

## ANALISANDO MITOS INDÍGENAS: UMA ABORDAGEM SEMIÓTICA<sup>[1]</sup>

Gláucia Muniz Proença Lara – UFMG

Maria Luceli Faria Batistote – UFMS

A história é o que transforma os documentos em monumentos  
e desdobra, onde se decifram, rastros deixados pelos homens.

*Michel Foucault*

### 1. Introdução

Segundo Nascimento & Abriata (2007, p. 103), Cassirer, em sua obra *Antropología filosófica* (1963), busca o vínculo existente entre as criações humanas, concluindo que aquilo que as une é o fato de o homem poder ser definido como um animal simbólico (não mais como um animal racional). Entender essa característica fundamental do ser humano é, para esse autor, buscar a estrutura que subjaz a cada uma das atividades humanas. Movido por esse objetivo, distingue pensamento empírico (ou científico) de pensamento mítico. No primeiro, percebe-se o mundo com qualidades fixas e determinadas por leis universais, buscando-se apagar qualquer vestígio da primeira impressão. Nessa visão analítica, o mundo é dividido por meio de taxinomias, tendendo à objetividade. Já no pensamento mítico, o mundo é percebido num estado muito mais fluido e flutuante: a percepção é impregnada de qualidades emotivas e as coisas são matizadas com as tintas da paixão, uma vez que se privilegia a força

original de nossa primeira experiência (CASSIRER, *apud* NASCIMENTO & ABRIATA, 2007).

Já a moderna teoria sociológica, atribuída a Malinowski (BRUGGER, 2002), vê no mito a justificação retrospectiva dos elementos fundamentais que constituem a cultura de um grupo. O mito não é uma simples narrativa; ao contrário, cumpre uma função *sui generis*, intimamente ligada, entre outros fatores, à natureza da tradição e à continuidade da cultura. Além disso, não se limita ao mundo ou à mentalidade dos primitivos, sendo indispensável a qualquer cultura.

Nessa perspectiva, o mito é uma representação generalizada não só das mudanças históricas que afetam a existência de um dado grupo, mas também de fatos que ocorrem com uniformidade na vida dos homens: nascimento e morte, luta contra a fome e contra as forças da natureza, derrota e vitória, relacionamento entre os sexos etc. Mantém, porém, uma relação indireta com o fato histórico, ou seja, não reproduz a situação real, mas, num certo sentido, opõe-se a ela: a representação é “embelezada”, corrigida e aperfeiçoada, expressando, desse modo, as aspirações a que a situação real dá origem. É a forma como o grupo social expressa sua própria atitude em relação ao mundo ou como procura resolver o problema da sua existência. Desse ponto de vista, o mito é definido em relação à função que desempenha nas sociedades humanas: função que pode ser esclarecida e descrita com base em fatos observáveis.

O discurso mítico passa a existir a partir da historicidade que o constitui e essa historicidade pode ser vista como resultado de processos discursivos, constituindo-se em uma prática social. Esse gênero discursivo permite uma reflexão a propósito do papel que desempenha, e, com isso, abre-se uma via de investigação que se caracteriza não apenas por integrar à leitura morfológica as abordagens sociológica ou mítica, mas também – e sobretudo – por interrogar o papel que exerce o mito e as funções que ocupa no conjunto das ações que podem constituir peculiaridades e ideologias de uma dada época e/ou situação.

O mito, materialização das ideologias, das aspirações, da identidade, da reconstrução do passado, enfim, do imaginário social de um povo, apresenta-se, assim, como espaço de manifestação de posições discursivas antagônicas, do

diálogo entre os sujeitos que fazem circular concepções de mundo e aqueles que as interpretam.

Diante desse quadro, constatamos a importância de se estudar o discurso mítico que se constrói nas diferentes sociedades e épocas. No caso do Brasil, elegemos a cultura indígena como nosso foco de análise, dada a conhecida riqueza de mitos de que a referida cultura dispõe. Para a presente exposição, escolhemos duas narrativas que versam sobre um mesmo tema: a origem do povo Paresi<sup>[2]</sup>. Buscaremos analisá-las à luz da semiótica greimasiana, com ênfase no nível narrativo do percurso gerativo de sentido, como procuraremos justificar na parte teórica (item 3).

Isso porque, inspiradas muito modestamente no trabalho desenvolvido por Vladimir Propp para o conto maravilhoso russo, pretendemos chegar às invariantes em torno das quais se constroem as duas narrativas, sem, no entanto, perder de vista as variações que cada uma delas sofre, o que nos permitirá, em última análise, apreender o “olhar mítico” que a tribo Paresi lança sobre sua própria origem. Desse modo, acreditamos poder mostrar a viabilidade da teoria semiótica (francesa) como instrumental de análise do gênero “narrativa mítica” e, ao mesmo tempo, contribuir para o conhecimento de uma parte relevante da cultura brasileira.

## **2. Contextualizando: um pouco de história da tribo Paresi**

Ao discorrer sobre os índios Paresi, que “funcionam” nos textos em questão como sujeitos-enunciadores de uma dada “visão de mundo”, estamos tomando “contexto” em sentido mais amplo do que, em geral, o faz a semiótica, que entende por essa noção o conjunto de textos (verbais ou não verbais) com o qual o texto em questão dialoga (BARROS, 2003). A nosso ver, para além desse diálogo entre textos, existem as próprias variáveis sócio-históricas ou condições de produção (contexto em sentido amplo) que engendram, com os mecanismos lingüísticos, o sentido do discurso. Daí começarmos nossa análise com um pouco de história. Vamos a ela.

De toda a área do município de Tangará da Serra-MT, que conta com uma população estimada em 70.000 habitantes, distribuídos na região urbana e em diversos núcleos populacionais da zona rural, compreendendo três distritos: São Jorge, São Joaquim e Progresso, mais de 40% são destinados a três reservas indígenas do povo Paresi: Estivadinho, Formoso e Paresi, nas quais habitam cerca de mil pessoas. Segundo Fernandes (1993, p.57), o grupo Paresi, que integra o tronco Aruak, fala a língua Paresi, com algumas nuances conforme os subgrupos: *Kazíniti, Warére, Káwali, Kozárini e Wáimare*.

As situações desastrosas do contato com os não-índios deixaram marcas incalculáveis no grupo Paresi. Além da exploração da mão-de-obra masculina, os não-índios roubavam e violentavam as mulheres da tribo. Como se isso não bastasse, acabaram por trazer doenças, como a malária e a gripe, que levaram muitos índios à morte. Essa situação de contato acabou dizimando um grande número de pessoas dessa nação indígena, chegando a extinguir aldeias inteiras. Atualmente sobrevivem basicamente dois dos cinco subgrupos, os Kozárini e os Wáimare, que estão distribuídos pelas planícies do Chapadão dos Paresi, na Área Indígena Paresi.

### **3. A semiótica greimasiana como opção teórico-metodológica**

Inserindo-se no quadro das teorias que se ocupam do texto (do discurso), a teoria semiótica, desenvolvida na França em torno da obra de A. J. Greimas, dá especial relevo ao conceito de texto enquanto objeto de significação e, por conseguinte, preocupa-se em estudar os mecanismos que o engendram, que o constituem como um todo significativo. Em outras palavras: a chamada semiótica francesa – ou greimasiana, em homenagem ao seu fundador – procura descrever e explicar o que o texto diz e como ele faz para dizer o que diz, examinando, em primeiro lugar, o seu plano de conteúdo<sup>[3]</sup>, que é concebido sob a forma de um *percurso* que vai do mais simples e abstrato (nível fundamental) ao mais complexo e concreto (nível discursivo), passando por um nível intermediário – o narrativo. Cada um desses níveis é dotado de uma sintaxe,

entendida como o conjunto de mecanismos que ordena os conteúdos, e de uma semântica, tomada como os conteúdos investidos nos arranjos sintáticos.

O *percurso gerativo de sentido* comporta, assim, uma semântica fundamental que – ao lado da sintaxe fundamental – corresponde à instância mais profunda do percurso gerativo. As unidades que a instituem são estruturas elementares da significação e podem ser formuladas como categorias semânticas, articuláveis sobre o quadrado semiótico. Uma categoria semântica é uma oposição tal que *a vs b*, sendo esses dois elementos sobremodalizados com traços de positividade (euforia) e negatividade (disforia). Já a sintaxe fundamental, com suas duas operações básicas de asserção e negação, possui um caráter puramente relacional, sendo logicamente anterior à sintaxe narrativa (GREIMAS & COURTÉS, 1993).

No patamar seguinte, temos a sintaxe e a semântica narrativas. No âmbito da sintaxe, vemos que uma narrativa mínima define-se como uma transformação de estados (de um estado disjuntivo para um estado conjuntivo ou deste para aquele) entre um sujeito e um dado objeto de valor (Ov). A transformação é, por conseguinte, a mudança da relação entre sujeito e objeto, articulando-se numa seqüência canônica, que comporta quatro fases (ou programas narrativos – PNs). A primeira fase é a *manipulação*. Nela, um sujeito (o destinador-manipulador) transmite a outro (o destinatário-sujeito) um querer e/ou um dever-fazer. A segunda fase é a da *competência*, em que o destinatário-sujeito, já manipulado, adquire um saber e um poder-fazer, que lhe permitem passar à terceira fase: a da *performance*, compreendida como a transformação principal da narrativa. A última fase é a da *sanção*, em que se dá o reconhecimento por um outro sujeito (o destinador-julgador) de que a performance, de fato, ocorreu, podendo o sujeito de fazer (aquele que realizou a ação) ser premiado ou castigado. Essas fases mantêm entre si uma relação de implicação recíproca.

Os PNs descritos acima articulam-se em percursos. Assim, além do percurso do sujeito que se define pela aquisição da competência necessária à performance e pela execução dessa ação, há dois outros percursos: o do destinador-manipulador e o do destinador-julgador, que enquadram o do sujeito. Os três percursos examinados organizam-se no esquema narrativo, os percursos da manipulação e da sanção delimitando o da ação (do sujeito) e

encaixando-o, assim, entre dois momentos do percurso do destinador (GREIMAS & COURTÉS, 1993, p. 246).

Essa seqüência canônica não é uma “camisa-de-força”, em que se faz caber a narrativa a todo e qualquer custo. Ao contrário, inúmeras possibilidades devem ser levadas em conta, para permitir apreender a forma específica que a narratividade assume num dado texto.

A semântica narrativa, por sua vez, deve ser considerada como a instância de atualização dos valores (presentes como sistemas axiológicos virtuais no nível fundamental), que são, então, assumidos por um sujeito. Cabe, então, estudar as modalizações do fazer e do ser que incidem, respectivamente, sobre o sujeito de fazer (como vimos acima no estudo dos PNs), e sobre o sujeito de estado, sejam eles sincretizados ou não em um mesmo ator no nível subsequente (o discursivo). Na modalização do ser dois ângulos devem ser examinados: o da modalização veridictória, que se articula como categoria modal em /ser/ vs /parecer/, relacionando-se ao fazer interpretativo, contraparte do fazer persuasivo; e o da modalização pelo querer, dever, poder e saber-ser, que determina a relação do sujeito (de estado) com os valores (inscritos nos objetos), alterando sua existência modal. Os efeitos de sentido desses dispositivos modais podem ser reconhecidos como *medo*, *ambição*, *amor* etc (lexicalizados ou não). Em outras palavras: a modalização do ser produz efeitos de sentido “afetivos” ou “passionais”, o que desencadeia uma nova vertente de estudos: a “semiótica das paixões”.

Chegamos, enfim, ao último patamar. Do ponto de vista sintático, os procedimentos de *colocação em discurso*, que entram em jogo na instância da enunciação (os procedimentos de actorialização, espacialização e temporalização), levam, graças aos mecanismos de debreagem e de embreagem<sup>[4]</sup>, à constituição de unidades discursivas. O processo de discursivização não existe, assim, sem a instauração de pessoas, espaços e tempos, procedimento que permite inscrever as estruturas narrativas – de natureza lógica – em coordenadas espaço-temporais e de converter os actantes em atores discursivos (GREIMAS & COURTÉS, 1993, p. 379-80). A sintaxe do discurso compreende ainda os procedimentos que o enunciador utiliza para persuadir o enunciatário a aceitar o seu discurso. O fazer-criar é, para a

semiótica, um componente determinante do processo comunicacional. Por essa razão, a argumentação adquire um relevo muito grande na teoria.

Já no âmbito da semântica, novos investimentos vão acompanhar essa reorganização sintagmática. Um percurso narrativo dado pode, então, ser convertido, por ocasião da sua discursivização, seja em um percurso temático, seja, numa etapa posterior, em um percurso figurativo. Isso quer dizer que todos os textos tematizam o nível narrativo, isto é, revestem os esquemas narrativos abstratos com temas, podendo, em seguida, concretizar ainda mais o nível temático, revestindo-o com figuras.

Assim, se a concretização parar no primeiro nível, teremos textos compostos *predominantemente* de temas (isto é, de termos abstratos, que organizam, classificam, categorizam os elementos do mundo natural); se vier até o segundo, teremos textos constituídos *preponderantemente* de figuras (ou seja, de termos concretos, que possuem, portanto, um correspondente perceptível no mundo *natural*, quer seja este dado ou construído). Cada um desses tipos de texto tem, pois, uma função diferente: os temáticos explicam o mundo; os figurativos criam simulacros do mundo.

Feita essa rápida incursão pelos domínios da teoria semiótica, podemos perceber que um texto constrói-se como uma superposição de níveis de profundidade diferente, num processo de invariância crescente (do nível superficial ao mais profundo), sendo cada uma das etapas suscetível de ser descrita e explicada por uma gramática autônoma, embora o sentido do texto dependa da relação entre os níveis.

Com esses princípios básicos em mente, procederemos ao exame do nosso objeto de estudo. Cabe, entretanto, aqui uma ressalva: embora a semiótica considere que a narratividade está presente em todo e qualquer texto (entendendo-se a narratividade como qualquer transformação de estado, explícita ou implícita), é no texto narrativo que essa dimensão se manifesta mais claramente. Por isso, uma vez que nos propomos examinar aqui “narrativas” mitológicas, privilegiaremos, em nossa análise, o nível narrativo (sobretudo o componente sintático). Quanto aos demais níveis, não pretendemos proceder a uma análise exaustiva, mas apenas destacar as categorias e os conceitos mais

diretamente relacionados ao nosso objeto de estudo, ou seja, aqueles “iluminados” pelos próprios textos examinados.

Concentraremos nossos esforços, portanto, na apreensão das invariantes que, por trás da diversidade das duas narrativas dos índios Paresi sobre o eixo temático selecionado (a origem da tribo), permitem resgatar uma parte importante da cultura desse povo.

#### **4. As duas narrativas míticas e sua análise**

Com o intuito de explicar como o povo Paresi foi-se organizando em famílias e subgrupos, como saiu do fundo, da escuridão, e alcançou a liberdade, transcrevemos o mito a seguir (Texto 1). Trata-se de uma versão adaptada, que foi contada por velhos Paresi e relatada por Ivânio Zekezokemae em trabalho final do *Projeto Tucum – Programa de Formação de Professores Índios para o Magistério*<sup>[5]</sup>:

##### **Texto 1**

Deus vivia no mundo, apenas com dois filhos: Zokozokero e Emazahare. Deus mandou seus filhos para buscarem água no rio. Quando os filhos de Deus chegaram no rio, ouviram um barulho tremendo e ficaram com medo. E foram embora correndo. Não conseguiram pegar água. Quando chegaram na casa, o pai deles Deus lhe perguntou:

– Por que não trouxeram água?

Aí responderam dizendo: – Ouvimos um barulho tremendo ficamos assustados de medo, por isso! Não existem outras gentes que vivem no mundo! Apenas somos nós que estamos vivendo no mundo.

Deus foi ouvir o barulho, aí acreditou que era verdade mesmo. Então, bateu na rocha e rachou. Daí as pessoas

que estavam morando embaixo ele deixou desmaiadas. Aí sentiu que era uma multidão de inocentes. Deus as deixou e foi embora para casa.

Após isso, um passarinho saiu do buraco para fora. E viu um mundo muito lindo! Cheio de flores mais cheirosas e levou as flores para mostrar para as pessoas.

O passarinho voltou para embaixo da rocha e ficou muito triste. Então, perguntaram-lhe por que estava tão triste.

– Conheci o mundo lindo, cheio de flores perfumadas. Portanto, gostaria que nós saíssemos daqui do fundo.

O grande líder, o homem da sabedoria, não acreditou e disse:

– Eu tenho a sabedoria, imagino todas as coisas e nunca vi esse mundo que você conheceu.

O passarinho insistiu dizendo: – É verdade! Aqui estão as flores que tenho trazido de lá!

O Grande Líder mandou o pica-pau abrir mais o buraco para que pudessem sair. E assim começaram a caminhar por toda a região que os Paresi ocupam, colocando os nomes de rios, lagos, cabeceiras, localidades e nomes de animais. Fizeram os limites de cada espaço. Cada grupo Paresi: Waimare, Kaxiniti, Kozarini e Enomaniyere, sabe e conhece cada limite de seu território.

O nome do grande líder é Kamayhiye e Wamahaliti. O local de onde os grupos de Paresi saíram é Ponte de Pedra, região do Município de Campo Novo do Parecis. Até hoje existe o sinal.

Lá é a história do Povo Paresi.<sup>[6]</sup>

A versão acima, relatada por Ivânio, é muito comumente apresentada. No entanto, existem várias outras versões da origem do povo Paresi, conforme nos apresenta Pereira (1986), na obra *O pensamento mítico do Paresi*. A versão apresentada, logo a seguir (**Texto 2**), narra a participação da personagem “Urubuzinho” e é considerada muito representativa da cultura Paresi. Em síntese, é contada como segue:

## **Texto 2**

Não havia território demarcado, não havia país, o Brasil ainda não tinha sido “inventado”, muito menos havia o “homem branco”. Era só o Paraíso. Era uma grande Pedra. Dentro dela somente pessoas, uma grande família: Os HALITI. Um dia Wazare, o irmão mais velho, com a ajuda de “urubuzinho”, foi batendo com o bico contra a rocha até fazer um pequeno furo pelo qual entrou um fecho de luz para dentro da pedra. Wazare ficou muito curioso e continuou a bater contra a rocha até a fenda permitir a passagem de seu corpo. Quando conseguiu colocar a cabeça para fora da pedra, viu tudo muito bonito: rios, pássaros cantando, as árvores e as flores. Wazare saiu da Pedra e o seguiram seus irmãos: Zaolore, Kóno, Tahóe e Kamaihye. Todos caminharam pelo novo mundo, instalando-se cada um em seu território, distribuídos todos pelo irmão mais velho, pois assim não entrariam em conflito por causa de território. Quando saíram, os irmãos eram “quase humanos”. Tinham longos pêlos negros no corpo e uma membrana entre os braços e as pernas. Ao atingirem forma de gente, de HALITI, tornaram-se também aptos para procriarem e acabaram se casando com um grupo de irmãs de Atyahiso, o rei das árvores. Dessa união é que nasceram os Kozarini, filhos de Kamazo, os Kaxiniti, filhos de Zaolere, os Warére, filhos de Kóno, os Káwali, filhos de

Tahóe, os Wáimare, filhos de dois irmãos, Zakálo e Zalóia, casados ambos com uma mesma mulher. Wazare e Kamihye não deixaram filhos (MACHADO, 1994, p. 51).

Conforme já afirmamos, nossa proposta será a de examinar, a partir do arcabouço teórico-metodológico da semiótica greimasiana, o nível narrativo (sobretudo a sintaxe) das duas versões apresentadas para a origem (mítica) do povo Paresi.

Segundo Eliade (1993, p. 331), todo mito enuncia um acontecimento que teve lugar num tempo primordial, constituindo-se, pois, como “um precedente exemplar para todas as ações e ‘situações’ que, depois, repetirão este acontecimento”. Essa repetição implica, entre outras coisas, “a projeção do homem num tempo mágico-religioso”, no “eterno presente” do tempo mítico, além da história, embora “a maioria dos mitos, pelo simples fato de enunciarem *o que se passou ‘in illo tempore’*”, constituam, eles próprios “uma *história exemplar* do grupo humano que os conservou e do cosmos deste grupo humano”; uma história cujo sentido emerge na própria repetição e cuja função será “mostrar as ‘provas’ do acontecimento inscrito no mito” e, assim, “realizar concretamente um arquétipo ideal”, para viver humana e historicamente (ELIADE, 1993, p. 350-2).

Começamos pelo **Texto 2**, que se apresenta de forma mais condensada. Nela, os Haliti (= S1, sujeito de estado), estão, inicialmente, em conjunção com o espaço interno, reclusos numa grande Pedra, no Paraíso (ou no “velho mundo”), o que representa o espaço tópico<sup>[7]</sup>. Estão, pois, em disjunção com um outro objeto: o “novo mundo” (espaço heterotópico, o alhures), no qual estão inscritos valores (positivos) como luminosidade, beleza e vida, o que torna esse Ov desejável (modalizado pelo querer-ser). Trata-se, pois, de uma disjunção espacial em época remota (quando “não havia território demarcado, não havia país, o Brasil ainda não tinha sido ‘inventado’, muito menos havia o ‘homem branco’...”).

Vemos aqui que o relato constitui-se canonicamente, pois a magnificação mítica exige distância, tanto de espaço e tempo fictícios (localização em lugares

e épocas remotos ou redução a dimensões primitivas) como do espaço-tempo real, para resultar em ilusão convincente. Em outras palavras, a ancoragem do discurso em um ele-lá-então (debreagem enunciativa), no âmbito da sintaxe discursiva, cria um efeito de sentido de objetividade, de distanciamento da enunciação, que contribui para o fazer-criar (o fazer persuasivo do enunciador), por meio do fazer-parecer-verdadeiro.

Mas voltemos ao nível narrativo. O “novo mundo”, antes desconhecido (modalizado pelo não-saber ser), só passa a ser um objeto de desejo graças à performance do sujeito de fazer Wazare (S2) – o irmão mais velho – que, com a ajuda do Urubuzinho, “foi batendo com o bico contra a rocha até fazer um pequeno furo pelo qual entrou um fecho de luz para dentro da pedra”.

O Urubuzinho (S3) parece exercer um duplo papel actancial: num primeiro momento, ele é o sujeito adjuvante, aquele que ajuda o sujeito de fazer na realização de uma dada performance. Mas, ao mesmo tempo, é ele que confere ao sujeito operador o poder-fazer, ou seja, a competência, sem a qual S2 se manteria apenas como sujeito virtual (dotado de um querer, mas não de um poder-fazer), o que lembra a função proppiana de doação do objeto mágico.

O fecho de luz é o dispositivo que desencadeia a curiosidade (o querer-saber). Nesse sentido, podemos dizer que se trata de uma espécie de destinador-manipulador que leva S2 a uma nova performance: continuar batendo contra a rocha até permitir a passagem de seu corpo pela fenda aberta, o que faz com que ele passe de um estado de não-saber para um estado de saber sobre a existência desse outro mundo, que se torna, então, objeto de desejo pelos valores positivos que representa. Podemos imaginar que, no Ov Grande Pedra, inscrevem-se os valores contrários: por exemplo, a escuridão, a ausência de vida natural (rios, plantas, animais), o que o torna, afinal, um anti-objeto.

As transformações ocorridas até então constituem programas de uso em relação à transformação principal (programa de base): S2, enquanto sujeito de fazer, leva S1 (os Haliti) do estado inicial disjunto ao estado final conjunto com o “objeto” novo mundo, cujos valores ele modaliza como desejáveis, como vimos acima, e interpreta como certamente verdadeiros (S2 crê que os valores parecem e são verdadeiros). Assim, Wazare sai da Pedra e, juntamente com seus irmãos, instala-se no novo mundo, apropriando-se dele. Nesse caso, ele

exerce o papel temático de líder: “indivíduo que chefia, comanda e/ou orienta em qualquer tipo de ação, empresa ou linha de idéias”; “guia, chefe ou condutor que representa um grupo, uma corrente de opinião etc” (FERREIRA, 1986, p. 1030), papel que continua exercendo no “novo mundo”, uma vez que é ele que distribui os territórios para evitar futuras disputas de terra entre irmãos.

Há, assim, não só a transformação do estado modal de S2 (ele passa do estado de não saber para o de saber sobre o novo mundo), mas também do estado de coisas (S1, em disjunção com o Ov, entra em conjunção com ele, graças ao fazer de S2, desencadeado pela transformação de seu estado modal), o que permite falar de uma narrativa euforizante ou de final feliz. Assim, a sanção que segue a performance de S2 é positiva (do ponto de vista cognitivo e pragmático): os Haliti tornam-se gente, procriam e, assim, garantem a manutenção da espécie e a permanência na terra.

É interessante observar que a passagem do espaço interno, fechado, escuro e inferior (a Grande Pedra, o “velho mundo”) para o espaço externo, aberto, claro e superior (o novo mundo) transforma os próprios sujeitos envolvidos. O que ocorre é uma verdadeira metamorfose: eles eram “quase humanos”, “tinham longos pêlos negros no corpo e uma membrana entre os braços e as pernas” e passam a ser plenamente humanos (adquirindo, inclusive, a capacidade de procriar de que não dispunham anteriormente). Por outro lado, o fato de se casarem com “um grupo de irmãs de Atyahiso, o rei das árvores”, mostra um sujeito plenamente integrado à natureza, o que é compatível com a imagem do índio que temos em nossa sociedade.

Um comentário final: a exemplo do episódio bíblico de Adão e Eva, os Haliti saem do Paraíso para construir um outro mundo. O que distingue as duas narrativas (a bíblica e a indígena) é, sobretudo, a sanção: negativa, no primeiro caso (já que Adão e Eva se deslocam espacialmente como resultado de expulsão pelo não-cumprimento de um “contrato de obediência” com o destinador maior Deus) e positiva, no segundo: é a curiosidade dos Haliti – ou, mais especificamente de um deles (Wazare) – que desencadeia a ação pela qual eles saem do Paraíso (um “paraíso” às avessas pelo olhar do não-índio) e chegam ao novo mundo. Há também aqui uma inversão de valores: o novo mundo é disfórico, no primeiro caso (implica trabalho, suor, sofrimento para Adão e Eva) e eufórico no segundo (implica para os Haliti a plena condição humana,

com a posse da terra e a manutenção da espécie, vistos como elementos positivos na narrativa em questão). Poderíamos pensar, então, numa categoria semântica de base que oporia /opressão/ e /liberdade/, sendo o “movimento” do texto representado por: opressão [ não-opressão [ liberdade], já que o texto, como vimos acima, é euforizante.

Essa história constitui, assim, uma parte integrante da cultura Paresi. Sua existência e influência transcendem o ato de narrar e passam a governar e a controlar muitos aspectos culturais, formando o principal suporte dogmático da sua (dos Paresi) civilização. O fato cultural torna-se, pois, um “monumento” no qual o mito está incorporado, mito esse que é tomado como a verdadeira causa originária da regra moral, do rito e do costume, do agrupamento social, enfim.

O **Texto 1**, além de mais complexo, envolve, em maior grau, as modalidades veridictórias (ser vs parecer) e epistêmica (crer). São, na verdade, duas histórias menores que se imbricam, como veremos.

Diferentemente do que ocorre no segundo texto, a narrativa começa no espaço externo, superior, aberto, que é habitado por um ser transcendental Deus (S1) e seus dois filhos (S2). A existência primeira de apenas seres divinos lembra o discurso bíblico. Além disso, o espaço reservado a Deus e seus filhos é um mundo lindo, cheio de flores perfumadas (como se verá no relato do passarinho), o que está mais próximo da concepção de “paraíso” do não-índio do que o “Paraíso” (a Grande pedra), no qual habitavam os Haliti (narrativa anteriormente examinada).

Os dois irmãos (S2), modalizados pelo dever-fazer (manipulação) e dotados de competência (saber-fazer), saem para buscar água. Não chegam, no entanto, a realizar a performance porque ouvem um barulho, o que desperta neles a “paixão” do medo (não-querer-ser) diante do desconhecido (não-saber-ser). O fato é que o mundo em que viviam era para eles, até então, certamente verdadeiro, ou seja, eles acreditavam que eram e pareciam ser os verdadeiros – e únicos – habitantes daquele espaço. O “barulho tremendo”, no entanto, leva à incerteza (não-crer-ser).

S2 retorna(m) e relata(m) ao pai o ocorrido, mas S1, modalizado pelo crer-não-ser (impossibilidade/exclusão), não acredita neles e vai verificar por si mesmo: “Deus foi ouvir o barulho, aí acreditou que é verdade mesmo”. A

probabilidade (não-crer-não-ser) da existência de outras vidas, leva S1 a uma performance, que mais se assemelha a uma sanção negativa, lembrando a “cólera dos deuses” descrita por Fontanille (2007): “Então bateu na rocha e rachou. Daí as pessoas que estavam morando embaixo deixou desmaiados.” Ocorre, pois, no fazer-interpretativo (cognitivo) desencadeado pelo fazer-pragmático, a descoberta do outro mundo, anteriormente secreto (era, existia, mas não parecia existir), o que leva, por tabela, à percepção do mundo de Deus como ilusório (parecia o único, mas não era de fato). S1, no entanto, parece arrepender-se do que fez: “Aí sentiu que era uma multidão de inocentes” e vai embora, talvez para um outro espaço transcendental porque, quando o “povo da rocha” chega ao novo mundo, não encontra mais nem Deus, nem seus dois filhos.

Aqui começa a segunda história (ou um novo esquema narrativo), marcada pela expressão temporal: “depois disso”. Entram em cena o passarinho (S3) e o grande líder (S4), atores do nível discursivo que lembram respectivamente o Urubuzinho e Wazare (o irmão mais velho) da narrativa anteriormente analisada. No entanto, diferentemente do Urubuzinho, S3 é aqui o próprio destinador-manipulador: é ele que sai do espaço interno, inferior e fechado (nesse caso, o espaço tópico) para o espaço externo, superior e aberto (o espaço heterotópico, o alhures), vê a beleza do “outro mundo” e tenta manipular, por tentação, o grande líder para entrar em conjunção com esse Ov e com os valores positivos nele inscritos.

Desta vez, à semelhança de Deus na primeira parte, é o grande líder (S3) que duvida (crer-não-ser) da existência desse outro mundo. Mas S3 insiste e traz uma prova. Observamos, novamente, nesse episódio, uma relação dialógica com o discurso bíblico: as flores que o passarinho traz para comprovar a existência desse outro mundo, mostrando-o como verdadeiro (parecer e ser) – e não mais secreto (ser e não parecer) – lembra a folha verde trazida pela ave como prova de que o nível da água baixara, depois do dilúvio.

A prova trazida pelo passarinho faz com que S4, no fazer interpretativo que lhe cabe, se deixe manipular. Ele acredita, então, no manipulador, nos valores que representa, na sua verdade, enfim. Manda, então, o pica-pau (S5) “abrir mais o buraco” para que eles possam sair”. O papel actancial do pica-pau

esta muito próximo daquele desempenhado pelo Urubuzinho. S5 é não apenas adjuvante do sujeito de fazer (S4), aquele que leva o sujeito de estado “povo” de um estado de disjunção a um estado de conjunção com o Ov outro mundo (e com os valores positivos nele inscritos), mas também significa para S4 o poder-fazer (o “abrir o buraco” para permitir a passagem do povo que vivia embaixo da rocha para esse outro mundo, visto como eufórico, a exemplo da narrativa anterior). A performance, assim, se realiza: “E assim começaram a caminhar por toda a região que os Paresi ocupavam...”. Também aqui parece ocorrer uma sanção positiva (cognitiva e pragmática): o povo do grande líder toma posse da terra, nomeia os seres e os lugares do novo mundo (exercendo, nesse sentido, uma função reservada a Deus na Bíblia) e estabelecem limites para os diferentes grupos. Poderíamos, novamente aqui, pensar numa categoria semântica de base que oporia /opressão/ e /liberdade/ e que, assumindo o mesmo “movimento” do texto anterior (opressão – não opressão – liberdade), torna este texto também euforizante.

No final, imbricam-se os limites entre ficção e realidade: “O local que os grupos de Paresi saíram é Ponte de Pedra, região do Município de Campo Novo do Parecis. Até hoje existe o sinal. Lá é história do Povo Paresi.”. Isso mostra a capacidade do mito de “alimentar-se” da história.

Cabe observar que do ponto de vista da projeção enunciativa da categoria de tempo o mito (o ficcional) refere-se ao “então”; a história (o real), ao “agora”, ao presente da enunciação. Aliás, há numerosos sinais, nas duas narrativas, que mostram essa interpenetração entre ficção e realidade. O lugar dos fatos míticos, por exemplo, localiza-se no Noroeste do estado de Mato Grosso – Centro-Oeste Brasileiro –, nas águas do Rio Sucuruína, sobre as quais uma grande formação rochosa arma-se tal qual uma ponte natural, motivo que levou à denominação de “Ponte de Pedra”. O lugar é considerado sagrado para os Paresi, pois eles acreditam que este é o local da origem de seu povo. Na cabeceira do Rio Sucuruína (Ponte de Pedra) ficava a antiga aldeia. Hoje o lugar pertence à fazenda San Rafael e à fazenda São Benedito. As figuras do “grande líder” ou do “irmão mais velho” (Wazare) representam, na narrativa mítica, a figura do cacique, chefe das tribos indígenas brasileiras. O Urubuzinho, por sua vez, é uma figura bastante conhecida na cultura Paresi. Segundo Pereira (1986, p.35),

o Paresi chama o Urubuzinho de titio (kokó + irmão da mãe; abá! Baba! ababa + irmão do pai) e não o mata. Mesmo que quisesse matar, não conseguiria, porque ele é rápido, é santo; bala e chumbo não entram nele. “Quando a gente atira uma pelota, ele levanta o pezinho e a pelota passa por baixo”.

Já no que diz respeito à categoria de pessoa, também nesta narrativa o procedimento adotado é a debreagem enunciativa, por meio da qual se instala no texto a não-pessoa, um “ele” (narrador implícito). Com isso, dá-se destaque ao narrado: é como se os fatos se contassem sozinhos, no dizer de Benveniste (1989), construindo-se um efeito de sentido de objetividade. Entretanto, diferentemente do que observamos no texto anterior, esse narrador em 3ª pessoa dá voz às personagens (interlocutor/interlocutário) em discurso direto, o que caracteriza a debreagem interna ou de 2º grau, responsável pela produção de simulacros de diálogos nos textos (FIORIN, 2002, p. 46). Constrói-se, dessa forma, um efeito de sentido de autenticidade, de verdade: dá-se a conhecer não só o que o outro disse, mas a forma como ele o disse.

Na realidade, quem fala é uma “voz coletiva”. Cada sujeito, ao (re)enunciar o mito, assume-o, adere ao seu conteúdo, validando-o e tornando-se eco de enunciações anteriores dessa “voz coletiva”, que se transmite de geração em geração. Foucault (1979), ao estudar a genealogia do poder, sugere ao pesquisador a ativação de “saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados [...], anteriores, na memória”, para que se possa investigar a constituição do imaginário social presente, em que se entrelaçam discurso, memória e identidade. O mito, materialização das ideologias, das aspirações, da identidade, da reconstrução do passado, enfim, do imaginário social de um povo, apresenta-se, assim, como espaço de manifestação de posições discursivas antagônicas, do diálogo entre os sujeitos que fazem circular concepções de mundo e aqueles que as interpretam.

Os mitos das culturas indígenas eram recitados pelos xamãs, em forma de cantigas (cf. relato verbal de Daniel Cabixi – índio Paresi, que é administrador executivo regional da FUNAI do Município de Tangará da Serra, em Mato Grosso). Isso implica uma experiência que depende da memória pessoal. Sendo a memória considerada o conhecimento por excelência, aquele que é capaz de recordar dispõe de um privilégio que o inclui entre aqueles que sabem. Segundo

Eliade (2004, p. 83), “Aquele que é capaz de recordar dispõe de uma força mágico-religiosa ainda mais preciosa do que aquele que conhece a origem das coisas”. Nessa perspectiva, o pensamento mítico pode ser considerado como arte: a arte de narrar.

## **5. Algumas palavras para concluir**

Nossa análise das duas versões de um mesmo mito mostra que, por trás da variabilidade, há regularidades – as invariantes narrativas. Assim, em ambas, ocorre a passagem de um estado de conjunção com a escuridão (já que os Paresi encontram-se inicialmente reclusos sob uma grande pedra) para o de disjunção com esse “espaço interno” e a conjunção com um outro espaço (“externo”): o novo mundo, transformado em objeto desejável – um objeto-valor – pela performance de um sujeito, que visita ou vislumbra esse outro mundo e, agindo pelo fazer-saber e pelo fazer-crer, conduz o sujeito de estado (povo Paresi) para o seu novo destino. Além da evidente oposição entre espaços (tópico e heterotópico), nas duas narrativas predominam as debruagens enunciativas de pessoa, tempo e espaço, o que, criando um efeito de sentido de objetividade, de distanciamento da enunciação, enfatiza o narrado. O “movimento” opressão [ não-opressão [ liberdade também parece caracterizar, no nível profundo, os dois relatos analisados.

Com isso, pretendemos mostrar que as categorias utilizadas acima são não apenas produtivas na construção de sentidos de um texto, mas também – e apesar da metalinguagem – acessíveis a qualquer leitor, mesmo àquele pouco ou nada familiarizado com a teoria semiótica.

Por outro lado, constatamos ser possível discernir no mito o seu valor simbólico que lhe revela o sentido profundo e, embora sejam diversas as definições de “mito”, julgamos pertinente, à guisa de conclusão, citar Platão que vê no mito “ uma maneira de traduzir aquilo que pertence à opinião e não à certeza científica” (CHEVALIER, J. *et. al.* 2003, p.612). Os discursos míticos ajudam a perceber uma dimensão da realidade humana, sejam quais forem os

sistemas de interpretação, e trazem à tona a função simbolizadora da imaginação que não pretende transmitir a verdade científica, mas expressar a verdade de certas percepções.

## REFERÊNCIAS

BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral II*. Campinas: Pontes, 1989.

BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. 2.ed. São Paulo: Editora Herder, 2002.

CASSIRER, Ernest. *Antropología filosófica*. México: FCE, 1963.

CHEVALIER, J. et. al. *Dicionário de símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)*. 18. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FERNANDES, Joana. *Índio – esse nosso desconhecido*. Cuiabá: Editora da UFMT, 1993.

FERREIRA, Aurélio B. de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FIORIN, José Luiz. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2002.

FONTANILLE, Jacques. A conversão mítico-passional. In: LARA, Gláucia M. P.; MACHADO, Ida Lúcia; EMEDIATO, Wander (orgs.). *Análises do discurso hoje*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, v. I (no prelo).

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GREIMAS, A J.; COURTÉS, J. *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette, 1993. v. 1.

MACHADO, Maria de Fátima Roberto. *Índios de Rondon*. Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobreviventes Wáimare e Kaxíniiti, grupos Paresí. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ – Museu Nacional, 1994.

NASCIMENTO, Edna; ABRIATA, Vera. O medo d'outro. In: MACHADO, Ida Lucia et al. *As emoções no discurso*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2007. p. 103-113.

PEREIRA, Adalberto Holanda. *O pensamento mítico do Paresí*. São Leopoldo: UNISINOS - Instituto Anchieta de Pesquisas (Pesquisas Antropológicas, 41), 1986.

---

<sup>[1]</sup> O presente trabalho foi apresentado no **Colloque International Sémio 2007** (Rencontres sémiotiques: les interfaces disciplinaires des théories aux pratiques professionnelles), promovido pela Association Française de Sémiotique (AFS), na Université Paris-Descartes – Paris/França, em novembro de 2007.

<sup>[2]</sup> Encontramos também as grafias *Paresí* e *Pareci*.

<sup>[3]</sup> Lembramos que o texto, enquanto unidade que se dirige para a manifestação, possui também um plano de expressão, que não será aqui estudado.

<sup>[4]</sup> A debreagem consiste na projeção de um *eu-aqui-agora* (debreagem enunciativa) ou de um *ele-lá-então* (debreagem enunciva) no enunciado. Já a embreagem consiste na neutralização das categorias de pessoa e/ou de tempo e/ou de espaço (um *ele* empregado no lugar de um *eu*; um futuro do presente usado no lugar do presente etc).

<sup>[5]</sup> O Projeto Tucum foi uma ação do Estado em parceria com ONGs, FUNAI, prefeituras municipais e UFMT para atender à demanda de professores habilitados para as escolas nas áreas indígenas.

<sup>[6]</sup> Cabe esclarecer que o mito é originalmente uma narração oral espontânea que, como tal, tende a se apresentar de forma fragmentária e mesmo, por vezes, incoerente. Por essa razão, reelaboramos o primeiro texto, de modo a torná-lo mais claro para o leitor, tendo, no entanto, o cuidado de não alterar seu conteúdo básico. Essa “reescrita”, em busca de legibilidade, não foi necessária para o segundo texto, por se tratar de material já publicado (e, portanto, já com “formato” adequado à publicação).

<sup>[7]</sup> Segundo Greimas & Courtès (1993), o espaço tópico é o espaço de referência (lugar das performances e competências). Nele, encontram-se dois subcomponentes: o espaço utópico, o lugar onde o herói chega à vitória ou onde se realizam as performances, e o espaço paratópico, onde se desenrolam as provas preparatórias ou qualificantes, em que se adquirem as competências,

tanto na dimensão pragmática quanto na cognitiva. Ao aqui (espaço tópico) opõe-se o alhures: o espaço heterotópico.