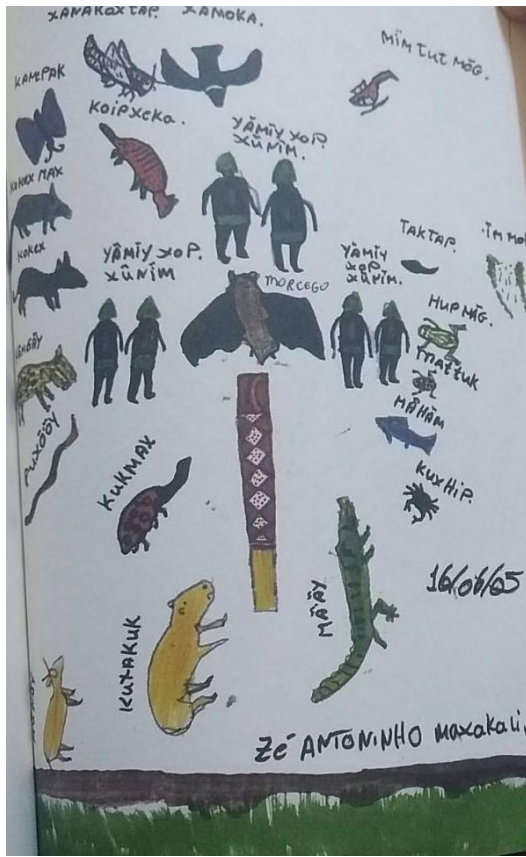
A importância da imagem para uma escrita indígena é confirmada por Tugny (2011), quando do trabalho de confecção do livro do Xũnĩm, já que

[...] os pajés sempre trataram de trazer um desenhista para desenhar os cantos. Inicialmente, os desenhos pareciam servir para facilitar a compreensão e tradução das cenas cantadas. Pouco a pouco, comecei a perceber a disposição sobreposta, empilhada, simultânea das imagens sobre a folha. As folhas continham eventos inteiros: o *xũnĩm* na sua forma morcego e na sua forma de duplos humanos vendo, ou interpelando as imagens-*yãmĩyxop* que encontra. Esses desenhos sempre agradaram muito mais os tikmũ'ũn do que as versões em escrita alfabética que produziram (Tugny, 2011a, p. 147).

Os pajés mostraram como um livro indígena poderia ser escrito, porém o alfabeto domina ainda a maior parte do livro do Xũnĩm.

O evento *yãmĩyxop*, principalmente nas imagens presentes em certas seções do livro do Xũnĩm, sugere a um leitor ávido uma maior integração de formas. Conforme as figuras a seguir, uma apresentação conjunta de versos e das imagens dos *yãmĩyxop* fica como um desejo.

**Figura 11:** O evento Xũnĩm com os nomes.



Fonte: Tugny (2009, p. 385).

**Figura 12:** O evento Xũnĩm sem os nomes.

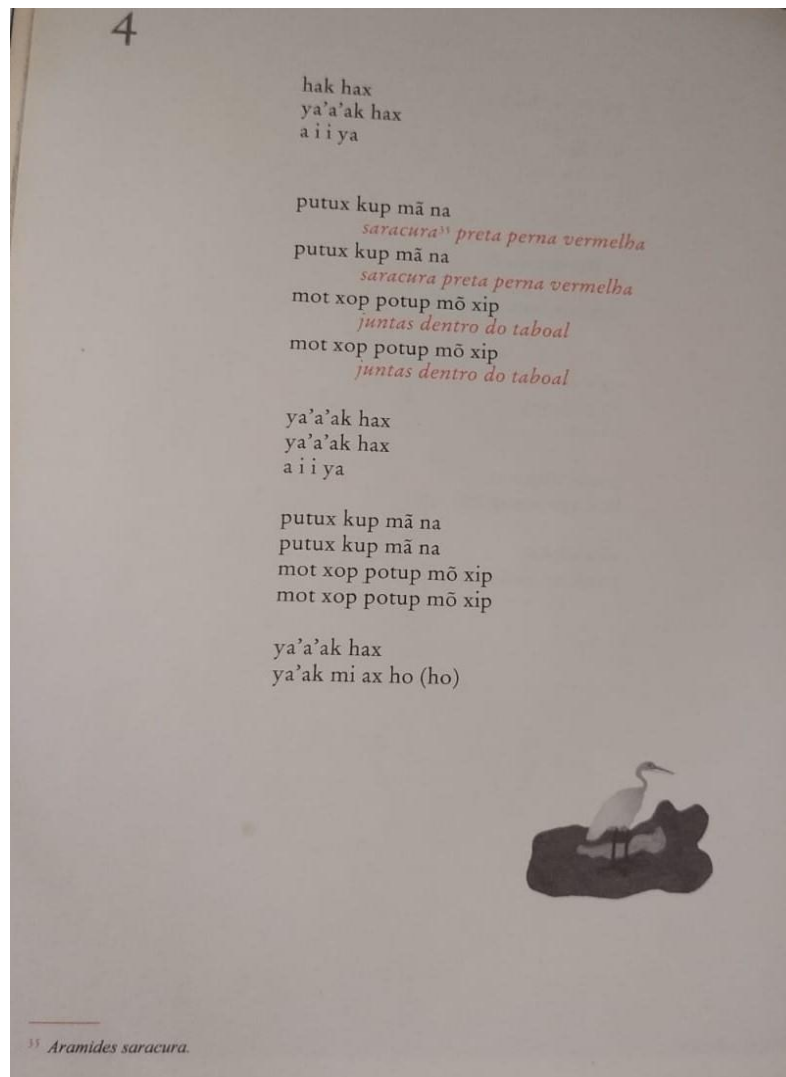


Fonte: Tugny (2010, p. 20).

As imagens acima são idênticas excetuando-se a grafia dos nomes. A espacialidade da escrita poética já está dada pela espiral possível que parte do topo do *mĩmãñãm*, ocupado pelo Xũnĩm tanto na forma animal do morcego quanto na sua forma humana em três pares. A partir dele os animais aquáticos estão reunidos à direita do ponto de vista do observador da imagem, os animais terrestres localizam-se à esquerda, e no alto estão os animais voadores, todos como que gravitando em torno do *mĩmãñãm*. Tal como nos cantos, o Xũnĩm rege o coral dos seres-eventos na figura. A presença da escrita na imagem facilita a identificação dos seres, mas não é fundamental para apreciação do evento do qual faz parte.

Outros livros de compilação de cantos *tikmũ'ũn* incorporam alguns elementos visuais, como no caso do *Kõmãyxop: cantos xamânicos maxakali/tikmũ'ũn* (Maxakali; Rosse 2011) a seguir:

**Figura 13:** Imagem de uma página do livro *Kômãyxop*.



**Fonte:** Maxakali; Rosse (2011, p. 70).

Na organização da página há uma imagem, ainda que pequena e em preto e branco. Já a tradução é feita de forma interlinear. A integração das formas avança, o que é compreensível já que tal compilação é posterior ao livro do Xũnĩm.

Outra confirmação de que a imagem é um texto é dada por Dona Liça Pataxoop, professora na aldeia Muã Mimatxi em Minas Gerais. Ela explica seu ofício assim:

Para ser professora de Uso do Território, fui escolhida pela comunidade, eu ensino pela escrita da imagem, são conhecimentos que vêm da experiência da vida, da cultura, da tradição e dos *yãmixoop*, um sagrado da natureza, um Deus. Sou autora de dois livros e participei da escrita de outros, com a escrita das imagens e minhas palavras. E tenho mais de 100 *têhêys*, que contam história, falam da vida, da terra, da cultura e do conhecimento ancestral Pataxoop (Pataxoop, 2022, p. 146).

Os *yãmïyxop* também visitam os Pataxoop, povo relacionado aos Tikmũ'ũn, que os nomeiam *Putuxop* (Paraíso, 1994). Dona Liça Pataxoop identifica a escrita na própria terra e as registra nos *têhêys*, imagens que faz “[...] com lápis colorido em uma folha de papel que conta uma história e que fala de muitas coisas verdadeiras. É uma imagem que ensina sem a escrita das palavras, somente pela oralidade” (Pataxoop, 2022, p. 149). Essa escrita é nomeada em referência às redes de pescaria; os *têhêys* de escrita-imagem pescam conhecimento.

**Figura 14:** *Têhêy* “Tempo vivido”.



**Fonte:** Pataxoop (2022, p. 153).

A comunidade de pessoas, animais, plantas e rios está no *têhêy*, cujas cores marcam a diversidade dos viventes. O uso dos *têhêys* como livros comprova como a escrita visual precisa fazer parte da literatura indígena.

Os autores e professores maxakali já afirmavam a importância dos desenhos em seu livro *Penãhã*: “Os desenhos mostram o que aconteceu e a gente vê e diz: Ah! Foi assim! Agora eu vi. Assim é bom pra todos nós sabermos o que aconteceu. É muito bom pra nós!” (Maxakali, 2005, p. 9).

### 5.1.1 Os cantos do Hemex

O Xũnĩm tem ocupado o centro das reflexões deste trabalho, mas seu livro traz um outro *yãmỹ* fundamental para o seu evento ritual. Esse *yãmỹ* é o Hemex que vem para finalizar o ciclo. Uma das características dos cantos do Hemex é a sua introdução, sendo a mesma para todos os cantos “ya aha hix iih / ya aha hix iih / ha aih hak iiah” e, ao final, cantam “haaih yak amiax / haaih yak amiax / haaih yak amiax / haaih yak haih ya ‘ok hoo’”. A transição entre os dois grupos de cantos se dá pela sobreposição, os cantos finais do Xũnĩm ocorrem juntos aos primeiros do Hemex.

Os cantos iniciais do Hemex tratam de minhocas e das cores de suas cabeças: “as minhocas / como ficam belas deitadas / com suas cabeças vermelhas / com suas cabeças vermelhas” (Tugny, 2009, p. 253). Os cantos seguintes elogiam um as cabeças verdes e outro as cabeças brancas das minhocas.

O canto “brilho d’água” (*kukyãnãm*) (Tugny, 2009, p. 259) é outro que poderia causar dúvidas com seus versos “aririnha”, “nadando no brilho d’água” e os vocalizes “a a a i ii / a a a i ii / a ai a iii a / ia i ii / ia à i ii / a ai a iii a”. É ele “somente” uma imagem do animal nadando? Por que essa imagem seria um “somente”? Que profundidade seria buscada sob o “brilho d’água”? A hierarquia do segredo como superior ao evidente trai a gosto pela análise, pelo desmonte das coisas. Tudo isso recai sobre o ato de escrita acadêmica, afeito à análise. A busca dos sentidos escondidos solidifica a competência do teórico, do intérprete; já o canto oferece o brilho, a beleza da superfície da água. Exige a audácia de reconhecer o que está explícito.

As cores seguem presentes nos cantos do Hemex. O canto “urucum” (*nãnãnãm*) (Tugny, 2009, p. 260-261) associa a cor ao perfume que o *kotxekanix* – o Caboclo d’água ou ave Japancanim, segundo Estrela da Costa (2022) – deixa ao passar. Esse seria um espaço em que uma imagem do *kotxekanix* poderia compor o registro do canto no livro. A imagem presente no segundo DVD é a seguinte:



**Figura 15:** Imagem do canto “urucum”



**Fonte:** Tugny (2009, 41 min. 20 s do DVD 2).

O *kotxekanix* aparece em vermelho no rio e o Xũnĩm em suas formas de morcego e humano. No canto seguinte o *kotxekanix* aparece “nadando pintado de carvão” (Tugny, 2009, p. 263).

O canto “larva da taquara” (*kopuka*) (Tugny, 2009, p. 354-355) traz os versos “dentro da taquara”, “a larva escuta” e “o estrondo do hipopótamo do *yãmĩy*”. Essa larva da taquara é um modo de os pajés se prepararem, já que “A ingestão da cabeça é um poderoso meio de levar os pajés a ‘abrir a memória’ para os cantos. Suas virtudes alucinógenas e culinárias entre os antigos Malalis, já foram relatadas pelo viajante e botanista francês Auguste de Saint-Hilaire, em 1823” (Tugny, 2009, p. 522). A larva também pode causar um sono duradouro e repleto de sonhos. Segundo Tugny (2011a, p. 127), trata-se de “um xamanismo em coro. Muitas vozes de homens sobrepostas às vozes dos *yãmĩyxop*, algumas vezes ainda somadas às vozes femininas, cantam, fazendo desdobrar, multiplicar a experiência visionária, a experimentação dos espaços aqui e alhures”. Um canto coral entre os mundos rompe os limites de quem canta e de como a música se manifesta.

A leitura-escuta conjunta de texto, som e imagem é necessária para uma aproximação ao evento *yãmĩyxop*. Aqui a pergunta *Putep koxuk nũhũ?* (De quem é esta imagem?) (Sil, 2005, p. 30) tem uma polissemia que é central para a reflexão deste trabalho, pois *koxuk* é traduzido por “sombra, imagem e alma”. As imagens dos cantos trazem almas que o texto sozinho não apresenta.

## 5.2 O Xūnīm como autor

“O ponto mais controvertido dos estudos literários é o lugar que cabe ao autor” (Compagnon, 2010, p. 47), pois a significação de uma obra oscila entre uma leitura baseada na intenção do autor e uma apoiada no texto. Os defensores de uma independência do texto são identificados por Compagnon (2010) no formalismo russo, no *New Criticism* americano e no estruturalismo. Como parte do argumento desta tese está a chamada falácia intencional, na qual “[...] o desígnio ou a intenção do autor não está disponível nem é desejável como padrão para julgar o sucesso de uma obra de arte literária, e nos parece que esse é um princípio que vai fundo em algumas diferenças na história das atitudes críticas” (Wimsatt Jr.; Beardsley, 1946, p. 468, tradução nossa)<sup>61</sup>. Uma “interpretação” literária seria, assim, diferente de uma “explicação” literária, na qual a intenção do autor teria participação explicativa.

Historicamente, essa negação da intenção do autor se origina de uma crítica maior ao individualismo e ao humanismo, ambas concepções presentes em grande parte da teoria literária clássica. Uma apresentação notável da argumentação aparece no texto

[...] *Contre Sainte-Beuve* [Contra Sainte-Beuve], de Proust, porque esse título deu seu nome moderno ao problema da intenção na França: nele Proust defende a tese, contra Sainte-Beuve, que a biografia, o “retrato literário”, não explica a obra, que é o produto de um outro eu que não o eu social, de um eu profundo irreduzível a uma intenção consciente (Compagnon, 2010, p. 48).

Esse “outro eu” põe em questão o indivíduo consciente, portanto inviabiliza o recurso a uma intenção – também consciente – do autor. A radicalização da tese aparece no texto *A morte do Autor* (1967), de Roland Barthes (1915 – 1980):

O autor é uma personagem moderna, produzida sem dúvida por nossa sociedade na medida em que, ao sair da Idade Média, com o empirismo inglês, o racionalismo francês e a fé pessoal da Reforma, ela descobriu o prestígio do indivíduo ou, como se diz mais nobremente, da “pessoa humana”. Então é lógico que, em matéria de literatura, seja o positivismo, resumo e ponto de chegada da ideologia capitalista, que tenha concedido a maior importância à “pessoa” do autor (Barthes, 2012, p. 58).

---

<sup>61</sup> No original: [...] the design or intention of the author is neither available nor desirable as a standard for judging the success of a work of literary art, and it seems to us that this is a principle which goes deep into some differences in the history of critical attitudes (Wimsatt Jr.; Beardsley, 1946, p. 468).

A dimensão político-econômica do autor entra no argumento, quando a posse do texto e de sua interpretação é o alvo. Contra o “proprietário” do texto, Barthes evoca a linguagem como independente, já que “[...] é a linguagem que fala, não o autor; escrever é, através de uma impessoalidade prévia [...], atingir esse ponto em que só a linguagem age, ‘performa’, e não ‘eu’ [...]” (Barthes, 2012, p. 59). Com o recurso a uma teoria da enunciação, Barthes reforça a tese de que não há uma pessoa que enuncia, há apenas um processo.

A recusa da explicação pela autoria leva a consequências drásticas. Sem a dimensão pessoal, sem a psicologia individual, a significação subsiste por si, ou seja, ela é independente do pensamento individual. A escrita também perde a origem, sendo apenas citações e recombinações de textos previamente estabelecidos. Essa reconstrução da teoria literária implica em rejeitar também as nomeações clássicas.

Por isso mesmo, a literatura (seria melhor passar a dizer a *escritura*), recusando designar ao texto (e ao mundo como texto) um "segredo", isto é, um sentido último, libera uma atividade a que se poderia chamar contrateológica, propriamente revolucionária, pois a recusa de deter o sentido é finalmente recusar Deus e suas hipóstases, a razão, a ciência, a lei (Barthes, 2012, p. 63, grifos do autor).

Para estabelecer a “escritura”, a concepção de mundo é toda revista; um mundo sem Deus, sem razão, sem ciência, sem lei impõe-se. Abre-se com isso uma polissemia irrestrita, já que não há determinação de sentido seja pelo autor ou por deus. É claro que Barthes não nega que haja um escritor, mas para livrá-lo da carga psicológica do autor ele o chama de “escriptor”, uma função que dura apenas durante a redação do texto. Posteriormente à escrita, não há um autor. A semelhança de um idealismo platônico é um risco, dado que os significados são reais e não mentais, já estão aí no mundo previamente à pessoa. No entanto, esse risco pode ser atenuado no próprio texto de Barthes, pois sua conclusão é “[...] o nascimento do leitor deve pagar-se com a morte do autor” (2012, p. 64). Um “alguém” retorna não no autor, mas no leitor, mesmo com as afirmações de que “o leitor é um homem sem história, sem biografia, sem psicologia” (2012, p. 64). Barthes, segundo Bennett (2005), substitui o autor pelo leitor, desse modo mantendo a subjetividade, mas agora deslocada para o leitor. De fato, por que motivo haveria necessidade de leitura e de interpretação, se a linguagem produzisse sozinha seus textos? Se ela o fizesse, ela bem poderia garantir já o sentido. Uma impessoalidade não garante uma abertura à interpretação. Aqui, paradoxalmente, a ausência do autor reforça a sua força divina – característica

combatida por Barthes – já que ele atua como um *deus absconditus*, cuja ação se dá pela hipóstase da linguagem como sistema independente.

Ademais, se a noção de autor fosse descartável, não haveria necessidade de se considerar o que os Tikmũ'ũn dizem de seus cantos. Apenas o texto mereceria atenção, consequentemente o intérprete proteger-se-ia por esta camada de objetividade e tornar-se-ia o senhor do sentido do texto, ainda que remetendo à mera estrutura. Diante disso, a moderação das posições é necessária; o autor é uma das fontes da explicação ou interpretação de seu texto, mas ele não detém a completude dessa interpretação. A intertextualidade, o contexto, a história e a estrutura linguística são fontes semelhantemente válidas para interpretações polissêmicas.

A retomada de aspectos históricos da autoria aparece na obra de Michel Foucault (1926 – 1984). O que na Antiguidade era tomado como autor diferia consideravelmente do produtor de um texto. Tanto assim que as obras eram “assinadas” por autores que nunca as escreveram. O nome autoral funcionava como uma forma de enobrecer o escrito. Os estudos filológicos dedicam ainda grande esforço na tentativa de elucidar, mediante o estilo e o vocabulário, entre outras características, a autenticidade da atribuição autoral. O período medieval tomava o valor de verdade dos textos “[...] apenas na condição de serem assinalados com o nome do autor. ‘Hipócrates disse’, ‘Plínio conta’ não eram, em rigor, fórmulas de um argumento de autoridade; eram indícios que assinalavam os discursos destinados a ser recebidos como provados” (Foucault, 2011, p. 61).

A mudança das noções autorais ao longo do tempo autoriza que outros modos de conceber a criação artística ganhem maior atenção. Uma autoria compartilhada entre humanos e não humanos – conforme essas categorias são entendidas sob o ponto de vista ocidental – deve, no mínimo, ser considerada, o que é aplicável a algumas criações indígenas. No caso maxakali, como já indicado acima, os cantos são ensinados aos humanos pelos *yãmĩy*. Se essa atribuição da origem dos cantos não for ignorada ou relegada a mera invenção dos “nativos”, a hipótese de um *yãmĩy* autor de cantos torna-se possível. Segundo Rosse (2007, p. 35), “Dos cantos pode-se dizer que são as ‘palavras’ dos *yãmiy*. Cantadas e poéticas, elas são muito diferentes das palavras dos humanos, faladas e prosaicas. É através destas palavras que os *yãmiy* transmitem os conhecimentos culturais”.

Para defender o Xũnĩm como autor de seus cantos, vale considerar a questão da autoria na tradição oral. Segundo Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz (2004, p. 148) tratando do conto oral,

Fala-se em autoria coletiva, ou autor legião, na medida em que os textos são passados anonimamente de uma geração a outra, ainda que cada contador lhes acrescente seu estilo (dicção?) pessoal e as marcas de seu contexto sociocultural. O contador, portanto, figura sempre como intérprete, e a função da autoria é atribuída a abstrações como a tradição, a coletividade, o povo, não se cogitando a identificação de um autor individual (hoje não se cogita nem mesmo a identificação de uma origem cultural dos contos, pretendida pelos folcloristas até as primeiras décadas do século XX).

Esse anonimato está ligado a uma concepção de arte folclórica, na qual a criação fica dissolvida no coletivo. A diferença diante da arte escrita fica evidente, pois essa tem o autor marcado. Conforme Jean Derive (2015, p. 120),

[...] a oralidade, preconizando a mimese, procura a reprodução fiel de um repertório essencialmente anônimo, ao contrário da literatura que a partir do momento em que ela se afastou de suas origens orais privilegiou sobretudo a criação original dos autores-sujeitos e proclamou como performance cultural ideal a inovação, até mesmo a transgressão dos cânones anteriores.

A distinção no caso do conto oral está assentada em uma concepção do literário que ainda separa excessivamente escrita e oralidade. Um crédito excessivo ao provérbio latino *Verba volant, scripta manent* (as falas voam, os escritos permanecem; em tradução livre) foi conferido aos escritores. O escrito permanece, mas corre um risco maior de ser lido à revelia de seu contexto. Já a fala é uma relação mais rica em interações entre falantes e ouvintes. O escrito permite com facilidade dissociar o autor da obra, o que conduz à noção da morte do autor. Pode-se tomar, ainda, o contraste entre uma escrita sem origem, proposta por interpretações estruturalistas, e uma escrita dos povos originários, ou seja,

Não basta dizer que o autor está morto, mas é preciso mostrar o que ocorre precisamente ali no lugar deixado vazio por ele. Não se pode dizer que, no caso indígena, se trate da morte do autor, como entidade. Trata-se, porém, da sua morte como indivíduo. A autoria indígena se configura através de determinados signos, inclusive extra-verbais, 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).

As autoras chamam atenção para a dimensão política da autoria indígena, já que muito na literatura indígena traz as reivindicações por existência, por reconhecimento e por terra para cada

povo. O direito de manter seus modos de vida é um dos fundamentos do fazer literário indígena. Além do mais, a categoria de indivíduo não captura a força coletiva dessa ação política. Para fazer jus a ela, o grupo, o povo, os parentes compõem a autoria mesmo quando a assinatura reconhece apenas um nome. Isso se dá pelo nome assinado, que frequentemente traz um sobrenome que é a nomeação do povo de origem do escritor. Não obstante, o nome do povo não deve ser restringido a seus componentes humanos. Um povo indígena é um coletivo que engloba outros – os animais, as plantas, os lugares, os antepassados, os encantados, os espíritos, ou seja, uma legião em comunidade. Para esse coletivo de seres, o termo “constelação”, já evocado acima (Krenak, 2020), ilumina a possibilidade de um sujeito múltiplo, sujeitos conjuntos na autoria, “autores-constelação”.

A negação dessa autoria coletiva possui um longo histórico a ser brevemente resumida a seguir. Na Grécia Antiga, o filósofo penalizava o poeta ao ver falta em sua relação de inspiração, e não mérito no contato com estes outros:

Pois não dizem essas coisas em virtude de uma técnica, mas em virtude de um poder divino, uma vez que, se eles tivessem, em virtude de uma técnica, a ciência de falar belamente em um gênero, também teriam em todos os outros; mas, por isso, o deus retira deles o senso e se serve deles como servidores, e também dos cantores de oráculos e dos adivinhos divinos, para que nós, os ouvintes, saibamos que não são eles – aqueles nos quais o senso está ausente os que falam essas coisas assim dignas de tanto valor, mas o próprio deus é quem fala, e através deles se faz ouvir por nós (Platão, 2011, p. 39-41, 534c).

O contato com o divino, no diálogo *Íon*, é motivo da desautorização do poeta. Quem é o responsável pelo poema é o deus. Novamente a valorização do indivíduo opera apartando o autor múltiplo. O filósofo não quis ver o poema como obra conjunta do deus e do poeta. Sendo os deuses plenipotentes, poderiam manifestar sua arte sem o auxílio humano, todavia escolhem uma voz humana, quem sabe, classificável como uma coautoria.

Esse estado de contato com o divino é chamado de “entusiasmo” (termo derivado do adjetivo ἐνθουσιασμός, *enthousiasmós*, cujo etimologia confirma um estar “repleto de deus” – ἐν, *en* e θεός, *theós*). A pessoa entusiasmada, no sentido grego, é capaz de ver o divino (μάντις, *mántis*) ou é aquela que está “fora de si”, que está em êxtase (ἔκστασις, *ekstasis* – ἔκ, *ek* e στάσις, *stásis*), ou seja, fora do lugar (Tigerstedt, 1970).

Um exemplo de inspiração divina está na *Teogonia*: “Assim falaram as virgens do grande Zeus verídicas, / por cetro deram-me um ramo, a um loureiro viçoso / colhendo-o admirável, e inspiram-me um canto / divino para que eu glorie o futuro e o passado,” (Hesíodo, 2007,

p. 103). O verbo grego traduzido por “inspirar” é ἐμπνέω (*empnéō*), termo formado pelo já referido *pneuma*. O alento soprado pelas musas é o que permite ao poeta cantar, como bem traduz o verbo “inspirar”.

... um parágrafo explicando a ideia romântica de "gênio" como gênese do próprio conceito de literatura ocidental.

A possessão do poeta pelo deus lembra o já referido debate sobre a especificidade da figura do xamã. Para uns, se houvesse possessão, não haveria xamanismo, para outros, a possessão não desqualificaria o xamã. Isso é interessante, pois o xamã muitas vezes é associado à figura do poeta, já que canta sob inspiração. A possessão ou o êxtase ecoam os deslocamentos xamânicos pelos mundos dos não humanos.

As teorias contemporâneas da arte redimensionam a questão da inspiração, quando incluem o pensar indígena. Els Lagrou escreve que

[...] quando predomina a expressividade da forma, a fonte de inspiração é quase sempre atribuída a seres não humanos ou divindades que aparecem em sonhos e/ou visões. Dificilmente se responsabilizará a ‘criatividade’ do artista pela produção de novas formas de expressão. O artista é antes aquele que capta e transmite ao modo de um rádio transistor do que um criador. Preza-se mais sua capacidade de diálogo, percepção e interação com seres não humanos, cuja presença se faz sentir na maior parte das obras de aspecto figurativo, do que a capacidade de criação *ex nihilo*, criação do nada. Esta ideia de ser mais receptor, tradutor e transmissor que criador vale para a música, a performance e a fabricação de imagens visuais e palpáveis (2009, p. 22).

Aqui não é negada a relação. A comunicação com os seres outros é admitida como parte da criação. A tradução ganha o seu devido valor em contraponto à propalada visão do tradutor como traidor. As inspirações, os sonhos e os sinais além do visível são celebrados como fontes legítimas e como elementos da tradição.

No caso específico dos cantos, há variados relatos que ilustram esse contato para além do indivíduo. A tradição xamânica yanomami atribui aos *xapiri* a obtenção e a transmissão dos cantos aos xamãs.

*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. Capturamos 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 (Kopenawa; Albert, 2015, p. 114).

Os Yanomami mostram as múltiplas autorias dos cantos. Neles estão as ações do criador *Omama*, da árvore dos cantos, dos *xapiri* e dos xamãs. Todos contribuem para que a música possa chegar aos ouvintes.

Para definir, então, um possível “perspectivismo autoral” inspirado em Viveiros de Castro cumpre citar que “[...] o exercício do xamanismo, sobre ser cotidiano, cabia a homens determinados, envolvendo mais que a memória de cantos: a capacidade de manifestar singularmente a palavra alheia” (Viveiros de Castro, 1986, p. 602). “A palavra alheia” manifestada pelo xamã é uma das chaves para compreender o cantor *tikmũ’ũn* que canta a partir com e como o *Xũnĩm*, já que os *yãmĩxop* compõem o evento musical com o corpo e as vozes dos cantores humanos. O *Xũnĩm* constela-se com os humanos para dar vida aos cantos.

O cuidado com a palavra alheia pode ser entendido na figura dos “donos dos cantos” presente em tantos povos e também entre os Maxakali, já que “Quando alguém se diz dono de um determinado repertório ela está indicando muito mais uma relação de responsabilidade” (Estrela da Costa, 2022, p. 81). Outra maneira de referir-se ao dono de um canto é chamando-o “pai de *yãmĩxop*”. Além de preservar os cantos,

Os pajés, *yãmĩxop tut* ou *yãmĩxop tak* (mães e pais de *yãmĩxop*) que conhecem mais cantos, e conseqüentemente reúnem mais *yãmĩxop* e pessoas em torno de si, incluindo pessoas de fora, como pesquisadores e agentes públicos, também são considerados *Kup Kuyĩ* [o “cacique”, o principal, o mais alto ou, mesmo, o “motorista”] (Estrela da Costa, 2022, p. 190-191).

A habilidade de falar bem, tanto dentro como fora da aldeia, é a característica necessária desta forma de liderança. A boa fala é “cosmopolítica”, visto que se dá entre pessoas visíveis e invisíveis. Os pais de *yãmĩy* têm a obrigação de prover-lhes alimento, recebendo em troca os cantos. Se essa atividade não é realizada e se não há o cuidado das palavras, a relação com os *yãmĩy* é perdida.



Quando ao emprego do termo “dono” para designar os responsáveis pelos cantos, é válido retomar certas precisões conceituais. Carlos Fausto (2008, p. 335) afirma que

[...] as noções de dono e de domínio não podem faltar à nossa compreensão da Amazônia indígena. A ausência de propriedade privada sobre recursos materiais importantes bloqueou a imaginação conceitual a respeito de relações de maestria-domínio, como se o modelo por excelência da propriedade fosse o da propriedade privada exclusiva sobre bens, à qual corresponderia certo *conatus* consumista e expansivo. No caso ameríndio, porém, a posse de objetos deve ser vista como um caso particular da relação de domínio entre sujeitos, e o artefato-coisa como um caso particular do artefato-pessoa. Como afirma Sztutman, a maestria é “uma noção cosmológica que inflete sobre o plano sociopolítico, remetendo, em termos muito gerais, a essa capacidade de ‘conter’ – apropriar-se ou dispor de – pessoas, coisas, propriedades e de constituir domínios, nichos, grupos” (2005:261).

A noção de propriedade privada não é adequada para compreender o domínio dos cantos, tendo em vista que foi desenvolvida em outro modo social e econômico de estabelecer relações. A transposição de conceitos de forma mecânica é mais uma instância de um colonialismo epistêmico, que não permite considerar a especificidade de cada fenômeno. É central, então, no caso da posse indígena, rever o que constitui a própria noção de pessoa. Novamente Fausto (2008, p. 341) é preciso ao diferenciar o que no pensamento liberal europeu não encontra paralelo indígena.

A distinção crucial quanto ao caso ameríndio decorre, assim, do fato de a relação fundante não ser a identidade consigo mesmo: o Si e o Mesmo não se confundem na construção da pessoa ameríndia. Daí porque falar em propriedade seja talvez pouco apropriado, pois o próprio ao dono é ser alterado. O caráter múltiplo e fractal das relações de domínio requer pessoas internamente compósitas, “diferentes de si mesmas” (Viveiros de Castro 2002b:377). O modelo do agente não é, assim, o do proprietário que anexa coisas a um Si imutável, mas o do mestre que contém múltiplas singularidades.

A pessoa do xamã é um caso paradigmático, sendo composta de outros sujeitos que mantêm suas próprias vontades. Se o xamã é composto, a sua agência também o é. Consequentemente, é lícito identificar o dono com o oxímoro de uma singularidade plural.

Uma personalidade múltipla diverge de uma psicologia da unidade pessoal, presente no pensamento psicológico ocidental. A unidade pessoal é tributária de uma unidade anímica, ou seja, cada pessoa é composta de apenas uma alma. As dificuldades dessa unidade já eram percebidas pela incipiente psicologia filosófica grega, cujas almas vegetativa, sensitiva e racional poderiam ser interpretadas como múltiplas. Ainda assim, a restrição de uma unidade da alma

prevaleceu, e, similarmente, o corpo foi individualizado. No entanto, o desenvolvimento da ciência biológica permite compreender o corpo como um ecossistema, ou seja, como uma multidão de seres coexistindo, pois necessários uns aos outros para a manutenção da vida. A convivência de microrganismos nos corpos pluricelulares é constatada no título do livro de Ed Yong *I contain multitudes* (Eu contendo multidões, 2016), justamente um verso retirado de um poema de Walt Whitman<sup>62</sup>. A união da poesia e da ciência cria suas multidões, e o pensamento indígena fornece uma “multi-animação”, uma psicologia da pluralidade.

Há um termo para designar na teoria da literatura a maneira como podemos tratar do ficcional, a saber, a “suspensão da descrença”, termo criado pelo poeta Samuel Taylor Coleridge (1772 – 1834). O poeta o emprega em sua *Biographia Literaria* (1817), quando trata da composição de seu livro, em conjunto com William Wordsworth (1770 – 1850), *Lyrical Ballads* (1798). Ele escreve:

[...] meus esforços deveriam ser direcionados a pessoas e personagens sobrenaturais, ou pelo menos românticos; contudo, para transferir de nossa natureza interior um interesse humano e uma aparência de verdade suficientes para obter para essas sombras da imaginação aquela momentânea suspensão voluntária da descrença, que constitui a fé poética (Coleridge, BL, II, p. 6 *apud* Hill, 1983, p. 108, tradução nossa)<sup>63</sup>.

A suspensão da descrença não deve surgir apenas ao ler e ouvir os cantos, mas ao reconhecer suas fontes, já que com base nas expressões “canta, diz, chama etc.”, o Xũnĩm mostra a sua pessoalidade e agência, ou seja, sua capacidade autoral. Como exemplo, no canto “perereca” (*mãmã*) (Tugny, 2009, 230-231), o verso “os outros sapos me chamam” marca tanto um “eu” que é chamado quanto um “eles” que chamam, e tudo na voz do Xũnĩm. Ou ainda no canto “canta sentada” (*ãxathãyũm*) (Tugny, 2009, 224-225), o sapo untanha é o cantor: “untanha canta aí sentada”. Discernir a autonomia e a intencionalidade dessas pessoas não humanas, guardadas as especificidades de seus modos de agir e de habitar o espaço e o tempo, ratifica, pois, a sua pessoalidade autoral.

Uma última reflexão para iluminar a argumentação vem dos *xapiri*. Também na terra dos brancos há espíritos, como ensina Davi Kopenawa:

---

<sup>62</sup> O verso original de Walt Whitman (2006, p. 69): “(I am large, I contain multitudes.)”, do poema 51 de *Song of Myself*.

<sup>63</sup> No original: [...] my endeavours should be directed to persons and characters supernatural, or at least romantic; yet so as to transfer from our inward nature a human interest and a semblance of truth sufficient to procure for these shadows of imagination that willing suspension of disbelief for the moment, which constitutes poetic faith (Coleridge, BL, II, p. 6 *apud* Hill, 1983, p. 108).

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? (Kopenawa; Albert, 2015, p. 121)

A ideia de os *xapiri* dos brancos serem mais fortes que os dos indígenas explica a dimensão da violência cometida. Além disso, reafirma como o pensamento indígena inclui mesmo os seus detratores, permitindo que o saber dos brancos possa, quem sabe, retomar valores reparadores.

## Conclusão

A tese deste estudo assume que os *yãmĩyxop* tikmũ'ũn devem ser considerados de forma honesta e ponderada, ou seja, não apenas como figuras de linguagem ou credices e superstições. Eu não posso, por não ser um Maxakali e por não ter tido uma convivência com eles, afirmar categoricamente a existência de seres cuja manifestação transcende meus conceitos e experiências. Desse modo, o que propus aqui foi considerar a existência dos *yãmĩyxop* tal como os próprios Maxakali e os pesquisadores que com eles trabalharam afirmam. Para a presente argumentação, os *yãmĩyxop* são reais, mesmo que inacessíveis para mim ou para os leitores/auditores das obras do Xũnĩm. Uma vez aceita a possibilidade de os *yãmĩy* não estarem limitados a metáforas ou procedimentos estéticos similares ao que entendemos como representação, é possível tomá-los como agentes em diferentes níveis na composição de um texto literário. Claramente eles são personagens dos cantos, pois assim aparecem nas diferentes narrativas cantadas. Além disso são narradores ou personagens narradores, pois a partir deles, notadamente o Xũnĩm, as ações e emoções de muitos outros *yãmĩyxop* são cantadas. O passo mais ousado é considerar que numa cosmologia tikmũ'ũn, os *yãmĩyxop* são seres reais, portanto, capazes de realizar ações tal como os humanos. Tomando-os assim, mediante os conceitos do animismo, é possível reconhecer que estas pessoas não humanas podem fazer algo que, nas teorias literárias corriqueiras, era exclusivo das pessoas humanas. Eis a tese de um ser não humano merecer o título de autor de cantos com ele identificados. Ele não se limita a ser um nome de uma coleção de cantos. Ele é um agente em diferentes níveis: xamã, autor, personagem, narrador.

Na assunção de um animismo ou de um xamanismo, a questão religiosa se impõe seja na definição teórica seja na valoração ética. As religiões hierárquicas transferiram seus conceitos e valores ao meio jurídico e acadêmico, o que dificultou a apreensão de formas espirituais próprias a outras culturas. Pareceria fácil negar a religião aos que entretinham contatos espirituais divergentes dos cânones monoteístas, ainda assim, as preocupações com os seres invisíveis e com a vida no aqui e no além insistem em aparecer. Novamente a simples mudança do nome para crenças, religiosidades, espiritualidades etc. disfarça mal o incômodo que geram. Não pretendo resolver esse problema, mas defendo o uso de termos que tiveram história na religião e na academia. Consequentemente escolhi retomar os termos animismo e xamanismo, cujo incômodo conceitual é parte necessária do vigor explicativo que possuem. A manutenção dessa terminologia atua como uma reapropriação dos termos coloniais e dominadores pelos

povos e saberes que sob eles sofreram. Os novos sentidos gerados têm dimensões contracoloniais. Além disso, o propalado “desencantamento do mundo” não resiste a análise conceitual e factual, dado que se apoia em idealizações do “moderno”.

As transformações históricas que os variados conceitos animistas apresentaram permitem ver como se deslocou o foco da questão ontológica, marcada pelas definições do que seria a alma e de como ela seria o princípio vital, para uma investigação da cognição, orientada para as formas do pensar individual. Da questão epistemológica, passou-se a um entendimento do animismo com uma ética, a qual tem nas relações dos diferentes seres a sua especificidade. Sejam os seres humanos ou não humanos a depender de cada contexto cultural, os modos de convivência e interação aproximam o animismo da ecologia.

Pensar os *yãmĩyxop* pelo animismo abre diferentes possibilidades ontológicas para defini-los. Eles poderiam ser seres puramente imateriais, alinhados, portanto, com as tradições animistas mais antigas. Ou poderiam ser ainda compostos de matéria sutilíssima, ainda mais rarefeita do que o ar. Mais sutis do que o ar é um conceito de apreensão obscura, mas sendo ar, já estão abertas as condições para a voz e o canto. Sendo assim, a voz é ar (*pneuma* ou *anima*) e os *yãmĩyxop* são, em parte, também ar. Mesmo sem uma clareza ontológica definitiva, os seus efeitos musicais e visuais são acessíveis, ao realizarem seus cantos e ao produzirem obras multimodais (livros imagéticos e sonoros). Esse acesso oferecido pelo trabalho conjunto de tantos Maxakali e pesquisadores criou uma obra que abre uma fração de participação para quem está tão distante de suas visões de mundo.

Para compreender as ações dos não humanos, é o xamanismo que oferece possibilidades conceituais, em especial, quanto aos regimentos de compreensão mútua. O xamã humano pode entrar em contato com um xamã não humano. A aliança entre entes distintos permite que haja a troca de elementos estimados por cada um. O xamã muitas vezes pode ser chamado de artista. Os *yãmĩyxop* fornecem cantos, os humanos fornecem alimento. E em suas uniões corporais quando da execução dos cantos, apresentam-se como manifestações de corpos ornados e de vozes plurissubjetivas. A assunção dos *yãmĩyxop* como autores não deve, entretanto, substituir os autores humanos. O que defendo é a união dessas diferentes pessoas via conhecimentos que foram desconsiderados no regime epistemológico ocidental, e, em particular, no campo ora estudado, a literatura. Uma união que pode ser nomeada pela palavra “constelação”, já que é um termo pleno de vigor poético para indicar um coletivo, uma junção de seres e conceitos. Retomo, então, a ideia de que o Xũnĩm se constela com os humanos, os cantores maxakali, para dar vida aos cantos.

A afirmação de uma literatura oral é expressiva para o livro do Xũnĩm, sendo ele um registro de cantos. O Xũnĩm atua xamanicamente quando se “excorpora” por meio do som, som que tem bases corporais, pois é voz. É uma voz cantada que não se restringe ao sentido das palavras. O vocal aparece em si mesmo nos vocalizes. A relação inextricável entre ar, voz e corpo é a manifestação da vida do Xũnĩm, sua animação. Em suma, uma animação corporificada na voz e no corpo dos cantores maxakali.

Aqui uma apologia à literatura indígena é reafirmada, pois a criação literária é um dos veículos de reparação do abismo conceitual instituído por séculos de incompreensão e violência. Naturalmente, a literatura não é a única forma de empreender essa tarefa; porém, dentro dos limites institucionais próprios do fazer acadêmico e dos constrangimentos de um sistema literário de publicações, os benefícios intelectuais e sensíveis – para leitores, estudantes, pesquisadores etc. – de tais obras em muito superam eventuais insuficiências formais.

O reconhecimento da imagem como própria à literatura é outra retomada – aqui referencio as retomadas de territórios e das culturas, que tantos grupos têm realizado – que as artes indígenas nos têm oferecido. O *koxuk* (a imagem, a alma) contribui de forma indelével à experiência de leitura. O *koxuk* dos *yãmĩyxop* junto do texto na página ressoa as formas de escrita de outros períodos e lugares. A comparação com as iluminuras é uma possibilidade de lembrar que, em outro momento da literatura no continente europeu, as imagens também eram tidas em grande conta pelos criadores de livros. Em algumas das imagens que compõem o livro do Xũnĩm, vislumbram-se a miríade de seres-eventos *yãmĩy* reunidos em torno do mastro-antena *mĩmãnãm*.

Quanto ao método da apresentação dos argumentos, escolhi a citação constante e longa como forma de marcar a importância das outras vozes em minhas pesquisas. O texto está escrito como um conjunto de falas e escritos de muitas épocas e lugares. Essa forma de apresentação não é incomum na escrita acadêmica, no entanto não me parece evidente que a justificativa esteja na pluralidade autoral. Evita-se essa conclusão valendo-se do conceito de intertextualidade, que me parece correto, mas incompleto. Incompleto porque põe a linguagem como central, diminuindo as pessoas que dela se valem. É claro que uma multiplicidade autoral pode ser contestada, já que as leituras e suas escolhas foram feitas por um agente, um autor; entretanto, gostaria de pensar que a presença de tantas vozes em uma subjetividade nos aproxima da experiência xamânica. O contato com autores, muitos já ausentes, assemelha-se às viagens da alma do xamã.

Os estudos junto aos indígenas comumente tratam do conflito entre povos e culturas, no qual eles sobreviveram e resistiram. As explicações históricas confirmam essa interpretação, bem como o fato de eles estarem presentes e ativos na afirmação de seus direitos e na retomada de suas terras. Ainda assim, há outra maneira de caracterizar a presença indígena para os não indígenas. Com a vastidão de suas criações – ao que nomeamos arte – eles mostram modos de viver não consumidos pela ideia do conflito. A história do contato inicial entre os antepassados do Maxakali e o Xũnĩm oferece a cooperação como modo de estar com os diversos seres.

De qualquer modo, espero que o texto tenha cumprido a imagem da cobra-canoa, que tenha sido uma canoa de reflexões por tantos lugares, tempos e vozes. Enfim, uma viagem na companhia de um autor querendo não estar limitado a um si mesmo unitário, inspirado por um povo-morcego espírito que escreve imagens com a voz.

## Referências

- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Volume I (livro I a VIII). Tradução: J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Volume II (livro IX a XV). Tradução: J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- AGOSTINHO, Santo. **Sobre a potencialidade da alma**. Tradução: Aloysio Jansen de Faria; revisão da tradução: Frei Graciano González. Petrópolis: Vozes, 2018.
- ALBINUS, Lars. **The house of Hades: studies in ancient Greek eschatology**. Aarhus: Aarhus University Press, 2000.
- ALCORÃO. Tradução de Mansour Challita. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.
- ALDEIA-ESCOLA-FLORESTA. Sobre. [s. l.] 2021. Disponível em: <https://aldeiaescolafloresta.org/sobre/#>. Acesso em: 11 nov. 2022.
- ALMEIDA, Maria Inês de. **Desocidentada: experiência literária em terra indígena**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. **Na captura da voz – as edições da narrativa oral no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2004.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: a criação, o anjo, o homem**. Volume 2, parte 1, questões 44-119. São Paulo: Loyola, 2005a.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: a fé, a esperança, a caridade, a prudência**. Volume 5, II seção da II parte, questões 1-56. São Paulo: Loyola, 2012.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: justiça, religião, virtudes sociais**. Volume 6, II seção da II parte, questões 57-122. São Paulo: Loyola, 2005b.
- ARISTÓTELES. **De anima**. Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ASAD, Talal. **Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- ASSIS, Machado de. **Machado de Assis: obra completa em quatro volumes, volume 3**. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2015.
- AVVAKUM. **La vie de l'archiprêtre Avvakum écrite par lui-même et sa dernière épître au tsar Alexis**. Tradução: Pierre Pascal. Paris: Gallimard, 1960.
- BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. Tradução: Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2012.



- BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- BEAUDET, Jean-Michel. **Dançaremos até o amanhecer**: uma etnologia movimentada na Amazônia. Tradução: Leonardo Pires Rosse. São Paulo: EDUSP, 2017.
- BERBERT, Paula. Perspectivas tikmũ'ũn–maxakali sobre a história da ditadura e os desafios da justiça de transição no “tempo dos golpes”. **CAMPOS – Revista de Antropologia**, v. 20, n. 2, p. 108-122, jul./dez. 2019.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém** – Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.
- BICALHO, Charles. Tradução e tradição Maxakali. **Revista de Letras**, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 117-135, jan./jun. 2009.
- BRUM, Eliane. **Banzeiro Òkòtó**: uma viagem à Amazônia Centro do Mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira**: momentos decisivos 1750-1880. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2013.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a floresta amazônica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu, 2017. p. 102-115.
- CARVALHO, José Jorge de. Encontro de Saberes e Filosofia Intercultural. Tradições de Pensamento Ocidentais, Asiáticas e Indígenas em Diálogo. **Modernos & Contemporâneos**, Campinas, v. 5, n. 13, jul./dez. 2021.
- CARVALHO, Ruy Duarte de. Decálogo neo-animista. **Buala**, 2010. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/ruy-duarte-de-carvalho/decalogo-neo-animista-ruy-duarte-de-carvalho>. Acesso em: 19 abr. 2023.
- CARVALLO, Sarah. Stahl, Leibniz, Hoffmann et la respiration. **Revue de synthèse**, v. 127, n. 1, p. 43-75, mar. 2006.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GOMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. (org). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.

- CESARINO, Pedro de Niemeyer. O corpo da tradução. *In*: FALEIROS, A. **Traduções canibais**: uma poética xamânica do traduzir. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2019. p. 108-111.
- CESARINO, P. N. **Oniska**: poética do xamanismo na Amazônia. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.
- COHN, Sérgio (org.). **Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.
- COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria**: literatura e senso comum. Tradução: Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- CONANT, James Bryant. The overthrow of the phlogiston theory. *In*: CONANT, J. B. (ed.). **The overthrow of the phlogiston theory**: the chemical revolution of 1775-1789. Cambridge: Harvard University Press, 1964. p. 11-59.
- COTTINGHAM, John. Dualismo cartesiano: teologia, metafísica e ciência. *In*: COTTINGHAM, J. (org.). **Descartes**. Tradução: André Oídes. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 285-310.
- COUTINHO, Afrânio. **Conceito de literatura brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2014 [1960].
- COUTINHO, Eduardo F. Mutações do comparatismo no universo latino-americano: a questão da historiografia literária. *In*: SCHMIDT, Rita Terezinha (org.). **Sob o signo do presente**: intervenções comparatistas. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010. p. 31-42.
- DENIS, Ferdinand. **Os Maxacalis**. Tradução: Maria Cecília de Moraes Pinto. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1979.
- DENIS, Ferdinand. **Resumo da história literária de Portugal seguido do resumo da história literária do Brasil**. Tradução: Regina Zilberman. Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2018.
- DENIS, Ferdinand. **Scènes de la nature sous les Tropiques, et de leur influence sur la poésie, suivies de Camoens et Jozé Indio**. Paris: Louis Janet Libraire, 1824.
- DE LA TORRE, Renée. Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad *new age*. *In*: DE LA TORRE, Renée; ZUÑIGA, Cristina Gutiérrez; HUET, Nahayeilly Juárez (Orgs). **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age**. México: Ciesas; Coljal, 2013. p. 17-29.
- DERIVE, Jean. **Literalização da oralidade, oralização da literatura**. Organização e supervisão da tradução: Sônia Queiroz. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2015.
- DESCARTES, René. **Descartes** (Os pensadores). Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- DESCOLA, P. **As lanças do crepúsculo**: as relações jivaro na Alta Amazônia. Tradução: Dorothée de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. Tradução: Bruno Ribeiro. **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun. 2015.
- DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.
- DILTHEY, Wilhelm. **Poetry and experience**. Selected works. Volume V. Editores: Rudolf A. Makreel; Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- DROBIN, Ulf. Introduction. *In*: JACKSON, P. (org.). **Horizons of shamanism**. A triangular approach to the history and anthropology of ecstatic techniques. Stockholm: Stockholm University Press, 2016. p. xi-xx.
- DUBUISSON, Daniel. **Impostures et pseudo-science**: l'œuvre de Mircea Eliade. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2005.
- DUCHESNEAU, François; SMITH, Justin E. H. Introduction. *In*: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **The Leibniz-Stahl controversy**. New Haven: Yale University Press, 2016.
- DURKHEIM, Émile. **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. Paris: Presse Universitaire de France, 2013 [1912].
- EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura**: uma introdução. Tradução: Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ECHEVERRI, Ana Patricia Noguera de. **El reencantamiento del mundo**. Cidade do México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente – PNUMA; Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- ELIADE, Mircea. **Shamanism**: archaic techniques of ecstasy. Princeton: Princeton University Press, 2004 [1964].
- ESTRELA DA COSTA, Ana Carolina. **Do barro ao céu**: uma etnografia da viagem entre os Tikmũ'ün. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.
- FALEIROS, Álvaro. **Traduções canibais**: uma poética xamânica do traduzir. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2019.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

- FIOROTTI, Devair; MANDAGARÁ, Pedro. Contemporaneidades ameríndias: diante da voz e da letra. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, v. 53, jan./apr. 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/2316-4018531>
- FOUCAULT, Michel. O que é um autor. Tradução: Antônio Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. In: Queiroz, S. (org.). **O que é um autor?**, de Michel Foucault: duas traduções para o português. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2011. p. 51-80.
- FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 11**: Totem e tabu; Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912 – 1914). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 14**: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”); Além do princípio do prazer e outros textos (1917 – 1920). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GARUBA, Harry. Explorações no realismo animista: notas sobre a leitura e a escrita da literatura, cultura e sociedade africana. Tradução de Elisângela da Silva Tarouco. **Nonada Letras em Revista**, Porto Alegre, ano 15, n. 19, p. 235- 256, 2012.
- GENNEP, Arnold van. De l'emploi du mot « chamanisme ». **Revue de l'histoire des religions**, v. 47, p. 51-57, 1903.
- GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Tradução: Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GINZBURG, Jaime. O valor estético: entre universalidade e exclusão. **Alea**, v. 10, n. 1, jan./jun. 2008.
- GLEICK, James. **Isaac Newton**. New York: Vintage Books, 2004.
- GOETZ, Stewart; TALIAFERRO, Charles. **A brief history of the soul**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- GRANT, Michael; HAZEL, John. **Who's who in classical mythology**. New York: Routledge, 2002.
- GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Atmosfera, ambiência, Stimmung**: sobre um potencial oculto da literatura. Tradução: Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC Rio, 2014.

- HALLOWELL, Alfred Irving. **Contributions to Ojibwe studies**: essays 1934-1972. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2010.
- HAMAYON, R. **Le chamanisme**: Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et aujourd'hui. Paris: Eyrolles, 2015.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, J. (org.). **História geral da África I**: metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.
- HARVEY, Graham. **Animism**: respecting the living world. London: Hurst & Company, 2017.
- HARVEY, Graham (org.). **The handbook of contemporary animism**. London: Routledge, 2015.
- HARVEY, Graham. Tylor, 'Fetishes' and the Matter of Animism. *In*: TREMLETT, Paul-François; SUTHERLAND, Liam T.; HARVEY, Graham. (org.). **Edward Burnett Tylor, religion and culture**. London: Bloomsbury Academic, 2017. p. 29-46.
- HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Estudo e tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- HILL, John Spencer. **A Coleridge companion**. An introduction to the major poems and the *Biographia Literaria*. London: Palgrave Macmillan, 1983.
- HOMERO. **Ilíada**. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- HOMERO. **Odisséia**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- HORNBORG, Alf. Animism, fetishism, and objectivism as strategies for knowing (or not knowing) the world. **Ethnos: Journal of Anthropology**, v. 71, n. 1, p. 21-32, 2006.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- IVANESCU, Carolina; BERENTZEN, Sterre. Becoming a shaman: narratives of apprenticeship and initiation in contemporary shamanism. **Religions**, Amsterdam, v. 11, n. 7, p. 362-372, 17 jul. 2020.
- JACKSON, Peter. (org.). **Horizons of shamanism**. A triangular approach to the history and anthropology of ecstatic techniques. Stockholm: Stockholm University Press, 2016.
- JECUPÉ, Kaka Werá. **Oré awé roiru'a ma** – Todas as vezes que dissemos adeus – Whenever we said goodbye. São Paulo: TRIOM, 2002.
- JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos**: história indígena do Brasil contada por um índio. São Paulo: Peirópolis, 2020.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KARADIMAS, Dimitri. Animism and perspectivism: still anthropomorphism? On the problem of perception in the construction of Amerindian ontologies. *Indiana*, v. 29, p. 25-51, 2012.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. (Edição eletrônica). Pesquisa e organização de Rita Carrelli. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LAGROU, E. **Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

LANGDON, Esther Jean Matteson (org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2013.

LE GOFF, Jacques. **A história deve ser dividida em pedaços**. Tradução: Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **A monadologia e outros textos**. Tradução: Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009.

LEMOINE, Albert. **Le vitalisme et l'animisme de Stahl**. Paris: Germer Baillière, 1864.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LEWIS, Ioan Myrddin. **Ecstatic religion: a study of shamanism and spirit possession**. London: Routledge, 2003.

LISBOA, Paulo Victor Albertoni. Ouvir, narrar e cantar: Transformações da palavra guarani em São Paulo, capital. In: DORRICO, J.; DANNER, F.; DANNER, L. F. (orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo** [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. p. 296-324.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

LÖNNROT, Elias. **O poema épico finlandês Kalevala**. Tradução: Merja de Mattos Parreira; Ana Isabel Soares. Alfragide: Don Quixote, 2013.

LUCRÉCIO. **Da natureza das coisas**. Tradução: Luis Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio D'Água, 2015.

- LUGARINHO, Mário César. Cânone e crítica: superações. **Cadernos de Literatura Comparada**, v. 43, p. 255-267, 2020.
- MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de. **Obras de D. J. G. de Magalhaens**. Tomo VIII: Opusculos historicos e litterarios. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1865.
- MAGNANI, Claudia; GOMES, Ana Maria Rabelo; MAXAKALI, Sueli; MAXAKALI, Maisa. Panela de barro, água de batata, linha de embaúba. **Cadernos de Campo** (São Paulo, online), v. 29, n. 1, p. 262-281, 2020.
- MALLARMÉ, Stéphane. **Les dieux antiques**: nouvelle mythologie d'après George W. Cox et les travaux de la science moderne à l'usage des lycées, pensionnats, écoles et des gens du monde. Paris: Librairie Gallimard, 1925 [1880].
- MAXAKALI, Isael; BERBERT, Paula; ROMERO, Roberto; McGLAZER, Ramsey. Tem canto, tem história. There is song, there is history. **Critical Times**, v. 4, n. 3, p. 595–616, 2021.
- MAXAKALI, Isael; MAXAKALI, Mamey; MAXAKALI, Pinheiro; MAXAKALI, Rafael; MAXAKALI, Sueli; MAXAKALI, Totó. **Hitupmã'ax – Curar**. Belo Horizonte: Literaterras, 2008.
- MAXAKALI, Índios. **Penãhã**: livro de Pradinho e Água Boa. Escreveram, traduziram, ilustraram e transcriam Rafael Maxacali... [et al.]. Belo Horizonte: FALE/UFMG: CGEEI/SE-CAD/MEC, 2005.
- MAXAKALI, Toninho; ROSSE, Eduardo Pires. (org.). **Kõmãyxop**: cantos xamânicos maxakali/tikmũ'ün. Rio de Janeiro: Museu do Índio – Funai, 2011.
- MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários**. São Paulo: Cultrix, 2013.
- MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- NIEDERBACHER, Bruno. A alma humana: o caso de Agostinho para o dualismo corpo-alma *In*: MECONI, D. V.; STUMP, E. (org.). **Agostinho**. Tradução: Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 161-180.
- NÓBREGA, Manuel da. **Manuel da Nóbrega**: obra completa: edição comemorativa 5º centenário de nascimento (1517 – 2017). Introdução, estabelecimento do texto, notas, cronologia e bibliografia por Paulo Roberto Pereira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2017.
- O'DALY, Gerard. **Augustine's philosophy of mind**. Los Angeles: University of California Press, 1987.
- OSEKI-DÉPRÉ, Inês. **Teorias e práticas da tradução literária**. Tradução: Lia Araujo Miranda de Lima. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2021.

- PARAÍSO, Maria Hilda B. Amixokori, Pataxo, Monoxo, Kumanoxo, Kutaxo, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo: USP/MAE, n. 4, p. 173-87, 1994.
- PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **O tempo da dor e do trabalho**: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do Leste. Salvador: Edufba, 2014.
- PÃRÕKUMU, Umusi; KÊHÍRI, Torãmũ. **Antes o mundo não existia**: mitologia Desana-Kêhíripõrã. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2019.
- PATAXOOP, Liça. Têhêy: o ensino vivido. *In*: MUNDURUKU, Daniel *et al.* (org.). **Jenipapos**: diálogos sobre viver [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2022. p. 144-153.
- PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português/português-grego**. Braga: Livraria A. I., 1998.
- PIAGET, Jean. **A representação do mundo na criança**: com o concurso de onze colaboradores. Tradução: Adail Ubirajara Sobral. Aparecida: Ideias & Letras, 2005 [1926].
- PINHEIRO DIAS, Jamille. **Peles de papel**: Caminhos da tradução poética das artes verbais ameríndias. 2017. Tese (Doutorado em Letras) – Departamento de Letras Modernas, Universidade de São Paulo, 2017.
- PLATÃO. **A república**. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.
- PLATÃO. **Diálogos**. Volumes III–IV. Protágoras; Górgias; O Banquete; Fedão; Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- PLATÃO. **Fedro ou Da beleza**. Tradução e notas: Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- PLATÃO. **Íon**. Tradução: Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- PLUMWOOD, Val. Nature in the active voice. *In*: HARVEY, G. (org.). **The handbook of contemporary animism**. London: Routledge, 2015. p. 441-453.
- PRICE, Neil S. An archaeology of altered states: shamanism and material culture studies. *In*: PRICE, Neil S. (org.). **The archaeology of shamanism**. New York: Routledge, 2001.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.
- QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020.



- RISÉRIO, Antonio. Textos tropicais. **Revista USP**, São Paulo, n. 7, p. 125-134, set./nov. 1990.
- ROONEY, Caroline. **African literature, animism and politics**. London: Routledge, 2006.
- ROSSE, Eduardo Pires. **Explosão de xûním**. 2006/2007. Dissertação (Mestrado em Etnomusicologia) – Universidade PARIS 8, Vincennes-Saint-Denis. 2007.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução: Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- ROVELLI, Carlo. **Sete breves lições de física**. Tradução: Joana Angélica D’Avila Melo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.
- RUBIN, Nissan. **Time and life cycle in Talmud and midrash: socio-anthropological perspectives**. Boston: Academic Studies Press, 2008.
- SÁ, Lúcia. **Literatura da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência – Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. São Paulo: Cortez, 2011.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SANTOS JÚNIOR, Cristóvão José dos. Reverberações desconstrucionistas e transcriadoras nas traduções (a)caligramáticas dos *technopaegnia* de Símias de Rodes: O Machado, As Asas e O Ovo. **Principia**, n. 43, 2021. DOI: 10.12957/principia.2021.66724.
- SEDGWICK, Mark. **Contra o mundo moderno: O tradicionalismo e a história intelectual secreta do século XX**. Tradução: Diogo Rosas G. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.
- SEEGER, Anthony. **Por que cantam os Kĩsêdjê: uma antropologia musical de um povo amazônico**. Tradução: Guilherme Werlang. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- SEGAL, Robert A. **Myth: a very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- SILVEIRA, Regina da Costa da. O animismo e a arte de narrar em *O Assobiador*, de Ondjaki. **Veredas**, Santiago de Compostela, v. 13, p. 143-156, 2010.
- SILVEIRA, Regina da Costa da; ZINANI, Cecil Jeanine Albert (org.). **O insólito em sua constelação conceitual: análises possíveis**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2018.
- SOCIEDADE INTERNACIONAL DE LINGÜÍSTICA. **Dicionário Maxakalí-Português – Glossário Português-Maxakalí**. Cuiabá: SIL, 2005.

- SOUZA, Ely Ribeiro de. Literatura indígena e direitos autorais. *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. 51-74.
- STUCKEY, Priscilla. The animal versus the social: rethinking individual and community in Western cosmology. *In*: HARVEY, G. (org.). **The handbook of contemporary animism**. London: Routledge, 2015. p. 191-208.
- STUTLEY, Margaret. **Shamanism**: an introduction. London: Routledge, 2003.
- TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. 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.
- THIÉL, Janice. **Pele silenciosa, pele sonora**: a literatura indígena em destaque. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- TIGERSTEDT, E. N. *Furor poeticus*: poetic inspiration in Greek literature before Democritus and Plato. **Journal of the History of Ideas**, v. 31, n. 2, p. 163-178, abri./jun. 1970.
- TOWNSEND, Joan B. Individualist religious movements: core and neo-shamanism. **Anthropology of Consciousness**, v. 15, n. 1, p. 1-9, 2005.
- TUGNY, Rosângela Pereira de. **Cantobrilho tikmũ'ũn no limite do país fértil**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2010.
- TUGNY, Rosângela Pereira de. **Escuta e poder na estética Tikmũ'ũn-Maxakali**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011a.
- TUGNY, Rosângela Pereira de. Reverberações entre cantos e corpos na escrita Tikmũ'ũn. **TRANS Revista Transcultural de Música**, v. 15, p. 1-26, 2011b.
- TUGNY, Rosângela Pereira de (org.) e narradores, escritores e ilustradores tikmũ'ũn da Terra indígena do Pradinho. **Cantos e histórias do morcego-espírito e do hemex/Yãmĩxop Xũnĩm yõg Kutex xi Āgtux xi Hemex yõg Kutex**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue Editorial, 2009.
- TYLOR, Edward Burnett. **Primitive culture volume I**. Mineola: Dover Publications, 2016a [1871].
- TYLOR, Edward Burnett. **Primitive culture volume II**. Mineola: Dover Publications, 2016b [1871].
- VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

- VALERI, Valerio. **Classical concepts in anthropology**. Editores: Giovanni da Col; Rupert Stasch. Chicago: Hau Books, 2018.
- VICH, Víctor; ZAVALA, Virginia. **Oralidad y poder: herramientas metodológicas**. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2004.
- VIEIRA, Marina G. “A gente não faz mais guerra, agora a gente está pensando!”: xamanismo e educação escolar entre os Maxacali. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 135-150, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ANPOCS, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. *In*: QUEIROZ, R. de C.; NOBRE, R. F. (org.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 79-124.
- WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. Tradução: Leonidas Hegenberg, Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva Volume 1**. Tradução: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.
- WERLANG, Guilherme. De corpo e alma. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 49, n. 1, p. 165-201, 2006.
- WERLANG, Guilherme. **Emerging peoples: Marubo myth-chants**. 2001. Tese (PhD Doctor of Philosophy) – St Andrews, University of St. Andrews, 2001.
- WHITMAN, Walt. **The complete poems of Walt Whitman**. Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1995, 2006.
- WILLERSLEV, Rane. “The One-All”: the animist high god. *In*: HARVEY, G. (org.). **The handbook of contemporary animism**. London: Routledge, 2015. p. 275-283.
- WIMSATT JR., W. K.; BEARDSLEY, M. C. The Intentional Fallacy. **The Sewanee Review**, The Johns Hopkins University Press, v. 54, n. 3, p. 468-488, jul./sep. 1946.
- WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido: uma outra história das músicas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- YAMÃ, Yaguarê. **Urutópiãg: a religião dos pajés e dos espíritos da selva**. São Paulo: IBRASA, 2004.

YOUNG, Ed. **I contain multitudes**: the microbes within us and a grander view of life. New York: HarperCollins, 2016.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Tradução: Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat, Maria Inês de Almeida. São Paulo: Hucitec, 1997.

## Apêndice

### Vocabulário Tikmũ'ũn-Maxakali

Ãmãxux – povo-espírito anta

Ãyuhuk – não índio, estrangeiro, “branco”

Hãmgãy – onça

Hemex – yãmĩy sem corpos animais e tocadores de pequenas flautas

Ïnmõxa – monstro canibal

Kãyãtut – sucuri

Koatkuphi – mandioca-espírito

Kokex – cachorro

Kõmãyxop – espíritos “comadres-compadres”

Kotxekanix – o caboclo d’água ou ave japacanim

Koxuk – imagem, sombra, alma

Koxut – tatu

Kutakut – larva que vive na taquara

Kutex kopox – cantos vazios, sem histórias.

Kutehex – taquara, instrumento sonoro dos tatakox

Kuxex – “casa de religião”, casa dos cantos

Mĩmãnãm – “pau de religião”, mastro pintado

Mõgmõgka – gavião, gavião-espírito, povo-gaviões-espíritos

Mõgmõxop – gavião

Mõnãyxop – ancestral

Mũnũy – veado

Po’op – macaco, povo-macaco

Puhuk – abelha

Punuxop – papagaio

Putuxop – povo-papagaios-espíritos

Tatakox – lagarta, espírito-lagartas

Tihik – homem, humano, indígena

Tikmũ'ũn – índios “maxakali”, nós gente

Ûyĩn ka'ok – são Xũnĩm chamados de corpo forte, pois vem à aldeia ajudar a fabricar o corpo das crianças

Xape – parente

Xapup – porco

Xop – sufixo que designa um conjunto

Xokxop – animais, povo-de-mortos

Xũnĩm – povo-morcego-espírito

Yãmĩy – espírito

Yãmĩyhex – espíritos-femininos

Yãmĩyxop – povos-espíritos

*Yãmĩyxop tak* – pais de *yãmĩyxop*

*Yãmĩyxop tut* – mães de *yãmĩyxop*

Yãyã – pajés, xamãs