



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional “As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia”

A ANTA E A MULHER: PUNIÇÃO E COLONIZAÇÃO ATRAVÉS DO MITO

Wany Bernardete de Araujo Sampaio¹

Larissa Gotti Pissinatti²

Introdução

O uso estético de seres não humanos nas artes em geral é encontrado nas mais diferentes culturas na história da(s) humanidade(s). A pesquisadora Maria Esther Maciel (2011) afirma que, na literatura,

as tentativas de sondagem da outridade animal nunca deixaram de instigar a imaginação e a escrita de poetas e escritores de diferentes épocas e procedências, seja pelos artifícios da representação ou da metáfora, seja pela evocação conscienciosa desses outros, seja pela investigação das complexas relações entre humano e não humano, entre humanidade e animalidade (MACIEL, 2011 p. 85-86).

Textos literários dos mais variados gêneros trazem a presença dos outros animais como personagens geralmente dominados pelos humanos. Em especial nos mitos, fábulas, lendas e contos infantis, a presença dos animais em suas relações com o humano evidencia, não raro, um caráter disciplinador, trazendo uma “moral”, uma “lição” direcionada a algum segmento da sociedade, principalmente para as crianças, as mulheres e os jovens.

¹ Doutora em Linguística. Doutora em Educação Escolar. Vice-Líder do Grupo de Estudos em Cultura, Educação e Linguagens – GECEL/CNPq da Universidade Federal de Rondônia. E-mail: wansamp@gmail.com

² Mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal de Rondônia - UNIR; Docente efetiva, vinculada ao Departamento de Línguas Vernáculas/UNIR, na disciplina de LIBRAS. Grupo de Estudos em Cultura, Educação e Linguagens – GECEL/UNIR/CNPq. Grupo de Pesquisa Literatura, Educação e Cultura: caminhos da alteridade – LECCA/UNIR/CNPq. E-mail: larissa.pissinatti@unir.br



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional “As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia”

Assim, considerando o uso estético de seres não humanos na arte literária, com o presente trabalho temos dois propósitos fundamentais: (i) desenvolver uma análise estrutural semiológica todoroviana das relações entre a personagem não humana *anta* e a mulher, sob uma perspectiva mítica indígena amazônica e (ii) tecer algumas reflexões - de caráter interdisciplinar - acerca do papel disciplinador/colonizador do mito no interior da própria sociedade em que se origina e circula. Para tanto, analisamos um texto mítico indígena, partindo de uma abordagem semiótica estrutural, visando à compreensão da estrutura textual, aliada aos estudos culturais, animais, antropológicos e pós-coloniais.

O texto está organizado em três seções: a primeira consiste na análise estrutural da intriga da narrativa, sob a abordagem semiológica todoroviana; a segunda discute a intriga da narrativa, envolvendo as relações entre animais não humanos, especialmente em ações que envolvem a mulher, a natureza e a sociedade, com enfoque nas ações de violação e punição; a terceira traz uma reflexão sobre o papel disciplinador/colonizador do mito. Por fim, apresentamos algumas considerações sobre o trabalho realizado.

1 A intriga

Nesta seção analisamos a narrativa a partir do conceito literário abstrato da “intriga”, conforme proposta todoroviana. Para discutir tal conceito, Todorov (2006) propõe uma “formulação esquemática que retém apenas os elementos comuns dessas intrigas” (TODOROV, 2006, p. 85). De acordo com o autor, a unidade mínima da intriga é representada por uma oração, a qual se compõe de duas unidades inferiores: (i) os agentes (**X** e **Y**), ou seja, o sujeito e/ou o objeto da ação e (ii) o predicado, representado pelos verbos violar, punir, evitar. Para as ações expressas pelos verbos, são propostas as categorias: (a) **estatuto** (positivo ou negativo) para as ações *violar* e *punir*, (b) **modalidade** (Y deve punir X) = uma ação ainda não acontecida, porém virtualmente presente; e (c) **ponto de vista**: (Y



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional “As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia”

acredita que X não viola a lei) = revela uma percepção diferente de uma mesma ação; esta noção diz respeito ao narrador, ao leitor e às personagens;

As relações entre as orações geralmente são causais, mas também podem se distinguir por pressuposições, temporalidade (sucessão) e/ou espacialidade (paralelismo). As orações formam uma sequência, que é “percebida pelo leitor como uma história acabada, é a narrativa mínima completa” (TODOROV, 2006, p. 86). O objetivo do estudo da intriga não é o conhecimento de um texto narrativo em si, mas uma descrição “mais avançada e precisa de outras intrigas. O objeto de estudo deve ser os modos narrativos, ou os pontos de vista, ou as sequências, e não tal ou tal conto, em si mesmo e por ele mesmo” (TODOROV, 2006, p. 87).

Aplicando-se a representação esquemática proposta por Todorov para a análise da intriga da narrativa a um texto individual, podem ser realizados estudos de sintaxe narrativa, estudos temáticos e estudos retóricos. Em nosso caso, buscamos desenvolver um estudo temático da narrativa - pautado no levantamento de possíveis leis violadas pela mulher e punições a ela aplicadas - no texto mítico *A Anta*³, pertencente à cultura do povo indígena Amondawa⁴. O texto *A Anta* se constitui de pequenas sequências narrativas que, em sua sucessão e articulação constituem a narrativa completa, com a seguinte intriga: *a índia vai namorar uma anta na floresta; leva alimento e também outras índias para o animal; o marido descobre o namoro secreto da esposa; o marido e outros homens matam o amante (anta), na floresta; sofrendo com a morte do amante, a índia se joga no rio.*

Considerando-se a intriga do texto, constata-se que a índia viola algumas regras: sai do espaço da aldeia (cultural e feminino) e invade o espaço da floresta (da natureza, mítico e masculino); namora uma anta; cozinha, alimenta e mantém relações afetivas com um animal não humano; leva também outras mulheres para o espaço proibido, para (provavelmente) desfrutarem das relações afetivas proibidas.

³ Narrado por Tangip Amondawa. In: SAMPAIO; SILVA e MIOTELO (Orgs), 2004, p. 13-14.

⁴ Os Amondawa são índios Tupi-Kawahib que habitam a área indígena Uru-eu-uau-uau, no posto indígena Trancheira, região central de Rondônia.



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional “As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia”

A violação dessas regras implica em que a índia (X) deva ser punida por seu marido e pelos outros homens (o pessoal) da coletividade (Y). Tal violação tem um estatuto negativo, porque a índia comete ações que contrariam as normas estabelecidas quanto ao papel social e ao comportamento feminino. A punição aplicada por (Y) a (X) é extrema: a morte do amante, o animal não humano. O marido traído e os outros homens (o pessoal) mataram a anta. Sofrendo pela morte do amante, a índia se pune ainda mais, jogando-se nas águas do rio. Assim, os amantes pagaram com a morte a violação das leis existentes na cultura da sociedade.

Esse tipo de intriga - com formulação esquemática “X viola uma lei implica em que Y pune X” - é muito comum a textos míticos em que a mulher viola leis culturais. Na maioria dos casos, a punição da mulher é a morte, que pode ser seguida de uma recompensa: a transformação em um astro celeste, como a lua, ou numa flor, como a vitória-régia, numa planta, como a mandioca, por exemplo.

2 Discussão da intriga

Em estudos anteriores, em que analisa o mito da criação da mulher na cultura amondawa - numa abordagem estrutural greimasiana - Sampaio (2015) afirma que:

[...] todas as vezes em que a mulher viola o espaço da cultura (a aldeia), adentrando no espaço da natureza (a floresta), ela é objeto de uma punição. Grande parte das narrativas apresenta a mulher como sendo atraída pela natureza (espaço eminentemente masculino) apenas como algo instintivo, principalmente em relação à sexualidade (SAMPAIO, 2015, p. 61).

A afirmação de Sampaio (2015) nos permite supor que a intriga baseada na formulação esquemática “X viola uma lei implica em que Y pune X” constitui um modo narrativo comum a muitas narrativas que envolvem a mulher e suas ações que estejam em desacordo com as leis sociais, culturais e religiosas em diversas sociedades. Então, esse modo de narrar tem uma função na sociedade. Campbell (1990) nos diz que os mitos têm, basicamente, quatro funções: (i) a função mística, na medida em que “abrem o mundo para a dimensão do mistério, para a consciência



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional “As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia”

do mistério que subjaz a todas as formas” (CAMPBELL, 1990, p. 44); (ii) a dimensão cosmológica, “da qual a ciência se ocupa - mostrando qual é a forma do universo, mas fazendo-o de uma tal maneira que o mistério, outra vez, se manifesta” (CAMPBELL, 1990, p. 44); (iii) a função sociológica: que é “suporte e validação de determinada ordem social” (CAMPBELL, 1990, p. 45) e (iv) a função pedagógica, pois podem nos ensinar “como viver uma vida humana sob qualquer circunstância” (CAMPBELL, 1990, p. 45). Assim, uma narrativa mítica é carregada de funções sociais, mormente no sentido disciplinar e modelar.

No caso em análise, a mulher viola leis culturais espaciais, alimentares e sexuais. A mulher se empodera, apoderando-se de valores do mundo masculino. A mulher se dá o direito de amar, visto que (muito provavelmente) seu matrimônio foi realizado com um homem a quem fora prometida ainda criança - o que é uma tradição para muitas populações indígenas - e não por sua escolha, por seu amor. A respeito desse tema, Campbell (1990) pondera:

A mitologia, de modo geral, não lida efetivamente com o problema do amor pessoal, individual. O indivíduo desposa aquela que lhe é facultado desposar, você sabe. Caso pertença a este grupo, você pode se casar com esta, mas não com aquela, e assim por diante. [...] O amor viola a moralidade. [...] Na medida em que se expressa a si mesmo, o amor não se está expressando em termos das formas de vida socialmente aprovadas. Por isso é, que tudo é tão secreto. O amor não tem nada a ver com a ordem social. É uma experiência espiritual mais elevada do que aquela do matrimônio socialmente organizado (CAMPBELL, 1990, p. 222).

A grande transgressão feminina em *A anta* reside no envolvimento amoroso entre a mulher e o animal não humano, uma violação à moralidade socialmente imposta. A mulher alimenta a anta com a bebida tradicional com que são alimentados os homens da aldeia; ela oferece ao seu amante, para agradá-lo, outras mulheres, conforme os costumes tradicionais, já que aos homens é permitida a poligamia e a poliandria fraterna; demonstra ter amor por seu amante não humano. A mulher não parece fazer oposição distintiva entre homem (Humanidade) e animal (Animalidade). Entre a mulher e a anta parece existir uma relação de espiritualidade. Sob o ponto de vista do perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro propõe a categoria *Sobrenatureza* “para designar um contexto relacional específico e uma



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional “As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia”

qualidade fenomenológica própria, distinta tanto da intersubjetividade característica do mundo social como das relações ‘interobjetivas’ com os corpos animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 249). Segundo o autor,

O contexto ‘sobrenatural’ típico no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um humano - sempre sozinho - e um ser que, visto primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e fala com o homem [...]. Esses encontros costumam ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o locutor: morto, espírito ou animal. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 250).

Essa relação de espiritualidade entre humano e não humano não é um fato particular dos mitos brasileiros, ou amazônidas. Muitos estudos literários sobre os povos do mundo já se juntam a esse campo de discussão. Como exemplo, citamos o trabalho de Randy Malamud (2000), que realizou estudos em obras do escritor mexicano José Emílio Pacheco, o qual, em sua poética, deixa transparecer “a ideia espiritual mesoamericana de *almas animais*, o que oferece um modelo da complexidade e do respeito possível nas relações entre humanos e não humanos” (MALAMUD, 2000, p. 2). Segundo Malamud, os povos mesoamericanos acreditam que “a alma de uma pessoa está explicitamente ligada a uma parte animal externa, ou co-essência” (MALAMUD, 2000, p. 2) e que as comunidades mesoamericanas “acreditam que a existência humana está diretamente relacionada com, e dependente da sorte de outras criaturas” (MALAMUD, 2000, p. 3). Também podemos citar o trabalho da pesquisadora brasileira Angela Guida (2011), que analisou o uso estético de animais não humanos em algumas obras de Machado de Assis, Clarice Lispector e Guimarães Rosa. Para a autora,

Pensar a animalidade e/ou humanidade, parece mesmo só ser possível pela via da *differance* ou pela via do devir-animal, de Deleuze. Devir esse que não deve ser tomado como semelhança, identificação, representação entre animal humano e animal não humano, como alerta o próprio filósofo, mas sim, como um movimento entre humano e não humano, uma simbiose (GUIDA, 2011, p. 3).

Derrida (2002) propõe o uso do termo *animot*, preferivelmente ao uso dos termos *animal* e *animais*. Derrida considera que o que há são seres vivos:



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional “As Amazôniaas, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia”

não há o animal no singular genérico, separado do homem por um só limite indivisível. É preciso considerar que existem "vivos" cuja pluralidade não se deixa reunir em uma figura única da animalidade simplesmente oposta à humanidade. Não se trata evidentemente de ignorar ou de apagar tudo o que separa os homens dos outros animais e de reconstituir um só grande conjunto, uma só grande árvore genealógica fundamentalmente homogênea e contínua do *animot* ao *Homo* (*faber*, *sapiens* ou não sei que outra coisa). (DERRIDA, 2002, p. 87)

Assim, a mulher de nossa intriga parece (re)viver um tempo/espço ancestral, quando/onde não havia distinção entre o humano e o não humano, quando/onde todos eram animais, ou *animot*, seres vivos, convivendo harmonicamente na/com a natureza. Essa distinção, na visão de alguns filósofos, parece acontecer a partir do momento em que o animal humano é dotado da linguagem e começa a nominar os outros animais, os quais foram privados da palavra. Para a mulher de nosso mito, entretanto, não existe esse fosso linguístico que separa a humanidade da animalidade. E por isso ela é duplamente punida: primeiro pela morte de seu amante - o que lhe causa grande sofrimento e dor - e, depois, por sua própria morte - que não parece ser uma morte real, mas uma morte simbólica, visto que ela se joga no rio e é acolhida pelo povo das águas.

Marie-Louise Von Franz (1993), analisando contos de fadas sob a perspectiva junguiana, diz que o banho, a imersão nas águas, é uma técnica de redenção bastante difundida quando um ser amaldiçoado só pode ser redimido por meio de alguma espécie de banho. Segundo a autora, o simbolismo do banho pode ser comparado aos mais diversos rituais de batismo, de purificação, de iniciação e de renovação pela água. A esse respeito, Eliade (1992) afirma que:

a imersão na água simboliza a regressão ao pré-formal, a reintegração no modo indiferenciado da preexistência [...] a imersão equivale a uma dissolução das formas. [...] o simbolismo das Águas implica tanto a morte como o renascimento. O contato com a água comporta sempre uma regeneração: por um lado, porque a dissolução é seguida de um “novo nascimento”; por outro lado, porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial da vida. [...] Mas, tanto no plano cosmológico como no plano antropológico, a imersão nas Águas equivale não a uma extinção definitiva, e sim a uma reintegração passageira no indistinto, seguida de uma criação, de uma nova vida ou de um “homem novo”, conforme se trate de um momento cósmico, biológico ou soteriológico. [...] Em qualquer conjunto religioso em que as encontremos, as águas conservam invariavelmente sua



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional “As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia”

função: desintegram, abolem as formas, “lavam os pecados”, purificam e, ao mesmo tempo, regeneram (ELIADE, 1992, p. 65-66).

A redenção da mulher pela imersão nas águas suaviza a punição por ela sofrida, pois não foi morta por seu marido; ao contrário, ela fez uma escolha: sumir nas águas, “viver” com o povo das águas, purificada de seus pecados. O morrer é uma espécie de encantamento, de passagem para outra forma de viver.

A anta aparece como personagem em muitos mitos indígenas brasileiros: ora como um humano que se transforma total ou parcialmente no animal, ora como um “animal” propriamente dito; ora como um ser espiritual, que tem alma, sentimentos e comportamentos humanos. Eva Wu (2005) analisou alguns mitos Xavante, Tiriyo e Suruí-Paiter, que envolvem a anta e seu relacionamento com humanos e não humanos. Segundo a autora,

o papel da personagem anta antropomorfizada está quase sempre ligado aos aspectos culturais, sociais e cosmológicos nos mitos dos três grupos indígenas. [...] Este facto mostra que o animal antropomórfico tem um papel importante e está mesmo ligado aos aspectos culturais, sociais e cosmológicos de grupos indígenas individuais. [...] (WU, 2005, p. 93).

Em um mito Xavante, a anta aparece como um ser espiritual “porque uma mulher e o seu filho se transformaram em antas, depois de cometer incesto. Depois da sua transformação em antas, a mulher e o seu filho foram mortos e comidos pelos membros Shavante da sua comunidade” (WU, 2005, p. 91). Nos mitos Tiriyo, “a anta está descrita como um ser masculino. A anta está antropomorfizada em todos os mitos e por este facto ela tem que ser um animal com poderes espirituais. [...] é muito provável que a anta se veja a si própria como se fosse um ser humano” (WU, 2005, p. 91). Um dos mitos Suruí-Paiter analisado por Wu (2005) tem muita semelhança com o mito Amondawa que tomamos por base neste estudo: também a mulher se relaciona amorosamente com a anta e, por isso, é punida por seu marido, que mata a anta, privando a mulher de viver um amor proibido. Na análise de Wu (2005, p. 92), “a anta está antropomorfizada e parece ser uma metáfora para um homem de um outro grupo indígena”. Entretanto, a respeito da metáfora animal, Fábio Prikladnicki (2015) pondera que:



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional "As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia"

A metáfora animal, a *animetáfora*, é o próprio silenciamento do animal - de Aristóteles até os dias presentes. Uma crítica literária que não subscreva a essa lógica não coloca apenas a questão do *significado* dos animais nos textos que lemos, mas principalmente a questão sobre o que os usos da metáfora animal nos dizem sobre a representação dos animais *enquanto animais* (PRIKLADNICKI, 2015, p. 31).

A figura da anta como amante de mulheres - com a consequente execução da anta e punição dessas mulheres - é tema recorrente e comum em narrativas míticas de outros povos indígenas de Rondônia, tais como os Sakurabiat, Tupari e Makurap, conforme registrado no sítio eletrônico do Instituto Socioambiental – ISA [s/d].

Entre os vários temas recorrentes nos mitos dos grupos dessa região, há a história da anta, "do tempo em que a anta era gente". Trata-se de um amante maravilhoso que seduz uma ou várias mulheres do grupo, dependendo da versão contada. Os homens da aldeia, ao descobrirem a traição de suas mulheres, matam a anta homem, provocando a revolta das mulheres. Estas fogem para uma terra distante, habitada somente por elas, tornando-se mulheres guerreiras e exímias atiradoras [...] (MITOLOGIA Sakurabiat. In: <https://pib.socioambiental.org>).

A antropóloga Betty Mindlin (1996) registrou o mito da *cabeça voadora e voraz* em vários grupos indígenas da Amazônia (Tupari, Makurap, Jabuti, Aruá, Sateré-Mawé). Segundo Mindlin, esses (e outros) mitos têm a função de educar as mulheres:

o que a mulher deve ou não fazer, seu papel ideal, qual o comportamento prescrito nos rituais de passagem, como puberdade, parto etc., quais as formas ideais de casamento, com cônjuges próximos ou longínquos como os astros, quais as transgressões impensáveis. As histórias da cabeça-sem-corpo sobre o masculino/feminino, a voracidade e o excesso são iluminações sobre o céu e a terra, as alturas e o mundo em que vivemos, a vida e a morte. Em geral, a cabeça decapitada, grudenta, parece ser de mulher (MINDLIN, 1996, p. 281).

Se a mulher viola as regras da sociedade, ela deve sofrer uma punição. Para que isso seja evitado, o mito entra em cena como um instrumento disciplinador (pois violação implica em punição); portanto, a função pedagógico-educativa feminina do mito não pode ser desconsiderada: no cerne dessa função está arraigado um discurso de colonização do masculino sobre o feminino. É do que trataremos na Seção 3, a seguir.



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional "As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia"

3. Punição e colonização através do mito

Eliade (1992) nos diz que a função mais importante do mito é “fixar” os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc.” (ELIADE, 1992, p. 51). No intuito de fixar os modelos socialmente aceitáveis, um texto mítico pode servir como um meio de colonização e dominação, se considerarmos que toda sociedade desenvolve seu processo educativo sob o seu ponto de vista etnocêntrico, suas ideologias, cosmologias, cosmogonias. Como disse Campbell (1990), o mito tem uma função pedagógica, portanto, educativa. Desta forma, enquanto uma fala que educa, o mito pode ser um forte instrumento de colonização social. No nosso caso, estamos considerando especificamente textos míticos em que se revela a colonização pela diferença de gênero no interior das sociedades, ou seja, a narrativa mítica enquanto uma forma de discurso colonial, que reflete a dominação masculina.

Como vimos, na intriga do texto *A Anta*, a mulher viola algumas regras sociais e é punida. A violação está vinculada aos domínios do espaço, da alimentação (portanto, do trabalho feminino) e da sexualidade. E tudo isso se constitui numa violação maior, que é o envolvimento afetivo com um ser não humano. Ora, esse tipo de violação está constantemente representado na mitologia universal e não apenas na mitologia indígena. Não podemos olvidar, como exemplo, que até hoje “pagamos” pelo “pecado” de Eva, que desobedeceu ao criador, se relacionou com a serpente no paraíso e comeu do “fruto proibido”, incentivando Adão a fazer o mesmo!

Então, não é demais afirmarmos que o texto mítico pode expressar um discurso colonial. Conforme diz Bhabha (1998), o discurso colonial é “uma forma de discurso crucial para a ligação de uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural” (BHABHA, 1998, p. 107). No caso em questão, a hierarquização se dá pela diferença entre os gêneros masculino e feminino.



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional “As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia”

Para Bhabha (1998), o sujeito colonial se constroi no discurso e exerce o poder colonial através do discurso. O autor também nos diz que o discurso colonial “produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um “outro” e ainda assim inteiramente apreensível e visível” (BHABHA, 1998, p. 111). No texto *A anta* (e em outros, exemplificados na seção 2), a relação entre o marido, a mulher e a anta é uma relação EU *versus* OUTRO, em que o EU é o marido e o OUTRO é a mulher e a anta. Entretanto, a relação entre a mulher e a anta é a relação EU e TU (NÓS), em que ambos se amam como iguais, num ato em que apenas a alma se revela; não há diferença de alma, embora haja diferença de corpos. No ato de amor, os corpos não tem forma objetiva. O marido, como actante EU, representa o que podemos compreender como sujeito colonial.

Assim, textos míticos reveladores da dominação masculina, em qualquer sociedade, são produtos de construções da linguagem humana e não estão a serviço simplesmente da comunicação, porque é a linguagem que implanta a transcendência no corpo humano. Como muito bem reflete Cinatti (2016):

A linguagem humana é muito mais do que um simples dispositivo de comunicação. É o dispositivo que implanta transcendência no corpo humano. O “eu” é o precursor genealógico de todas as outras figuras de transcendência. A consciência moral, a lei, a pátria, valores e assim por diante, não são nada além de encarnações subsequentes do “eu”. Elas são todas entidades autoritárias, que se colocam fora do plano da vida e da experiência. [...] A transcendência e a linguagem estão de um lado e, do outro, a imanência e o tornar-se animal. O movimento para além da dicotomia humano/não humano implica uma escolha entre esses dois campos (CINATTI, 2016, p. 40).

Assumindo aqui que o EU discursivo masculino se revela nos mitos analisados, assumimos também que esse EU é o SUJEITO do discurso e exerce seu poder pelo discurso. É esse EU masculino o EU dominador do OUTRO feminino e dos outros animais. Um EU que não reconhece o TU nem na mulher e nem nos outros animais. Nesse sentido, a mulher estaria incluída no campo dos outros animais por serem, mulher e animal, dominados pelo EU masculino. Com isso, reconhecemos que o poder e a dominação do EU masculino - exercidos através do discurso colonial presente no mito - também corroboram a “reconhecida universalidade concedida à mitologia androcêntrica” (BOURDIEU, 2002, p. 136). Tal



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional “As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia”

reconhecimento é um dos principais suportes para o estabelecimento da dominação e da violência simbólica nas sociedades (Cf. BOURDIEU, 2002).

É no interior das relações sociais que se constitui o poder simbólico, forma legitimada e reconhecida das outras formas de poder. O poder simbólico pode se constituir, segundo Bourdieu (2007), na enunciação, pelo poder das palavras; é um poder “quase mágico”, mas que só pode ser exercido quando reconhecido, quando acreditamos na “legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras” (BOURDIEU, 2007, p. 15). Assim, podemos afirmar que o mito, enquanto uma fala reconhecida e legitimada - que cumpre, entre outras, uma função disciplinadora - é uma manifestação discursiva que serve também para manter e (re)produzir o discurso colonizador, favorecendo a estabilidade duradoura da dominação no interior da sociedade em que se origina e circula.

Considerações finais

Neste trabalho realizamos uma análise temática estrutural todoroviana, a partir do conceito abstrato da intriga, tomando como exemplo a narrativa mítica indígena *A anta*, sob a perspectiva da formulação esquemática “X viola uma lei implica em que Y pune X”, considerando as relações entre as personagens mulher e anta. Em seguida, discutimos a intriga da narrativa, enfocando as relações que envolvem a violação de regras sociais, a punição e a redenção da mulher. Por fim, encetamos uma reflexão sobre a função disciplinadora e colonizadora do mito no seio da sociedade em que se origina e circula.

Se olharmos para os mitos das sociedades do mundo, da antiguidade clássica às culturas indígenas amazônicas recentemente conhecidas, não será difícil reconhecer intrigas semelhantes à da narrativa *A Anta*, em que a mulher se relaciona sexualmente com um ser não humano, violando regras sociais e sofrendo uma punição. Também na literatura clássica, em muitos contos infantis, mulheres (virgens) são oferecidas a dragões e outros monstros para serem devoradas,



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional “As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia”

salvando - com seu sacrifício - toda uma sociedade. Em outros casos, a mulher veste uma pele de animal (traveste-se) para poder conviver com ele, no mundo dele, renunciando ao seu próprio mundo.

A mulher, em todos os casos - seja no mito, nas lendas ou nos contos infantis - tem o poder de conversar com os entes não humanos, de se tornar igual, de se apaixonar, de não se envergonhar por amar, de se esquecer de si mesma, de se encontrar “amando na praça, como os animais” (VALENÇA, 1982). Tudo isso às escondidas, em espaços proibidos, porém por ela profanados. E assim, por violar regras, a mulher é punida; a punição geralmente é amainada por eufemismos, técnicas e motivos de redenção que atenuam o castigo, representando uma morte simbólica, a remissão dos pecados, a renovação, o (re)nascer para um novo mundo. E fica bem claro que a culpada de tudo isso é a própria mulher!

Vale salientar que nos mitos, lendas, contos e até mesmo nos “causos” em que homens se relacionam sexualmente com animais não humanos, geralmente não há punição. Como exemplo, citem-se “causos” em que pescadores aprisionam e mantêm relações sexuais com botos (fêmeas) durante os muitos dias em que ficam afastados de suas mulheres; caçadores que fazem sexo com antas e outras fêmeas; histórias de meninos e homens feitos, em áreas urbanas e rurais, que fazem sexo com cadelas, porcas, éguas e até com patas e galinhas... E tudo isso é contado em rodas de conversas masculinas como se fosse uma grande proeza de masculinidade! Porque é essa a perspectiva desse espaço social masculino. É sob esse ponto de vista que se reproduz e se mantêm o discurso da dominação masculina pelo qual somos englobados no espaço social. Bourdieu (1996) nos adverte que “o espaço social é a realidade primeira e última já que comanda até as representações que os agentes sociais podem ter dele” (BOURDIEU, 1996, p. 27).

Nesse sentido, mitos como *A anta* cumprem muito bem - em relação ao público feminino - sua função disciplinadora e pedagógica de produzir, manter e reproduzir modelos de comportamentos sociais “corretos”, em detrimento dos “errados”, em cada espaço social. O mito veicula, assim, o discurso colonizador; no



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional “As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia”

caso em análise, vimos que o discurso veiculado é o discurso da dominação e do poder do masculino sobre o feminino.

Referências

BHABHA, HOMI K. **O local da cultura**. Trad. Myrian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Glaucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 2ª ed. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. **O poder simbólico**. 10 ed. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Trad. Mariza Correa. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

CINATTI, Felice. Beyond the human/non-human dichotomy: the philosophical problem of human animality. In: **Humanimalia: a journal of human/animal interface studies**. Volume 7, Number 2 (Spring 2016), p. 35-55.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Joseph Campbell com Bill Moyers (org. por Betty Sue Flowers). Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou** (A seguir). Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GUIDA, Angela. Para uma política da animalidade. In: **Darandina Revisteletrônica** - <http://www.ufjf.br/darandina/>. Anais do Simpósio Internacional Literatura, Crítica, Cultura V: Literatura e Política. PPG Letras: Estudos Literários. Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora, 24 a 26 de maio/2011, p. 1-9.

MACIEL, Maria Esther. Poéticas do Animal. In: MACIEL, Maria Esther (Org.). **Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 85-101.

MALAMUD, Randy. The Culture of Using Animals in Literature and the Case of José Emilio Pacheco. In: **CLCWeb: Comparative Literature and Culture**. V. 2, Issue 2 (June 2000) Purdue University Press, 2000, p. 1-14. Disponível em <<http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol2/iss2/5>>

MINDLIN, Betty. A cabeça voraz. In: **Estudos Avançados** 10 (27), 1996, p. 271-292.



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional "As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia"

MITOLOGIA Sakurabiat. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org>. Acesso em 16/05/2016.

PRIKLADNICKI, Fábio. Como não sujeitar os animais na literatura. In: SCHMIDT, Rita Terezinha; MANDAGARÁ Pedro (Orgs.). **Sustentabilidade: o que pode a literatura?** Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2015, p. 25-35.

SAMPAIO, Wany Bernardete de Araujo; SILVA, Vera; MIOTELO, Valdemir (Orgs). **Mitos Amondawa**. Porto Velho: EDUFRO, 2004.

_____. A criação da mulher: um estudo estrutural do mito Amondawa. In: CORREIA, Heloísa Helena Siqueira; DUARTE, Osvaldo Copertino; SOUZA, Valdir Aparecido de (Orgs). **Isto não é um mapinguari. Fronteiras moventes, relações, saberes e poderes**. Poiesis Editora, 2015, p. 55-64. (E.book)

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2006. (Coleção Debates, 14; dirigida por J. Guinsburg).

VALENÇA, Alceu. **Como dois animais**. 1982. (Álbum Cavalos de Pau)

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: **O que nos faz pensar** n° 18, setembro de 2004.

VON FRANZ, Marie-Louise. **O significado psicológico dos motivos de redenção nos contos de fadas**. 9ª ed. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultix, 1993.

WU, Eva. **Anta e Onça - animais ou homens? A Significação da Personagem Antropomórfica na Mitologia Indígena**. [Tese de Doutorado]. Portugese Taal en Cultuur. Universidade de Utrecht. Leiden, Novembro 2005, 124 p.