A TRAMA DO BORDADO: UM EXERCÍCIO DE COMPARAÇÃO MÍTICA

VÍTOR QUEIROZ¹

UFRGS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-1735-4203>

RESUMO: *Sendo inseparáveis do cotidiano e do pensamento de inúmeros grupos humanos, os mitos são histórias que levam ao limite noções como alteridade e diferença. Por este motivo, o estudo da mitologia levanta reflexões teóricas importantes para a antropologia como um todo, além de trazer resultados óbvios para etnólogos e para aqueles que lidam com temáticas relacionadas às artes, sistemas de pensamento ou religião. Comparando dois conjuntos míticos distintos, em contextos etnográficos bem delimitados – um coletivo artístico de indígenas oeste-amazônicos e o culto a uma divindade africana no candomblé brasileiro – este artigo retoma algumas estratégias heurísticas para analisar a lógica interna e as transformações dessas narrativas em certos códigos artístico-expressivos. Ao fazê-lo, tencionamos recolocar o problema da comparação antropológica, reavaliando a diferenciação entre nós/eles – entre sociedades ameríndias e sociedades que prestam culto aos antepassados – tal como estabelecida pela etnologia indígena brasileira há algum tempo. Este artigo homenageia os sessenta anos de lançamento do primeiro volume das “Mitológicas” de Lévi-Strauss sendo, portanto, um elogio e, com sorte, uma proposta de renovação da ciência e dos métodos legados por este autor.*

PALAVRAS-CHAVE: *Mitologia; etnologia indígena e afrodiáspórica; antropologia estrutural; MAHKU (Movimento dos Artistas Huni Kuin); candomblé.*

ABSTRACT: *Being an inseparable part of innumerable societies' life and thought, myths take to the extreme some notions as otherness and difference. For this reason, mythological studies raise important theoretical questions to Anthropology as a whole, especially to ethnologists and all those who deals with human thought, artistic or religious issues. Comparing two distinguished mythical sets, in different ethnographical contexts – a group of indigenous artists from Western Amazonia and the cult of an African deity in Brazil – this article resumes some investigative tools to analyze the internal logics and the transformations of that stories in several artistic or expressive codes. By doing so, we intend to revisit the problem of anthropological comparison, re-evaluating the differentiation between us and them - between Amerindian societies and societies that worship ancestors - as it has been established by Brazilian indigenous ethnology. This article pays homage to the sixtieth anniversary of the release of the first volume of Lévi-Strauss's “Mythologiques” and is therefore a compliment and, hopefully, a proposal to renew the science and methods bequeathed by this author.*

KEYWORDS: *Mythology; Native American and African diasporic ethnology; structural anthropology; MAHKU (Huni Kuin artists' movement); candomblé.*

¹ Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: queiroz.avila@ufrgs.br
QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

Para Adriana, Anderson, Fabrício, Mariana, Jonatas e Yves.

Èlégbára réwà, a ʒé awo
Bará Olóònòn àwa fún àgò

O senhor da força é tão bonito,
vamos cultuá-lo!

Corpulento senhor dos caminhos,
pedimos licença.²

Yube nawa aṣbu
Hushu buru mamaki
Pae inākawātã
Pae hu amanã
Xinã mētsi sipatã
Mia hu ashuã
Tuwa ibira naitũ
Tawa pei irakã
Pae ibira naitũ
Sha ibira naitũ
Yube nawa aṣbu
Mia hu ashuã
Pae hu ashuã
Pae yũwã shũtani
Xinã mētsi sipatã
Níka dukũ inipe

Mulher do povo-jiboia
em cima do toco branco.

Miração chegando firme,
uma voz de mulher chamando.

Firme o pensamento.
A voz grita 'hu' para você,

é a força que está chegando.
O vento chia no alto das palmeiras,

² *Orin* (cantiga) em *edè Yorùbá* (yorubá) dedicada a Exu, divindade de origem africana sobre a qual nos deteremos neste ensaio. Tradução própria. Agradeço a Daniel Dinato pelas sugestões, neste caso como em todos os outros, por ter me colocado no caminho do MAHKU (Movimento dos Artistas Huni Kuin) e pela generosidade de compartilhar comigo seus dados de campo, permitindo-me fazer tantas vezes um verdadeiro “fieldwork *in absentia*” (Lowie, 1959). Aproveito para agradecer ao povo de axé – designação abrangente que inclui a maioria das comunidades de terreiro ou afro-religiosas, conforme veremos adiante – aos Huni Kuin. Sem Ibã Huni Kuin (Isaiás Sales) e os demais integrantes do MAHKU (Movimento dos Artistas Huni Kuin) junto aos pais-de-santo Pai Pote (José Raimundo Lima Chaves) de Santo Amaro-BA, Pai Mário Tónikã (Mário Fernandes) de Campinas-SP e Pai Tiago de Bará Onilú de Porto Alegre-RS, nomeadamente, esse trabalho não existiria. Apesar da distância, uma vez que passamos a maior parte do tempo distantes uns dos outros, eles sabem que todo meu trabalho é dedicado às suas *histórias verdadeiras*. Agradeço finalmente a Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha, pelo exemplo e incentivo, a Yves Seraphim, pela revisão ultra especializada.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

aí vem a miração,
o turbilhão se aproximando.

Mulher do povo-jiboia,
múltiplas vozes estão chamando,

chamando a força da bebida.
Você está no controle,

firme o pensamento,
diga: eu escuto primeiro!³

Sendo inseparáveis do cotidiano e do pensamento de inúmeros grupos humanos, os mitos levam ao limite as noções antropológicas de alteridade e diferença. Podemos nos perguntar, no entanto, se tais histórias ainda têm algo a nos ensinar após a longa tradição de estudos sobre o tema que nossa área produziu, junto a tantas outras disciplinas.⁴

Convém ressaltar, de saída, que os *enredos*⁵ mitológicos não parecem ter perdido nada do seu caráter insólito e desafiador com o acúmulo bibliográfico. Para avaliarmos a dificuldade de trabalhar com esta temática, ademais, basta termos em mente algumas poucas características inerentes à mitologia. Em primeiro lugar, os mitos não são redutíveis a enunciados verbais. Eles envolvem, conforme veremos, uma série de dimensões da vida social, técnica, ritual e expressiva, sendo, portanto, essenciais para as populações que seguem contando-os. Isso não é tudo. Lembremos que essas histórias alicerçam pressupostos coletivamente compartilhados, habitualmente estabelecendo as condições de existência e sentido para

³ Yube nawa aĩbu, canto *huni meka* em *hãtxa kuin*, idioma falado pelos Huni Kuin (Kaxinawá) oeste-amazônicos. Os *huni meka*, que também serão tematizados adiante, são cantos que acompanham a ingestão periódica do *nixi pae* (ayahuasca) por este povo e servem para potencializar ou controlar as visões obtidas sob o efeito de tal bebida, as chamadas *mirações*. Para uma gravação e transcrição de alguns *huni meka*, v. Sales, 2007; para uma análise deste mesmo *pae txanima* (canto para chamar a força), cf. Dinato, 2018, p. 94 *et seq.* Ao final de cada linha do canto, as vogais *iii e iii e iii e iii e* são entoadas enfaticamente.

⁴ Apenas a título de localização do tema no âmbito da antropologia, cf., além dos trabalhos de Claude Lévi-Strauss e dos autores mais recentes que serão mencionados nas próximas páginas, as coletâneas exaustivas de Franz Boas e seus colaboradores (*e.g.* Boas, 1916; Teit, 1898) e algumas obras do culturalismo estadunidense posterior, tais como Sahlins 2008 [1981] e 2003 [1985]; ao lado das publicações de Bronislaw Malinowski desde “Os Argonautas” (Malinowski, 2018 [1922], p. 397-443 e 1984 [1926]) e, nas gerações seguintes, de Leach, 1969 e Goody, 1972. No caso da etnologia indígena e afro-religiosa feitas no Brasil, cf., dentre muitos outros, os pioneiros e estrangeiros Nimuendajú, 1987 [1914] e Verger, 2012 [1957]. Foge do escopo deste artigo mencionar as análises míticas feitas por autores de outros campos disciplinares e que vão de Freud a Cassirer, de Dumézil a Berezkin. Boa parte das publicações sobre o tema, quer sejam elas antropológicas ou não, acaba sendo redutora. Nos piores casos, os mitos não possuem nenhum valor científico ou intelectual, além de certas virtudes artísticas meio duvidosas. Nos melhores, a mitologia serve de pretexto para analisar outros componentes da vida social, expressa, de modo mais ou menos direto, determinada totalidade cultural, cheia de ritos esdrúxulos e disposições históricas coletivas.

⁵ Destaco esse termo, apesar do uso corrente, dado que *enredo* é também um conceito operante na maioria das religiões afro-brasileiras (Flaksman, 2016; Queiroz, 2019b e 2022b). Refere-se às homologias e analogias verificáveis entre coisas aparentemente díspares que se cruzam no interior dos mitos ou dos ritos, influenciando-se mutuamente. Além de serem frequentemente contra-intuitivos, os *enredos* são revelados paulatinamente aos fiéis, passando por uma política de transmissão do conhecimento específica que será mencionada a seguir. Embora use tal palavra, daqui em diante, sem distinções gráficas para não sobrecarregar a leitura, saliento que ela deve ser entendida sempre nesta dupla chave.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

determinada comunidade. Mesmo assim, inicialmente, elas nos parecem absurdas.

Porém, é exatamente por este motivo, pela estranheza de suas associações e peripécias, que as análises míticas levantam reflexões teóricas importantes para a antropologia como um todo, além de trazer resultados óbvios para etnólogos e para todos aqueles que lidam com assuntos relacionados às artes, aos sistemas de pensamento ou à religião.⁶

Comparando dois conjuntos míticos distintos, em contextos etnográficos bem delimitados – um coletivo artístico de indígenas oeste-amazônicos e o culto a uma divindade africana no candomblé brasileiro – este artigo renova algumas estratégias heurísticas para analisar a lógica interna e as transformações que caracterizam tais narrativas. Para tanto, levarei em conta a instanciação e materialização das mesmas em códigos artístico-expressivos diversos, sejam eles pinturas e desenhos, esculturas de uso ritual, declamações performáticas, dança e música. Os mitos afinal expressam-se por meio de uma gama variada de atividades ou objetos.

Todavia, desde já é preciso dizer que toda e qualquer ideia de representação, assim como a busca de correspondências diretas entre domínios ou escalas distintas, são deixadas de lado neste artigo. Não farei, no entanto, qualquer análise que se aproxime da antropologia da arte nas páginas seguintes. Esta tarefa será efetuada mais adiante, num trabalho que está em fase de elaboração.

De todo modo, ainda que não venha a tratar de performances, ritos ou obras individuais detalhadamente, privilegiei, neste ensaio, a semiótica – e, subsidiariamente, a semiologia⁷ – em detrimento da semântica, ou seja, as relações entre signos ou indícios de natureza diversa, a transformação e a posicionalidade no lugar da simples reposição de significados; a técnica e a materialidade das coisas e não as abstrações; as implicações recíprocas em vez das interpretações ou explicações fáceis (cf..e.g. Sontag, 2020 [1966]; Gell, 2018 [1998]; Bona, 2021 [2016]; Menezes Bastos, 2017; Queiroz, 2022a; Fausto, 2023). Deste modo, podemos ampliar as possibilidades de

⁶ A aproximação entre estas subáreas do pensamento antropológico não deveria causar surpresa. Afinal, muitos autores oitocentistas, hoje encarados como pais fundadores de importantes linhagens antropológicas ou sociológicas em seus respectivos países, tais como Tylor, Frazer, Karl von den Steinen ou Durkheim, dedicaram-se ao estudo dos mitos no âmbito de uma agenda de pesquisa intelectualista. Em outras palavras, suas obras versaram de uma forma ou de outra sobre modalidades, sistemas de conhecimento ou categorias do espírito que incluíam, sobretudo, o que eles chamavam de *ideias religiosas* e, no caso de Karl von den Steinen, as formas artísticas. Cf. a respeito, a revisão teórica da “sociologia francesa” feita pelo jovem Lévi-Strauss (1945a); a reavaliação desses autores todos, excetuando-se Durkheim, no âmbito da antropologia da arte em Gell, 2018[1998]; e um verbete recente sobre a “vida e obra” de von den Steinen (Petscheliés, 2021).

⁷ Por semiótica entendo o estudo de qualquer sistema de signos ou sinais – sejam eles adornos, corpos em transe, motivos melódicos ou sinais gráficos – que devem ser considerados uns em relação aos outros, nunca de forma isolada, e muito menos associados a chaves interpretativas pré-concebidas. Aproximo-me, aqui, mais dos modelos lógicos de Charles Peirce do que da *semiologia* de modelo linguístico de Saussure – ainda que esta última tenha sido privilegiada pelo etnólogo homenageado neste trabalho (v. Maniglier, 2023 [2006]) e seja inteiramente compatível com minha argumentação. A ressalva é importante porque boa parte dos autores citados, ao recusarem a subordinação à linguagem verbal e articulada em suas análises, diz rejeitar também a semiótica. Contudo, os mesmos seguem utilizando noções como índice ou ícone que derivam diretamente da obra peirceana. O mesmo vale para o conceito de *comunicação*. Neste artigo, este termo indica a troca ou o jogo incessante de sinais, parentes, alimentos, gestos rituais e não necessariamente de palavras ou de sentidos definidos.

estudo e comparação, uma vez que as unidades de observação, nos casos que serão discutidos adiante, são circuitos em transformação, indivisíveis e relativamente abertos, dados à conversibilidade e à permuta de seus elementos constituintes.

Ao fazê-lo, também tenciono recolocar o problema da comparação antropológica em si mesma, reavaliando a diferenciação entre nós/eles – ou, mais precisamente, entre sociedades ameríndias e sociedades que prestam culto aos antepassados – tal como estabelecida pela etnologia indígena brasileira nos últimos anos (e.g. Viveiros de Castro, 1996, 2001 e anteriormente Carneiro da Cunha, 1978). Este artigo insere-se num ciclo de homenagens aos sessenta anos de lançamento de “O cru e o cozido”, primeiro volume das “Mitológicas” de Lévi-Strauss (2004a [1964])⁸ sendo, portanto, um elogio e, com sorte, uma retomada da antropologia estrutural, enquanto um método e uma ciência da comunicação e da diferença. Tanto no horizonte alargado desta sequência de obras-primas do etnólogo francês quanto nos limites estreitos da análise comparativa apresentada aqui, a mitologia serve como um campo de teste privilegiado para a verificação de algumas hipóteses audaciosas e arriscadas.

À pergunta incômoda sobre o que é de fato comparável ou quais são os limites da comparação antropológica, basta, por enquanto, a lição dos dadaístas e surrealistas históricos. Toda justaposição de coisas distintas, por mais inusitada que seja, acaba revelando, nem que seja apenas pelo contraste, propriedades inerentes a elas mesmas e, num jogo etnográfico ou fenomenológico de espelhos, ao próprio observador. Nas palavras do livro recente de Carlos Fausto:

Basta-me que os dados falem entre si, que as aproximações e afastamentos permitam uma melhor compreensão do material empírico analisado. Ao comparar, procuro fazer ressoar, no mesmo ou em tom diferente, fenômenos espacial ou temporalmente afastados. É a ressonância que me move (Fausto, 2023, p.43).

Porém, para alívio dos que são pouco inclinados a bravatas modernistas, não acredito que o estudo de mitos de procedências diversas desça “ao nível de um jogo gratuito e decadente” (Lévi-Strauss, 2011 [1971], p. 668) por uma razão muito simples. As narrativas mitológicas são, elas próprias, formadas por múltiplos eixos comparativos dispostos em série. Esse é, pelo menos, um dos princípios básicos da análise mítica segundo o

⁸ Ao longo de 2024, diversas atividades ocorreram em Porto Alegre com intuito de comemorar esta data e impulsionar novos estudos sobre mitologia a partir das contribuições da antropologia estrutural. Reunidas sob o nome de Circuito Mitológicas, foram coordenadas por mim e organizadas por um grupo de estudantes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS e PPGH/ UFRGS) uma exposição, duas conferências e uma mostra de filmes na própria universidade e na Cinemateca Capitólio entre julho e dezembro deste ano. Agradeço a Gustavo Godoy em nome de todos os etnólogos que em 2023 tiveram a ideia de celebrar esta efeméride e ajudaram-nos com as propostas iniciais daquilo que, um ano depois, tornar-se-ia realidade e aos membros da comissão organizadora Anderson Kilpp, Fabrício Ferreira de Lema, Jonas Rubert, Mariana Ribeiro e Yves Seraphim. As diversas ações do Circuito Mitológicas contaram com o apoio financeiro do CNPq, do PPGAS e do Consulado Geral da França em São Paulo.

método estrutural que norteará nosso percurso. Cada uma delas é constituída por uma rede de relações entre elementos internos e, externamente, resulta de sínteses, comentários, deslocamentos ou reflexões que transformam outras histórias. Por isso Lévi-Strauss podia afirmar que o conteúdo dos mitos “não provém, na verdade, de lugar algum” (Lévi-Strauss, 2004a, p.37) exatamente por virem de todos os tempos e lugares, ou seja, eles já seriam traduções sistêmicas cujo sentido profundo deve ser procurado sempre em outras imediações (Lévi-Strauss, 2011; Perrone-Moisés, 2004; Nodari, 2020). Contrapor tradições afastadas, com bom senso e cautela para não cair em nenhuma espécie de simbolismo universal, é, portanto, apenas uma maneira atípica, mas certamente legítima, de seguir as tendências do material empírico em questão.

Devemos retomar nossa indagação inicial a partir desse enquadramento. Para verificar o que ainda podemos fazer com essas histórias fantásticas que nos permitem obter um conhecimento extraordinariamente aprofundado da experiência sensível e intelectual de outros povos e que foram consideradas, desde o primeiro trabalho que Lévi-Strauss dedicou a nosso tema, modelos válidos de conhecimento e reflexão (Lévi-Strauss, 1955, p.233 e 248), é melhor enveredarmos por uma delas e deixar que suas lianas e seus seres encantados nos envolvam.

I

O cipó e a cana-de-açúcar

– *Sirĩ sirĩ*

Cantando desse jeito, a jibioazinha mordeu o dedão do pé do pai dela. Num dos episódios centrais do mito de surgimento do *nixi pae*, o desventurado herói, chamado inicialmente de Dua Busẽ e em seguida de Yube Inu, aproxima-se displicentemente da beira de um lago, sua filha ofídia aparece de repente e atrai assim seus congêneres com o intuito de devorá-lo (Íka Muru *et al.*, 2017, p. 34)⁹.

Dividido entre suas duas famílias – sendo a primeira delas humana e a segunda constituída por cobras subaquáticas – o protagonista da história em questão torna-se outro ao aparentar-se com um povo totalmente estranho, não humano, transformando-se, enfim, numa espécie de serpente vegetal. Porém, no sentido oposto, ele termina voltando para perto de seus parentes originais. Depois de ter sido enterrado na aldeia humana, o cadáver de Yube Inu é hipostasiado no cipó (*Banisteriopsis caapi*) e no arbusto (*Psychotria viridis*) com os quais o *nixi pae* é feito. No meio disso tudo, nosso herói antevê seu destino terrível provando a bebida que aparecerá apenas no final

⁹ Em outra versão do mesmo mito, este personagem trágico é chamado desde o início de Yube Inu (jibioia macho), antecipando a transformação que ocorrerá no final da narrativa. Como essa variação é preferida por Ibã – personalidade Huni Kuin que será apresentada melhor a seguir e que tem uma importância capital tanto para o MAHKU quanto para este estudo –, utilizarei a partir daqui apenas a segunda denominação do herói. Lembremos ainda que, do ponto de vista teórico adotado neste artigo, a existência de múltiplas variantes míticas não traz problema algum. Afinal, “cada mito” é definido “pelo conjunto de todas as suas versões” (Lévi-Strauss, 1955, p. 233-4), sendo, portanto, inútil “a busca de uma versão autêntica ou primitiva” (*Ibid.*) de determinada história.

do mito, mediante os processos interligados de falecimento, reparição e cozimento de sua carne e de seu sangue.

O corpo de Yube Inu, porém, mantém-se indeterminado durante a maior parte da trama. Ao que tudo indica, ele é montado por justaposição ou sofre uma metamorfose paulatina que faz uma jiboia macho e uma planta surgirem de um ser humano. Por fim, o chamado de sua filha, o pivô da narrativa mítica, é ainda mais enigmático, uma vez que *sirĩ sirĩ* não tem sentido algum em *hãtxa kuin* língua na qual essa história foi originalmente pensada. Para os Huni Kuin,¹⁰ portanto, a estranha máxima estrutural de que o sentido emerge do não-senso, mediado por relações contínuas de troca, em geral assimétricas, e desdobramentos expressivos (Ricoeur, Lévi-Strauss *et al.*, 1963; Keck, 2013, p. 233 *et seq.*; Lévi-Strauss, 1945b) parece particularmente efetiva. Afinal, o *nixi pae*, ou melhor, o sangue de Yube Inu é sobretudo um modo, uma via de acesso e uma poderosa ferramenta de conhecimento. A jiboia primordial, o povo jiboia ou o casal inter ou transespecífico do mito são encarnações privilegiadas do outro cultural tão comum ao pensamento dos indígenas brasileiros. Delas vêm o saber e as artes, os cantos xamânicos, o desenho dos grafismos corporais e, obviamente, os mitos (cf. e.g. Viveiros de Castro, 2001; Carneiro da Cunha, 1998; Lagrou, 2002).

Longe dali, do outro lado do Brasil, mas mantendo o tema da origem dos bens sagrados e culturais, assim como a antecipação de partes subsequentes da história, conta-se como Exu criou o candomblé e depois a sociedade humana. Dessa vez, nosso protagonista é uma divindade ligada ao destino, ao princípio de cada coisa e a tudo que se move, à comunicação no sentido mais amplo do termo – ou seja, ao intercâmbio de palavras, ao intercuro sexual e às transações econômicas – que, em vez de morrer na trama, torna-se, pelo contrário, o receptor e o destinatário final de todos os sacrifícios.

No início do enredo, encontramos Exu cansado de trabalhar na cozinha e alimentar os outros orixás.¹¹ Em sua vinda para o *ayé*, a terra,¹² o deus para no meio do caminho e institui a hierarquia dos terreiros, para que os humanos cultuem, eles mesmos, os habitantes do *orum*. Chegando ao seu destino, ele vê que seu plano de evasão não deu certo. Suas inúmeras habilidades são requisitadas o tempo todo, logo, ele se vê tão atarefado quanto antes. Finalmente, Exu institui a troca de bens e serviços ao persuadir alguém a cultivar a cana-de-açúcar, outrem a plantar feijão, e por aí vai. Depois de um tempo, o orixá encabeça a ida deles todos a certo local que dará origem aos mercados e às feiras. Toda sorte de barganha é feita, mas

¹⁰ Os Huni Kuin (Kaxinawá) são um povo indígena de aproximadamente 14 mil pessoas (Lagrou, 2004; Dinato, *no prelo*), que vive entre o estado brasileiro do Acre e o Peru – ou seja, entre as terras baixas da América do Sul e a América andina – fazendo parte do grupo lingüístico Pano junto a diversas sociedades indígenas da região (Yube, 2008; Erikson, 1992).

¹¹ “Dono da cabeça” em *yorubá* (Beniste, 2011). Algumas expressões nesta língua – um dos idiomas rituais de origem africana utilizadas nos cultos afro-brasileiros junto ao *fongbe*, (jeje), *kikongo* e *umbundu* (congo) – serão utilizadas ao longo deste artigo. O termo refere-se a divindades, forças naturais personificadas e/ou ancestrais divinizados (Verger, 2012).

¹² O *ayé* seria propriamente o mundo dos entes visíveis, pelo menos do ponto de vista de seus habitantes. A sua contraparte, o *orum*, é o mundo ocupado pelos deuses e mortos, pelos pensamentos, palavras e sonhos. Normalmente costuma-se simplificar bastante os identificando apenas com a terra e o céu. (Beniste, 1997).

desde então cada qual será obrigado a destinar a primeira parcela daquilo que dá ou recebe à divindade.

Curiosamente, o tema principal do relato aparece como um ponto cego no decorrer de seus episódios. O mito narra, afinal, o início da vida social humana ou, mais precisamente, a instituição de algumas condições prévias, indispensáveis à sua existência – o comércio e outros tipos de troca, a criação de hierarquias e distinções classificatórias, a reciprocidade e o sacrifício, que arbitrarão o convívio entre seres de status ontológicos diversos –, do ponto de vista de um deus. Por este motivo, a narrativa faz de sua mensagem principal uma espécie de contra-tema que acompanha e realça as peripécias de Exu. Além disso, a trama é toda virada de ponta-cabeça, o culto religioso é instituído antes de seu principal componente, as oferendas que alimentarão os habitantes do *orum*, cuja fome precede a agricultura terrena e a comunicação antrópica que surge, por sua vez, como subprodutos da ação de uma deidade atribulada.

Ainda que não fique muito claro se Exu já tinha essa seqüência arrevesada de causas e conseqüências em mente ou se ele toma suas decisões de improviso, lembremos que ele é o deus do acaso, que controla o destino incerto dos homens e dos demais orixás (Queiroz, 2021b e 2022a; Sálami e Ribeiro, 2015; Gates Junior, 1988). De uma forma ou de outra, Exu toma a narrativa mítica como uma tabela sincrônica ao ocupar simultaneamente todos os pontos-chave da trama. Ele cria todos os problemas para oferecer, imediatamente, soluções parciais e abrir atalhos novos, surpreendentes, agindo inegavelmente como um grande mediador que combina as qualidades de um mestre sacrificador (Da Silva, 2022, p. 194 *et seq.*) às de um *trickster* caprichoso.¹³

Podemos voltar à máxima estrutural supracitada invertendo, no entanto, seu sinal. Em vez de tudo convergir para o não-senso e o vazio, neste caso, que lembra o monismo espinosano, as relações humanas não passam de atualizações de sentido contingente e passageiro, embora sejam necessárias e concretas, que se contrapõem a um fundo virtual, infinito e

¹³ O *trickster* talvez seja a personagem-síntese dos relatos míticos, aparecendo desta forma em “A estrutura dos mitos” (Lévi-Strauss, 1955, p. 244), num grupo de transformações que inclui demiurgos e personagens duplicados. O grupo será retomado nas “Mitológicas”, uma série de livros que Lévi-Strauss dedicou ao assunto (cf. e.g. Lévi-Strauss, 2004a, p. 377; 2004b [1967], p. 179; 1993 [1991]). Podemos ir mais longe. Ao exercer suas “funções mediadoras” entre categorias sensíveis e inteligíveis (Lévi-Strauss, 1955, p. 244) esses deuses ou heróis trapaceiros encarnam alguns dos princípios fundamentais da noção lévi-straussiana de estrutura – justamente as ideias de transformação, passagens e permutações infinitas, troca, desdobramento e equilíbrio na instabilidade – e, por conseguinte, do próprio método estrutural. Seu “caráter ambíguo e equívoco” (*Ibid.*) aproxima-o também dos resistentes ou voluntariosos entes mediadores que se opõem, na terminologia latourniana, aos simples intermediários numa determinada rede de relações (Latour, 2012 [2005], p.62-69). A correspondência desta figura com deidades criadoras ou mesmo supremas não deve surpreender. Como todo bom truqueiro ou blefador, um *trickster* costuma surpreender e pode, dentre outras coisas, falar a verdade inesperadamente ou instituir a ordem das coisas. A bibliografia sobre os *tricksters* é extensa. Além dos trabalhos de Lévi-Strauss, que passará a chamá-lo de *décepteur* nas “Mitológicas”, cf. de Lowie, 1909 e Radin, 1956 a Pelton, 1980; Da Silva Queiroz, 1991 e Queiroz, 2021a, 2021b, 2022a.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

estocástico¹⁴. Essa totalidade, difícil de apreender, exceto por um intelecto divino, compreenderia, de uma só vez, todas as possibilidades.

Há que se atentar, ainda que brevemente, para as circunstâncias que envolvem ambas as histórias e perguntarmo-nos como elas chegaram até aqui, antes de deixarmo-nos levar por seus enredos inusitados ou por discussões filosóficas improdutivas. Seus contextos originais e a importância relativa que elas possuem para suas respectivas comunidades são, afinal, muito diferentes.

O Yube Inu Yube Shanu (jiboia macho, jiboia fêmea), também chamado de Yube Inu Dua Busê, é um dos mitos mais populares entre os Huni Kuin, além de ser encontrado, com algumas variações, entre outros povos do grupo lingüístico Pano¹⁵. Conheci-o através do Movimento dos Artistas Huni Kuin (MAHKU), coletivo artístico desta etnia, dado que os episódios dessa narrativa são pintados recorrentemente nas telas e nos murais do referido grupo (Mattos e Sales, 2017; Dinato, 2018 e 2021). Ou seja, trata-se, de um relato mítico contado, recontado e registrado numa cadeia intersemiótica que abrange, numa série de traduções multidirecionais (Menezes Bastos, 2017; Cesarino, 2006, 2015), da recitação falada e dos caminhos traçados pelos *huni meka* cantados durante a ingestão do *nixi pae* às mirações, pinturas, desenhos e outras expressões visuais como a própria escrita alfabética e os livros impressos (Sales, 2006; Sales, 2007, p. 8-11 e Īka Muru *et al.*, 2017, p. 31-34). Já o *itan* de Exu não possui, até onde eu sei, nenhum registro que seja anterior às minhas próprias pesquisas de campo, embora retome e transforme certos pormenores de outros mitos deste mesmo deus, como o da origem das consultas oraculares, que também inclui a fome dos habitantes do *orum* (Da Silva, 2022, p.360-2; Prandi, 2001, p. 78-80; Gates Junior, 1988, p. 14) ou as numerosas versões da instituição do pagamento sacrificial obrigatório a ele (Da Silva, 2022, p. 402, 408-410, 503, 527, 528-9; Prandi, 2001, p. 40-1, 45-6, 53-4, 82-3).

Foi em Santo Amaro, cidadezinha do Recôncavo Baiano, que o escutei. O jovem pai de santo que narrou a vinda deste orixá para o *ayé* encontrava-se diante de uma plateia relativamente grande, em maio de 2021,

¹⁴ O que matematicamente dá no mesmo. Porém – como observou Arthur Macdonal, doutorando do PPGAS-UFRGS, a quem agradeço – este tipo de inversão de sinais pode mudar a percepção e o sabor das coisas completamente. É claro que não pretendo iniciar um debate aprofundado ao evocar a obra de Espinosa. Deixo registrado, todavia, que a filosofia dele guarda numerosos paralelos com outros modelos de pensamento radicalmente monistas, nos quais tudo se resume a instanciações imanentistas, materializações ou movimentos contínuos de forças incomensuráveis tais como *axé*, *mana* ou a força totalizante que provém da Yube, a jiboia mítica, para os Huni Kuin (Espinosa, 2018 [1677], *passim*; Queiroz, 2022a).

¹⁵ Os Huni Kuin normalmente chamam tais histórias de *miyui kaya* (história verdadeira), podendo fazer referência também a outros qualificativos, como *shenipabu* (velhos, dos velhos) ou *yuxibu* (numa tradução mais problemática, espírito de algum ser, bicho ou planta, que protagoniza a narrativa), sendo que eles mesmos as denominam de *mitos* quando falam com os *nawá* – termo que designa outros povos, especialmente os brancos ou não indígenas. Vários exemplos fogem à regra, no entanto, a começar da narrativa que abre o presente trabalho. Yube Inu Dua Busê, um dos títulos usuais do mito supracitado, descreve de modo sintético, o desdobramento do protagonista que deixa de ser exclusivamente humano e se transforma, por casamento e devoração, numa jiboia macho. Quando o mesmo relato é chamado de “jiboia macho, jiboia fêmea”, Yube Inu Yube Shanu, coloca-se em evidência os afins répteis do herói. No candomblé e nas demais religiões brasileiras de matriz oeste-africana usa-se o termo *itan* (itan), “história” ou “conto” em *yorubá*, para os enredos que envolvem os deuses, os espíritos ou a origem de determinados fenômenos, embora os pais e mães de santo também costumem traduzi-lo como “história verdadeira” ou “de fundamento”, distinguindo-o de narrações triviais. Para as variações e diálogos mitológicos entre os povos Pano, v., finalmente, Sáez, 2002.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

num dos eventos paralelos que acontecem em meio à celebração de um ritual anual que ocorre por lá, o bembé do mercado (cf. a respeito, Queiroz, 2021 e 2022a; Velloso, 2011; Machado, A. 2009 e IPHAN, 2019). Durante uma mesa-redonda na qual estavam reunidos representantes de diversas *nações* de candomblé¹⁶ junto a alguns militantes do movimento negro vindos de Salvador, o sacerdote em questão sentiu-se desconfortável por conta de uma colocação do público e, nervoso, utilizou o mito para encerrar a discussão. Por isso prefiro não nomeá-lo, inclusive.

No primeiro caso, encontramos a narrativa mítica transformada em imagem – formulação que é redundante em *hãtxa kuin*, aliás, uma vez que a palavra *dami* quer dizer ambas as coisas, “imagem” e “transformação”, nesse idioma (Dinato, 2023) – e no outro, expressa num momento de tensão.

A propósito, desde 2012, o MAHKU faz esse tipo de operação tradutória intersemiótica, produzindo *dami* bidimensionais dos mitos. Antes de prosseguir, porém, vale a pena recordar a reflexão aprofundada, de ordem linguística, que a antropóloga Els Lagrou dedicou a esse tipo de imagem e a seu estatuto metamórfico:

Dami significa imagem, mas é uma imagem deformada, ou uma imagem no processo de ser formada. Deste modo, a palavra *dami* é um termo relacional, um signo que existe enquanto referência a algo que é exterior ou que a transcende. (...). Usa-se o verbo *dami* para descrever a transformação de imagens percebidas na ayahuasca: “*dami* en *uiin*” (veja transformações); ou para mencionar a transformação que o próprio tomador percebe em si mesmo: “en *dami*” ('Estou sendo transformado' ou 'Estou transformando'). A mesma expressão *dami*, transformar, é usada para expressar o processo através do qual uma lagarta se transforma em borboleta. Do mesmo modo, os mitos que se referem à transformação de animais em humanos e vice-versa usam o verbo *dami* (Lagrou, 2007, p.128-9).

Em 2007, antes mesmo das primeiras exposições e da criação oficial do coletivo, Cleiber Banê começou a desenhar os *huni meka* entoados por seu pai, Ibã (Isaías Sales) – uma autoridade Huni Kuin, um *txaná*¹⁷ que

¹⁶ *Nações* são segmentos culturais distintos, porém inter-relacionados, através dos quais os fiéis das chamadas religiões afro-brasileiras e afro-diaspóricas, como um todo, subdividem-se. Seus nomes – Jeje, Ijexá, Angola, Cabinda etc. – derivam dos etnônimos utilizados no contexto do tráfico negreiro e da escravidão nas Américas. As nações normalmente possuem liturgias, idiomas rituais, regras de adesão e panteões diferentes (cf. Lima, 1974, p. 117-137). No Recôncavo Baiano, a nação Ketu, que se tornou hegemônica no candomblé – possivelmente a mais conhecida dessas religiões – do final do século XIX em diante, convive com as nações Angola e Jeje. O candomblé teria se originado, aliás, nesta mesma região e em Salvador (cf. Parés, 2006), expandindo-se posteriormente para outros lugares, como o Rio de Janeiro e São Paulo.

¹⁷ O *japiim* (*Cacicus cela*) – ave importante para muitos povos indígenas amazônicos que tece seus ninhos com muita habilidade e ainda é capaz de imitar o som de outros animais, além de ruídos diversos – e, por extensão, cantor, mestre de cantos entre os Huni Kuin. Os *txaná* são especialistas rituais, equivalente aos *xamãs* ou *pajés* da literatura especializada, mas, assim como o pássaro homônimo, eles também são hábeis oradores e tradutores que atuam diplomaticamente na fronteira entre mundos diversos, incluindo o mundo dos *nawá*, os brancos (Carneiro da Cunha, 1998).

idealizou uma retomada significativa da língua, das músicas e da mitologia de seu povo há aproximadamente três décadas (Dinato, 2021, p. 52-61). Os cantos, as visões provenientes do consumo do *nixi pae*, chamadas de *mirações*, os *miyui* e os desenhos, mesmo sendo uma inovação relativamente recente, posterior à escolarização e às pesquisas de Ibã, formam um todo. Por isso, os integrantes do MAHKU não representam os acontecimentos míticos em suas telas, eles produzem uma variação original e inteiramente válida dos mesmos. Os mitos Huni Kuin são, em outras palavras, transformações distribuídas por todos esses suportes, que abrangem *relações* no plano narrativo – o encadeamento de motivos e personagens – e *relações de relações* tanto neste plano intercódigo quanto em suas referências específicas ao mundo sensível, cotidiano, desta população amazônica (v. Lévi-Strauss, 1955).

Não devemos nos surpreender com as formas de enunciação mítica nestes dois casos. Tais histórias nunca se encontram exatamente no primeiro lugar onde as procuramos. Os mitos reiteradamente nos esperam algumas lacunas adiante, eles sempre estão noutra canto. Esse é outro motivo pelo qual, além do argumento metodológico apresentado por Lévi-Strauss (1955, p. 233-4) que já foi mencionado acima, não faz muito sentido buscar uma versão original dessas narrativas impressionantes. Ora descobrimos que elas já foram transformadas por pinturas, cantos, grafismos ou pela ação ritual que costuma agrupar isso tudo de forma complexa e convoluta (cf. Fausto, 2023), ora que as mesmas interferem diretamente num determinado enquadramento concreto, pragmático e político. Como argumenta Stephen Hugh-Jones e como algumas telas do MAHKU demonstram exemplarmente, o “que os antropólogos costumam chamar de *mito*” (Hugh-Jones, 2012, p. 138) pode ser encarado como a resultante de um sistema, um campo estruturado de forças ou vetores formado por múltiplos tipos de inscrição ou de escrita, como o autor prefere denominá-las. Para ele, tais modalidades vão das formas iconográficas a técnicas de contagem e esquemas coreográficos, terminando por eliminar a distinção entre registros históricos e cosmogonia ou produções artísticas e atividades rotineiras.

De modo complementar, Oscar Calávia Sáez sugere que muitas vezes os mitos aparecem como meio de contestar ou afirmar certas prerrogativas, em resposta a variadas situações de violência ou em contextos de disputa declarada. Esses seriam os principais motivos para o registro ou a publicação daquilo que ele chama – citando, mas também criticando, uma oposição lévi-straussiana (e.g. Lévi-Strauss, 2004b, p. 253) – , de “mitologias eruditas”, tais como o Popol Vuh, o manuscrito de Huarochiri ou as coletâneas recentes de mitologia do Alto Rio Negro (Sáez, 2020, 2022). As tensões que surgem entre pais e mães de santo em inúmeras polêmicas *on-line* ou nas celebrações que reúnem vários terreiros, como é o caso da festa do bembé em Santo Amaro, parecem seguir a mesma tendência. Nestas ocasiões os *itans* – que raramente são narrados no dia a dia dos terreiros por conta da política de transmissão de conhecimento dos afro-religiosos que prima pela contenção verbal e pela discricção (Queiroz, 2019b, 2022b) – podem ser ouvidos com mais facilidade.

Com isso, podemos perceber que os mitos nunca são narrados à toa. Ao lado desses jogos de transformação horizontais, intercódigos, e dessas

inectivas eloqüentes, muito bem situadas e endereçadas a destinatários definidos, notamos ainda que tais histórias só podem ser entendidas quando firmemente enraizadas num espaço analítico preciso, caracterizado por uma dupla contiguidade. Conforme indicamos anteriormente, para Lévi-Strauss o sentido profundo de um mito está em seus congêneres. Cada um deles se trata, na verdade, de uma montagem, de um comentário ou tradução de outros relatos que, por conseguinte, formam “um grupo ou família de mitos”, nas palavras de um comentarista particularmente brilhante da obra do etnólogo francês (Paz, 1993 [1967], p.32). “Por outro lado”, continua Octavio Paz, “o significado de um mito depende de sua posição no grupo e daí que, para decifrá-lo, seja necessário ter em conta o contexto em que aparece” (*Ibid.*).

Não é por acaso que o feijão e a cana, cultivares fundamentais para a agricultura de subsistência do Recôncavo Baiano e para a história da colonização, implantação e declínio da escravidão açucareira – uma história que se confunde, aliás, com a própria fundação e o desenvolvimento urbano de Santo Amaro – sejam indicados por Exu para que os seres humanos deem início a todo tipo de troca, que o mito em questão termine no mercado, lugar essencial para a economia das pequenas cidades da região e, principalmente, para o ritual do bembé que é justamente celebrado no largo de um Mercado Municipal onde ficam diariamente as barracas dos feirantes e ambulantes, ou que o tapir, a banana, a palmeira murmuru (*Astrocaryum murmuru*) cheia de espinhos, a poderosa *inu*, a onça e o *iskĩ* – o acari ou bodó (*Hypostomus plectomus*), um peixe cascudo muito comum nos rios da Amazônia – apareçam no início das desventuras de Yube Inu¹⁸. Contudo, uma recuperação minuciosa do mundo sensível destas populações, do ambiente em que vivem, dos detalhes etnográficos ou da infraestrutura técnica de seu dia a dia, que deve ser o ponto de partida das análises míticas que pretendam utilizar o método estrutural, foge ao escopo deste artigo e, ademais, não esgota as prescrições deste mesmo método.

O contexto apontado por Octavio Paz não diz respeito somente a um acúmulo de dados específicos, conjunturais. Para efetuar a análise estrutural de um ou de vários mitos, é preciso trazer de volta a primeira ordem de contiguidade referida acima, recuperando, ou melhor, estabelecendo, por meio de uma sequência interminável de tentativas e erros, a posição deles num determinado grupo de narrativas que utiliza uma série identificável de

¹⁸ Tais personagens aparecem, nesta mesma ordem, na primeira parte desta narrativa mítica, ou seja, antes do chamado da filha de Yube Inu com o qual iniciei esta discussão e que é responsável por uma reviravolta no enredo, conduzindo-o rapidamente ao surgimento do *nixi pae*. Tudo começa com Yube Inu vendo um tapir tendo relações sexuais com a mulher-jiboia que será sua futura esposa, depois de jogar três jenipapos num lago e de receber em troca uma cuia de mingau de banana. Esquecido de sua família humana e obcecado pela criatura misteriosa, Yube Inu tenta fazer o mesmo, mas a beldade se defende violentamente, transformando-se em murmuru, em onça e outros seres perigosos. Dada a insistência de Yube Inu, a mulher-jiboia consente em unir-se a ele desde que o mesmo não fosse casado e não possuísse, conseqüentemente, outra família. Yube Inu, que tinha uma família humana em sua aldeia, preferiu mentir e passou a viver no mundo subaquático com o povo da jiboia. O *iskĩ*, finalmente, está entre o fuxiqueiro e o porta-voz dos humanos no mito. É ele que, no dia em que Yube Inu vai caçar, ignorando os pedidos da segunda esposa, lembra-o de sua vida pregressa e diz que os parentes humanos do protagonista sentem muito sua falta. A narrativa faz, então, um jogo paralelístico ao duplicar o motivo da caçada. Depois de um tempo na aldeia dos humanos, Yube Inu desobedece a sua primeira mulher, vai caçar, aproxima-se do lago por acaso e escuta o chamado de sua filha jiboia.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

motivos, ações e personagens arranjos de mil maneiras, em variados estágios de uma única transformação.

Espero que tal procedimento seja retomado, voltando a embasar futuras pesquisas, produções textuais e discussões especializadas, a partir de ensaios como este e de iniciativas coletivas independentes ou institucionais, tais como aquelas realizadas pelo Circuito Mitológicas neste ano¹⁹.

No caso do meu trabalho, em particular, pretendo examinar as histórias pintadas com frequência pelo MAHKU, como a do Kapetawã – um jacaré monstruoso que provoca a separação entre os indígenas dos *nawa* – e do longo ciclo do herói Huã Karu, responsável pela criação das *medicinas* da floresta, ou seja, as plantas selvagens empregadas para curar ou envenenar alguém. Todos esses mitos formam um grupo coeso, como tenciono demonstrar. Posteriormente, serão agregados a esse conjunto a mitologia dos povos vizinhos, do oeste amazônico, e do grupo linguístico Pano. No caso do batuque gaúcho e do candomblé, seguirei os relatos protagonizados por Exu – que é normalmente chamado de Bará no Rio Grande do Sul – previamente compilados por Vagner Gonçalves da Silva (2022), comparando-os com as inúmeras histórias nas quais este orixá desempenha um papel secundário e com os ciclos míticos das divindades diretamente relacionadas a ele pela partilha de certos atributos, como Iansã, ou por oposição e complementaridade, como Oxalá e os demais *òrìṣà funfun*²⁰.

Intermezzo

O que não é segredo

Não é viável acessar todo o conhecimento acumulado por um pai ou mãe de santo ao longo de muitos anos, nem cantar como um *txaná* pendurado em seu ninho. Contornar a política restritiva de circulação de conhecimento adotada pelo povo de axé e caracterizada pelo silêncio e pelo segredo (Queiroz, 2022b) não é impossível, mas trata-se de uma tarefa difícil. Por fim, a tentativa de acompanhar de modo exaustivo as artes metamórficas dos Huni Kuin ou, simplesmente, a circulação incessante do MAHKU entre o Acre, as capitais do sudeste brasileiro, a Europa e a América do Norte não é uma quimera impraticável. Como desenvolver, então, uma agenda de pesquisa dessas sobre o universo mítico de tais populações?

Felizmente, dispomos de uma bibliografia específica extensa para os dois casos, com consideráveis *corpora* míticos disponíveis para cada um

¹⁹ A propósito, parte das atividades deste mesmo circuito será disponibilizada, no ano seguinte, sob por meio do catálogo da exposição “O mundo sensível dos mitos: a ciência e a arte de Claude Lévi-Strauss” e de um livro que reunirá os trabalhos apresentados nas conferências “O estudo dos mitos entre história e método estrutural: abordagens e possibilidades de pesquisa” e “A lógica do sensível e outras variações míticas” que ocorreram respectivamente em agosto e setembro de 2024. As filmagens de ambas as conferências também serão divulgadas oportunamente.

²⁰ Iansã, orixá do vento e da tempestade, combina uma série de qualidades antitéticas. Ela é, por exemplo, uma deusa fúnebre alegre e cheia de vida. Assim como Exu e seu esposo Xangô, Iansã é a dona do fogo, além de cuidar dos mercados, do movimento e da atividade sexual. Oxalá e os outros *òrìṣà funfun* – associados à cor branca da argila ou do giz (*efun*) – são as divindades responsáveis pela criação e pela manutenção da ordem universal (cf. Prandi, 2001 e Beniste, 2001).

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

deles. Ademais, as particularidades demográficas destas populações e o acúmulo bibliográfico sobre elas possibilitam que pesquisas cruzadas sobre suas mitologias sejam feitas. Situemos de forma muito sucinta cada um desses contextos de intensa produção documental, histórica e etnográfica.

Os Huni Kuin estão longe de ser um povo escasso ou isolado. Sua população de 14 mil pessoas não é pequena para os padrões dos povos indígenas brasileiros. No Acre, eles vivem entre povos de língua Aruak, como os Ashaninka, outros povos de língua Pano, como os Yaminawá, e os chamados povos da floresta, como os seringueiros das reservas extrativistas locais (cf. Almeida, 2004 e 2012). Além disso, por meio das escolas indígenas, da universidade, do sistema de arte – no caso específico do MAHKU e de grupos artísticos mais jovens como o Kayatibu – ou mesmo do turismo associado ao consumo do *nixi pae*, os Huni Kuin interagem com frequência com brancos das mais diversas procedências.

Isso não é tudo. Existe uma expressiva tradição bibliográfica sobre eles que se acumula há aproximadamente um século, desde os estudos do idioma *hãtxa kuin* de Capistrano de Abreu (1914) – obra que traz de forma pioneira, aliás, diversos relatos míticos deste povo cuidadosamente transcritos e transpostos para o português em tradução interlinear – e os relatos de Tastevin (Carneiro da Cunha, 2009)²¹. Em paralelo a essas publicações pioneiras, podemos ainda consultar os diários de Roger Casement (Mitchell, 2023 [1910-11], Taussig, 1993a [1987]) a respeito da violentíssima exploração de borracha na região. Posteriormente, uma série de antropólogos de profissão produziram monografias etnográficas sobre diversos aspectos da vida Huni Kuin (cf. e.g. Kensinger, 1995; McCallum, 1996, 2002 e Lagrou, 2007). Recentemente, os próprios Huni Kuin vêm acrescentando a essa literatura considerável suas próprias produções escritas e cinematográficas (para uma visão geral sobre o assunto, cf. Camargo e Villar, 2013 e De Souza, 2017).

A bibliografia sobre os diversos cultos que são comumente reunidos e chamados de “religiões afro-brasileiras” ou “afro-diaspóricas”, “de matriz africana”, “de santo” etc. – dentre eles o candomblé e o batuque gaúcho, tematizados por esta pesquisa – é imensa, ainda que sua maior parte concentre-se em poucos terreiros de candomblé da cidade de Salvador, quase todos da nação Ketu²². De todo modo, o número elevado de registros em variadas fontes documentais, junto à literatura acadêmica sobre o assunto, que vem sendo produzida ininterruptamente desde o século XIX, traz uma série de informações valiosas a respeito da vida nos terreiros, tornando possível uma reconstrução histórica (cf. Parés, 2006 e 2016; Castillo, 2008; Matory, 2005) e um amplo conhecimento mitológico da mesma (cf. e.g. Rocha, 2019 [1928]; Prandi, 2001; Verger, 2012, 2018 [1981]; Maupoil, 2017 [1943]; Cabrera, 2012[1954]).

²¹ Os mitos *cashinaua* analisados por Lévi-Strauss nas Mitológicas e que desempenham um papel importante no segundo e principalmente no terceiro volume desta série (Lévi-Strauss, 2004b e 2006), são basicamente retirados dessas duas fontes.

²² Sugiro, apenas a título de localização do tema, a leitura de Verger, 2018[1981]; Johnson, 2002; Goldman, 2005 e Rabelo, 2014. A bibliografia específica sobre o batuque gaúcho é bem menor e mais recente, remontando à década de 1990, cf., a respeito, Corrêa, 1992; Oro, 1994 e Barbosa Neto, 2012.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

O orixá Exu, em particular, detém uma importância primordial em diversos cultos da diáspora oeste-africana, sendo venerado, no Brasil, também em algumas religiões de matriz centro-africana, como a macumba, a umbanda e a quimbanda. Além de ser mencionada em toda a literatura específica, por conta de sua centralidade cosmológica, essa divindade vem ganhando popularidade. Assim, aos raros livros clássicos dedicados especificamente a Exu na bibliografia oeste-africanista e brasileira (cf. e.g. Santos e Santos, 1971) somaram-se, recentemente, inúmeras produções acadêmicas e extra-acadêmicas sobre ele²³. Tal popularidade, ademais, tem alterado a ritualística de algumas dessas religiões, é o caso da expansão da quimbanda no sul do país (Giumbelli e De Almeida, 2021), e do aumento dos adeptos consagrados a Exu nos candomblés (Queiroz, 2022a; e Da Silva, 2022, p. 54-65).

Em síntese, existe uma tradição bibliográfica extensa e plenamente acessível sobre ambas as comunidades e entidades enfocadas por este ensaio. Pesquisar mitologia só é factível por meio do acúmulo de dados etnográficos e históricos, mas também, e na medida do possível, botânicos, zoológicos, climáticos ou astronômicos. Por fim, os mitos e seus narradores estão vivos nos dois casos e encontrá-los tanto pessoalmente quanto virtualmente, assim como escutar seus *itans* e *miyuis* em primeira mão a partir dos contatos variados que temos estabelecido nos últimos anos, não é muito difícil. Podemos prosseguir, então, como a Penélope dos gregos, com a nossa costura, aproximando-nos de seu fim. Antes disso, porém, teremos que virá-la do avesso.

II

Hoje desfiz o último ponto,
A trama do bordado.

No palácio deserto ladra
O cão.

Um sibilo de flechas
Devolve-me o passado.

Com os olhos da memória
Vejo o arco
Que se encurva
A força que o distende.

Reconheço no silêncio
A paz que me faltava²⁴

A trama do bordado

²³ O último livro de Vagner Gonçalves da Silva (2022) é exemplar, neste sentido, por coligar testemunhar e reforçar simultaneamente tal tendência. O longo apêndice desta obra “Mitologia Afro-Atlântica de Exu” (*id.*, p. 357-563) – que compila exaustivamente os mitos dessa divindade registrados em fontes impressas – merece ser particularmente destacado como um instrumento de pesquisa imprescindível para o tipo de análise proposta aqui.

²⁴ Trecho do poema “Penélope” de Myriam Fraga (1981, p. 65).

Apesar dessas precauções metodológicas, dos contrastes tão evidentes que não exigem muitas elucubrações, da distância ou da ausência quase total de contato entre os povos indígenas do Acre, o Brasil litorâneo e as comunidades de terreiro da diáspora africana²⁵, deparamo-nos logo com diversas semelhanças entre os mitos que servem de pivô para este artigo. Antes mesmo de procurarmos saber o porquê disto ou de levantarmos qualquer hipótese exploratória, cabe-nos simplesmente indicar tais paralelos que pela falta de ligações históricas diretas tornam-se bastante intrigantes.

Contradizendo à primeira vista a argumentação anterior, notemos, contudo, que essas analogias não parecem depender tanto das especificidades locais. Ao percebermos que elas se devem a algumas convergências formais no interior das próprias narrativas ou da associação destas com múltiplos códigos artístico-expressivos, somadas a implicações propriamente ontológicas que nos permitem traçar certas aproximações, tal incongruência desaparece. Por meio dessas semelhanças, conseguimos indicar melhor que tipo de interseção podemos estabelecer entre matérias míticas distintas, justificando desse modo a utilização dos mitos de referência deste ensaio, em particular, e da própria antropologia estrutural, de modo geral. Afinal, nesse tipo de empreitada antropológica, a comparação implícita ou explícita entre grupos humanos distintos, junto à possibilidade de traçar amplas associações paradigmáticas, recorrendo a esquemas e modelos abrangentes²⁶ é um modo de perceber o imperceptível, a trama do bordado simbólico subjacente à vida social.

Devemos recuperar, previamente, algumas informações que ficaram espalhadas nas páginas anteriores. Reitero, de saída, que ambos os mitos de referência instauram o presente ritual em seus respectivos contextos. Ao tomar *nixi pae* ou reverenciar com algum tipo de dádiva o orixá Exu, entra-se, imediatamente, em contato com a obrigação cultual ou a bebida que se originaram naquelas histórias e, ao mesmo tempo, seus enredos são

²⁵ O contato, no entanto, não deixa de ocorrer de duas maneiras distintas. Provavelmente, por conta da migração de nordestinos, especialmente de cearenses, durante os ciclos da borracha que se deram entre o final do século XIX e o início do século XX, foram levadas para o Acre algumas modalidades de culto a espíritos e encantados que associam elementos indígenas e afro-diaspóricos e que são chamadas localmente de *pajelança cabocla*. Além disso, existem raros casos de integrantes do povo Huni Kuin que se aproximaram, de uma forma ou de outra, do candomblé ou da umbanda em suas visitas aos centros urbanos do sudeste brasileiro. Não consideramos tais encontros neste artigo porque eles são bastante limitados, tendo pouco impacto no cotidiano e na mitologia dos Huni Kuin. Para o candomblé e o batuque gaúcho tal influência é nula. Sobre a pajelança cabocla cf. Maués e Villacorta, 2008.

²⁶ Para Saussure (2006 [1916], p. 143 *et seq.*), a linguagem opera simultaneamente em dois eixos. O eixo sintagmático não corresponde exatamente à *parole* (palavra) falada, mas é facilmente exemplificável por ela, sendo caracterizado pela combinação sequencial dos elementos de um mesmo conjunto, como os fonemas ou as sílabas numa palavra. Já o eixo paradigmático ou associativo, situa-se sobretudo no nível da *langue* (língua). Este é o eixo das escolhas possíveis, das associações entre elementos heterogêneos que vão dos sinônimos e antônimos às mudanças de registros linguísticos e às metáforas. Lévi-Strauss adota uma diferenciação análoga em seus estudos mitológicos e na antropologia estrutural como um todo (Viveiros de Castro, 1973). A análise indutiva, sintagmática de um mito mantém o foco na sequência linear do seu enredo. As extrapolações dedutivas, paradigmáticas vão das torções e transformações dos motivos míticos à justaposição de elementos de origem diversa que por vezes acumulam-se, precipitando-se em verdadeiras *rêveries* (devaneios). Sem o emprego imaginativo e ousado dos paradigmas e da razão dialética, o método estrutural tende a virar um amontoado mecânico de fórmulas redutoras. Para a relação entre linguística e o estruturalismo lévi-straussiano, cf. Maniglier, 2023. No entanto, não podemos superdimensionar esse vínculo. A antropologia estrutural não é uma forma de linguística aplicada e nunca propôs que os fatos sociais devem ser encarados como elementos ou eventos da linguagem verbal e articulada.

parcialmente reencenados. Verifica-se, portanto, uma relação metonímica, de contiguidade, entre o enredo e determinados meios simbólicos – sejam eles ações, técnicas ou substâncias – ritualmente atualizados, assim como uma relação metafórica, na qual os protagonistas dos mitos e suas peripécias são revividos numa espécie de identificação assintótica (Fausto, 2022, p. 302 *et seq.*).

Esse tema é praticamente uma *doxa* etnográfica, mas nos estudos afro-diaspóricos trata-se, quando muito, de uma discussão incipiente. Célebres estudiosos das populações indígenas brasileiras, como Eduardo Viveiros de Castro e, antes dele, Manuela Carneiro da Cunha, chegam mesmo a opor a relação que os indígenas e os ocidentais estabelecem com os mortos e os outros, contrastando explicitamente sociedades caracterizadas pela ênfase no parentesco linhageiro, na ancestralidade, na centralização política e na hierarquia com os ocupantes das terras baixas da América do Sul que apresentariam o reverso deste modelo (e.g. Carneiro da Cunha, 1978; Viveiros de Castro, 1996, 2001). Concomitantemente, as duas narrativas refletem sobre o surgimento da sociedade humana tal como a conhecemos hoje, ainda que indiquem a existência de uma vida prévia no *ayê* e de uma aldeia Huni Kuin anterior à aquisição dos bens sagrados e culturais. Na conclusão do *itan* de Exu este tema surge explicitamente, conforme indicamos, na Yube Inu Yube Shanu ele aparece de modo indireto. Afinal, é através da relação de afinidade com a Yube, a jiboia primordial, desencadeada pela união interespecífica de Yube Inu com a mulher do povo jiboia (Yube Shanu) e hipostasiada na dádiva do *nixi pae* que os seres-humanos adquiriram as artes da civilização, tais como os grafismos, os padrões de tecelagem e os cantos xamânicos. Destarte, a narrativa mítica não se refere somente ao passado, de certa maneira ela inicia, traça e orienta a história (Lévi-Strauss, 1955, p. 224-5).

Dissemos também que os artistas Huni Kuin, distribuem seus *miyuis* e *huni mekas* em cadeias intersemióticas que incluem, evidentemente, a atividade ritual e chegam, através das pinturas corporais, por exemplo, à vida cotidiana – ou seja, além da mensagem, do conteúdo mítico, o presente também é atingido no plano formal, das técnicas e das ações. No candomblé e nas demais religiões afro-diaspóricas ocorre o mesmo. Os *itans* estão integrados num todo holístico, formado de partes permutáveis, mas interdependentes. Numa tarde de pesquisa e gravação de mitos, realizada em outubro de 2023, no Ilê Axé Ifé Ogum Oraminan, terreiro de candomblé localizado em Campinas, no interior paulista, Pai Mário Tónikã fez questão de repetir inúmeras vezes que todo *itan* é parte de um conjunto que inclui as rezas e outras fórmulas padronizadas (ofó), as cantigas (orín) e a dança dos orixás incorporados²⁷. Ao mesmo tempo um jovem *abiã*²⁸ parcialmente

²⁷ As religiões afro-diaspóricas envolvem, de modo geral, o transe e a possessão. Além de dar suporte ao poder político nos territórios oeste-africanos, a hierarquia dos sacerdotes encabeçada pelos pais e mães-de-santo – *babalorixás* e *ialorixás*, em Yorubá –, dedica-se sobretudo e por toda parte à preparação dos corpos dos noviços, via iniciação, para a incorporação controlada de diversos espíritos e divindades. Além disso, a atividade ritual dos terreiros serve para alimentar ou propiciar os habitantes do *orum*, mantendo o eixo de ligação deles com o *ayê*.

²⁸ Categoria ampla, utilizada tanto no candomblé quanto no batuque, para designar todos aqueles que frequentam um terreiro, mas que ainda não passaram por nenhum rito iniciático.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

presente durante a gravação das narrativas era constantemente designado pelo babalorixá para a realização de tarefas rotineiras como varrer o chão ou trocar as velas dos altares. O terreiro de Pai Mário não é um caso isolado nestas religiões monistas, a circulação de axé – a força vital – costuma ignorar a fronteira entre o extraordinário e o banal.

Há mais, contudo. Por meio de tais vínculos metafóricos e metonímicos, estas histórias marcam fortemente a relação com o *outro*, colocando a alteridade devidamente controlada e plenamente integrada ao cotidiano como condição necessária, causa eficiente e causa final da vida em sociedade. Com isso, atingimos algo como o conteúdo latente dos nossos mitos e, a partir desse motivo de fundo onipresente, vislumbramos um primeiro resultado, ou melhor, uma consequência preliminar de nossa comparação entre mundos tão diversos.

Para avaliar o que a presença dessa alteridade controlada ou mediada tem a nos dizer a partir desses dois contextos é necessário, porém, fazer uma brevíssima ponderação bibliográfica sobre o estatuto da diferença em cada um deles – sendo que no caso ameríndio,

A propósito, Viveiros de Castro parece ter em mente os cultos afro-brasileiros em particular ao traçar essa linha divisória:

Os mortos, a rigor, não são humanos [para os povos indígenas], estando definitivamente separados de seus corpos. Espírito definido por sua disjunção com um corpo humano, um morto é então atraído logicamente pelos corpos animais; por isso, morrer é transformar-se em animal, como é se transformar em outras figuras da alteridade corporal, notadamente os afins e inimigos. (...) As religiões fundadas no culto de ancestrais parecem fazer a postulação inversa: a identidade espiritual atravessa a barreira corporal da morte, os vivos e os mortos são semelhantes na medida em que manifestam o mesmo espírito – ancestralidade sobre-humana e possessão espiritual, de um lado, animalização dos mortos e metamorfose corporal, do outro (Viveiros de Castro, 1996, p. 395).

Os Huni Kuin (Kaxinawá) e as sociedades que formam o grupo linguístico Pano são, de modo geral, justamente, considerados um dos casos paradigmáticos da extremidade indígena dessa oposição, a começar pela nomenclatura dupla e perspectivada que todos eles possuem junto a outras famílias linguísticas ameríndias. Os povos Pano são conhecidos por etnônimos que contêm os sufixos *-nawá* e *-bo* (povo), como os Marubo, Shipibo, Yaminawá e Yawanawá. Todos eles, no entanto, chamam-se de Huni Kuin (gente verdadeira). Seus nomes *-bo* e *-nawá* são sempre atribuídos por terceiros, mais especificamente pelos povos Pano vizinhos (Keifenheim, 1990; Keifenheim e Deshayes, 1994; Sáez, 2002; Viveiros de Castro, 2001)²⁹.

²⁹ Curiosamente, apenas os heteronominados Kaxinawá (povo morcego) têm sido chamados de Huni Kuin pelos últimos etnólogos. Kaxinawá, aliás, é um termo que não os agrada (cf. Yube, 2008).

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

A questão da heteronomação vincula-se à temática em pauta, uma vez que tal fenômeno relaciona-se diretamente com a ideia muito comum na América indígena da origem exógena dos bens culturais e das características inerentes a cada sociedade. Todos estes signos e prerrogativas teriam sido adquiridos ou roubados de outros seres ou povos pré-existentes. Deste modo, não é a igualdade, a identidade e a parentalidade, mas a alteridade – expressa em relações de aliança ou parentesco e inimizade – que parece logicamente preponderante para a maioria dos povos do continente. Como vimos anteriormente, a Yube do mito que mobilizamos, junto à relação de afinidade extrema instanciada pela manutenção defasada, contraditória, de duas aldeias, duas vidas e duas famílias, pelo herói Yube Inu e principalmente pelo casamento entre seres muito diversos que ocorre nesta mesma narrativa levam a um ponto de saturação esta virtualidade comum às sociedades ameríndias. Em síntese, se o *outro* não seria exterior a qualquer sistema de produção de nomes, símbolos e corpos, no fim das contas, ele acaba sendo a condição indispensável, a mola mestra de tudo isto, a ponto de precisar ser constantemente produzido, fabricado, pela reiteração das trocas alimentares, rituais e matrimoniais, dos cantos xamânicos ou dos grafismos que modelam o corpo, na mesma medida em que é cuidadosamente mantido como *outro* (ao lado de Carneiro da Cunha, 1978 ; cf. também Lévi-Strauss, 1993 e Fausto, 2002)³⁰.

Dito isto, cabe reavaliar a diferenciação entre nós/eles – ou, pelo menos, entre as sociedades que obliteram seus mortos e aquelas que cultuam seus antepassados – por meio do material mítico apresentado aqui. O fato é que nossos mitos de referência, quando justapostos, parecem deslocar ligeiramente o problema, conferindo-lhe um ângulo totalmente novo. A partir dessas duas narrativas, evidentemente, não se pode nem se deve negar as contribuições etnológicas inestimáveis dos autores supracitados, mas talvez seja lícito perguntarmo-nos, de forma muito singela, se esse modo de pensar a alteridade e a aquisição de elementos primordiais de determinada população trata-se mesmo de uma peculiaridade ameríndia.

Recorrendo novamente às formas de circulação dos mitos para além de seus aspectos exclusivamente narrativos, de sua mensagem, onde a alteridade já aparece nitidamente, verifica-se, de saída, que os receptores, os destinatários principais dos *miyuís* e dos *itans* dos artistas do MAHKU e do povo de axé são seres exógenos.

No caso Huni Kuin, as telas fazem parte de uma trama de armadilhas que operam em cadeia (Dinato, 2018 e 2021). Se o contínuo que compreende os mitos, as canções entoadas pelos *txanás* e os *dami* envolve, numa direção, as mirações proporcionadas pelo *nixi pae*, por espíritos e outros

³⁰ Existem inúmeros exemplos particulares desta orientação teórica geral, a começar pelos trabalhos subsequentes de Manuela Carneiro da Cunha. Cf., neste sentido, Carneiro da Cunha (1998) para o xamanismo; Lagrou (2002 e 2007) para os grafismos corporais e a tecelagem – sendo que ambas as referências também fazem parte, neste artigo, da bibliografia específica, sobre os Huni Kuin –; Carneiro da Cunha (2004) para noções de propriedade intelectual; Barcelos Neto (2020) para os instrumentos musicais; Fausto (2002) e Vilaça (2017) para questões alimentares; e as próprias “Mitológicas” de Lévi-Strauss que, afinal, começam pelo roubo dos fundamentos culturais da humanidade, a saber o fogo culinário, o decoro que se espera dos afins, os ornamentos e ritos funerários (Lévi-Strauss, 2004a).

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

entes não humanos, no sentido oposto, as telas do MAHKU são destinados aos *nawa*, os brancos. Os consumidores das obras do coletivo são conscientemente atraídos e capturados pelo colorido e pela figuração intrincada de suas pinturas. Nas diversas religiões de matriz africana, todo o culto – constituído, para ficarmos com o exemplo do candomblé, pelas artes verbais dos *itans*, *orins*, *òwes* (provérbios) e *ofós* por um lado, e, por outro, pelas danças de possessão, pelos gestos de cuidado cotidianos e pela culinária sacrificial – é organizado para controlar as relações entre deuses e seres humanos. No entanto, tal manejo só pode ser feito por meio da agência direta ou indireta dos ancestrais, dos antigos membros da linhagem à qual pertence cada pai ou mãe de santo e, com menos frequência, dos espíritos dos mortos comuns.

Por este motivo, os ancestrais têm uma posição tão privilegiada quanto ambígua em todos estes sistemas religiosos. É para eles, na verdade, que todo o ritual é feito, contrariando a tese rasteira e sustentada em boa parte da bibliografia específica de que os africanos e seus descendentes estariam exclusivamente presos a um pragmatismo mágico e interesseiro. Segundo Vivaldo da Costa Lima, um dos grandes estudiosos do tema, “os mortos – os antepassados da linhagem – são considerados e louvados como se fossem vivos. E os vivos são simplesmente mortos a ser” (Lima, 1999, p. 287). Porém, essa equação da vida com a morte (*ibid.*) não se trata de um processo de identificação, dado que só reforçaria o contraste entre ameríndios e afro-religiosos tomados como ocidentais. Antes de poderem voltar para o *ayé* como entes benfazejos, os mortos também ocupam o lugar ameaçador dos outros. Nos cultos afro-diaspóricos, os ritos fúnebres consistem, basicamente, em apagar, quebrar ou desvencilha-se dos pertences dos recém-falecidos. É necessário desfazer os vínculos comunitários dos mortos, despersonalizá-los e de certa forma esquecer-los para que, depois de um longo tempo, eles interajam no cotidiano e sejam ritualmente homenageados (Machado, C. 2013; Queiroz, 2019a e 2019b).

O paralelo que ora traçamos entre nossos dois contextos etnográficos, levando-se em conta da centralidade da diferença e o caráter intrinsecamente constitutivo da alteridade, poderia ser complementado por uma série de outros exemplos espalhados pela bibliografia centro e oeste-africanista – dos Tallensi estudados por Meyer Fortes, que também consideram a ancestralização cada vez mais poderosa e impessoal como destino dos vivos (Fortes, 2018 [1956]); ao fenômeno heteronominação, normalmente pejorativa, na antiga Costa dos escravos, que deu origem aos etnônimos como Jêje e Nagô, ainda utilizados no Brasil, (Parés, 2016; Matory, 1999). Discutir esses casos com pormenores foge, evidentemente, do escopo deste artigo.

Há mais. Além dos dois planos já mencionados, do conteúdo e da veiculação de suas narrativas, os próprios mitos são frequentemente alheios. É muito comum que eles sejam concebidos e cedidos por um ente não humano, como a jiboia Yube; por outros povos, os antigos, os ancestrais ou, praticamente em todos os casos, empreguem ora uma língua misteriosa, torcida (Carneiro da Cunha, 1998; Cesarino, 2006), ora um ritual eivado de arcaísmos, memórias incorporadas e técnicas cerimoniais obsoletas (Shaw, 2002; Parés, 2016). Se Lévi-Strauss afirmava, conforme indiquei na

introdução deste artigo, que os mitos “não provém, na verdade, de lugar algum” e que eles já implicam alguma forma de tradução (Lévi-Strauss, 2004a e 2011), podemos acrescentar que tais relatos situam-se sempre em outros tempos e outros espaços que, estando presentes, se projetam de modo cada vez mais difuso. Por si só, o ato de narrar um mito é apropriar-se de uma voz remota e estranha.

Voltemos, pela última vez, ao *itan* de Exu. Este mito etiológico tríplice trata da criação das trocas comerciais, da linguagem verbal e, por meio da instituição da hierarquia religiosa e das prestações sacrificiais, da relação mediada entre seres de estatutos ontológicos diversos. Note-se que essas três dimensões correspondem, precisamente, aos três níveis das “estruturas de comunicação” que Lévi-Strauss elenca em sua espécie de semiologia generalizada (Lévi-Strauss, 1953a, pp. 320-1), substituindo-se evidentemente a “comunicação de mulheres” (*Ibid.*) – ou seja, os intercâmbios matrimoniais – pela relação de aliança entre deuses, humanos e antepassados³¹. Para ele, tais estruturas, não “cessa[m] nos limites d[e cada] sociedade”; não possuindo “fronteiras rígidas, trata[m]-se, antes, de limiões, marcados por um enfraquecimento ou uma deformação da comunicação, na qual ela não desaparece, mas atinge seu nível mínimo” (*Ibid.*). Podemos legitimamente nos perguntar, tendo em vista a argumentação anterior, se o mito em questão não tematiza implicitamente esse mundo de limiões abertos a outros *socius* e extensíveis ao infinito de modo latente, ao tratar a origem da sociedade humana em chave explicitamente comunicacional. Além disso, notemos que a ideia de que as sociedades são, enfim, definidas para além delas mesmas por meio ou mesmo através de seus outros – que necessariamente incluem seu próprio passado, seus velhos e seus mortos – atravessando, neste vasto processo comunicacional, toda sorte de gradientes e limiões aparece na obra lévi-straussiana (Lévi-Strauss, 1971a e 1971b e Carneiro da Cunha, 2008; v., paralelamente, as formulações de Cohen, 1969; Barth, 2000 [1969] e Queiroz, 2022b), como uma proposta geral, da qual o *mundo americano* seria um caso especial.

Diante de tudo isso, a oposição entre ameríndios metamórficos e ocidentais possessos – que foi apenas indicada aqui, devendo ser discutida de modo mais cuidadoso através de um re-exame sistemático do rico material etnográfico disponível – pode ser unificada, tendendo, inclusive, a uma espécie de síntese. Dar este passo arriscado talvez seja apenas uma forma de levar a sério o objeto de estudo privilegiado pela antropologia estrutural: o espírito humano³². Porém, no exato momento em que

³¹ Note-se, entretanto, que esta forma específica de comunicação também figura como uma das múltiplas atribuições principais deste orixá. Talvez seja, aliás, a principal delas. Se Exu divide com Iansã o domínio dos mortos e dos mercados, e com Oxum – a deusa das águas doces e da maternidade – as artes divinatórias, ele compartilha com ambas a regência da sexualidade. De modo independente, Vagner G. da Silva elenca, mais três características distintivas de Exu: seu caráter de “tradutor e intérprete”; sua vinculação com o fogo e seu apetite desmedido (Da Silva, 2022, p. 185-7).

³² O espírito humano (*esprit humain*), nossa “herança (...) inalienável e que deve ser mantida indivisa” (Lévi-Strauss, 2004a, p. 33) é um dos temas centrais da obra de Lévi-Strauss. Ainda que seja de uso corrente em francês, *esprit* é um termo difícil de traduzir. Por um lado, em seu sentido mais comum, o *esprit* equivale à mente ou ao pensamento consciente. No entanto, esta palavra também designa um modo de atuação, disposição ou condição específica; as vontades e intenções; as diversas objetivações ou materializações do pensamento; além de alma ou mesmo espectro, fantasma. Para Lévi-Strauss, o *esprit*, com todas as suas nuances, suas leis e QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

vislumbramos esse alvo, esse ponto de convergência, percebe-se que é preciso retroceder e avançar obliquamente, com o rosto virado para trás, valendo-se de um jogo de espelhos para evitar os olhos da Górgona (cf. Vernant, 2021 [1985]).

Devemos continuar este trajeto, portanto, de um ponto mais modesto, já iniciado nas páginas precedentes. Aos poucos, tendo em vista o material afro-brasileiro com o qual trabalho há algum tempo (Queiroz, 2011, 2019a, 2021a, 2021b, 2022a, 2022b) e mantendo a hipótese de trabalho que acabamos de esboçar, podemos averiguar – através duma revisão do extenso *corpus* mítico já recolhido, mas francamente subanalisado pelos estudiosos anteriores, junto ao exame da complexa atividade ritual e das demais artes verbais nos terreiros – se o *mundo africano* ou, mais precisamente, *afro-diaspórico* não seria também um *locus* privilegiado para se pensar uma filosofia da alteridade que talvez seja mais difundida e fundamental do que pensamos. Dessa forma, podemos estabelecer novas bases a comparação entre os campos empíricos enfocados neste artigo, sem recair numa ligação genética, numa história contingencialmente comum, em semelhanças aparentes, numa mobilização político-territorial conjunta, nem em um fluxo sincrético ou contra-mestiço de empréstimos rituais como alguns estudos pioneiros e os trabalhos mais recentes sobre a “relação afroindígena” (Bastide, 1974; Goldman, 2014 e 2021) parecem postular, a despeito de suas inúmeras qualidades.

De todo modo, os princípios básicos da antropologia estrutural parecem intrometer-se, pela segunda vez, em nossos exemplos empíricos e nos rumos gerais deste artigo ou, como diria o próprio Lévi-Strauss – referindo-se à mencionada hipótese do espírito humano – certos hóspedes que insistem em sentarem-se à mesa sem haverem sido chamados (Lévi-Strauss, 1953b, p. 83 e 92).

Coda

Penélope

Contrariando, porém, um primeiro impulso e mantendo uma distância segura dos hóspedes estranhos ou dos convidados de pedra que costumam levar os galãs incautos para o inferno, é necessário lembrar que a semelhança não é o pivô da comparação que propus neste ensaio. Além disso, a velha questão do controle de dados, comum a todas as ciências, evidentemente se impõe ao fio da argumentação e às conclusões deste artigo. Neste sentido, em vez da “busca apressada por ‘analogias a qualquer preço’” (Lévi-Strauss, 1945b, p. 261), os estudos comparados de mitos, ritos

seus modos de operação, confere unidade à nossa espécie. Contudo, tais operações são matriciais – ou seja, são potencialidades formais, vazias, sem conteúdos pré-determinados – e o próprio espírito possui um caráter virtual. Ele só pode se manifestar em situações concretas, no mundo, por meio da percepção de nossos sentidos. Por fim, Lévi-Strauss toma este modelo universal de funcionamento do *esprit humain* como uma hipótese de trabalho que acaba se impondo dada a regularidade dos fatos observados pelos antropólogos ou historiadores em contextos muito diversos (Lévi-Strauss, 1953a e 1953b). Gregory Bateson, outro autor que influencia e inspira este ensaio, também desenvolveu uma antropologia fascinante do pensamento ou uma ecologia da mente (*mind*) humana (Bateson, 1972 e 1986 [1979]).

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

e expressões artísticas do próprio Lévi-Strauss e de pesquisadores subseqüentes, junto a discussões interdisciplinares sobre criatividade, tradução, semiótica e transposição em chave comparativa (Campos, 1992; Taussig, 1993b; Carneiro da Cunha, 1998; Sáez, 2002; Palmié, 2002; Nodari, 2020; Strathern, 1994 e 1999; Wagner, 2018; Descola, 2023 [2021]; Fausto, 2023, dentre outros) deverão ser tematizados em produções futuras de sistematização teórico-metodológica. É óbvio que tais desenvolvimentos não cabem nestas páginas de escopo limitado, que certamente deixam muitas alegações insepultas e cadáveres espalhados por todo lado. Como prossegue a poetisa Myriam Fraga logo após os versos transcritos acima:

(No mármore da entrada
Agonizam os pretendentes).

Resta dizer que, como não tenho a intenção de seguir nenhum tipo de método fundamentado em coincidências e semelhanças, este artigo não se encaixa muito bem no campo disciplinar da mitologia comparada, ainda que dialogue com o mesmo. Meus exemplos prescindem, enfim das principais ferramentas heurísticas, marcadamente neodifusionista, deste tipo de abordagem: a busca da origem em comum de vários mitos ou a transmissão deles por contato (cf. Binsbergen e Venbrux, 2013). O presente ensaio teve a pretensão oposta de guiar-se pela diferença, na tentativa de produzir uma antropologia – ou seja, uma análise situada concretamente e etnograficamente informada, das relações sociais que se entrecruzam em múltiplos suportes e dimensões – que seja comparativa, mas em níveis superpostos, por meio do estudo das necessidades internas e das transformações encontradas simultaneamente nos mitos³³, nas elaborações artístico-expressivas, cotidianas ou rituais de um mesmo grupo e, finalmente, nos *corpora* míticos de comunidades diversas.

Na verdade, a reflexão antropológica consiste fundamentalmente – como, aliás, toda e qualquer ciência – no exame metódico da informação e, no fim das contas, da variação e da diferença (Wiener, 2017 [1948]; Lévi-Strauss, 1953a, 1960 e 1964; Bateson, 1986; Almeida, 1990). Em nosso caso específico, tratando-se da “ciência social do observado” (Lévi-Strauss, 1954, p. 385) e não do observador, a antropologia acaba sendo uma espécie de hiper ou metaciência, uma vez que a diferença é seu tema por excelência, além de ser uma ciência tradutória, capaz de fazer-nos sensíveis a outros mundos possíveis, mas quase inimagináveis (Almeida, 2022; Lévi-Strauss,

³³ Procedimento que tende, aliás, a privilegiar a terceira possibilidade lógica utilizada pelos estudos de mitologia comparada, a da criação independente, e apostar quase todas as fichas nos paralelos que podem ser estabelecidos, a partir da aplicação de modelos formais, entre elementos análogos ou categorias que podem pertencer a conjuntos sem nenhuma relação histórica ou geográfica. De certa forma, esse expediente já foi utilizado por Lévi-Strauss nas suas *Mitológicas*, que se dedicam a “explicar a resistência do[s] tema[s]” míticos, os mitemas, “apesar da sua transferência para distâncias consideráveis de um lugar hipotético, ou seu aparecimento independente em sociedades muito diferentes” (Lévi-Strauss, 2006 [1968], p. 400). Ainda que autor mantenha um esquema difusionista de fundo e, conforme explicitado na citação anterior, lance mão de todas as conjecturas da mitologia comparada, suas análises míticas pretendem, sobretudo, encontrar a “armação lógica” – vale dizer, a seqüência de paralelismos, homologias e transformações que tais histórias empregam frente a determinadas contradições do mundo sensível – subjacente às mais diversas narrativas. Afinal “qualquer que seja a hipótese inicial escolhida, não se pode deixar de recorrer à de uma necessidade interna, que constitui um pressuposto para as duas outras” (*Ibid.*).

1950 e, sob outra formulação, Nodari, 2015) e sobretudo um “processo duplamente reflexivo de dois pensamentos” – o nosso e o alheio – por meio do qual “ora um, ora outro pode ser a mecha ou a faísca de cuja aproximação resultará a iluminação de ambos” (Lévi-Strauss, 2004a, p.33). Com isso, podemos nos despedir, junto à Penélope do mito e do poema, antes que o lume se apague.

O ciclo está completo
A espera acabada.

Quando Ulisses chegar
A sopa estará fria.

Filmografia e discografia

SALES, Isaiás (Ibã Huni Kuin). **Huni meka: os cantos do cipó**. Rio Branco: IPHAN/ CPI Acre, 2007. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Livro_Huni_Meka.pdf.> Acesso em 07 out. 2024.

YUBE, Zezinho (dir.). **Ma ê dami xina: já me transformei em imagem** (documentário). Brasil, 2008.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. São Paulo: Ubu, 2022.
- _____. **Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas (2004)**. In: ALMEIDA. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu, 2022.
- _____. **As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos formais (2012)**. In: ALMEIDA. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu, 2022.
- _____. **Simetria e entropia: sobre a notação de estrutura de Lévi-Strauss (1990)**. In: ALMEIDA. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu, 2022.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. **Pulupulu e warayumia: história e imagética do trocano no Xingú**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, 15(3), 2020.
- BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras (1969)**. In: BARTH. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BASTIDE, Roger. **O encontro entre deuses africanos e espíritos indígenas (1974)**. In: BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 (1997).
- BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of mind. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology**. Nova Jersey/ Londres: Jason Aronson, 1972.
- _____. **Mente e natureza: a unidade necessária**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986 (1979).
- BENISTE, José. **Òrun/ Áyíé**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- _____. **As águas de Oxalá**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. **Dicionário Yorubá – Português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BINSBERGEN, Wim e VENBRUX, Eric. **New Perspectives on Myth: Proceedings of the Second Annual Conference of the International Association for Comparative Mythology**. Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies, 5, 2013.
- BARBOSA NETO, Edgar. **A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros**. Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ, 2012.
- BOAS, Franz. **Tsimshian Mythology**. Thirty-first Annual Report, Bureau of American Ethnology (1909-1910), 1916.
- BONA, Dénètem Touam. **Arte da fuga**. Piseagrama, 2021 (2016). Disponível em: <piseagrama.org/artigos/arte-da-fuga/> Acesso em 27 dez. 2023.

CABRERA, Lydia. **A mata**. São Paulo: Edusp, 2012 [1954].

CAMARGO, Eliane e VILLAR, Diego. **Huni Kuin Hiwepaunibuki: a história dos Caxinauás por eles mesmos**. São Paulo: Edições Sesc, 2013.

CAMPOS, Haroldo de. **Metalinguagem e outras metas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros**. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. **Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica** (1998). In: CARNEIRO DA CUNHA. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. **“Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais** (2004). In: CARNEIRO DA CUNHA. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. **Um difusionismo estruturalista existe?: Lévi-Strauss e a interface** (2008). In: CARNEIRO DA CUNHA. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. (org.). **Tastevin, Parrissier: fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2009.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: Edufba, 2008.

CESARINO, Pedro. **De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios**. *Mana*, 12(1), 2006.

_____. **Montagem e formação do mundo nas artes verbais Marubo**. *Species*, 1, 2015.

COHEN, Abner. **Custom & Politics in Urban África: a study of hausa migrants in Yoruba towns**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1969.

CORRÊA, Norton. **O batuque do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDUFRGS, 1992.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. **Exu: um deus afro-atlântico no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2022.

DA SILVA QUEIROZ, Renato. **O herói trapaceiro: reflexões sobre a figura do trickster**. *Tempo Social*, 3(1-2), 1991.

DE ABREU, Capistrano. **Rã-txa hu-ni-ku-î: a língua dos Caxinauás do rio Ibaçu afluente do Muru (Prefeitura de Tarauacá)**. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1914.

DE SOUZA, Castro. **A vida sensível do mito na literatura Huni Kuĩ**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários. Belo Horizonte: UFMG, 2017.

DESCOLA, Philippe. **As formas do visível: uma antropologia da figuração**. São Paulo: 34, 2023(2021).

DINATO, Daniel. **Os caminhos do MAHKU**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Campinas: Unicamp, 2018.

_____. **“Vende tela, compra terra e outras formas de atuação política do Movimento dos Artistas Huni Kuin (MAHKU)”**. *Arte & Ensaios*, 27(41), 2021.

_____. **Ver a transformação, transformar-se para ver**. In: PEDROSA, Adriano e GIUFRIDA, Guilherme (eds.). *MAHKU: mirações*. São Paulo: MASP, 2023.

_____. **Txai: travailler ensemble dans la différence**. In: *Cohabiter: imaginer les médiations culturelles au 21e siècle*. Québec: Université Laval, *no prelo*.

ERIKSON, Philippe. **Uma singular pluralidade: a etnohistória Pano**. In: CARNEIRO DA CUNHA (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Fapesp, 1992.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. São Paulo: Edusp, 2018 (1677).

FAUSTO, Carlos. **Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia**. *Mana*, 8(2), 2002.

_____. **Ardis da arte: imagem, agência e ritual na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2023.

FLAKSMAN, Clara. **Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia**. *Religião & Sociedade*, 36(1), 2016.

FORTES, Meyer. **Oedipus and Job in West African religion**. *Hau*, 8(1-2), 2018 (1956).

FRAGA, Myriam. **Purificações ou O sinal de Talião**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

GATES JUNIOR, Henry Louis. **The Signifying Monkey: a theory of African American literary criticism**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

GELL, Alfred. **Arte e agência**. São Paulo: Ubu, 2018 (1998).

GIUMBELLI, Emerson e DE ALMEIDA, Leonardo. **O enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul**. *Revista de Antropologia*, 64(2), 2021.

GOLDMAN, Márcio. **Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé**. *Religião e Sociedade*, 25(2), 2005.

_____. **A relação afroindígena**. *Cadernos de Campo*, 23(23), 2014.

_____. **“Nada é igual”: variações sobre a relação afroindígena**. *Mana*, 27(2), 2021.

GOODY, Jack. **The myth of the Bagre**. Oxford: Clarendon Press, 1972.

HUGH-JONES, Stephen. **Escrever na pedra, escrever no papel**. In: ANDRELLLO, Geraldo (org.). Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: ISA/ FOIRN, 2012.

ĨKA MURU, Agostinho *et al.* **Una Shubu Hiwea: livro escola viva do povo Huni Kuĩ do rio Jordão**. São Paulo: Itáu Cultural, 2017.

IPHAN. **Dossiê do Bembé do Mercado** – Instrução de Registro, Processo: 01450.004789/2014-46. Brasília: IPHAN, 2009.

JOHNSON, Paul. **Secrets, Gossip and Gods: the transformation of Brazilian candomblé**. Oxford: Oxford University, 2002.

KECK, Frédéric. **Introdução a Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013 (2011).

KEIFENHEIM, Barbara. **Nawa: un concept clé de l'altérité chez le Pano**. Journal de la Société des Américanistes, 76, 1990.

_____ e DESHAYES, Patrick. **Penser l'autre: chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie**. Paris : L'Harmattan, 1994.

KENSINGER, Keneth. **How real people ought to live: the Cashinahua of Eastern Peru**. Long Grove: Waveland Press, 1995.

LAGROU, Elsje. **O que nos diz a arte Kaxinawá sobre a relação entre identidade e alteridade?** Mana, 8(1), 2002.

_____. **Huni Kuin (Kxainawá)**. Povos Indígenas no Brasil – ISA, 2004. <[ambiental.org/pt/Povo:Huni_Kuin_\(Kaxinawá\)](http://ambiental.org/pt/Povo:Huni_Kuin_(Kaxinawá))>. Acesso em 30 jan. 2024.

_____. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-rede**. Salvador: EDUFBA, 2012 (2005).

LEACH, Edmund. **Genesis as myth and other essays**. Londres: Cape Editions, 1969.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A sociologia francesa (1945a)**. In: LÉVI-STRAUSS. Antropologia Estrutural Zero. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2022.

_____. **O desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América (1945b)**. In: LÉVI-STRAUSS. Antropologia Estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2008 (1958).

_____. **Introdução à obra de Marcel Mauss (1950)**. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003 (1950).

_____. **A noção de estrutura em etnologia (1953a)**. In: LÉVI-STRAUSS. Antropologia Estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **Linguística e antropologia** (1953b). In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas levantados por seu ensino (1954)**. In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **A estrutura dos mitos** (1955). In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **O Cru e o Cozido (Mitológicas I)**. São Paulo: Cosac Naify, 2004a (1964).

_____. **Do mel às cinzas (Mitológicas II)**. São Paulo: Cosac Naify, 2004b (1967).

_____. **A origem dos modos à mesa (Mitológicas III)**. São Paulo: Cosac Naify, 2006 (1968).

_____. **O Homem Nu (Mitológicas IV)**. São Paulo: Cosac Naify, 2011 (1971).

_____. **O campo da antropologia** (1960). In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo: Ubu, 2017 (1973).

_____. **Crítérios científicos nas disciplinas sociais e humanas** (1964). In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo: Ubu, 2017.

_____. **Relações de simetria entre ritos e mitos de povos vizinhos** (1971a). In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo: Ubu, 2017.

_____. **Como morrem os mitos** (1971b). In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo: Ubu, 2017.

_____. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 (1991).

LIMA, Vivaldo da Costa. **O conceito de nação nos candomblés da Bahia** (1974). In: LIMA. *Lessé orixá: nos pés do santo*. Salvador: Corrupio, 2010.

_____. **A morte e o morrer: uma abordagem antropológica** (1999). In: LIMA. *Lessé orixá*. Salvador: Corrupio, 2010.

LOWIE, Robert. **Notes and queries –The hero-trickster discussion**. *Journal of American Folklore*, 22, 1909.

LOWIE, Robert. **Fieldwork in Absentia**. In: LOWIE. *Robert H. Lowie: a personal record*. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1959.

MACHADO, Ana Rita. **Bembé do Largo do Mercado**. Dissertação de mestrado do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Salvador: UFBA, 2009.

MACHADO, Cauê Fraga. **“Tem que saber iniciar, tem que saber terminar”:** o desfazer no batuque gaúcho. *Debates do NER*, 14(23), 2013.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Ubu, 2018 (1922).

_____. **O mito na psicologia primitiva (1926)**. In: *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984 (1948).

MANIGLIER, Patrice. **A vida enigmática dos signos: Saussure e o nascimento do estruturalismo**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2023 (2006).

MAUPOIL, Bernard. **A adivinhação na Antiga Costa dos Escravos**. São Paulo: Edusp, 2017 [1943].

MATORY, J. Lorand. **Jeje: repensando nações e transnacionalismo**. *Mana*, 5(1), 1999.

MATORY, Lorand. **Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MATTOS, Amilton e SALES, Isaías (Ibã Huni Kuin). **Por que canta o MAHKU – Movimento dos Artistas Huni Kuin? GIS – Gesto, imagem e som**, 2(1), 2017.

McCALLUM, Cecília. **Morte e pessoa entre os Kaxinawá**. *Mana*, 2(2), 1996.

_____. **Incas e Nawas: produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá**. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Unesp, 2002.

MAUÉS, Raymundo e VILLACORTA, Gisela. **Pajelança e religiões africanas na Amazônia**. Belém: UFPA, 2008.

MENEZES BASTOS, Rafael. **Tradução intersemiótica, sequencialidade e variação nos rituais musicais das terras baixas da América do Sul**. *Revista de Antropologia*, 60(2), 2017.

MITCHELL, Angus (ed.). **Diário da Amazônia de Roger Casement**. São Paulo: Edusp, 2023 (1910-1911).

NIMUENDAJÚ, Curt. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987 (1914).

NODARI, Alexandre. **A literatura como antropologia especulativa**. *Revista da Anpoll*, 38, 2015.

_____. **A tradução da/dá origem: notas sobre mito, romance e encontro de mundos**. *Belas Infieis*, 9(12), 2020.

ORO, Ari Pedro. **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994.

PALMIÉ, S. **Wizards and Scientists: explorations in Afro-Cuban modernity and tradition**. Durnham: Duke University, 2002.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

_____. **O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PAZ, Octavio. **Claude Lévi-Strauss ou o Novo Festim de Esopo**. São Paulo: Perspectiva, 1993 [1967].

PELTON, Robert. **The trickster in West Africa: a study of mythic irony and sacred delight**. Berkeley: University of California, 1980.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Traduzir as Mitológicas** (2004). In: LÉVI-STRAUSS. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2004a (1964).

PETSCHELIES, Erik. **O decano da etnografia sul-americana: vida e obra de Karl von den Steinen**. Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l’anthropologie. Paris, 2021.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUEIROZ, Vítor. **Olha Só, ô meu Tambú, como Chora o Candongueiro: a tradição no jongo de Guaratinguetá e Campinas-SP** (dissertação de mestrado). Campinas: UNICAMP, 2011.

_____. **Dorival Caymmi: a pedra que ronca no meio do mar**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2019a.

_____. **O corpo do patriarca: uma etnografia do silêncio, da morte e da ausência**. *Mana*, 25(3), 2019b.

_____. **Quando o ser humano cria, Iku vem à Terra: as mediações de Exu, a onipresença da morte e a Covid-19 em dois contextos afroreligiosos**. *Estudos Históricos*, 34(73), 2021a.

_____. **Quando passar na encruzilhada... Identidade!**, 26(1-2), 2021b.

_____. **Na rua, no meio do redemoinho: das mediações de Exu no espaço público à ação político-ritual em dois contextos afro-religiosos**. *Religião & Sociedade*, 42(1), 2022a.

_____. **Ouve, meu filho, o silêncio: a experiência racial de Dorival Caymmi e a epistemologia silenciosa dos candomblés**. *Horizontes Antropológicos*, 28(63), 2022b.

RABELO, Miriam. **Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2014.

RICOEUR, Paul, LÉVI-STRAUSS *et al.* “**Autour de la Pensée Sauvage - Réponses à quelques questions: entretien avec Claude Lévi-Strauss**”. *Esprit*, 31(322), 1963.

RADIN, Paul. **The trickster : a study in American Indian mythology**. Nova York: Philosophical Library, 1956.

ROCHA, Agenor Miranda. **Caminhos de Odu**. Rio de Janeiro: Pallas, 2019 [1928].

SÁEZ, Oscar Calávia. **A variação mítica como reflexão**. *Revista de Antropologia*, 45(1), 2002.

_____. **Lévi-Strauss et la domestication du mythe**. *Cahiers d'Anthropologie sociale*, 20, 2020.

_____. **Mitologías “populares”, elaboraciones eruditas**. *Revista de Antropologia*, 65(1), 2022.

SANTOS, Deoscóredes dos; SANTOS, Juana dos. **Esu Bara Laroye**. Ibadan: IAS, 1971.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 (1981).

_____. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003 (1985).

SÁLÁMI, Síkirù e RIBEIRO, Ronilda. **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Oduduwa, 2015.

SALES, Isaías (Ibã Huni Kuin). **Nixi pae: o espírito da floresta**. Rio Branco: CPI Acre, 2006.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006 (1916).

SHAW, Rosalind. **Memories of the slave trade: ritual and historical imagination in Sierra Leone**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

SONTAG, Susan. **Contra a interpretação e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020 (1966).

STRATHERN, Marilyn. **A Relação: acerca da complexidade e da escala** (1994). *In*: STRATHERN, M. *O Efeito Etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. **O Efeito Etnográfico** (1999). *In*: STRATHERN, M. *O Efeito Etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993a (1987).

_____. **Mimesis and alterity: a particular history of the senses**. Nova York/ Londres: Routledge, 1993b.

TEIT, James. **Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia**. Nova York: Houghton Mifflin & Co., 1898.

VELLOSO, Jorge. **Candomblé de rua: o Bembé de Santo Amaro**. Salvador: Casa de Palavras/ FCJA, 2011.

VERNANT, Jean-Pierre. **A morte nos olhos: a figura do Outro na Grécia antiga**. São Paulo: Unesp, 2021 (1985).

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. São Paulo: Edusp, 2012 (1957).

_____. **Orixás: deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018 (1981).

VILAÇA, Aparecida. **Comendo como gente: formas do canibalismo Wari'**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **As categorias de sintagma e paradigma nas análises míticas de Claude Lévi-Strauss**. Revista Tempo Brasileiro, 32, 1973.

_____. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena* (1996). In: VIVEIROS DE CASTRO. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.

_____. **Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco** (2001). In: VIVEIROS DE CASTRO. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.

WAGNER, Roy. **The logic of invention**. Chicago: Hau Books, 2018.

WIENER, Norbert. **Cibernética ou controle e comunicação no animal e na máquina**. São Paulo: Perspectiva, 2017(1948).

Recebido em: 10/10/2024* Aprovado em: 30/11/2024* Publicado em: 31/12/2024