

## Mitologia e conhecimento: a saga cosmogônica karitiana e saberes e práticas relacionados aos animais

*Felipe Vander Velden*

(Universidade Federal de São Carlos, Brasil)<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo discute as relações entre os Karitiana, povo indígena de língua Tupí-Arikém no sudoeste da Amazônia brasileira, com seres outros-que-humanos (e, especialmente, aqueles que chamamos animais) a partir do que conta sua principal e mais longa narrativa mítica, a que denominam *História do tempo (de) antigamente*, ou a assim chamada “Saga cosmogônica karitiana”. Quatro episódios deste mito, que correspondem à quatro formas de interação com animais (caça, criação, pesca e as relações mais gerais) são analisados. Meu objetivo é mostrar que, embora as narrativas míticas não sejam veiculadas e utilizadas, de forma direta ou consciente, como guias para a ação –elas não são contadas, por exemplo, para explicar algum evento ou prática no momento em que aparecem ou são realizadas, nem tampouco são invocadas para sustentar os motivos de uma ação–, tais histórias carregam uma plethora de conhecimentos que nos permitem acesso aos hábitos, técnicas e atividades do cotidiano karitiana, e podem nos orientar em questões relacionadas ao envolvimento dos povos ameríndios em ações de conservação ambiental e proteção da biodiversidade, entre outras questões críticas para o mundo contemporâneo.

**Palavras chave:** Mitologia, Indígenas, Animais, Karitiana, Amazônia, Caça, Pesca, Criação, Conhecimento, Conservação ambiental.

**Abstract:** This article discusses the relationships between the Karitiana, a Tupí-Arikém-speaking indigenous people in southwestern Brazilian Amazon, with other-than-human beings (and especially those we call animals) from what tells their main and longest mythical narrative, that they call the history of the old times, or the so-called “Karitiana cosmogonic saga”. Four episodes of this myth, which correspond to four forms of interaction with animals (hunting, breeding, fishing and more general relationships) are analyzed. My aim is to show that, although mythic narratives are not aired and used, directly or consciously, as guides for action –they are not told, for example, to explain an event or practice at the moment they appear or are carried out nor are they invoked to support the motives of an action–, they notwithstanding convey a plethora of knowledge

---

1. Mestre (2004) e Doutor (2010) em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Pós-doutor pela Aarhus University (Dinamarca, 2017) e pela Leiden University (Países Baixos, 2018). Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), no Brasil. Trabalha com as relações entre seres humanos e outros-que-humanos (especialmente animais entre povos indígenas amazônicos) desde 2005, tendo publicado dois livros e organizado duas coletâneas sobre o tema, além de dossiês temáticos e artigos em vários periódicos no Brasil e no exterior.

that allows us access to the habits, techniques and activities of everyday life of the Karitiana, and can guide us on issues related to the involvement of Amerindian peoples in environmental policies and actions to protect biodiversity, among other critical issues to the contemporary world.

**Keywords:** Mythology, Indigenous Peoples, Animals, Karitiana, Amazonia, Hunting, Fishing, Pets, Knowledge, Environmental Conservancy.

*Recibido:* 7 de setiembre. *Aceptado:* 9 de diciembre.

## Introdução

Que narrativas míticas sejam complexos repositórios de conhecimento, reflexão e especulação filosófica –e não expressão de um pensamento precário, saber ilusório ou história falsa– sabemos pelo menos desde que o grande antropólogo francês Claude Lévi-Strauss (1967; 1997) demonstrou a extraordinária riqueza de informações e saberes encapsuladas nos mitos, com especial atenção para as mitologias ameríndias de norte ao sul do Novo Mundo (2004). Mitos, mais do que veicular saber, eles são conhecimento. Mas as ferramentas de acesso a este conhecimento *cifrado* nos textos míticos requerem uma metodologia trabalhosa, segundo o mesmo Lévi-Strauss (1967), de difícil execução, e sobre a qual paira, ainda hoje, alguma desconfiança e crítica (Leach, 1973).

Seguindo a mesma tradição estruturalista, a retomada (e repaginada) da antiga noção antropológica de *animismo* por Philippe Descola (2013) e a proposta revolucionária do *perspectivismo ameríndio* (e seu correlato, o *multinaturalismo*) por Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002) trouxeram inestimáveis contribuições aos estudos sobre o pensamento indígena nas terras baixas sul-americanas, bem como para sua valorização enquanto formas de conhecimento ricas, sofisticadas e pertinentes, seja aos seus mundos nativos, seja ao nosso próprio mundo (cf. Kohn, 2015). Não obstante, a ênfase *intelectualista*, por assim dizer, das abordagens desses dois autores –discutindo filosofias indígenas, metafísicas ameríndias e esquemas da práxis ou modos de identificação nativos– incomodou vários autores, que vêm reclamando do que seria uma desconexão entre as ideias –expressas, por exemplo, nos conjuntos míticos– e as práticas: centrar-se no animismo e/ou no perspectivismo, assim, e de um ponto de vista etnográfico, diriam muito pouco sobre o modo como as sociedades indígenas na América do Sul tropical resolveriam os problemas muito reais com que se deparam no seu dia a dia (Turner, 2009; Ramos, 2012; Bessire, 2014).

Não tenho a intenção de resolver esta questão neste modesto exercício –e acho mesmo que, talvez, o imbróglio seja tão somente uma ilusão, uma vez que a separação entre teoria (reflexão) e prática (ação) é falsa, como sabemos desde Antonio Gramsci (Michelis, 2017) e da antropologia de Marshall Sahlins (1985): toda prática é teórica, assim como toda teoria é, por seu turno, prática. Pretendo aqui apenas demonstrar que mitos funcionam como mapas ou roteiros gerais para a orientação das atividades práticas e rotineiras das pessoas, mesmo que não sejam assim percebidos e muito menos desta forma descritos ou colocados pelas mesmas pessoas que narram e escutam tais histórias. Os indivíduos não contam mitos –pelo menos não entre os Karitiana– para ilustrar uma ação ou subsidiar uma escolha: tais atos da vida real são explicados e compreendidos por motivos práticos ou técnicos, que não são diretamente relacionados aos textos míticos, ainda que, claro está, essas razões práticas variam imensamente entre culturas, povos e comunidades. Não estou me referindo a uma razão prática materialista ou economicista, atributo do homem racional ocidental que, como imagem do homem ilustrado *per se*, estaria em toda parte do mundo, por detrás de todas as ações e reações, perdido apenas pela insistência de antropólogos e antropólogas de se perder no exótico e esquecer o racional, o material e o óbvio (Sahlins, 2001).

Narrativas míticas, portanto, explicam sem explicar: elas parecem –de novo, ao menos entre os Karitiana– funcionar como uma espécie de subtexto oculto, inconsciente, a orientar a vida como um conjunto de regras inacessíveis aos atores: e aqui sigo, como fica evidente, em solo estruturalista. A imagem popular do velho índio que abre, no burburinho da existência cotidiana, uma brecha para uma longa história sobre as origens de tal ou tal animal ou os motivos desta ou daquela prática, esta imagem não se verifica em campo –ou, ao menos, não se verificou para mim, trabalhando entre os Karitiana desde 2002. Mitos, embora expliquem, não são instrumentos de/para explicação; eles são ferramentas de reflexão, de especulação, de livre pensamento. E com isso voltamos, como seria de esperar, a Lévi-Strauss: mitos não resolvem contradições sociais percebidas pelos indivíduos, por exemplo, mas as expõem intelectualmente, debruçam-se sobre elas e oferecem caminhos alternativos, não à guisa de solução, mas de possibilidades, alternativas (Lévi-Strauss, 1967). Pode-se dizer, em resumo, que mitos guiam sem pretenderem guiar. Como estruturas do inconsciente, eles levam às ações, e podem explicar essas mesmas ações, sem que estejam voltados à resolução de questões, e sem que as pessoas estejam cientes disso: como disse celeberramente Lévi-Strauss (2004), os indivíduos não contam mitos, mas os mitos se contam através dos indivíduos, e à revelia delas.

Neste breve ensaio discuto alguns desses roteiros de navegação disponibilizados pela mitologia Karitiana, povo indígena no sudoeste da Amazônia brasileira entre os

quais desenvolvo pesquisas há quase 20 anos, e com os quais recolhi significativo corpus de textos míticos. Todas as ocasiões de coleta dessas narrativas foram acompanhadas de muita discussão e reflexão, não apenas entre meus interlocutores karitiana e eu, mas, e muito mais intensamente, entre os próprios indivíduos Karitiana participantes dessas sessões de contação de mitos.

## Os Karitiana e seus mitos

Os Karitiana (autodenominados *Yjxa*, pronome da primeira pessoa do plural, “nós”) são atualmente cerca de 400 indivíduos ocupando seis aldeias no norte do estado de Rondônia, no sudoeste da Amazônia brasileira. Quatro de suas aldeias situam-se no interior da Terra Indígena (T. I.) Karitiana, com uma área demarcada de aproximadamente mil hectares; outras duas aldeias localizam-se fora dos limites da T.I., em zonas que os Karitiana reivindicam há décadas como suas terras tradicionalmente ocupadas e que foram deixadas de fora do processo oficial de reconhecimento e demarcação (Vander Velden, 2010; 2012 46-60). A língua Karitiana está classificada na família Arikém do tronco Tupí, e é uma língua viva (a única desta pequena família linguística), falada por todos nas aldeias, ainda que sejam também todos (exceto crianças muito jovens e os mais idosos) fluentes em português (Storto, 1999; Storto, e Vander Velden, 2005). Ricas informações adicionais sobre este povo indígena podem ser encontradas nas etnografias de Landin (1989), Lúcio (1996), Vander Velden (2012), Araújo (2014) e Castro (2018), além de Moser (1993, 1997), entre outros trabalhos de menor fôlego.

A palavra ‘mito’, para definir um conjunto de narrativas de um certo caráter, não existe na língua Karitiana. Com efeito, os Karitiana se referem às narrativas que nós tomamos como míticas pela ideia de *histórias do tempo (de) antigamente* ou *antigamento* (*pyryadn kerep yjki*) –trata-se do que outros autores chamaram de “presente anterior” ou de “primordium” (Souza, 2006 204). Não existe, portanto, uma distinção entre mito e história (tal como ocorre no Ocidente euro-americano), e nem entre mito e verdade (como na noção corrente de mito como falsa realidade). Os Karitiana marcam a temporalidade, em português, com as expressões ‘*tempo (de) antigamente*’, quando os acontecimentos não foram presenciados pelos falantes ou por alguém que conhecem ou conheceram, e ‘*tempo*’ ou ‘*era tempo*’ (*pyryadn kerep*), quando se referem a eventos presenciados ou experienciados pelos falantes, ou que lhes foram recontados por alguém que efetivamente os vivenciou.

Vários autores (eu inclusive) recolhemos diferentes versões de muitas ‘*histórias do tempo (de) antigamente*’, e existem algumas delas escritas pelos próprios Karitiana

e publicadas em coletâneas de mitos ou histórias dos povos indígenas em Rondônia (SEDUC/RO, 2001; 2002a; 2002b), ou produzidas para uso nas escolas das aldeias (CIMI-RO, 1999), além de algumas poucas análises debruçadas sobre alguns desses textos (Landin, 1985; Sarde Neto et al., 2014; Araújo, 2014). Notemos, para que não se esqueça, que mitos pertencem ao domínio da *oralidade*, o que implica em uma série de questões colocadas quando de seu registro escrito –uma delas relacionada às *performance narrativas*– o conjunto de elementos não textuais ou performáticos que são partes fundamentais dessas narrativas (como as variações no tom, na impoção e altura da voz, os silêncios, as repetições e os risos, os gestos, as expressões faciais e a atenção às reações dos ouvintes e mesmo as intervenções destes, comentando e complementando informações) e que são, frequentemente, responsáveis pelas intervenções da variação e pela emergência permanente de novas versões na literatura oral (Zumthor, 2010). Não obstante, é notório que muitos povos indígenas desejam o aprendizado da escrita e o registro escrito de seus mitos (Souza, 2006), por eles mesmos ou por terceiros, o que sugere que, por razões diversas, talvez muitas das objeções à fixação escrita desses textos sejam mais nossas do que deles.

### A saga cosmogônica Karitiana

Certas narrativas da origem de tudo, dos seres que povoam o mundo, sejam naturais, sobrenaturais e sociais –abordam o início dos tempos, do “*tempo (de) antigamente*”. Aqui são apresentados fragmentos do que poderíamos chamar de ‘mito de origem’ Karitiana, na versão recolhida por Carlos Frederico Lúcio nos anos de 1990 (Lúcio, 1996 18-31). Lúcio chama este longo texto, que ocupa 13 páginas de sua dissertação, de *Saga Cosmogônica Karitiana*, e nos informa (Lúcio, 1996 150) que ainda assim trata-se de um recorte condensado, efetuado a partir de mais de 30 horas de conversas gravadas em torno desse “conjunto vasto de mitos”. Lúcio observa (1996 151), ademais, que os mitos foram gravados em língua portuguesa.

Outros pesquisadores e pesquisadoras, inclusive eu mesmo, coletamos e estudamos parcelas e/ou versões ligeiramente diferentes desta narrativa (ver Araújo, 2014 64-69), mas foi Carlos Frederico Lúcio o primeiro a conectar, de forma linear –“uma construção **ética**, ou seja, minha”, nas palavras do autor (Lúcio, 1996 150, negrito no original)– os diferentes episódios que constituem a saga, e que, em campo, nos são transmitidos sempre em partes de começo e final variáveis, e nem sempre necessariamente nesta ordem. O ponto é que, segundo o antropólogo Claude Lévi-Strauss (2004), a mitologia não tem um início e nem um fim –sobretudo porque

narrativas são o tempo todo recontadas, às vezes a depender da situação, abrindo-se, assim, à variações incessantes, sem contar o fato de que textos míticos conectam-se uns aos outros de múltiplas maneiras. Todo texto mitológico constitui, assim, um fragmento, seja ele uma única frase, sejam longas e detalhadas histórias pacientemente narradas, como se encontram, por exemplo, entre os vários grupos de língua Tukano e Arawak no alto rio Negro, algumas delas, inclusive, publicadas no formato de livros em uma coleção (Andrello, 2010; Umúsin, e Kenhíri, 1995 [1980]). Além disso, há de se ter em mente que o registro escrito dessas narrativas frequentemente aposta na linearidade do texto escrito, de certo modo “corrigindo” o caráter fragmentário da expressão oral (Ladeira, 2000 319).

Lúcio nos apresenta, portanto, uma “re-construção sintética” da narrativa, baseada, segundo ele mesmo, em “versões-referência” (mais ricas em detalhes) obtidas com distintos narradores (Lúcio, 1996 151). Na mesma discussão metodológica, o autor nos informa que inseriu certos mitos isolados em lugares que julgou “conveniente” no texto “justamente para dar a ideia de uma Saga” (Lúcio 1996 151). Tal procedimento pareceria, à primeira vista, discutível, mas minha impressão geral, depois de conhecer por experiência própria este conjunto mítico e as modalidades de sua narração, é que ele se justifica: ou seja, esta construção linear artificial proposta por Carlos Frederico Lúcio concorda com minha própria percepção dos eventos que conformam a história-mito Karitiana.

O autor dividiu esta versão da saga cosmogônica em episódios nomeados (por títulos e subtítulos), provavelmente por ele mesmo, uma vez que não registrei títulos conferidos pelos Karitiana às distintas passagens narradas, e nem, a rigor, ao conjunto como um todo: do ponto de vista Karitiana, assim, não existe, ao menos não nominalmente, uma tal “saga cosmogônica”. Neste artigo selecionei quatro desses episódios (os dois episódios iniciais da criação do mundo e dois outros episódios intermediários), que deverão guiar minha discussão sobre a presença e as ações dos animais não humanos (ou outros-que-humanos, como alguns autores e algumas autoras preferem –cf. de la Cadena 2015) nas narrativas míticas indígenas e os modos como o conhecimento veiculado por essas ou nessa(s) narrativa(s) pode ser reconhecido (por mim mesmo, note-se) nas ações práticas que põem os Karitiana (sobretudo caçadores e pescadores) em contato direto com várias criaturas da floresta.

### **Fragmentos da origem do mundo**

Primeiro, transcrevo os fragmentos da narrativa que serão analisados na sequência, começando pelo trecho que marca o princípio da saga cosmogônica Karitiana –ou seja, o

começo do mundo e dos seres que o habitam– conforme registrado por Carlos Frederico Lúcio:<sup>2</sup>

### **“A narrativa da Saga Cosmogônica. Nascimento e ordenação do mundo segundo os Karitiana”**

#### **“Nascimento dos primeiros heróis demiúrgicos:**

“Tempo antigamente, *Ejepi*, a Terra, não tinha gente.<sup>3</sup> *Pampi*, o céu ficava bem pertinho. Tempo antigamente ainda não tem *Gokyp*, o Sol; nem *Oti*, a Lua; nem *Oti’erepo*, e Estrela. *E’se*, a água era pequena. Não tinha ainda água grande.

“Primeiro quem apareceu foi *Botyj*. Saiu do buraco da cigarra, do chão, de dentro da terra. Logo atrás dele veio *Toboto*, sua mulher. *Ora*, seu irmão mais novo, veio depois. Saiu do olho d’água que a chuva dexa na palma do buriti

“*Botyj* e *Toboto* tiveram filhos: *Soosy*, *Mboroty* e *Otada*. *Ora* não casou, por isso não tem filho

“*Botyj* pensa. Só pelo seu pensamento que ele faz todas as coisas” (Lúcio, 1996 18-19).

#### **“*Botyj* cria seu pessoal e *Ora* transforma alguns em animais.**

“*Botyj* quer fazer gente para lhe fazer companhia. Ele pensou e pegou casca de árvore para fazer boneco. Depois espalha pelo mato. Pensou *Pikom*, *Soosyty*, *Mboro*, cobra grande, comprida... tudo ele pensou. Também ter *Yrypan*.<sup>4</sup> *De*. Tudo pessoal de *Botyj* que ele está fazendo.

“Tempo antigamente não tem caça ainda. Comida de *Botyj* é filhote de sapo<sup>5</sup> e passarinho pequeno. *Botyj* manda *Ora* ir pegar sapinho no mato. Quando ele vai, encontra gente e corre para avisar *Botyj*, que já sabe que é o pessoal que ele deixou lá. Ele vai com *Ora* encontrar pessoal e faz muita festa. Bebe muita chicha<sup>6</sup> com pessoal. Assim apareceu *Botyj Ipyeso*.<sup>7</sup>

2. Omiti os negritos com que Lúcio grafa as palavras na língua Karitiana, optando por anotá-las em itálico (como no restante deste artigo). O texto original de Lúcio está todo em itálico. Além disso, omiti a maioria das notas de rodapé, conservando apenas aquelas necessárias para a compreensão de certas passagens e termos. Estas notas são indicadas por NO (para “nota do original”), ao passo que as notas que eu mesmo inseri, pela mesma necessidade de esclarecimento, são indicadas por NA (“nota do autor”). Suprimi também, nas palavras em Karitiana, o sublinhado original que, no registro de Lúcio, marca a sílaba tônica das palavras. Também padronizei a escrita seguindo o novo acordo ortográfico da língua portuguesa, cuja implantação começou no Brasil apenas em 2008, bem como segui, para os termos em Karitiana, a proposta de ortografia elaborada pela linguista Luciana Storto (1996) e atualmente em uso nas aldeias. Sublinho os trechos que serão analisados mais adiante neste artigo.

3. Lúcio (1996 18) traduz o termo original *yjxa* por “gente”, mas *yjxa* é o pronome da primeira pessoa do plural: então, antigamente na Terra não tinha “nós”, os Karitiana (NA).

4. *Pikom*, “macaco-prego”; *soosyty*, “tatu-canastra”; *yrypan*, “pica-pau”; *de*, “veado”. Lúcio (1996 19) traduz *mboro* como “surucucu”, mas desconheço o termo; *boroja* é o termo genérico para “cobra” (NA).

5. O mito se refere ao sapo *mam*, que é considerado “a primeira caça dos Karitiana”, e um dos poucos anfíbios julgados comestíveis ainda hoje (NA).

6. Cerveja de mandioca fermentada.

7. Literalmente, “o pessoal de *Botyj*” (NA).

“*Botyj* mandou pessoal fazer roçado grande. Ele ensina e pessoal faz. *Botyj* chama pessoal dele *ysybo*,<sup>8</sup> que trabalha para ele.

“Enquanto o pessoal está trabalhando, *Botyj* pede para *Ora* ir vigiá-los. *Ora* chama pessoal *yota*,<sup>9</sup> os quais, por sua vez, o chamam *ytait*.<sup>10</sup> Chegando no roçado, *Ora* vê que eles estão descansando. Fica com muita raiva e grita para eles irem embora como macaco.<sup>11</sup> Com essa palavra de *Ora*, pessoal virou tudo macaco e correu para cima das árvores.

“Apesar de *Ora* não lhe contar nada, *Botyj* sabe o que acontece, mas ele não liga.

“*Yrypan*, outro pessoal de *Botyj*, tem *hikydyt*, machadinha de pedra, para derrubar árvore. *Ora*, muito esperto, rouba a machadinha de *Yrypan*, que logo descobre o mal feito, decidindo matar *Ora*. Eles se reuniram e foram até sua casa para brigar com ele, mas não sem antes avisar *Botyj*. Houve muita discussão e quando *Ora* saiu de dentro da casa, pessoal do *Yrypan* o matou a bordunadas, ateando fogo à sua casa que virou cinza junto com ele.

“Mas *Ora* é muito poderoso. Ele não morre, não! Só *Botyj* é mais poderoso que *Ora*.

“Passaram-se três dias, e veio chuva forte. Muita chuva mesmo. Com a chuva, *Ora* aparece de novo na sua casa novinha. *Botyj* fica contente.

“*Ora*, chorando, conta a seu irmão o que ocorrera e quer brigar. Resolve devolver o *hikydyt* do pessoal, saindo à procura deles, encontrando-os no roçado. Muito nervoso, *Ora* chama um por um e, à medida que vão se aproximando, ele toma uma pedra,<sup>12</sup> segura pelo cabelo de cada um e a crava, em forma de machadinha, na boca, gritando para eles ficarem como pica-pau;<sup>13</sup> com o *hikydyt* no meio da boca. Assim apareceu o pica-pau. Quando acabou pedra, ele pegou galho de árvore, quebrou e fincou duas pontas na cabeça do pessoal gritando para irem embora como veado.<sup>14</sup>

“Foi assim que começou briga. Foi *Ora* quem começou briga com pessoal. Por isso tem briga até hoje: por causa de *Ora*” (Lúcio, 1996 19-20).

### **“*Ora* cria outros animais do chão e *Botyj* os prende para sua alimentação e a de seus parentes**

“Passado algum tempo, *Botyj* vai no mato pegar babaçu. No caminho, ele achou cupim e parou para fazer um paneiro para carregar o babaçu. *Ora* vem atrás dele e grita: - ‘tá matando cotia, *yhaj*<sup>15</sup> [...]?’. Quando ele grita assim, o cupim vira cotia. Assim também ele criou muitos animais (porco do mato, anta, queixada,

8. Literalmente, “meu cunhado” (NA).

9. Tradução literal: “meu companheiro” (NO). Eu prefiro traduzir *yota* por “meu amigo” (NA).

10. Tradução literal: “meu tio” (NO). O restante da nota original (nota 10) foi excluído.

11. Ou seja, “na forma de macaco, como fazem os macacos”.

12. Na versão que coletei *Ora* usa as próprias machadinhas de pedra para fazer os bicos dos pica-paus (NA).

13. Ou seja, transmutarem na forma corporal do pica-pau, na qual a machadinha de pedra se converte no potente bico desta ave (NA).

14. Ou seja, transformados em veados (*de*) (NA).

15. Irmão mais velho, homem falando.

tamanduá, nambu, mutum, juriti, etc). Existem outros bichos<sup>16</sup> que *Botyj* também fez: *Dopa*,<sup>17</sup> *Isoasodna*,<sup>18</sup> *Mapinguari*,<sup>19</sup> *Onça*, e muitos outros. No princípio, pessoal não precisava caçar porque *Botyj* colocou os animais numa cerca que ele fez. Entretanto, quando *Toboto* pediu para *Ora* ir pegar nambu para ela cozinhar, ele deixou que todos escapassem do cercado através do portão aberto. Assim, os animais fugiram, passando por cima dele, massacrando-o. Todavia, *Ora* não morre. É por causa do descuido de *Ora* que, hoje, o pessoal tem que caçar para comer.

“Quando o juriti pousou perto de *Botyj*, ele percebeu que os animais e os bichos estavam soltos. Ele saiu a sua procura e, à medida que os ia encontrando, ia ensinando a cada um o que deveria comer” (Lúcio, 1996 20).

### “Ora cria a Grande Água

“Novamente *Ora* melhora e volta com a chuva, que é seu remédio. Ele chora junto a *Botyj* e diz que Índio o havia matado.

“*Botyj* sabe que ele é perigoso para seu povo e decide mandá-lo embora, mas antes ele quer se vingar da morte dos filhos, aprontando peripécias com *Ora*. Ele combina tudo com *Toboto*.

“*Botyj* o convida para ir ao mato apanhar castanha. Ele engana *Ora*, subindo no alto da castanheira, como lagarta, sem que o outro visse. *Ora* tenta imitá-lo, mas não consegue. O irmão o manda subir de cabeça para baixo, dizendo que foi assim que ele fez. Enquanto ele sobe, *Botyj* tenta acertá-lo com ouriços de castanha, até que um o atinge no saco e ele cai, morto. *Botyj* atira castanhas do alto que cobrem o corpo de *Ora*. Embaixo da pilha de castanha, do coração de *Ora* brotam várias raízes: inhame, cará, batata... *Ora* levanta de novo e põe fogo na castanha, para assar a comida que ele tinha feito. *Ora* chora por ter sido agredido pelo irmão, mas lhe dá a comida que ele assou.

“*Botyj* desce da árvore para ajudar o irmão.

“*Ora* diz que tem sede e pede ao irmão que lhe arranje água. Tempo antigamente não tem água grande,<sup>20</sup> não. Só pouquinho, de poça de chuva. *Botyj* achou água, bebeu muito, mas só levou um pouquinho para *Ora*, que não se satisfaz. *Botyj* lhe ensinou o caminho para pegar mais. Quando ele chegou lá, ele se assustou com a sombra na água, a qual tomou formato de bicho.<sup>21</sup> *Ora* quis matá-lo, tomando

16. *Kida*, que os Karitiana traduzem, em português, como “bicho”, refere-se a um conjunto de seres monstruosos, antropofágicos e perigosos, mas não necessariamente “sobrenaturais”, posto que as onças, que são perigosas e podem atacar e devorar pessoas, são “bichos”, assim como o são outros “animais” ameaçadores, venenosos e agressivos (NA).

17. Um bicho (*kida*) que os Karitiana chamam, em português, de Curupira, este personagem do folclore brasileiro comum em várias regiões do país (NA).

18. *Isoasodna* significa: “o que tem cara de fogo” (NO). É o “bicho” responsável pela queima dos roçados (NA).

19. *Mapinguari* é um “bicho” também comum na região amazônica, geralmente descrito como um ogro peludo e antropofágico, que tem a boca no peito como único ponto vulnerável de seu corpo. Na língua Karitiana é chamado de Owojo ou *Kida harara* (literalmente, “o bicho/ogro que ri”) (NA).

20. Isto é, igarapés, rios e lagos.

21. *Ora* se assusta com a visão de seu próprio reflexo na água: *Ora*, afinal, é um “bicho” (*kida*), uma enorme e perigosa serpente aquática (sucuri ou anaconda), dono dos peixes que ainda habita os cursos d’água no território Karitiana.

um pedaço de pau e o bateu na água. Quando ele bateu forte, houve um estouro e a água cresceu, cresceu... Foi ocupando todo o lugar. Quando a água grande chegou em *Botyĵ*, ele fez reza e ela parou de crescer. Por isso hoje tem água grande.<sup>22</sup>

“Os dois resolveram voltar. Encheram o paneiro de castanha e voltaram. *Botyĵ* seguiu na frente. No caminho, para conseguir atravessar a água, *Botyĵ* rezou. A água, então, baixou e ele pode passar. Ficou esperando *Ora* do outro lado. Sem saber como fazer, *Ora* pede orientação ao irmão que o manda atravessar nadando de costas com o paneiro cheio de castanha em cima da barriga. Enquanto ia nadando, *Ora* vai transformando, pela palavra, paus e troncos, que vão passando por ele, em todos os animais de água: jacaré, sucuri, jatuarana, boto, surubi, pacu<sup>23</sup> e muitos outros” (Lúcio, 1996 22).

## Quatro micro-ensaios sobre os animais na saga cosmogônica Karitiana

### 1. Animais como gente no tempo antigamente

A seção do mito em que *Botyĵ* cria seu pessoal e *Ora* os transforma em animais também expõe a origem de macacos, pica-paus e veados, apresentando uma situação bastante conhecida na etnologia americanista: o fato de que, no tempo da criação, nos tempos antigos, os animais eram gente, eram pessoas; aqui, no caso, “o pessoal de *Botyĵ*”. Não é fortuito que Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, e Eribon, 1990) tenha definido mitos como “histórias do tempo em que os animais falavam”. Aqui, o conhecimento Karitiana concorda com o que se passa em virtualmente todas as mitologias indígenas nas terras baixas sul-americanas: os animais eram gente e, depois de certos eventos ou atos –no caso em tela, o poder da fala e das ações de *Ora*, o irmão *trickster* de Deus/*Botyĵ*– são tornados animais, assumindo a forma corporal e as afecções que os caracterizam hoje em dia, e afastando-se dos humanos.

A questão que se coloca, então, é a seguinte: se os animais eram gente, que tipo de gente eles eram? Esta pergunta parece sem um propósito definido, mas assume fundamental relevância porque, conforme desconfiavam vários etnólogos por bastante tempo –desconfiança esta sumarizada e teoricamente organizada e desenvolvida pelos influentes trabalhos de autores como os já mencionados, Philippe Descola (2013) e Eduardo Viveiros de Castro (2002), entre outros e outras– os animais não apenas eram ou foram gente: eles são gente. Tomemos, para prosseguir, o assim chamado *perspectivismo ameríndio* deste último autor.

Viveiros de Castro (2002) argumentou persuasivamente que, nos mundos ameríndios, muitos dos seres que nossa biologia chama de animais (sobretudo grandes predadores e as presas de caça prediletas) são gente (pessoas) por baixo de seus corpos-roupas: todo ser que olha para si mesmo, assumindo a posição de sujeito (aquele que diz

22. Que pode ser tanto o rio Madeira (ao norte do território Karitiana) como o próprio oceano.

23. Jatuarana, surubi e pacu são espécies de peixes amazônicos.

“eu”) vê a si mesmo –e aos demais seres que dispõem de corpo idêntico– como humano, ao passo que vê os demais seres, com seus outros corpos-roupas<sup>24</sup>, como outros, animais ou espíritos. Logo, a diferença entre os seres, para os povos indígenas, está nos corpos: ao contrário do nosso Ocidente euro-americano multiculturalista, para quem somos diferentes na mente/cultura/alma, pois nossos corpos são todos oriundos da química do carbono –uma natureza, muitas culturas–, os ameríndios seriam multinaturalistas porque as almas/mentes/culturas são apenas uma, a humana –uma cultura, portanto, mas muitas naturezas, distintos corpos. Também está nos corpos a perspectiva, pois é a posição do olhar e o corpo habitado por aquele olhar –se de gente humana, se de onça, se de caititu– que determina o que se vê.

No passado narrado pelo mito, que Viveiros de Castro (2006 323) chama de um *passado absoluto*, uma espécie de passado que nunca foi presente e, por isso, não passou, ou que continua passando, mesmo que, por assim dizer, em segundo plano;<sup>25</sup> no *tempo (de) antigamente* os seres eram todos “transparentes”, como diz o mesmo autor, não se verificavam, tal qual mostra o mito Karitiana, as diferenças corporais entre as gentes, surgida e marcada em eventos posteriores. Note-se que em dois dos casos, o dos pica-paus e dos veados, a introdução de objetos por *Ora* (um machado de pedra e um arco quebrado) nos corpos marca, justamente, a diferença entre os corpos humanos e os corpos desses animais recém-criados: doravante, o pica-pau terá um potente bico e o veado terá seus chifres, apêndices corporais que definem ambos os seres em suas afecções corpóreas e que nós, humanos, não temos. A narrativa indígena de origem do mundo tal como ele funciona atualmente, assim, é o contrário da nossa, fundada na evolução. Com efeito, nossa ciência afirma que éramos ou fomos todos animais, em priscas eras, e de certo tipo, os primatas, emergiu a espécie humana, *Homo sapiens*. Nas terras baixas da América do Sul, ao contrário, éramos ou fomos todos humanos, mas apenas alguns desses humanos se conservaram humanos até hoje.

Mas resta a questão que coloquei poucos instantes atrás: que tipo de gente? Quero notar que, embora a versão do mito recolhida por Carlos Frederico Lúcio, que estamos utilizando nesta análise, não o registre, nas versões do mesmo mito coletadas por mim

---

24. Muitos povos ameríndios concebem os corpos dos seres não humanos como suas roupas: se todas as almas ou espíritos (a “interioridade”) são humanos, as diferenças entre os seres são dadas pelos seus corpos, que eles vestem como se fossem roupas; uma onça se vê como humana, mas vê humanos como porcos do mato (suas presas) por conta do corpo que veste (atributos corporais são, assim, artefatos: as garras da onça são suas lanças, as penas dos pássaros são cocares, e por aí vai). Inúmeras narrativas descrevem animais literalmente despindo-se de suas vestimentas (ou seja, seus corpos animais) quando chegam em seus lares.

25. Este passado absoluto é uma decorrência do argumento, aqui discutido, sobre a natureza do mito: se as narrativas de eventos míticos ainda informam o que acontece e direcionam ações hoje, no presente, então esse passado não passou exatamente, mas continua passando, por assim dizer: os animais, que eram gente no mito, seguem sendo gente, mas debaixo de seus corpos-roupas animais (que mediam o acesso que nós humanos temos deles, pois os vemos como animais não humanos), em uma temporalidade não linear e não cumulativa.

mesmo, os Karitiana sempre assinalam que o “pessoal de *Botyj*” transformado por *Ora* em animais não era exatamente humano, ou, pelo menos, não eram como os humanos tal como são nos dias de hoje. Eles o assinalam denominando esse pessoal de “gente-macaco”, “gente pica-pau” e “gente-veado”: ou seja, essas pessoas, essas gentes do passado, já não eram como os humanos, mas uma espécie de animal-em-potência: a gente pica-pau é gente que (já) é/será pica-pau. Os que serão pica-paus são chamados, na língua Karitiana, de *opoko yrypano*, literalmente “(outra) gente pica-pau”<sup>26</sup>. No passado mítico, portanto, nem todos eram humanos, ou havia mais tipos de seres humanos: não iguais aos de hoje, mas algo como humanos-animais ou humanos-que-já-se-sabe-serão-animais. Viveiros de Castro (2002 356) assevera que, nos contextos ameríndios, a humanidade não é uma espécie, mas uma condição: todos são humanos por baixo de seus variados corpos. Mas, ao que parece, nos tempos de antigamente, os animais não eram exatamente humanos, ou humanos da mesma “espécie humana”, por assim dizer.

Outras análises de mitologias e cosmologias indígenas parecem apontar na mesma direção –da existência disso que Celeste Medrano (2016) chamou de “outras pessoas não-humanas” (*otras personas no-humanas*). Isso sugere haver, na definição lévi-straussiana do mito, mais sabedoria do que Viveiros de Castro, entre outros e outras, puderam extrair. Porque Lévi-Strauss –talvez para produzir uma imagem próxima das familiares fábulas europeias recheadas, como se sabe, de eloquentes personagens animais– afirma que “os animais falavam”, conservando a presença decisiva de seres não humanos ou outros-que-humanos na história do mundo desde seus passos iniciais. Todos eram humanos, mas alguns, assim como hoje em dia, eram mais humanos do que os outros.

Mas que impacto têm tais questões tratadas pela mitologia na vida cotidiana dos Karitiana, tendo-se em mente, como vimos, que mitos não funcionam exatamente como guias diretos para ação, mas como espécie de repositório dos saberes que orientam as práticas e ações sociais ou coletivas, sem, portanto, a percepção consciente desses saberes pelos indivíduos? No caso da condição de pessoa compartilhada por muitos seres na Amazônia, cuja origem é afirmada no mito de origem Karitiana –no qual animais eram gente no passado–, temos que a caça se converte em uma relação simétrica entre pessoas, cujo destino, seja terminar como predador ou como presa, não está definido de antemão, pois caçadores humanos põem-se sempre em risco de ter sua perspectiva capturada por suas potenciais presas, tornando-se, eles mesmos, animais, tal como belamente ilustrado no artigo sobre a caçada de porcos Yudjá por Tânia Stolze Lima (1996). Além disso, a caça como um jogo entre iguais afirma a necessidade de caçadores empregarem múltiplas técnicas para enganar os animais e convencê-los a se oferecer

---

26. *Opok* é o termo que os Karitiana aplicam atualmente aos brancos, os não índios, reservando aos outros povos indígenas a designação *opok pita*, em que *pita* traduz-se como “verdadeiro, genuíno, prototípico”. Creio que, originalmente, *opok* designa pura e simplesmente o “outro”, o não Karitiana, a alteridade.

e/ou se aproximar do tiro fatal, tal qual expresso no idioma da sedução, no qual os humanos são pensados como homens seduzindo (atraindo sexualmente) suas presas em posição feminina (Descola, 1994).<sup>27</sup> Além disso, se animais são pessoas, sabe-se que todo consumo de carne na Amazônia tangencia o canibalismo, e registra-se uma série de ferramentas xamânicas e rituais destinadas a eliminar da carne essa parte-pessoa (em geral ligada ao sangue), cujo consumo é bastante perigoso (Fausto, 2007). Nunca se está seguro, na Amazônia, da real natureza do ser que se encontra na floresta: as aparências enganam (Rivière, 1995) e, como muitos seres são, por debaixo de suas roupas, pessoas –ou seja, se veem como pessoas (humanas)– é sempre necessário cautela na aproximação, e formas de tratamento dos animais que são frequentemente traduzidas pelos povos indígenas nas línguas europeias –pelos Karitiana inclusive– pela categoria do *respeito*. Não matar animais em demasia, não baleiar ou ferir animais e deixá-los ir sem persegui-los, não fazer os animais sofrerem antes de morrer, não desperdiçar carne deixando-a estragar ou descartando-a, e sempre compartilhar o que é caçado: tudo isso identifica uma ética cuja origem está no *animismo* ameríndio (na sua definição contemporânea, segundo Descola, 2013), a noção de que diversos seres outros-que-humanos são seres sociais, fundamentalmente iguais a nós humanos.

## 2. A origem da caça na domesticidade

O mito em análise afirma que, *no tempo (de) antigamente*, não era preciso caçar porque *Botyĵ* colocou os animais recém-criados dentro de uma cerca que ele mesmo construiu. *Ora* então, desastradamente, abre a cerca e permite que os animais escapem ruidosamente e, desde esse momento, “o pessoal tem que caçar para comer”. De fato, a narrativa um pouco antes nos informa que não havia (animais de) caça, e que o alimento de *Botyĵ* é, além de pequenos pássaros, os “filhotes de sapo”. Aqui os Karitiana apontam que é feita referência ao sapo *mam*, que é considerado a “primeira caça do índio”, sendo um dos poucos anfíbios consumidos –aparentemente não mais hoje em dia– e, por esta razão, considerado ser *himo*, termo que se traduz simultaneamente como “caça/animal de presa” e “carne” –ou seja, aquilo que constitui alimento por excelência (cf. Vander Velden, 2012 242-244).

No início dos tempos, então, não era preciso caçar, pois os animais não estavam soltos pelas florestas: reminiscência Karitiana, talvez, da imagem de uma idade do ouro, passada ou futura, que aparece em muitas mitologias ameríndias, na qual as flechas caçam sozinhas e a terra dá seus frutos sem a necessidade de investimento em esforço (Clastres, 1978 67). Mas este passado de abundância e preguiça chega a um fim, pela ação desastrosa de um *trickster* e pela instituição, logo na sequência, da inevitabilidade

---

27. Ver também Willerslev (2007) para outro contexto etnográfico.

do trabalho: é necessário, agora, caçar –enfrentar os perigos da mata às vezes por dias– para se poder comer carne. Este fragmento do mito sugere, outrossim, que, na origem, os animais caçados hoje, o que chamamos de animais selvagens ou silvestres –e que os Karitiana denominam de “animais do mato” (*gopidna*)–, surgem fechados em um espaço circunscrito, uma cerca, conforme o texto de Lúcio, um cercado ou curral (*poom*) conforme os Karitiana traduziram o termo para mim. *Botyj* foi, desta forma, como que o primeiro fazendeiro, criando seus animais no interior de um cercado para que fossem comidos sem a necessidade de perseguição durante as caçadas.

Numerosas mitologias indígenas nas terras baixas sul-americanas compreendem a origem dos animais de caça, do mato ou da floresta em algum tipo de espaço circunscrito: uma cerca, uma caixa, um buraco, um cercado, um chiqueiro ou um curral, de onde se espalharam para povoar o mundo e prover alimento a troco do esforço dos caçadores humanos (Fausto, 2008; Vander Velden, 2011b). Note-se que a narrativa aqui é o inverso da nossa história zoológica, na qual primeiro existem os animais selvagens, livres, que somente depois do aparecimento da espécie humana, com a assim chamada Revolução Neolítica, capturam e enclausuram animais dando origem à domesticação e aos animais domesticados. Nos mundos ameríndios parece ter ocorrido o contrário: os animais surgem ao lado dos seres humanos, confinados por eles, domésticos, por assim dizer, e só depois se libertam e povoam o mundo tornando-se animais do mato. Esta libertação, diga-se de passagem, é considerada um erro, uma tragédia, pois é ela que, como vimos, institui a árdua, arriscada e incerta tarefa de se procurar carne na floresta.

Na sua origem, portanto, uma parte dos animais da floresta de hoje –as caças privilegiadas pelos Karitiana, aquelas que eles chamam de *himo*, mesma palavra para “carne”– foram animais confinados, controlados pela divindade e, nesse sentido, próximos aos animais que os Karitiana denominam de “animais de criação”,<sup>28</sup> e que nós chamamos de animais domésticos, de estimação, mascotes ou pets. Estes são aqueles animais que, ainda filhotes, são recolhidos na mata, em geral após o abate de suas mães, e familiarizados ou amansados (*tamed*) nas aldeias para se tornarem “como filhos (crianças)” (Vander Velden, 2012). Quando surgem, portanto, todos os animais de caça são como que animais de criação de *Botyj*, e ele estabelece um dos modelos da relação, por assim dizer, com os animais nos dias de hoje: o da criação, simétrico àquele da predação, da caça, conforme vários autores já sugeriram (cf. Erikson, 2000).

---

28. Os Karitiana distinguem, entre o que chamam, em português, de animal de criação, em duas categorias: os animais *by'edna*, que são ditos “de criação de perto”, são aqueles criados dentro das casas, regularmente alimentados e que desfrutam permanentemente da companhia humana –tratam-se dos pets nativos (sobretudo quatis, macacos e psitacídeos) e dos cães, chamados *obaky by'edna*, literalmente “onça doméstica”; já os animais *by kerep*, que se traduz como “de criação de longe”, são aqueles que são criados à distância, por assim dizer, devendo buscar seu próprio alimento ainda que recebam certos cuidados e estejam sob o controle das pessoas, como galinhas, cavalos e peixes criados em viveiros.

O que vemos aqui, sugiro, é o ato de *Botyj* como criador de animais num primeiro sentido que o verbo “criar” tem na língua portuguesa falada no Brasil: o de “cuidar”, “zelar” ou “fazer crescer” –o mesmo verbo tem um segundo significado usual, o de “fazer”, também tratado no mito e que veremos na sequência. *Botyj* aparece, então, como o primeiro criador de animais, e esta seção da narrativa mítica de origem contada pelos Karitiana sugere a continuidade desta prática pelas mãos das pessoas até os dias de hoje: a familiarização recorrente de animais recolhidos na mata e sua aclimação à vida nas aldeias e na companhia dos humanos. Praticamente todas as residências Karitiana possuem um ou mais pets, especialmente quatis, macacos de várias espécies, araras e papagaios. Mas os Karitiana, assim como outros povos (Erikson, 2000), manifestam um desejo contínuo por familiarizar e tornar mascotes todo tipo de criatura para a qual a oportunidade se apresentar: registrei vários relatos de tentativas de familiarizar ou amansar seres pouco usuais, como cachorros do mato, felinos, serpentes e mesmo peixes-elétricos. De forma análoga, o grupo também se interessa pela introdução de distintas espécies exóticas, provenientes das cidades, como cavalos, cabras, burros e coelhos, que encontrei em um cercadinho durante pesquisa de campo em 2006 (Vander Velden, 2012 129). Conforme discuti alhures (Vander Velden, 2016), os Karitiana concebem este processo de incorporar mais e mais animais diferentes em suas aldeias segundo uma apreciação estética: eles “enfeitam a aldeia” ou “a casa”, asseveram.

### 3. Os animais artefactuais

Se o verbo “criar” em português significa “cuidar”, ele possui um outro sentido, talvez até mais usual, que é o de “fabricar”, “inventar” ou “fazer”. O verbo, nesta acepção, também é tratado na saga cosmogônica Karitiana por meio daquilo que chamei alhures (Vander Velden, 2016) de *animais artefactuais*. Com esta expressão, refiro-me às narrativas míticas que contam como os irmãos *Botyj* e *Ora* fabricaram os animais a partir de matérias-primas ou artefatos inertes. Os porcos do mato (queixadas) foram feitos com casca de castanha; as cutias com pedaço de cupim [cupinzeiro] preto combinado com um coco; as onças, por seu turno, foram esculpidas em madeira de cedro. Explicou-me, certa vez, seu Epitácio Karitiana: “Dentro de um paneiro [cesto], Deus colocou pedaço de cupim preto para o corpo de cutia e coco babaçu para a cabeça, por isso a cabeça dela parece côco babaçu; Caititu teve a cabeça feita de cupim preto e o corpo de ‘canoazinha’ [parte rígida da folha da palmeira que tem formato de canoa] cheia de espinhos de tucumã”. Mesmo pica-paus e veados adquirem seus corpos por meio de um acoplamento material ou artefactual: como vimos, os potentes bicos dos pica-paus são (de seu ponto de vista) machados de pedra, e os cornos dos veados originam-se de um arco quebrado em duas partes por *Ora*.

É assim, então, que os animais são “criados” pela divindade nos dois sentidos do verbo em português: eles são fabricados, feitos, à partir de artefatos inertes (madeira, pedras, frutos, terra), e eles são cuidados, como demonstrei na seção anterior, que analisa a porção do mito em que *Botyj* confina os animais primordiais e lhes fornece comida e proteção, especialmente contra seu irmão, o trickster *Ora*. Em versões da mesma saga cosmogônica que eu mesmo coletei, explica-se como *Botyj* alimenta os animais cercados com a comida que cada um prefere, ou que cabe a cada espécie, dando origem, desta forma, às suas dietas e aos seus hábitos alimentares verificados até hoje.<sup>29</sup>

O tema do fragmento do mito acima transcrito também nos faz lembrar que as oposições entre o animado e o inanimado, o animal e o artefato/matéria-prima, não se configuram, nas terras baixas da América do Sul, da mesma forma que no pensamento euro-americano moderno, em que o vivo e o não-vivo se distinguem de forma mais ou menos clara. Sabemos que, na Amazônia, objetos podem ser dotados de vários atributos normalmente encontrados apenas em seres considerados vivos –como agência, intenção, volição, desejo, movimento, autonomia, biografias, fome e sede (Santos-Granero, 2009; Goulard, e Karadimas, 2011; Schien, e Halbmayer, 2014; Rivera Andía, 2018)– e há muitos exemplos etnográficos de artefatos que se transformam ou podem se transformar em animais e/ou seres monstruosos, especialmente se seus corpos, quando construídos ou fabricados, mimetizam, em sua completude e perfeição técnica, os corpos dos animais (van Velthem, 2003). Mesmo matérias-primas que julgamos totalmente inertes, como o barro para cerâmica, podem apresentar capacidades agentivas poderosas e perigosas (Barcelos Neto, 2002). Esta relativa indistinção –claro, do nosso ponto de vista– entre o animado e o inanimado aparece, entre os Karitiana, também em certos de seus artefatos, como suas flechas: elas têm fome, dizem, e precisam ser regularmente alimentadas com sangue humano, pois do contrário suas pontas de taquara apodrecem e se transformam em animais peçonhentos (serpentes, aranhas, escorpiões, lacraias); existe, ademais, um vínculo entre as flechas e as cobras venenosas –estas surgem de uma taquara envenenada com sangue menstrual, tema de um mito Karitiana que analisei em outro texto (Vander Velden, 2011a). Flechas, como as cobras, são venenosas, e manifestam significativas capacidades agentivas, assim como ocorre entre vários povos amazônicos: como disseram os Gavião-Ikólóéhj à Rodolpho Bento (2013), “a flecha mata porque tem vida”.

Na prática, portanto, é preciso cuidar bem daquilo que se fabrica, criar adequadamente aquilo que se cria: é preciso bem criar, sejam crianças, maridos e mulheres (que se interpelam mutuamente, entre os Karitiana, como “minha criação”), sejam animais de estimação, sob risco de produzir monstruosidades sociais, não lograr as

---

29. O texto de Lúcio diz, como vimos, que *Botyj* “saiu a sua procura [dos animais] e, à medida que os ia encontrando, ia ensinando a cada um o que deveria comer”.

funções ou comportamentos desejados, e mesmo de colocar em risco a vida das pessoas. Com efeito, aquilo que não é cuidado pode se voltar contra seu dono ou protetor: um parente que se distancia, um animal doméstico que morde, um objeto que ataca quem abusa de seu emprego.<sup>30</sup> A saga cosmogônica Karitiana, aqui analisada, ilustra como distintas noções de vida ou vitalidade circulam entre distintos entes (e não só entre aqueles que a ciência ocidental chama de “seres vivos”) na Amazônia indígena, assim como alertam para a necessidade de abordar com cuidado seres de naturezas várias, incluindo coisas artificiais –materiais e artefatos da indústria humana– que julgamos, no Ocidente moderno, inertes e inofensivos.

#### 4. A origem dos peixes e animais aquáticos

Para concluir, abordo brevemente um último tema exposto na narrativa de criação aqui tratada, e que espero aprofundar em pesquisas futuras. Trata-se do episódio que conta a origem dos grandes corpos d’água (‘Ora cria a grande água’), ou seja, dos rios e lagos do mundo, e do seu povoamento com as criaturas aquáticas, reunidas pelos Karitiana na categoria *ip*. *Ip* designa, genericamente, os peixes, mas a categoria inclui todo tipo de ser que vive na água: caranguejos e camarões, jacarés, serpentes aquáticas e mesmo botos (*iphy*, literalmente “peixe grande”). A categoria se opõe aos seres agregados na noção de *himo*, cuja tradução literal é “carne”, mas também “caça”, “animal de presa”; a rigor, peixes não são carne (*himo*) porque não são caçados, o que estabelece uma dicotomia fundamental entre a caça e a pesca, ainda que parte importante da dieta Karitiana dependa da captura de animais aquáticos. *Himo*, além disso, exclui todos os animais terrestres que não são comidos (que podem ser chamados, em alguns contextos, de *him sara*, “carne ruim” ou “carne que não presta”), além, claro, dos animais de criação (pets), que também jamais servem de alimento (Vander Velden, 2012 259).

Como vimos acima, os animais que os Karitiana regularmente caçam e comem – queixadas e caititus, pacas, cutias e vários outros (para uma listagem bastante abrangente, cf. Vander Velden, 2018a 172-178)– têm sua origem como artefatos criados/fabricados por *Botyj* e *Ora*. Eles são, deste modo, análogos aos distintos instrumentos ou ferramentas, a maioria outrora fabricados pelos Karitiana: arcos, flechas, machados de pedra, cestos, cerâmicas, adornos plumários e muitos outros são fruto do investimento e do esforço criativo operando sobre os materiais. Da mesma forma que a produção de uma flecha demanda uma complexa *assemblage* técnica que envolve a combinação de vários elementos ou matérias-primas distintos, as cutias resultam da combinação criativa entre um pedaço de cupinzeiro e um coco; onças, também, são produto da arte de *Botyj*,

---

30. Lévi-Strauss (2004) analisa uma família de mitos ameríndios que narram o que ele denomina de “revolta dos objetos”, e que se referem à artefatos atacando humanos que usam-nos de forma descuidada.

que esculpe com maestria esses grandes predadores na madeira do cedro. Os seres aquáticos, entretanto, embora também tenham sua origem no mundo “inanimado”, por assim dizer, não foram fabricados, mas tão somente resultam da transformação de certos materiais específicos naturalmente disponíveis.

Os peixes e outros seres das águas são criados pela força da voz de *Ora* sobre resíduos vegetais que boiam nas águas do grande rio recém-criado: paus, galhos, troncos e folhas vão sendo transformados em pacus, piasus, jacarés e anacondas. O próprio *Ora* é reconhecido pelos Karitiana como uma enorme e perigosíssima anaconda que vive hoje nas águas de seu território, sendo o “dono dos peixes”, ou seja, o ser magnificado que controla o acesso ao pescado e aos usos dos rios (ver Vander Velden, 2018b).

É interessante que o mesmo episódio do mito narre a origem de alguns dos vegetais cultivados (são mencionados tubérculos ou raízes: inhame, cará e batata) e a origem dos peixes a partir de fragmentos vegetais: tudo se passa como se peixes e vegetais partilhassem de uma natureza comum, em oposição à carne (que chamamos vermelha): observo que os Karitiana jamais me afirmaram que “peixe é gente”, como fazem para os animais terrestres (principalmente mamíferos e aves). Não são poucas as cosmologias indígenas que contam a origem dos peixes e outras criaturas aquáticas a partir de plantas, em geral folhas (Vander Velden, e Andrello, 2019), como se vegetalizassem os peixes; notemos, além disso, que esse procedimento de vegetalização dos peixes não é estranho ao pensamento euro-americano moderno, para quem os peixes e animais aquáticos tendem, de fato, ao vegetal: não parece fortuito que falemos em “cultivo de peixes” e façamos menção aos “frutos do mar” (Bérard, 1993), e mesmo que muitos indivíduos que se consideram vegetarianos afirmem, não sem alguma contradição, comer (carne de) peixe, a carne “branca” –ou seja, carente de sangue (verdadeiro), o sangue vermelho e quente– por excelência (Lien, 2015). Resta, afinal, saber quais as possíveis conexões entre o tratamento de peixes e plantas no pensamento ameríndio e na ontologia Ocidental moderna, tendo-se em vista que este nexos não parece se verificar em certas áreas etnográficas bastante dependentes da alimentação piscívora, como o alto rio Negro, onde “peixe é gente” e a vegetalização não parece ser registrada (Cabalar, 2005).

O fato dos rios, igarapés e lagos estarem sob controle e proteção de *Ora*, dono dos peixes e criador dos seres aquáticos, faz da pesca uma atividade também regrada pela série de normas definidas genericamente como de “respeito”, e, assim como se passa com os animais da terra, deve-se pescar com cuidado e comedimento, não se deve desperdiçar os peixes pescados e sua carne precisa circular por redes de reciprocidade que conectam as famílias e residências. As regras éticas, no caso dos seres aquáticos, não são tão estritas como ocorre com aves e mamíferos: os despojos desses últimos (peles,

penas, ossos e outras porções não comestíveis), por exemplo, não podem jamais ser atirados ao chão ou em qualquer lugar de modo desleixado<sup>31</sup> pois, se forem devorados por cães ou ratos, os caçadores se tornam imediatamente panema (*naam*), perdendo a capacidade de caçar; com ossos e restos de peixes, ao contrário, isso não acontece.

### Considerações finais

O que os mitos nos ensinam sobre as relações com animais não humanos na Amazônia? Como vimos, há uma enormidade de conhecimentos sobre os seres outros-que-humanos nessas narrativas, e acerca das relações possíveis e requeridas entre estes e os humanos (sobretudo caçadores). Não obstante, esses conhecimentos, cifrados ou ocultos, como nos lembra Lévi-Strauss (2004), nos textos míticos, não atendem a propósitos práticos: eles não estão acessíveis para o uso cotidiano dos indivíduos, como guias ou manuais de ação ou explicação para eventos ou hábitos; antes, contudo, constituem uma espécie de repositório de saber que orienta a vida social e as práticas sociais desde um ponto de vista coletivo (sendo um inconsciente coletivo, por assim dizer). Os Karitiana explicam acontecimentos e ações de um modo “naturalista”, por assim dizer, acessível a um entendimento geral; os mitos estão como que um nível acima, se desta forma posso me expressar, oferecendo os termos necessários para, em suas distintas combinações, permitir acesso à compreensão profunda das razões e dos movimentos das sociedades humanas.

O conhecimento sobre os seres com quem os Karitiana compartilham o mundo, assim, vai muito além de um rol de orientações para a vida prática: conforme o mesmo Claude Lévi-Strauss (1997), mitos são pura atividade intelectual do pensamento, debruçados sobre a especulação não utilitária, simplesmente maravilhada com a diversidade e variedade das coisas e dos entes. Da mesma forma, Jack Goody (2012: 52) percebeu que a maioria dos mitos não é explicativa, embora eles sejam movidos por genuína “curiosidade intelectual”. Para ilustrar esse ponto –o grande interesse do pensamento indígena em um mundo de riquezas extraordinárias–, reproduzo aqui um curto mito (narrado por Walter Karitiana) que registrei em minha pesquisa de campo na aldeia *Kyōwã*, a maior aldeia Karitiana, em 2006, publicado, aqui, pela primeira vez:

*Opidna*, ou “mãe da palha”. Tempo [antigamente] era como gente. Tinha um cara que gostava de andar no palhal. Aí ele não quer ficar mais na aldeia, ficava só no palhal, olhando palha, orando, falando com a palha. A palha deu poder para ele, ele tirava palha tudo sozinho, aparecia para ele um monte de palha de babaçu, para fazer casa. Aí ele foi no palhal e a palha falou para ele que ele

---

31. Os restos das refeições carnívoras devem ser depositados no alto de árvores cujos troncos sejam cobertos por espinhos, justamente para evitar que sejam atacados por animais e por certos seres espirituais, o que pode prejudicar a eficácia dos caçadores e provocar falta de carne, fundamental na alimentação Karitiana.

ia com a palha, não ia mais ficar com os Karitiana. Um dia, o chefe chamou a comunidade para buscar palha, e todo mundo foi trabalhar, e *Opidna* sumiu, ninguém mais viu, e todo mundo foi embora. Mas *Opidna* não apareceu até de tarde, e resolveram ir procurá-lo, mas nada, chamaram ele e nada. Antes disso, ele falou para o pessoal: “a palha quer que eu vá embora com ela, e quando não tiver muita palha, vocês rezam o meu nome, falam o meu nome, pedem palha para nós”. Depois ele desapareceu. Um dia um cara tirando palha encontrou *Opidna* no meio do palhal, ele não morreu. Ele explicou que ia ficar no meio da palha nova. Hoje *Opidna* é um tipo de baratinha chatinha, que come e estraga palha de babaçu.

Trata-se de um mito que conta a história de um pequenino inseto, uma “baratinha chatinha” (que jamais pude identificar taxonomicamente) que vive e se alimenta da palha de babaçu que os Karitiana empregam para vários misteres. A presença do inseto explica os estragos feitos nos babaçuais –disso os Karitiana obviamente têm ciência. Mas por que um mito, uma história do *tempo (de) antigamente*, para explicar a origem e a existência desse diminuto e aparentemente insignificante ser e suas ações ali no meio da palha dos babaçuais nativos? Só a vontade de um conhecimento expandido do mundo, penso, pode explicar, aliada à sempre necessária aproximação humana diante desses seres com o devido e recomendado “respeito”.

Naturalmente, todo esse saber milenar acumulado nas mitologias ameríndias pode ser imensamente útil para nossos tempos correntes, como demonstra magistralmente, por exemplo, o profundo conhecimento do xamã Yanomami Davi Kopenawa e seus alertas sobre a destruição da floresta e de seus habitantes humanos e outros-que-humanos (Kopenawa, e Albert, 2016). Toda uma ética, aquela do respeito, que acompanha a ciência nos mitos, aliás, deve nos ser útil em um nosso renovado engajamento com o “mundo natural”. E isso tem, e terá cada vez mais, potentes implicações em questões de conservação ambiental, de direitos dos seres humanos e não humanos (tratados, todos, como pessoas) e do futuro da vida –animada e inanimada, por assim dizer– como um todo, neste nosso planeta já tão maltratado por conta da ignorância generalizada daqueles que não enxergam, nos mitos e sagas indígenas, orientações precisas para uma navegação segura e, acima de tudo, circunspecta, reverente, respeitosa e, sobretudo, coletiva.

### **Bibliografia citada**

Adorno, Rolena. “El sujeto colonial y la construcción de la alteridade.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamerica*, nº 28, 1988, pp. 55-68.

Andrello, Geraldo. “Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro.” *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25, nº 73, 2010, pp. 5-26.

- Araújo, Íris Morais. *Osikirip: os “especiais” Karitiana e a noção de pessoa ameríndia*. Universidade de São Paulo. São Paulo, USP, 2014.
- Barcelos Neto, Aristóteles. *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, Lisboa, 2002.
- Bento, Rodolpho. *A fleche mata porque tem vida: um estudo etnográfico sobre os objetos de caça entre os Gavião Ikólóéhj*. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, UFSCar, 2013.
- Bérard, Laurence. “La culture du Poisson.” *Études Rurales*, nº 129-130, 1993, pp. 147-56.
- Bessire, Lucas. *Behold the black cayman: a chronicle of Ayoreo life*. The University of Chicago Press, Chicago, 2014.
- Cabalzar, Aloisio. *Peixe e gente no alto rio Tiquié: conhecimentos Tukano e Tuyuka, ictiologia, etnologia*. Instituto Socioambiental, São Paulo, 2005.
- Castro, Andréa C. M. de Oliveira. *Koro’op: E-moções. Sociabilidade, paisagem e temporalidade entre os Karitiana*. Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, UFJF, 2018.
- CIMI/RO. *Universo cultural Karitiana: volume I*. Conselho Indigenista Missionário/Regional Rondônia, Porto Velho, 1999.
- Clastres, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo Tui-Guarani*. Brasiliense, São Paulo, 1978.
- De la Cadena, Marisol. *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press, Durham, 2015.
- Descola, Philippe. *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- . *Beyond nature and culture*. University of Chicago Press, Chicago, 2013.
- Fausto, Carlos. “Feasting on people: cannibalism and commensality in Amazonia.” *Current Anthropology*, vol. 48, nº 4, 2007, pp. 497-530.
- . “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia.” *Mana*, vol. 14, nº 2, 2008, pp. 329-66.
- Goody, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Vozes, Petrópolis, 2012.
- Goulard, Jean-Pierre, e Karadimas, Dimitri, editores. *Masques des hommes, visages des dieux: regards d’Amazonie*. CNRS, Paris, 2011.
- Kohn, Eduardo. “Anthropology of ontologies.” *Annual Review of Anthropology*, nº 44, 2015, pp. 311-27.
- Kopenawa, Davi, e Albert, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Companhia das Letras, São Paulo, 2016.

- Kumu, Umúsin Panlõn, e Tolamãen Kenhíri. *Antes o mundo não existia*. FOIRN, São Gabriel da Cachoeira, 1995 [1980].
- Ladeira, Maria Elisa. “De bilhetes e diários: oralidade e escrita entre os Timbira.” *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. Org. A. L. da Silva & M. K. L. Ferreira. Global/Fapesp/MARI, São Paulo, 2000, pp. 303-30.
- Landin, Rachel. “Nature and culture in four Karitiana legends.” *Five Amazonian studies on world view and cultural change*. Ed. W. Merrifield. International Museum of Cultures, Dallas, 1985, pp. 59-70.
- . *Kinship and naming among the Karitiana of Northwestern Brazil*. University of Texas at Arlington. Arlington, University of Texas at Arlington, 1989.
- Leach, Edmundo. *As idéias de Lévi-Strauss*. Cultrix/Edusp, São Paulo, 1973.
- Lévi-Strauss, Claude. 1967. “A estrutura dos mitos.” *Antropologia estrutural*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1967, pp. 237-65.
- . *O pensamento selvagem*. Papirus, Campinas, 1997.
- . *O cru e o cozido*. Cosac Naify, São Paulo, 2004.
- Lévi-Strauss, Claude, e Didier Eribon. *De perto e de longe*. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1990.
- Lien, Marianne. *Becoming salmon: aquaculture and the domestication of fish*. University of California Press, Berkeley, 2015.
- Lima, Tãna Stolze. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi.” *Mana*, vol. 2, nº 2, 1996, pp. 21-47.
- Lúcio, Carlos Frederico. *Sobre algumas formas de classificação social: etnografia sobre os Karitiana de Rondônia (Tupi-Arikém)*. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Unicamp, 1996.
- Medrano, Celeste. “Los no-animales y la categoría «animal»: definiendo la zoo-sociocología entre los Toba (Qom) del Chaco argentino.” *Mana*, vol. 22, nº 2, 2016, pp. 369-402.
- Michelis, Angela. “A filosofia da praxis em Antonio Gramsci.” *Aufklärung*, vol. 4, nº 2, 2017, pp. 57-66.
- Moser, Lilian. *Os Karitiana e a colonização recente em Rondônia*. Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, Unir, 1993.
- . *Os Karitiana no processo de desenvolvimento de Rondônia nas décadas de 1950 a 1990*. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, UFPE, 1997.
- Ramos, Alcida Rita. “The politics of perspectivism.” *Annual Review of Anthropology*, nº 41, 2012, pp. 481-94.

- Rivera Andía, Juan Javier. editor. *Non-humans in Amerindian South America: ethnographies of indigenous cosmologies, rituals and songs*. Oxford/New York, Berghahn, 2018.
- Rivière, Peter. "AAE na Amazônia." *Revista de Antropologia*, vol. 38, nº 1, 1995, pp. 191-203.
- Sahlins, Marshall. *Ilhas de história*. Zahar, Rio de Janeiro, 1985.
- . *Como pensam os "nativos": sobre o capitão Cook, por exemplo*. Edusp, São Paulo, 2001.
- Santos-Granero, Fernando, editor. *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. University of Arizona Press, Tucson, 2009.
- Schien, Stefanie, e Ernst Halbmayer. "The return of things to Amazonian anthropology: a review." *Indiana*, nº 31, 2014, pp. 421-37.
- Sarde Neto, Emílio, e Cristiane Anastassiou, Kelli Melo, Antonio José Karitiana, Adnilson de Almeida Silva. "Opitongg cultura Karitiana: a narrativa mítica do Opitongg." *Boletim Geográfico*, vol. 32, nº 1, 2014, pp. 133-47.
- SEDUC/RO. *Contando histórias dia-a-dia*. Governo do Estado de Rondônia/Secretaria de Estado da Educação, Porto Velho, 2001.
- . *O garimpo na terra indígena 1*. Governo do Estado de Rondônia/Secretaria de Estado da Educação, Porto Velho, 2002a.
- . *O garimpo na terra indígena 2*. Governo do Estado de Rondônia/Secretaria de Estado da Educação, Porto Velho, 2002b.
- Souza, Lynn Mario Menezes de. "Uma outra história, a escrita indígena no Brasil." *Povos indígenas no Brasil 2001/2005*. Ed. C. A. Ricardo. Instituto Socioambiental, São Paulo, 2006, pp. 203-08.
- Storto, Luciana. *Livro de apoio ao aprendizado da ortografia Karitiana*. n. d. 1996.
- . *Aspects of Karitiana Grammar*. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 1999.
- Storto, Luciana, e Felipe Vander Velden. "Karitiana." *Povos indígenas no Brasil*, 2005. 15 Agosto 2020. [pib.socioambiental.org/pt/povo/karitiana/385](http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karitiana/385).
- Turner, Terence. 2009. "The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness." *Tipití*, nº 1, vol. 7, 2009, pp. 3-40.
- Vander Velden, Felipe. "De volta para o passado: territorialização e 'contraterritorialização' na história karitiana." *Sociedade e Cultura*, nº 13, 2010, pp. 55-65.
- . "As flechas perigosas: notas sobre uma perspectiva indígena da circulação mercantil de artefatos." *Revista de Antropologia*, nº 1, vol. 54, 2011, pp. 231-67.
- . "Inveja do gado: o fazendeiro como figura de poder e desejo entre os Karitiana." *Anuário Antropológico*, nº 2010/1, 2011b, pp. 55-76.

- . *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. Alameda, São Paulo, 2012.
- . "Village ornaments: familiarization and pets as art(ifacts) in Amazonia." *Vibrant*, nº 13, 2016, pp. 58-77.
- . *Jóias da floresta: antropologia do tráfico de animais*. EdUFSCar, São Carlos, 2018a.
- . "Vocês, brancos, são peixes: sobre os equívocos na pesca e na piscicultura entre os Karitiana, Rondônia." *R@u: Revista de Antropologia da UFSCar*, nº 2, vol. 10, 2018b, pp. 164-94.
- Vander Velden, Felipe, e Geraldo Andrello. 2019. *Peixes são animais? Peixe é carne? Interrogações sobre a natureza dos seres aquáticos a partir da etnologia indígena sul-americana*. 43º Encontro Anual da ANPOCS, 23 Out 2019. Caxambu.
- Van Velthem, Lúcia. *O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Assírio & Alvim/Museu Nacional de Etnologia, Lisboa, 2003.
- Viveiros de Castro, Eduardo. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio." *Mana*, vol. 2, nº 2, 1996, pp. 115-44.
- . *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify, São Paulo, 2002.
- . "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos." *Cadernos de Campo*, nº 14/15, 2006, pp. 319-38.
- Willerslev, Rane. *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. University of California Press, Berkeley, 2007.
- Zumthor, Paul. *Introdução à poesia oral*. Editora da UFMG, Belo Horizonte, 2010.