



“A história do Makunaima”: um estudo das relações entre humanos e outros-que-humanos

The story of Makunaima”: a study of relations between humans and other-than-humans.

Dossiê: Literatura,
Natureza e Cultura

Mêrivania Rocha Barreto*

ORCID: 0000-0002-7357-4297

E-mail:
merivaniabarreto@yahoo.com.br

Izabela Guimarães Guerra Leal**

ORCID: 0000-0002-6630-9970

E-mail:
izabelaleal@gmail.com

Recebido: 28/07/2025
Aprovado: 06/10/2025

Resumo:

“A história do Makunaima”, publicada no livro *Panton Piá – a história do Makunaima* (2019) faz parte do *corpus* de narrativas que apresenta a temática da metamorfose, circula na região Circum-Roraima e foi coletada e publicada por Devair Fiorotti. A pesquisa apresenta como objetivo geral discutir como se dão as relações entre humanos e os outros-que humanos que fazem parte da narrativa *Panton Piá – a história do Makunaima*. Ao se referir ao perspectivismo ameríndio, Eduardo Viveiros de Castro observa que as mitologias indígenas “são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual” (1996, p. 118), vindo daí a justificativa desta pesquisa que vai ao encontro da linha de pensamento de Viveiros de Castro, uma vez que a narrativa com a qual trabalhamos mostra as interrelações entre humanos e outros seres, que a cultura ocidental conhece como não humanos, como os animais, plantas e espíritos, os quais em alguns momentos da narrativa adquirem o caráter humano. A pesquisa será de cunho investigativo bibliográfico e interpretativo, baseando-se nos estudos de Viveiros de Castro (1996-2008-2011), Devair Fiorotti e Clemente Flores (2019), Emanuele Coccia (2020), etc.

Palavras-chave:

A história do Makunaima; Metamorfose; Perspectivismo.

Abstract:

"The Story of Makunaima," published in the book "Panton Piá – the story of Makunaima" (2019), is part of a corpus of narratives that address the theme of metamorphosis. It circulates in the Circum-Roraima region and was collected and published by Devair Fiorotti. The research's general objective is to discuss the relationships between humans and the other-than-humans that are part of the narrative "Panton Piá – the story of Makunaima." Referring to Amerindian perspectivism, Eduardo Viveiros de Castro observes that Indigenous mythologies "are populated by beings whose form, name, and behavior inextricably blend human and nonhuman attributes, in a common context of intercommunication identical to that which defines the present-day intrahuman world" (1996, p. 118). This justifies this research, which aligns with Viveiros de

*Doutorado em Letras- Estudos literários -Pelo Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL-UFGA/2024). Mestrado em Letras pelo Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia-(PPGLSA- UFPA /2014)-subárea teoria literária. Graduação em Letras-Habilitação em Língua Portuguesa (UFPA/2011). Tem experiência na área de letras com ênfase em teoria literária e literaturas brasileira e portuguesa. Tem interesse nos estudos acerca de tradução, alteridade, psicanálise e literaturas indígenas. É membro do Grupo de Pesquisa Estudos de literatura, poéticas ameríndias e tradução

**Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1994), mestrado em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2003), doutorado em Letras (Letras Vernáculas) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008) e fez um pós-doutorado junto ao departamento de Letras Neolatinas da UFRJ com bolsa da FAPERJ. Atualmente é professora de Literatura na Universidade Federal do Pará (UFPA) e professora do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPA. Ultimamente vem se dedicando ao estudo da literatura e das poéticas indígenas, com ênfase em questões relacionadas à tradução, à oralidade e às artes verbais e visuais. Coordena o Grupo de Pesquisa Estudos de literatura, poéticas ameríndias e tradução.

Castro's line of thought. The narrative we are working with demonstrates the interrelationships between humans and other beings, which Western culture recognizes as nonhuman, such as animals, plants, and spirits, which at certain points in the narrative acquire human characteristics. This research will be investigative, bibliographical, and interpretative in nature, drawing on the studies of Viveiros de Castro (1996-2008-2011), Devair Fiorotti and Clemente Flores (2019), and Emanuele Coccia (2020), among others.

Keywords:

The history of Makunaima; Metamorphosis; Perspectivism

Introdução

O perspectivismo ameríndio, elaborado por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, consiste em uma teoria etnográfica que tenta dar conta das especificidades do pensamento indígena, como, por exemplo, no que diz respeito ao entendimento da relação dos seres humanos com os outros seres da natureza. Para o perspectivismo ameríndio, a forma como os animais se veem é diferente da forma como os humanos os veem, e vice-versa, pois todos se veem como pessoas, ou seja, cada um tem seu ponto de vista, e é a partir desse ponto de vista que os seres assumem a forma específica de humano. Todavia, é importante lembrar que aquele que se vê como humano, vê os demais, que não são seus parentes, como não humanos, pois o ponto de vista de quem se nomeia é que está em cena. Mas, a partir do momento em que este deixa de se enxergar como humano, ele perde a condição de sujeito (de humano), dando a liberdade para que o outro ocupe a posição de sujeito, e consequentemente, a abertura para tornar-se humano.

Esse jogo de perspectivas instáveis entre animais e humanos revela o feitiço não essencialista do pensamento indígena, que, segundo Viveiros de Castro (2002), é um traço definidor do caráter ameríndio, trazendo a possibilidade do outro, da troca e da abertura para o novo. É essa “inconstância” das identidades indígenas – ou “inconstância da alma selvagem”, para fazer referência ao título do livro de Viveiros de Castro – que perpassará toda a escrita do artigo.

Em condições normais, os humanos se veem como humanos e veem os animais como animais e os espíritos como espíritos. Por outro lado, espíritos e animais, se veem como humanos, pois, segundo Viveiros de Castro (1996, p. 117) eles:

apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura — veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.).

É importante observar que a leitura de textos ameríndios “requer que o leitor esteja aberto a novas formas de interpretação cultural, profundamente ligadas, por exemplo, aos seres não humanos, como animais, plantas e espíritos” (Madeira, 2023, p. 144). Por isso,

foi necessário que buscássemos o diálogo intertextual do campo literário com as mais diferentes linhas do conhecimento, como a sociologia, antropologia, biologia, entre outras, para entendermos como se dão essas relações entre os humanos e os outros-que-humanos nas narrativas e culturas ameríndias. Porém, é importante lembrar que estamos falando de um lugar de fala não indígena, e de modo algum queremos falar pelos povos originários, apesar de que grande parte das reflexões presentes nesta pesquisa estejam mergulhadas em fontes e estudos ameríndios, e feitas com o intuito de descolonizar o pensamento ocidental, a fim de desmontar certas concepções coloniais que ainda se encontram impregnadas neste tipo de pensamento, como, por exemplo, a ideia de que os saberes tradicionais são inferiores aos saberes ditos científicos, bem como a ideia de que animais e homens fazem parte de culturas distintas.

Antes de prosseguirmos faz-se necessário esclarecer que não sabemos ao certo a origem do termo outros-que-humanos que usamos na tese, mas, provavelmente, seja de origem inglesa, vindo da expressão “other-than-human”, cujo significado pode ser “além do humano”. Encontramos este termo empregado em algumas publicações da filósofa e zoóloga Donna Haraway, como no livro *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016) e no artigo *Natureza incomum: histórias do antropo-cego*, de Marisol de La Cadena (2018), traduzido por Jamille Pinheiros Dias, nos quais a tradução para o português recebe a conotação de “outro-que-humano”. No Brasil essa expressão engloba os outros seres que podem ser ou que são considerados humanos (estando incluídos os seres que fazem parte da natureza em geral, como plantas, rios, animais, espíritos, entre outros), conforme trecho abaixo:

Os não humanos ou outros-que-humanos são animais e vegetais das mitologias e dos apurados sistemas de conhecimento dos povos indígenas e tradicionais que habitam a imensa floresta; os animais e plantas que povoam as páginas da literatura amazônica, feita na ou sobre a região; os animais caçados, pescados, capturados, familiarizados, amados, odiados ou desprezados pelas populações amazônicas, nativas ou migrantes, rurais e urbanas; os vegetais poderosos, sagrados e medicinais das populações indígenas, ribeirinhas, seringueiras, caucheiros, caboclas, quilombolas e outras que levam formas de vida tradicional; e mesmo os animais exóticos introduzidos, aqueles ferais ou feralizados ou os que conformam uma diversidade doméstica, em tudo igualmente variável segundo se localize em aldeias, em pequenas propriedades rurais, em assentamentos, antigas fazendas, nos centros e periferias das cidades amazônicas ou nos grandes latifúndios que o agronegócio espalha mais recentemente pelo bioma (Correia; Velden; Rocha, 2023, p. 9).

Assim, o termo outros-que-humanos, usado nesta pesquisa foi inspirado no livro *Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas: perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos* (2023), organizado por Heloisa Helena Siqueira Correia, Felipe Vander Velden e Hélio Rodrigues da Rocha, no qual há uma coletânea de artigos que discute as relações entre os humanos e os outros-que-humanos presentes em diversos contextos sociais da Amazônia.

Os povos indígenas e os outros-que-humanos

Se tudo é humano, nós não somos especiais; esse é o ponto. E, ao mesmo tempo, se tudo é humano, cuidado com o que você faz, porque, quando corta uma árvore ou mata um bicho, você não está simplesmente movendo partículas de matéria de um lado para o outro, você está tratando com gente que tem memória, se vinga, contrataca, e assim por diante. Como tudo é humano, tudo tem ouvidos, todas as suas ações têm consequências (Viveiros de Castro 2010).

No ano de 2010, em entrevista à revista *Cult*, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro é perguntado sobre qual seria sua concepção de humano. Para responder a tal questionamento, o estudioso das culturas ameríndias reproduz a fala do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss quando este traz a definição de mito, dada também em uma entrevista: “Bom, se você perguntasse a um índio das Américas, é provável que ele respondesse: ‘Um mito é uma história do tempo em que os animais falavam’”. Aparentemente sem nenhuma relação com a pergunta feita a Viveiros de Castro, a referência ao passado, trazida por Lévi-Strauss, nos faz entender que, desde muito tempo – tempo em que os animais falavam –, homens e animais possuem uma relação de convivência e interação, ou seja, tanto os homens como os animais são sujeitos e estabelecem entre si diversas relações sociais. É o que aponta Felipe Velden (2009) ao se referir às relações que os indígenas da Amazônia têm com os animais ao dizer que:

As relações entre humanos e animais na Amazônia são relações sociais que não se fundam na objetivação e na dominação destes por aqueles, mas na premissa de que a subjetividade é um atributo comum aos seres e, portanto, as inter-relações assumem contornos diversos do controle da cultura [...] sobre a natureza. (Velden, 2009, p. 135).

Assim, apesar de o animal ter perdido a capacidade de falar (o que é perceptível por meio do verbo no passado: “do tempo em que os animais falavam”), a convivência entre humanos e outros-que-humanos, entre os indígenas, ainda é muito complexa, uma vez que ambos participam de uma mesma cultura, conforme citação acima e como muito bem aponta Viveiros de Castro na epígrafe, ao observar que do ponto de vista indígena, tudo pode ser humano, como vamos verificar ao longo do tópico seguinte que trará reflexões acerca das relações do humano com os outros-que-humanos.

humanidade e animalidade: algumas reflexões

Frequentemente me pergunto, para ver quem sou eu – e quem sou eu no momento em que, surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal (Derrida, 2002, p. 15).

“Era ele um animal, já que a música o tocava tanto?” (Kafka, 2019, p. 121). Este trecho, retirado de um dos grandes clássicos da literatura universal, o livro *A Metamorfose*, de Franz Kafka, traz a indagação do narrador diante da atitude de Gregor Samsa, um humano “metamorfoseado num monstruoso inseto repugnante” (Kafka, 2019, p. 31), completamente fascinado pelo som do violino tocado pela irmã. O espanto do narrador traz a ideia de que animais são seres incapazes de sentir qualquer tipo de emoção, não sendo à toa que, muitas vezes, os homens, desprovidos de alguns sentimentos, são comparados aos animais.

As relações entre os homens e animais sempre existiram, e não são exclusivas do universo mítico ameríndio, inclusive é o que observamos em muitas pinturas rupestres quando estas apresentam desenhos em que aparecem animais e homens em convivência. Assim, a relação entre humanos e outros-que humanos envolve questões que nos chamam a atenção de algum modo, e a literatura canônica ocidental tem sua forma de trazer isso por meio da chamada “zooliteratura”³, exemplo, no Brasil, temos Clarice Lispector, Guimarães Rosa e Graciliano Ramos, entre muitos outros, que têm tentado fazer traduções poéticas da subjetividade animal em suas obras.

O conto “Os bichos” é uma amostra de como a subjetividade animal é tematizada na obra de Clarice Lispector. Na narrativa, a narradora acredita que Dilermano, seu cão, tem sentimentos e possui a capacidade de sonhar:

Desse Dilermando eu teria muito a contar. Nossas relações eram tão estreitas, sua sensibilidade estava de tal modo ligada à minha que ele pressentia e sentia minhas dificuldades. Quando eu estava escrevendo à máquina, ele ficava meio deitado ao meu lado [...]. Se eu parava de bater por ter encontrado um obstáculo e ficava muito desanimada, ele imediatamente abria os olhos, levantava alto a cabeça, olhava-me, com uma das orelhas de pé, esperando. Quando eu resolvia o problema e continuava a escrever, ele se acomodava de novo na sua sonolência povoada de sonhos – porque cachorro sonha, eu vi. Nenhum ser humano me deu jamais a sensação de ser tão totalmente amada como fui amada sem restrições por esse cão (Lispector, 1984, p. 222).

No trecho do conto observamos que humanos e animais são passíveis de compartilharem sentimentos análogos, como o ato de amar e sonhar. Porém, segundo Dominique Lestel (2011), existem limites nessa relação que são revelados a partir das fronteiras entre o humano e o não humano. Mas até que ponto vai essa fronteira que separa o humano do não humano? Quais seriam esses limites?

Para Dominique Lestel (2011, p. 24) o animal também é:

uma criatura híbrida com a qual o humano mantém uma multiplicidade extraordinária de relações, desde as mais superficiais até as mais complexas, e que o envolve no mais profundo do seu ser e com o que ele acredita ser. O animal não é, portanto, somente um objeto da zoologia ou da etologia.

Para os indígenas, essa relação dos animais com os humanos vem desde o início dos tempos, como verificamos anteriormente com a fala de Lévi-Strauss ao se referir ao mito, e como agora podemos constatar com Cristino Wapichana em seu livro *A onça e o fogo*:

No início dos tempos, quando o irmão vento ainda era pequeno, os animais e os seres humanos, bem como a chuva e o fogo, falavam a mesma língua. A união entre as criaturas da terra era tanta que costumavam fazer quase tudo em comum. Alguns animais até andavam em pé como os homens. Festas alegres com muita comida e música celebravam essa harmonia. Durante as comemorações, seres humanos e animais dançavam uns com os outros, sem a menor cerimônia. (Wapichana, 2009, p. 4).

Neste livro, publicado no ano de 2009, o autor resgata uma narrativa indígena que

³ Termo que, segundo aponta Maria Esther Maciel (2016, p. 14), “começou a ser usado para designar o conjunto de diferentes práticas literárias ou obras (de um autor, de um país, de uma época) que se voltam para os animais”.

diz respeito a um duelo travado entre a onça e o fogo no tempo em que animais e humanos conviviam em harmonia, não havia fronteiras entre eles, e muito menos algum tipo de hierarquia. Inclusive, é o que observamos nas cosmogonias ameríndias, nas quais muitos animais tiveram papéis importantes para a humanidade, em especial na agricultura, conforme podemos observar nas narrativas Yanomami, em que a saúva (*Koyori*, em língua yanomami) é responsável pela fertilidade da terra e pela riqueza das roças, como aponta a fala de Kopenawa:

Naquele tempo ainda não existia, porém, nenhuma planta cultivada. Para fazer com que surgissem da terra, Saúva apenas batia com o pé no chão repetindo: ‘Que se espalhem as raízes destas plantas! O milho vai sair aqui! As bananeiras aqui!’. Então, os pés de milho e as bananeiras logo começavam a crescer diante dos olhos (Albert; Kopenawa, 2015, p. 211).

Outra característica importante que se deve destacar nas sociedades ameríndias no que diz respeito à afinidade entre o humano e os outros seres do universo é o tratamento por meio dos termos que remetem à relação de parentesco entre eles, como irmão, cunhado, primo ou avô. A exemplo temos Ailton Krenak que frequentemente se refere ao Rio Doce como avô, o que demonstra que não é apenas um rio e sim um familiar. Assim, enfatizamos mais uma vez que os costumes indígenas estão baseados em princípios que os diferenciam do pensamento ocidental, como aponta o perspectivismo ameríndio que pressupõe a desconstrução do antropocentrismo e desfaz as relações hierárquicas que tinham sido estabelecidas pelo pensamento ocidental, pois propõem, de acordo com Viveiros de Castro (2015, p. 33), “refigurar um processo de ideias e práticas cujo potencial de perturbação intelectual ainda não havia sido devidamente apreciado [...] pelos especialistas, não obstante sua vastíssima difusão no Novo Mundo”.

Para o perspectivismo, cada um vê de acordo com seu ponto de vista, ou seja, todos se veem como pessoas. Assim, segundo essa teoria, o fato de os animais se verem como pessoas é possível porque eles partem do princípio de que têm os mesmos espíritos dos humanos, “em outras palavras, animais, vegetais, deuses e monstros podem também ser ‘pessoas’ e ocupar a posição de sujeito na relação com os seres humanos” (Fausto, 2002, p. 9). Para Viveiros de Castro, o que vai diferenciar os seres “é um mero envelope (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs” (Viveiros de Castro, 1996, p. 117).

De igual modo, Emanuele Coccia em seus estudos sobre a metamorfose, ao referir-se à capacidade que os seres vivos têm de trocar de roupas, de peças, de órgãos, associa os seus corpos a um veículo (carro, navio, avião), esse corpo-veículo de “identidades e formas” é quem determina a possibilidade de metamorfose e, conseqüentemente, a alteridade: “ele torna possível ir a outro lugar, tornar-se outro” (Coccia, 2020, p. 150). Para o referido autor, “toda vida, para desenvolver-se, precisa passar por uma multiplicidade irreduzível de formas, uma população de corpos que ela assume e da qual

se livra com a mesma facilidade com que troca de roupa de uma estação para outra”. (Coccia, 2020, p. 19).

É o que também aponta Viveiros de Castro (1996, p. 117), ao defender que a ideia de metamorfose está diretamente ligada à doutrina das roupas animais, conforme assertiva abaixo:

A noção de ‘roupa’ é uma das expressões privilegiadas da metamorfose — espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais —, um processo onipresente no ‘mundo altamente transformacional’.

Assim como Viveiros de Castro, Emanuele Coccia (2020, p. 14) também usa a metáfora da roupa para defender que “nós, as espécies vivas, nunca deixamos de trocar peças, linhas, órgãos, e o que cada um de nós é, aquilo a que chamamos espécie, é apenas um conjunto de técnicas que cada ser vivo tomou emprestado de outros”. Logo, segundo o referido autor (2020, p. 14), “é por causa dessa continuidade na transformação que toda espécie compartilha com centenas de outras uma infinidade de traços”, os quais, segundo Viveiros de Castro, estão representados, sobretudo, pelo espírito, traço comum entre os seres.

Retomando a pergunta sobre os limites entre humanos e não humanos, mais uma vez trazemos Clarice Lispector, com o conto “Os bichos”, como um belo exemplo do que é sentir-se no corpo do outro, isto é, mostrando uma verdadeira alteridade animal que acontece no momento em que a narradora, diante de um bicho, assim como descrito no início deste tópico, repete a sensação de Derrida diante de seu gato, ao sentir-se despido pelo olhar do felino. A narradora de “Os bichos” também se vê despida pelo olhar de um animal não humano. Olhar este que mostra os instintos abafados da narradora ao pôr para fora o seu Eu-animal, que estava guardado, como apontamos no trecho abaixo:

Quem se recusa à visão de um bicho está com medo de si próprio. Mas às vezes me arrepio vendo um bicho. Sim, às vezes sinto o mudo grito ancestral dentro de mim quando estou com eles: parece que não sei mais quem é o animal, se eu ou o bicho, e me confundo toda, fico ao que parece com medo de encarar meus próprios instintos abafados que, diante do bicho sou obrigada a assumir, exigentes como são, que se há de fazer, pobre de nós (Lispector, 1984, pp. 519-520).

Benedito Nunes, em seu texto, *O animal e o primitivo: os Outros de nossa cultura*, observa que na aceção comum antropocêntrica o não humano, ao ser comparado com o homem, “simboliza o que o homem teria de mais baixo, de mais instintivo, de mais rústico ou rude na sua existência (Nunes, 2011, p. 13), isto é, usa-se o não humano como metáfora para representar aquilo que o dito civilizado faz, quando lhe é conveniente, a fim de justificar alguma atitude que não seja aceita pela moral considerada civilizada. De fato, no que aponta Márcia Neves (2008, p. 6), esta relação entre o Eu (humano) e o Outro (animal não humano), para o humano (cujo pensamento é ocidental e antropocêntrico), está atrelada a uma relação de medo e negação. É o que a autora aponta na assertiva abaixo quando traz a definição do que é ser humano:

a definição do humano forja-se através da negação da animalidade, ou seja, da rejeição da nossa própria natureza animal e do medo que temos de despertar o animal que nos habita. Assim, o animal funciona como um espelho paradoxal no qual o homem se interroga e se projeta em busca da sua humanidade (Neves, 2008, p. 6).

Além da negação da animalidade, a presença da razão é outro elemento que constitui o homem enquanto tal, distinguindo-o dos animais irracionais, como observam Adorno e Horkheimer:

[...] A ideia de homem exprime-se na maneira pela qual ele é distinguido do animal. A ausência da razão no animal prova a dignidade do homem. Essa oposição foi matraqueada com tanta insistência e unanimidade pelos predecessores do pensamento burguês, os antigos judeus, os estóicos e os Padres da Igreja e, depois, pela Idade Média afora e os Tempos Modernos adentro, que ela passou a pertencer ao patrimônio básico da antropologia ocidental (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 229).

Para fecharmos este tópico, nada melhor do que o conto “Meu tio o Iauaretê”, do escritor mineiro João Guimarães Rosa, que nos dá uma possibilidade de interpretação bem interessante sobre como o pensamento indígena entende a relação do humano com o animal. No conto, Rosa descreve o devir-animal de um indígena, em que o leitor acompanha todo o processo de transformação de um homem em onça, o que, segundo Eduardo Sterzi (2021), pode ser visto como uma antecipação da teoria do perspectivismo ameríndio defendido por Viveiros de Castro. De fato, o antropólogo também ressalta a genialidade do conto, como se percebe no trecho abaixo:

[...] a literatura brasileira (e latino-americana, e mundial) atinge um de seus pontos culminantes no espantoso exercício perspectivista que é ‘Meu tio, o Iauaretê’, de Guimarães Rosa, a descrição minuciosa, clínica, microscópica, do devir-animal de um índio. Devir-animal este, de um índio, que é antes, e também, o devir-índio de um mestiço, sua retransfiguração étnica por via de uma metamorfose, uma alteração que promove ao mesmo tempo a desalienação metafísica e a abolição física do personagem — se é que podemos classificar o onceiro onçado, o enunciador complexo do conto, de ‘personagem’, em qualquer sentido da palavra. (Viveiros de Castro, 2008, p. 128).

“Meu tio o Iauaretê” narra a história de um onceiro – homem contratado para matar onças – que, posteriormente, se descobre onça, deixando de ser o algoz dessas. Filho de homem branco com mulher indígena, quis o destino que a onça fosse o animal totêmico da linhagem de sua mãe. À medida que vai se descobrindo indígena (ou onça), o onceiro vai perdendo todas as identidades que assumira antes: Bacuriquirepa. Breó. Beró (nomes indígenas dados pela mãe); Artonho de Eiesus (nome de branco dado pelo pai); Macuncôzo (nome de um sítio que tem origem africana); diz agora que não carece de nome nenhum. Assim, o onceiro recusa todas as identidades que lhe foram dadas:

Recusa ser homem branco, o Artonho de Eiesus, aquele que mata onças e vende seu couro; não pode mais ser o homem índio, por ter matado as onças — foram cento e sessenta [...] nem pode se identificar com o nome Macuncôzo, de origem africana, até porque ele entregou homens negros para as onças. Resta-lhe, portanto, uma última identificação possível: com o próprio animal que matara (Nogueira, 2013, p. 5)

No conto de Guimarães Rosa a linguagem funciona como elemento norteador que conduz a metamorfose do homem em onça. De início temos um “diálogo” (ou monólogo) em que o leitor percebe que o onceiro está recebendo uma visita em sua casa:

Hum? Eh---eh... É. Nhor sim. A---hã, quer entrar, pode entrar... Hum, hum. Mecê sabia que eu moro aqui? Como é que sabia? Hum---hum... Eh. Nhor não, n't, n't... Cavalô seu é esse só? Ixe! Cavalô tá manco, aguado. Presta mais não. Axi... Pois sim. Hum, hum. Mecê enxergou este foguinho meu, de longe? É. A'pois. Mecê entra, cê pode ficar aqui. (Rosa 2001, p. 1).

Mas à medida que o homem vai conversando com seu interlocutor, ou escutador, como Viveiros de Castro (2008) o define – já que esse não diz uma única palavra – os vocábulos completos vão ficando escassos, sendo que no final do conto o leitor não consegue entender o que o onceiro está dizendo, pois as palavras tornaram-se apenas grunhidos (onomatopeias), conforme podemos constatar no trecho: “Hé... Aar-rrã... Aaâh... Cê me arrhoôu... Remuaci... Rêiucàanacê... Araaã...Uhm... Ui... Ui...Uh... uh... êêêê... êê... ê...” (ROSA, 2001, p. 22), que mostra que o onceiro está virando onça na língua. Neste momento, há um retorno à sua ancestralidade por meio da sua linguagem, que vai se oncisando:

A linguagem dele vai se oncisando, o que é indicado pela invasão progressiva de seu discurso por palavras, frases, interjeições em tupi-guarani, como se sua fala fosse se desencapando, desnudando suas raízes tupi; no final, ela vira um grunhido de onça – a raiz funde-se com o chão (Viveiros de Castro, 2008, p. 247).

É Interessante notar que todo esse processo de metamorfose pela qual o onceiro passa é o que possivelmente vai ocasionar também a sua descoberta não só como onça, mas também enquanto indígena, pois “no conto de Rosa, o movimento de virar onça é indissociável de um virar índio, é uma *consequência* do virar índio, mas, ao mesmo tempo, é sua *condição*” (Viveiros de Castro, 2018, p. 21). Essa condição de fluidez, característica da “inconstância da alma selvagem”, permitiu que o sujeito transitasse por diferentes identidades – homem, onceiro, indígena, onça –, pois é assim o modo de ser indígena, sem rótulos, sem enquadramentos... inconstante.

Diante do que foi exposto, fica claro que, para o pensamento ameríndio, a relação do humano com o outro-que-humano está imbricada em uma subjetividade atravessada pela alteridade, que perpassa pela ideia de cultura comum, por meio da qual se permite a afinidade com o outro, de modo que humanos e outros-que-humanos exercem uma relação de igualdade e comungam da mesma humanidade², logo, não existem limites e fronteiras entre eles, conforme iremos verificar posteriormente com a análise da narrativa *Panton pia' A história de Makunaima*.

Natureza e cultura

² Conforme aponta Ailton Krenak (2020, p. 9): “Quando falo de humanidade não estou falando só do *Homo sapiens*, me refiro a uma imensidão de seres que nós excluímos desde sempre: caçamos baleia, tiramos barbatana de tubarão, matamos leão e o penduramos na parede para mostrar que somos mais bravos que ele”.

No decorrer deste artigo iremos dialogar com autores que compactuam com a ideia de que animais, plantas, espíritos e seres da natureza em geral (aqui chamamos de outros-que-humanos) possuem características subjetivas de humanos. É o que aponta Pellejero (2011, p. 208) ao observar que, para as sociedades ameríndias, os outros-que-humanos possuem características subjetivas de pessoa, tais como:

consciência de si, motivações, afetos, capacidade comunicativa e sociabilidade e, com eles, estabelecem relações de pessoa para pessoa, idênticas àquelas que os humanos mantêm entre si. Nesta trama universal de subjetividades e nesta humanização do não humano, o ‘eu’ humano e o ‘outro’ não humano assemelham-se no plano invisível e subjetivo da interioridade e diferenciam-se no plano visível e objetivo da fisicalidade (a forma corpórea, a aparência sensível, o comportamento), sempre passível de metamorfose.

Para os indígenas, todos os animais eram humanos, porém, os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Segundo Viveiros de Castro (1996, p. 119), “os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais”, portanto, animais e humanos partiram de uma mesma origem, a humanidade, mas, para os animais, seus espíritos ainda continuam humanos, possuindo apenas um artefato (roupa) para distinguir-se de nós, e a qualquer momento, dependendo da ocasião, eles podem despir-se da roupa animal e revelarem uma nova roupa: uma roupa de humano.

Para compreender esse pensamento, faz-se necessário entender algumas questões ligadas a determinadas concepções ameríndias, especialmente no que diz respeito aos campos da natureza e cultura. Porém, antes de entendermos como as questões ligadas à natureza e à cultura se manifestam nas sociedades indígenas, recorreremos primeiramente às ideias de Lévi-Strauss, apenas para título de conceituação, pois as discussões que envolvem o binômio natureza e cultura, muito comuns em seu pensamento, não serão levadas adiante nesta pesquisa. Diante disso, para Lévi-Strauss (1975, p. 47), “tudo quanto é universal no homem depende da ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade” ao passo que tudo que está relacionado a uma norma pertence à cultura, conforme aponta o autor em definição abaixo:

Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos, à frente dos quais situam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos esses sistemas visam a exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e, mais ainda, as relações que esses dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros (Lévi-Strauss, 2003, p. 19).

À vista do exposto acima, para Lévi-Strauss, a relação natureza e cultura está ligada a dois polos: universais e particulares. Os comportamentos universais fazem parte da natureza do homem, ao passo que os comportamentos particulares estão ligados aos aspectos da cultura. Vale lembrar, porém, que a separação entre natureza e cultura, humano e não humano é particular da cultura ocidental, não servindo para entender o pensamento indígena, que não está atravessado pelas dualidades, polarizações e limitações. Assim, a separação entre natureza e cultura, humano e não humano, são

questões assimétricas e ineficientes para a compreensão da cultura e pensamentos ameríndios, conforme podemos verificar no trecho abaixo a partir das ideias de Philippe Descola em estudos sobre as obras de Lévi-Strauss:

Porque, se há um domínio em que a distinção natureza/cultura não funciona é o dos mitos ameríndios, estas histórias insólitas de uma época em que humanos e não humanos não eram diferenciados, época em que, tomando exemplos jívaros, era normal que curiango cozinhasse, que grilo tocasse sanfona, que colibri lavrasse os roçados ou que pedreiro caçasse com a sarabatana (Descola, 2011, p. 44).

O ato de cozinhar e tocar praticado pelo curiango e pelo grilo é um exemplo de que essas ações não fazem parte somente da cultura humana, os animais também praticam esses atos, o que faz com que humanos e não humanos tenham a mesma cultura, ou seja, “os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc.” (Viveiros de Castro, 2002, pp. 378-379), todavia, são questões que não estão somente nas mitologias, elas aparecem também nas relações cotidianas entre os indígenas, o que vai de encontro ao multiculturalismo, cuja ideologia defende que os animais têm uma espécie de natureza comum com os humanos, e uma diversidade de cultura.

O pensamento de Viveiros de Castro, a partir do perspectivismo, traz uma inversão do pensamento multiculturalista, pois, para o antropólogo, a partir de seus estudos da cultura indígena, tanto os homens quanto os animais têm cultura, o que vai diferenciá-los é a natureza, conforme trecho abaixo:

Na sociedade ameríndia, é a cultura que é universal. É a cultura que aproxima todos os pontos de vista, todas as espécies, todas as sociedades. O que distingue cada espécie, ou cada ponto de vista, é a natureza, ou, para usar a nossa linguagem, o corpo. E o corpo que separa, é a alma que une (Viveiros de Castro, 2010, pp-23-24).

Para Viveiros de Castro todos fazemos parte de uma mesma cultura por sermos todos humanos, seja homens, seja animais, seja plantas, sendo que o que vai diferenciar uns dos outros é apenas a roupa, uma capa, que o autor identifica à natureza, e que a qualquer momento pode ser trocada porque é descartável, isto é, a natureza está relacionada a um ponto de vista específico. Abaixo, segue um clássico exemplo de Viveiros de Castro que demonstra como, na cosmovisão indígena, humanos e não humanos participam de uma mesma cultura:

Os índios dizem que as onças são gente para elas. Então, quando você vê uma onça no mato comendo o corpo de um animal que ela matou, bebendo seu sangue, eles dizem que, na verdade, não é isso que está acontecendo. A onça está tomando cerveja. Para ela, o que está ali é um humano festejando com uma cuia de cerveja. Quando você vê uma anta se espojando naqueles lamaçais que ficam na beira do rio para tirar os carrapatos, ela está numa casa cerimonial fazendo um ritual que aquela tribo pratica. E assim vai. Ou seja, os animais vivem todos sob o modo da cultura, exatamente como nós. As onças fazem o que os humanos fazem. Elas tomam cerveja; elas se casam com um parente específico que aquela tribo entende que é o parente apropriado; elas têm chefes, têm pajés, têm doenças [...]. Os índios não estão dizendo que é o mesmo mundo e cada espécie o vê de um jeito. Estão dizendo que cada espécie vê o mundo exatamente da mesma maneira. Todo mundo tem cerveja,

tem pajé, tem casa cerimonial, tem rede. O aparelho da cultura é o mesmo. As categorias são as mesmas, os conceitos são os mesmos, o mundo é mobiliado da mesma forma, sob todos os pontos de vista. O que muda é o mundo e não o modo de vê-lo. A palavra cerveja significa cerveja para nós e significa cerveja para as onças. Mas ela não se refere à mesma coisa. Quando a onça diz cerveja, eu vejo sangue, mas o que a onça quer dizer quando diz cerveja é a mesma coisa que eu: uma bebida boa que eu tomo coletivamente e fico embriagado. Mas para um humano, aquilo não é cerveja (Viveiros de Castro, 2010, pp. 21-22).

Mesmo a cultura tendo sido criada pelo homem “a partir de sua própria emancipação em relação às suas determinações biológicas e naturais” (Pasetti, 2011, p. 61) – como acredita o pensamento ocidental – para os ameríndios, os animais, plantas, espíritos, etc., (aqui entendidos como os outros-que-humanos) também estão inseridos na cultura, pois assim como os humanos, esses também possuem relações entre si, possuem suas regras, organização em grupos, afetos, etc., portanto, comungam da mesma cultura dos humanos, o que vai contra o pensamento ocidental que acredita que “é a oposição entre comportamento humano e o comportamento animal que fornece a mais notável ilustração da antinomia entre a cultura e a natureza” (Lévi-Strauss, 1975, pp. 43-44), sendo que para os povos indígenas essa diferença não existe, pois, para estes, natureza e cultura são mutualmente dependentes, conforme explica Viveiros de Castro (2004, p. 234) ao observar que, para os indígenas, “natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico”.

Nos documentos históricos que remetem ao período da colonização do Brasil, subtede-se que os indígenas não comungam da mesma cultura do branco, pois é muito comum a referência aos indígenas com as denominações de bárbaros, selvagens, primitivos e até mesmo a comparação destes com os animais (não humanos), como podemos observar em uma das cartas de José Anchieta em que o padre descreve como se dava o sistema de catequese promovido pelos jesuítas, conforme trecho abaixo:

Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta Capitania para a conversão dos Gentios, se Deus Nosso Senhor quiser da maneira com que sejam postos debaixo de jugo, porque para este gênero de gente não há melhor pregação do que espada e vara de ferro, na qual mais do que em nenhuma outra é necessário que se cumpra o — *compelle eos intrare* [...] (Anchieta, 1933, p. 186).

No trecho da carta acima observamos que os indígenas teriam que ser convertidos ao Cristianismo de qualquer forma, mesmo que para isso tivessem que ser “adestrados”, como se faz a um animal feroz, usando “espada e vara de ferro”, porque essa “era a vontade de Deus”. Segundo esse pensamento, submetê-los aos ensinamentos era para o próprio bem dos indígenas, que, entre outras coisas, eram vistos como incivilizados, selvagens e pagãos. Havia dúvidas, inclusive, quanto à humanidade dos indígenas, como podemos relembrar a partir da famosa anedota de Lévi-Strauss:

Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para indagar se os indígenas possuíam ou não alma, estes últimos dedicavam-se a afogar os brancos feitos prisioneiros para verificarem, através de uma vigilância prolongada, se o cadáver daqueles estava ou não sujeito à putrefação. Esta anedota, simultaneamente barroca e trágica, ilustra bem o paradoxo do relativismo cultural [...]: é na própria medida

em que pretendemos estabelecer uma discriminação entre as culturas e os costumes, que nos identificamos mais completamente com aqueles que tentamos negar. Recusando a humanidade àqueles que surgem como os mais ‘selvagens’ ou ‘bárbaros’ dos seus representantes, mais não fazemos que copiar-lhes as suas atitudes típicas. O bárbaro é em primeiro lugar o homem que crê na barbárie (Lévi-Strauss, 1980, p.4).

Em análise da anedota de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro observa que o pensamento indígena e o pensamento ocidental possuem maneiras diferentes de entendimento em relação à alma e ao corpo. Para o indígena, todos têm almas, sejam humanos ou animais; ao passo que, para o ocidental, apenas os considerados humanos é que as têm. Por outro lado, os europeus sempre acreditaram que os indígenas possuíam corpos, já que os animais também os têm, e esses, embora não duvidassem que os europeus também tivessem corpos, queriam saber se eram corpos humanos ou corpos de espíritos. Em resumo, a reflexão de Viveiros de Castro sobre a anedota acima diz o seguinte: “o etnocentrismo europeu consiste em negar que outros corpos tenham a mesma alma; o ameríndio, em duvidar que outras almas tenham o mesmo corpo” (Viveiros de Castro, 2002, p. 381).

O fato de muitos povos indígenas praticarem o canibalismo, andarem despidos e serem adeptos do incesto era algo que a moral ocidental condenava, considerando essas atitudes como não humanas, chegando a comparar os indígenas a cães e porcos, os quais eram descritos como “seres inconstantes, bestiais, rudes, brutos, ingratos” (Faria, 2012, p. 42). Ainda segundo Faria (2012, p.42) “os missionários acreditavam que pregar para os indígenas era como semear as sementes do Evangelho sobre as pedras de um deserto, ou seja, não poderiam frutificar”. Por outro lado, tomando como princípio as três potências básicas definidas por Santo Agostinho para definir a humanidade, que, segundo Faria (2012), seriam a memória, o entendimento e a vontade, apesar de serem comparados a cães, porcos, ou pedras, os indígenas possuiriam essas três potências que definem suas humanidades, o que os torna diferentes dos animais (irracionais) pelo fato de não possuírem a mesma natureza destes. Todavia, como observamos anteriormente, para os indígenas, animais e humanos participam do mesmo fluxo de relações sociais, havendo uma ligação originária entre eles, conforme destaca o Xamã Davi Kopenawa acerca da cultura Yanomami no livro *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*:

Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. De modo que são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia. (Albert; Kopenawa, 2015, p. 117).

Outrossim, ainda de acordo com a cosmogonia Yanomami, os animais ocupam diferentes papéis nessa sociedade, ora estando na posição de pessoa, de animal, de caça, ou de espírito. Sobre a transformação do humano em caça, explica Kopenawa:

É verdade! Nós, que não viramos caça, comemos os nossos, nossos irmãos animais:

antas, queixadas e todos os outros! No primeiro tempo, nossos antepassados viviam com fome de carne e se devoravam entre si. Por isso tornaram-se outros. Metamorfosearam-se em caça para que pudéssemos comê-los. Foi assim (Albert; Kopenawa, 2015, p. 473).

Para Davi Kopenawa, os animais também são humanos e “por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros” (Albert; Kopenawa, 2015, p. 117), porém, ao serem maltratados se afastam. Por isso, “quando se tem mesmo fome de carne, é preciso flechar a presa com cuidado, para que morra na hora. Assim, ela ficará satisfeita por ter sido morta com retidão. Caso contrário, fugirá para bem longe, ferida e furiosa com os humanos” (Albert; Kopenawa, 2015, p. 206).

Ao longo deste tópico observamos que uma característica latente da subjetividade ameríndia é a inconstância, como, de fato, apontam Lévi-Strauss e Viveiros de Castro, ao destacarem que ela foi observada, de início, pelos próprios jesuítas. Essa inconstância, como bem lembra Viveiros de Castro, era porque, mesmo com toda a insistência dos missionários para que os indígenas fossem catequizados, estes não se deixavam levar com tanta facilidade pelas palavras dos catequizadores, pois o que mais queriam era preservar seus antigos costumes, os quais não eram vistos com bons olhos pelos missionários. Estes “não viram que os ‘maus costumes’ dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas” (Viveiros de Castro, 1992, p. 192). Assim, para os indígenas, não havia contradição em aceitar o Deus cristão e continuar a praticar o canibalismo, por exemplo, o que era condenado pela igreja católica. Essa inconstância, no que percebe Viveiros de Castro (1992, pp. 186-187), na verdade, é algo constante do povo indígena, que “cedendo” à catequização, “à primeira oportunidade, manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável” (Viveiros de Castro, 1992, pp. 186-187).

Por outro lado, chamamos a atenção para a ideia de que a inconstância do comportamento ameríndio não diz respeito somente às coisas da fé, ela está ligada à cultura ameríndia de modo geral; não é por acaso que se constitui como sendo algo contínuo do perspectivismo, que traz a mudança de pontos de vista, como elemento causador da instabilidade da alma selvagem, conforme iremos verificar no decorrer da análise da narrativa em estudo.

Makunaima e os outros-que-humanos: a Onça e a dona Sapa

Narrado a partir da visão de seu Clemente Flores, ancião indígena, Makunaima é apresentado ao leitor de *Panton Pia’ a história de Makunaima* de forma diferente daquela apresentada por Mário de Andrade ou até mesmo por Theodor Koch-Grünberg. A narrativa de Clemente Flores começa quando os irmãos Makunaima, juntamente com sua

mãe, resolvem ir atrás do pai que saiu para caçar, “agora, umbora meu filho, papai já tá longe. Pode ser que papai matou algum pássaro pra nós comer. Vamos lá!” (Flores; Fiorotti, 2019, n.p.). Durante a busca pelo pai, a mãe desaparece e logo os irmãos são avisados, por um pássaro, que sua mãe está morta: “Meu fiiiilho, mãe de vocêiiiiis tá envenenadaaaaaaaa!” (Flores; Fiorotti, 2019, n.p.). Ao saberem que sua mãe fora envenenada pela Sapa, a mulher da Onça, os irmãos iniciam um plano de vingança pela morte dos pais. Para não serem comidos pela Onça e pela Sapa, passam por diferentes metamorfoses, primeiramente transformam-se em abelhas e entram no ventre da mãe morta; em seguida, metamorfoseiam-se em ovo e ficam escondidos em um cesto. Ao serem descobertos pela Sapa, a pedido dela, voltam à forma humana para ajudá-la no plantio de sua roça, conforme trecho da narrativa: “você me ajudarem a derribar roça pra mim, pra plantar banana, pra plantar batata” (Flores; Fiorotti, 2019, n. p). Todavia, movidos pela vingança em função da morte da mãe, quando chegou o período de queimar a roça, os dois irmãos atearam fogo na Sapa, que, logo em seguida, se transforma em um jaspe: “logo quando ela explodiu, dessa sapa queimando apareceu esse jaspe [...] quando ela explodiu virou pedra, esse Jaspe (Flores; Fiorotti, 2019, n.p.). Depois de vingarem-se da Sapa e da Onça, “literalmente sem pai nem mãe, eles saem pelo mundo fazendo estripulias” (Carvalho, 2012, p. 409); os dois irmãos seguem a caminhada e encontram um novo parceiro, a cotia. Esta foi quem encontrou a árvore Wadaka (árvore da qual nascia uma grande quantidade de bananas). Porém ela vai ser derrubada por Xicö, um dos Makunaima.

Após a derrubada da árvore Wadaka, uma grande enchente surgiu, atingindo também os irmãos Makunaima, que, sem terem para onde ir, ficaram abrigados no pé da palmeira inajá até a água baixar. Do tronco da árvore cortada surge um dos maiores símbolos do circum-Roraima, o famoso Monte Roraima³.

Na narrativa *A história do Makunaima*, a relação de igualdade que os irmãos Makunaima estabelecem com os Outros-que-humanos é de grande importância para o desenvolvimento da história, pois estes contribuem de forma significativa para os acontecimentos que irão ocasionar as metamorfoses. Temos como exemplo a Cotia, responsável por encontrar a árvore que será metamorfoseada no Monte Roraima. Porém, nos chama a atenção dois personagens em especial, a Onça e a dona Sapa, começando com o fato de animais de diferentes espécies (um mamífero e um anfíbio, respectivamente) possuírem uma relação conjugal, pois na narrativa a Onça é casada com a dona Sapa. Na história, a Onça, cujo sexo é masculino, assume o papel de caçador, e a dona Sapa, sexo feminino, vai para a roça cuidar do plantio de banana e batata. Os irmãos Makunaima, com planos de vingarem-se pela morte da mãe, a ajudam na tarefa de derrubada e plantio.

³ O Monte Roraima é um símbolo extremamente poderoso, vinculado diretamente às histórias que envolvem Makunaima e é um dos marcos mais importantes da cosmogonia indígena do circum-Roraima. Ele é o “ponto de fronteira triplice entre Brasil, Venezuela e Guiana. [...] O monte tem para os indígenas Macuxi do Brasil grande significado espiritual, sendo referido como a ‘Casa de Macunaima’” (Reis, 2006, p. 1)

Aqui, temos a representação de uma típica divisão do trabalho nas sociedades ameríndias, em que o trabalho da caça é de responsabilidade dos homens e o trabalho do plantio e cuidado de casa é destinado às mulheres.

Outra importante observação é em relação à forma de tratamento entre os irmãos Makunaima e a dona Sapa, demonstrando uma relação de parentesco entre eles, que pode ser observada pelo modo como eles se referem um ao outro. Os Makunaima são chamados de filhos pela dona Sapa, ao passo que esses a chamam de vovó, conforme trechos a seguir: “olha, meus filhos, será que vocês tão comendo o que eu tô colocando aqui? [...] ‘Olha, vovó Sapa, eu quero que você nos leve pra roça, eu não vou andando não, de jeito nenhum!’” (Flores; Fiorotti, 2019, n.p), o que mostra que não há separação e/ou diferença entre os humanos (os Makunaima) e o outro-que-humano (dona Sapa).

Na ilustração da narrativa, feita pelo indígena Mário Flores, a personagem da dona Sapa é a única que apresenta traços físicos de humanos: dona Sapa possui cabelos lisos, à altura dos ombros; se locomove com duas pernas (é um bípede) e possui seios. Por outro lado, algumas características do anfíbio foram mantidas, como o formato do pé, que apresenta os dedos alongados; e a pele enrugada. Desse modo, a dona Sapa é um outro-que-humano cujas características híbridas de humanos e não humanos se misturam na composição da personagem. Todavia, as características humanas se sobressaem em relação às não humanas, tanto em suas características físicas quanto em suas atitudes.

Embora não fique claro na narrativa, provavelmente, a Onça é que tenha sido a responsável pela morte do pai dos Makunaima, uma vez que é sua grande inimiga. De fato, no mundo animal, onça e jaguar são os principais desafetos dos humanos, todavia, dificilmente a onça ataca alguém se ela estiver em forma natural, pois no mundo ameríndio, a onça só ataca se ela for uma pessoa. O *status* de pessoa, segundo algumas culturas indígenas, pode ser adquirido por meio de duas formas: podendo ser pelo ponto de vista, conforme demonstramos ao longo dessa pesquisa em que os animais se enxergam como pessoa; ou através da reencarnação de um humano que morreu e transformou-se em onça.

Considerações finais

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso — enquanto seu lobo não vem —, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (Krenak, 2019, pp. 9-10).

O presente artigo, cujo objetivo geral foi entender as relações dos humanos com os outros-que-humanos na narrativa *Panton Pia’ a História do Makunaima*, desenvolveu-se por meio de três linhas de força que atravessam toda a escrita, quais sejam: os processos de metamorfose presentes nas narrativas, o perspectivismo ameríndio enquanto teoria

etnográfica que ajuda a entender esses processos e as reflexões acerca da importância da alteridade para os povos.

Nele, procuramos deixar claro que para adquirir a condição de humano é preciso tornar-se sujeito, e para isso é preciso ter um ponto de vista que vai ativar sua perspectiva. Porém, aquele que não estiver na condição de sujeito, deixa de ser humano, pois dois seres de espécies diferentes não podem se ver como humanos ao mesmo tempo; isso implica dizer que suas naturezas não são as mesmas, portanto, a natureza não é fixa, uma vez que muda conforme a alternância de perspectivas. Porém a cultura é o ponto comum dessa multiplicidade de naturezas que os corpos podem adquirir.

Com uma epígrafe aparentemente contraditória em relação ao pensamento de Viveiros de Castro, que defende que todos fazemos parte de uma mesma cultura, embora tenhamos naturezas diferentes, Ailton Krenak vem dizer que todos fazemos parte de uma mesma natureza. Mas, no geral, apesar de se expressarem de maneira diferente, o que ambos pretendem é desfazer as hierarquias, pois não existe separação entre os humanos e os outros-que-humanos, uma vez que todos fazemos parte de um mesmo mundo. Nesse sentido, nenhum ser é melhor ou mais importante que outro; cada um dos seres tem o seu papel e estabelece relações com todos os outros seres do planeta. Em regra, o que Viveiros de Castro e Ailton Krenak tentam fazer é desconstruir o pensamento dicotômico que ainda se encontra impregnado na cultura ocidental. Assim, diante de um mundo capitalista, que tem como meta principal explorar os recursos naturais, os quais Krenak deixa bem claro que não são recursos e sim pessoas, citando como exemplo o Rio Doce – seu avô Watu – que foi brutalmente atingido pela lama tóxica em 2015 devido ao rompimento da Barragem de Fundão, nossa pesquisa buscou se conectar com a ancestralidade indígena por meio das narrativas e pensamentos ameríndios, para demonstrar e fazer entender que não há separação entre humanos e outros-que-humanos, pois todos somos natureza, todos fazemos parte de uma mesma cultura, todos estamos interligados à terra.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre José de Anchieta, S. J.: (1554 - 1594)*. Organização Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1933.

CARVALHO, Fabio Almeida de. Makunaima: um herói a serviço da ordem social. *Revista de crítica literária latino-americana* Ano XXXVIII, nº 75. Lima-Boston, 2012, pp. 397-417.

CORREIA, Heloísa Helena Siqueira; VELDEN, Felipe Vander; ROCHA, Hélio Rodrigues da (org.) *Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas: perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos*. 1ª ed. São Carlos: De Castro, 2023.

COCCIA, Emanuele. *Metamorfoses*. Rio de Janeiro: Dantes editora, 2020.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DESCOLA, Philippe AS DUAS NATUREZAS DE LÉVI-STRAUSS. In: *sociologia&antropologia* v.01.02, 2011, pp 35-51

FARIA, Marcos Roberto. “Eles têm almas como nós” categorias da filosofia agostiniana na definição da humanidade dos índios pelos jesuítas do século XVI. In *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia*, Volume 04 - Número 10 - Ano 2012, pp.31-48.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.

FLORES, Clemente; FIOROTTI, Devair Antônio. *Panton pia’ a história de Makunaima*. Roraima: Wei, 2019.

KAFKA, Franz. *A Metamorfose*. Tradução de Raquel Abi-Sâmara- São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. 1ª ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton et.al. O mundo está sendo parido o tempo inteiro. In: *Cadernos Selvagens*. Dantes: Rio de Janeiro, 2020.

LESTEL, Dominique. A animalidade, o humano e as comunidades híbridas. In. MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Santa Catarina: Editora UFSC, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução à obra de Marcel Mauss* In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: COSACNAYF, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. Lisboa: Presença, 1980.

LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

MACIEL, Maria Esther. *Literatura e animalidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

MADEIRA, Raiane Girard. O mito cinta-larga e a experiência radical da alteridade animal: reflexões iniciais, In CORREIA, Heloísa Helena Siqueira; VELDEN, Felipe Vander; ROCHA, Hélio Rodrigues da (org.) *Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos*. 1ª ed. São Carlos: De Castro, 2023.

NEVES, Márcia. O animal fabular: elementos para uma genealogia conceptual. In *História Crítica da Fábula na Literatura Portuguesa (capítulo 6)*, disponível em: http://www.memoriamedia.net/bd_docs/Fabula/6.0%20animal%20fabular_Marcia%20Neves.pdf. (acesso em 10 de abril de 2023).

NOGUEIRA, Erich Soares. A voz indígena em “Meu tio o Iauaretê”, de Guimarães Rosa. In: *Nau Literária*. Porto Alegre. Vol.09, nº 01. Jan/Jun. 2013.

NUNES, Benedito. O animal e o primitivo: os Outros de nossa cultura In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Santa Catarina: Editora UFSC, 2011.

PASSETI, Dorotheia V. Natureza e cultura: além do antropológico. In: LINS, Daniel; OLIVEIRA, Nilson; BARROS, Roberto (orgs.). *Nietzsche/Deleuze Natureza/ Cultura*. São Paulo: Lumme Editor, 2011.

PELLEJERO, Eduardo. Agenciamentos inumanos e naturezas segundas a instituição do mundo na filosofia de Gilles Deleuze. In: LINS, Daniel; OLIVEIRA, Nilson; BARROS, Roberto (orgs.). *Nietzsche/Deleuze Natureza/ Cultura*. São Paulo: Lumme Editor, 2011.

REIS, Nelson Joaquim. Monte Roraima / RR - Sentinela de Macunaíma. In: Winge; Schobbenhaus; et. al. *Sítios Geológicos e Paleontológicos do Brasil*. Publicado na Internet em 10/02/2006. Disponível em: <http://sigep.cprm.gov.br/sitio038/sitio038.pdf>.

ROSA, João Guimarães. Meu tio o Iauaretê. In: *Estas estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

STERZI, Eduardo. Uns índios (suas falas). *DAS QUESTÕES*, v. 11, p. 210-233, 2021.

VELDEN. Felipe Ferreira Vander. Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana. In: **Avá**, nº15, julho, 2009, pp. 124-143.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Rosa e Clarice, a fera e o fora *Revista Letras*, Curitiba, ufpr, n. 98, pp. 9-30, jul./dez. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 18, p. 225-254, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Se tudo é humano, então tudo é perigoso”. In: *Encontros* (org. Renato Sztutman). Rio de Janeiro: Azougue, 2008, p. 88-113.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify, 2002, p. 182-264.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*. São Paulo: Edusp, n. 35, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*. Volume 44, n. 4 · 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAPICHANA, Cristino. *A Onça e o Fogo*. São Paulo: Amarilys, 2009.