

A serpente e seus simbolismos no universo feminino Sateré-Mawé

Solange Pereira do Nascimento¹

RESUMO

Este estudo assume o pressuposto teórico-metodológico das ciências humanas e sociais especialmente pelo viés da mitologia, onde numa perspectiva complexa dialogamos a partir do imaginário do Povo Mawé a relação da serpente com o universo feminino da etnia. Nosso objetivo é o de compreendermos a construção histórico-cultural desse animal que não é somente um ser biológico, mas, mítico. Tarefa complexa para o pensamento, porque, necessariamente a razão com sua substancial possibilidade de inteligibilidade não é suficiente para entendê-la. Propomos, pois, continuar no intermediário entre o que a razão humana pode alcançar e o que a mitopoética pode nos revelar em sua linguagem simbólica para falarmos desse ser que povoa nosso inconsciente mais profundo.

Palavras-Chaves: Sateré-Mawé, Feminino, Serpente, Mitologia

A viagem pela mitologia do povo Mawé tem nos proporcionado conhecer um pouco mais de sua cultura e com eles experimentar, ainda que racionalmente, as nuances ocultas do seu pensamento em relação ao seu envolvimento profundo com a natureza e a forma como a mesma dialoga e se manifesta a eles. Para nos referir à renovação do feminino de acordo com a cultura Mawé, e não poderia ser diferente, faz-se necessário discorrer um pouco mais sobre esta figura mítica que é a serpente, a partir dos mitos de origem que remetem para sua 'primeira' aparição. Tarefa complexa para o pensamento, porque, necessariamente a razão com sua substancial possibilidade de inteligibilidade não é suficiente para entendê-la. Propomos, pois, continuar no intermediário entre o que a razão humana pode alcançar e o que a mitopoética pode nos revelar em sua linguagem simbólica, para falarmos desse ser que povoa nosso inconsciente mais profundo.

A serpente é um dos arquétipos simbólicos mais antigos da humanidade. Está presente em praticamente todas as culturas antigas como animal astucioso e misterioso. Ora sua imagem é negativa ora positiva, ora está relacionada ao um ser masculino ora a um ser feminino, ora um ser mítico criado por Tupana ora um ser diabólico e sedutor. Vivaldo Valente revela que,

¹ Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia. Professora Adjunta da Universidade do Estado do Amazonas. E-mail: soliamnis@gmail.com.

O pajé, quando faz seu trabalho e entra em contato com a natureza, ele se envolve com o espírito do gavião, do caboco e o espírito da cobra grande. A cobra, por ser ela, não significa que seja totalmente má². A cobra tem coisas boas. Ela é o símbolo do rio e de todo mistério que está por traz de tudo isso. Ela é um contato presente (entrevista, 2014).

Na Amazônia, segundo Pinto (2002), a serpente não é só retratada na imagem dos rios por suas curvas sinuosas e extensas, mas no imaginário do povo que habita esta região. Para a autora, a imagem da cobra está sempre vinculada a um ser encantado que tem relação direta com o feminino. Ela aparece como sedutora, enigmática e aquela que deixa sempre seus rastros num filho gerado de uma relação híbrida entre uma mulher e um animal.

São muitas as iconografias que a humanidade depositou sobre a serpente no bojo das mais diversas culturas espalhadas pelo planeta. A nós não cabe julgá-la ou colocá-la dentro de uma caixinha para conceituá-la. O caminho mais adequado para encontrá-la é subir no seu dorso e deixar que ela mesma nos conduza no jogo da lembrança e do esquecimento, como propõe Heidegger (2004), a experiência da *aletheia* em sua singularidade.

Numa primeira leitura, Krauss e Küchler (2007), referindo-se ao mito judaico-cristão das origens, associa o nome da primeira mulher, Eva a *hawwah*, que em outras línguas semíticas do tempo bíblico significa 'serpente'. E enfatiza o autor:

De acordo com essa informação, por trás do nome para a mulher, poderia ainda esconder-se mais um jogo de palavras, visto que a serpente, de acordo com diversos mitos, era a mãe primordial da qual os seres humanos provinham. Por essa razão, alguns exegetas modernos supõem que o nome da mulher indica que seu papel de mãe remontaria à intervenção da serpente. No entanto, parece mais plausível a explicação a qual o narrador, com sua interpretação etimológica, queria opor-se ao mito de uma deusa-mãe serpente, a fim de esclarecer que não ela, mas sim a mulher criada por Deus era a antepassada da humanidade (KRAUSS e KÜCHLER, 2007, p. 121)

O mito judaico, a partir de seu entendimento por via da etimologia da palavra, desassocia a figura da serpente como obra do mal, de acordo a tradição religiosa cristã

² Ele se refere à peçonha própria de algumas espécies de serpentes.

menos erudita, e a coloca como partícipe da criação de Deus. Sobre ela paira o nascedouro da humanidade e não sua perdição. A serpente é, então, símbolo da fecundidade, da multiplicação, do povoamento da extensa terra. “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a” (Gênesis, 1, 28).

Uma outra imagem da serpente no imaginário indígena está relacionada à canoa da fermentação que faz parte do acervo das histórias míticas narradas pelos povos que habitam o Alto Rio Negro. Eles acreditam que a grande serpente trouxe todos os povos em seu interior e, na grande viagem que surge das profundezas dos rios para a superfície da terra, foi distribuindo seus filhos por todos os lugares do mundo, no intuito de povoar o próprio mundo (ANDRELLO, 2012). Esse entendimento, por via de uma linguagem poética, não se distancia do entendimento cristão.

Para os Sateré-Mawé, a serpente está presente no início da humanidade como a figura da mulher sedutora que de dia se deitava com o sol e à noite com a lua, sem que os dois astros percebessem que estavam sendo traídos, e dessa relação dupla, ela gerou um casal de gêmeos do qual não sabia quem era o pai. Tupana ou Yurupary? (Yamã, 2007). A figura de Tupana (sol) representa o dia e as coisas visíveis e a de Yurupary (lua), a noite e as coisas invisíveis, o mistério. O dia está também relacionado à energia masculina, e a noite à energia feminina.

Essa descrição do autor é deveras fantástica. Não saber quem é o pai, como também não sexuar a serpente (macho ou fêmea) é permitir à criatividade do pensamento pensar as origens da humanidade com leveza de espírito, sem a preocupação de uma ordem cronológica e hereditárias estabelecidas, mas se permitindo pensar a partir de uma outra lógica menos racional e mais poética. Aldous Huxley, em *O melhor dos mundos*, afirma que uma civilização fundada exclusivamente sobre o conhecimento científico resultaria desumana e absurda. A razão lógica se torna um *punctum dolens* diante da vastidão incomensurável de possibilidades e perspectivas que o mito traz à consciência e que dão sentido a existência.

A serpente Mawé é transgressora do tempo e das coisas. Ela não se deixa apreender pela razão; ela só é possível ser entendida quando somos capazes de transgredir toda forma de racionalidade que seja aquela que desperta do intermediário entre o ser e o nada ao mesmo tempo.

Fonseca (2013, p. 24) nos diz que

a cobra é vista por alguns povos indígenas e ribeirinhos da floresta amazônica como a própria imagem de um ser perfeito. Tome-se, à guisa de um simples exemplo, a sua capacidade de pertencer ao mundo aquático, de transitar com uma desenvoltura invejável pela terra e conseguir atingir os galhos mais altos das imensas árvores da floresta. Por isso, não é descabido concluir que ela enfrenta todos os reinos da natureza, o da água, o da terra, o do ar [...] o do fogo, uma vez que sua língua se movimenta em forma de chama e o veneno que ela injeta é tão ardente que queima o corpo.

A poderosa imagem da serpente no imaginário amazônico trazida a nós pelo autor, como um ser que transita na água, na terra e ainda tem a língua em forma de chama e veneno que queima o corpo, indica que a visão desse homem em relação à cobra é a de um ser mítico, presente na concepção primordial do universo, pois a descrição dos elementos que a caracterizam a partir de sua percepção empírica são os mesmos que formaram o cosmos e o homem (terra, água, fogo e ar).

Mais para além de suas percepções empíricas que fluem do contato contínuo com a natureza, a relação entre o homem e a serpente é deveras complexa. Nietzsche³, em seu poema “*O sinal de Fogo*”, refere-se à serpente como libido “*esta chama com ventre esbranquiçado até frias distâncias lança labaredas. Seu anseio, para alturas cada vez mais puras estende seu pescoço – uma serpente se impacienta impertigada: este sinal diante de mim ergui*”. Para ele, a comparação com a serpente é indubitavelmente fálica, porque o falo não é só fonte de vida como também da libido enquanto força e energia psíquica, no pensamento de Carl Jung.

Porém, a imagem da serpente trazida a nós por Fonseca (2013) relaciona o fogo ao veneno da cobra. Este elemento, mais denso de sentido, simboliza também a morte como sinal de transformação. O medo da morte implica também o não domínio da razão, do território desconhecido. Essa perspectiva provoca desespero, eis o veneno. Enfrentar todas essas sensações significa romper com o medo do outro, e acima de tudo, transitar pelo território desconhecido da não-razão, eis a cura e a salvação, como poetisa Hölderlin.

³ Cf. JUNG, Carl Gustav. Símbolos da transformação, Vol. 5. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011, p. 120

Hölderlin⁴, em seu poema, diz: “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”. Heidegger (2001), ao comentar sobre o sentido da palavra ‘salvar’, no poeta, enfatiza:

Geralmente achamos que significa apenas retirar, a tempo, da destruição o que se acha ameaçado em continuar a ser o que vinha sendo. Ora, ‘salvar’ diz muito mais. ‘Salvar’ diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho. Se a essência da técnica, a com-posição, constitui o perigo extremo e se também é verdadeira a palavra de Hölderlin, então o domínio da com-posição não se poderá exaurir simplesmente porque ela de-põe a fulguração de todo descobrimento, não poderá deturpar todo o brilho da verdade. Ao invés, a essência da técnica há de guardar em si a medrança do que salva (HEIDEGGER, 2001, p. 31).

Se salvar é chegar à essência e à razão em sua com-posição, como coloca Heidegger, deturpando o brilho da verdade a qual está para além do aparente veneno da serpente que mata, é inevitável não sermos picados por ela, ainda que pela poesia, para realizarmos a emblemática “viagem que melhor define a sua forma de estar no mundo” (FONSECA, 2013, p. 25) que é a própria viagem.

Os mitos em sua essência são viagens que empreendemos durante nossa existência e sem os quais viver não teria sentido. São as histórias e as experiências de nossos antepassados que movem o nosso imaginário para além da aparente realidade do mundo, como afirmava Platão, e não são mais que sombras, envoltas numa linguagem singular, inebriando-nos os mais quiméricos devaneios.

Essa emblemática viagem nos sugere pensar a cobra não somente como destino (*moira*), mas retorno (*apódosis*) que também significa a conclusão de algo iniciado, ou em outros termos, o fechamento de um ciclo. Obviamente que este tempo ao qual nos referimos não é um tempo linear-quantitativo, mas sim um tempo qualitativo, ontológico. Essa serpente que não é nem macho nem fêmea, que não é deus nem o diabo, que está presente no começo e se nos apresenta também como possibilidade de fim, é sem dúvida símbolo de nossa trajetória humana marcada por um contínuo vir-a-ser.

⁴ Cf. Heidegger (2001, p.31).

Esse retorno só nos é possível pensar pela linguagem do simbólico que Maffesoli (2012) denomina de invaginação, e Eliade (2010) de valência cosmológica. Para o segundo autor,

O simbolismo do regresso ao ventre tem sempre uma valência cosmológica. É o mundo inteiro que, simbolicamente, regressa com o neófito à noite cósmica para poder ser criado de novo, regenerado [...] sair do ventre ou da cabana tenebrosa, ou da tumba iniciática, equivale a uma cosmogonia. A morte iniciática reitera o retorno exemplar ao caos para tornar possível a repetição da cosmogonia, ou seja, para preparar o novo nascimento (ELIADE, 2010, p. 159)

Para os Sateré-Mawé, retornar ao útero da Grande Mãe significa reencontrar-se com o Grande Feminino manifesto na raiz do pensamento mítico Mawé, sob as figuras da árvore - *Espírito de um Grande Peixe*, *Uniã Wuã Sap'i*, *Waranã* e *Watiamã*. Essas figuras míticas ligadas diretamente ao grande feminino representam todo o ciclo vital do complexo pensamento Sateré-Mawé em sua cosmologia e cosmogonia. Estamos diante de um *complexio oppositorum*, pois não há como separar o feminino enquanto força de destino com a figura da mãe, enquanto criação. São forças que se coadunam e juntas se estabelecem como verdade que está sempre se renovando a cada manifestação do ser na clareira da existência.

Em entrevista com Enrico Uggé, sobre a dimensão do Grande Feminino presente nos rituais Mawé, percebemos a importância da formiga Watiamã. Vejamos:

Se você fala da cobra, entra o lado feminino. Se você fala da tucandeira também. As formigas representam o cabelo púbico da mulher e também da cobra, que eles foram lá dentro pegar para a saúde. Tudo é feminino no fim. O menino ao enfrentar a formiga tem que mostrar sua superação, porque o feminino representa sempre um pouco de perigo, um mistério. Algo que vai acontecer. A penetração faz ele entrar em contato com tudo isso e então ele vai descobrindo que foi lá da região pubiana que saíram as ditas formigas que fazem bem à saúde física, psicológica, emotiva, saber superar a dor, enfrentar a vida (entrevista, 2013).

A fala de Uggé traz para nós uma síntese do significado da Tucandeira e da Cobra na vida do povo Mawé. Como ele mesmo afirma, tudo é expressão do feminino. Tudo é feminino. Os arquétipos da etnia têm sua centralidade arquemítica no feminino presente na natureza, presente no mundo espiritual e presente na vida cotidiana desse

povo desde a mais tenra idade, quando é dado início aos ensinamentos deixados como herança por seus ancestrais.

Esse ensinamento que vem dos mitos e se manifesta nos rituais de iniciação, especialmente, acreditamos ser pleno de uma verdade que para o pensamento mítico dentro de um sistema de representações religiosas, “não poderá ser dissociada das atividades em que se insere” (GORRESIO, 2005, p. 72). No plano religioso, é estabelecida uma concepção de crença que suplanta o domínio exclusivo da razão, que ao superá-la, abre-se para uma nova perspectiva de realidade não constituída somente na imanência, mas também na transcendência. Esse jogo entre imanência e transcendência nos permite pensar na dialética do retorno que se mostra na própria imagem da cobra-grande.

Diz o mito que a grande serpente habitava o reino da terra, porém de livre arbítrio resolveu se afastar de Tupana e ficar mais próxima a Yurupary que em nada concordava com as obras de Tupana. Angustiada, resolveu morar no fundo das águas com Yurupary e de sua relação com ele fez nascer na terra todos os males conhecidos. Atribulados com tantas desordens, os habitantes da terra resolveram recorrer aos Paini-Pajés para resolver a situação. Para isso, eles deveriam convencer Mói-Wató a deixar o mundo das águas e subir para a terra. Ela aceitou, e o ritual foi iniciado. Um único interdito estava previsto: enquanto ela subia, não poderia olhar para baixo, ou seja, o reino das águas. Um tanto indignada por ter sido esquecida, ela desobedece. Yamã (2007, p. 30) enfatiza que “por essa razão, todos os seres morrem, até mesmo os seres humanos, pois a Mãe Cobra-Grande, transformada em Mãe Terra, está sempre nos chamando e dela não podemos escapar”.

Observemos nesta breve síntese da narrativa, que a dimensão do retorno está diretamente relacionada à desobediência que gera a morte. Girard (1990, p. 320) comenta: “Na morte há morte, mas também há vida. Não existe vida no plano da comunidade que não fale de morte. Assim a morte pode aparecer como a verdadeira divindade, como o lugar onde o mais benéfico e o mais maléfico se reúnem”. Para Heidegger (2004, p. 32), “A morte desentranha-se como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável. Como tal é um impendente privilegiado”.

A morte é inevitável, pois ela se projeta no mundo como possibilidade ontológica que determina o próprio sentido da existência, porquanto antecipa o seu encontro consigo mesma, com seu ser mais autêntico: um-ser-para-a-morte. O ser para a morte é o ser livre para experimentar todas as possibilidades possíveis de existência.

Nesse sentido, a morte não deve ser compreendida no propósito fatalístico, como finitude, mas uma imagem do retorno ao ventre materno, porque ao colocar a mão na luva de tucandeira ou descer até o buraco da jiboia para colher as formigas de sua região pubiana, ocorre de forma simbólica esse processo de passagem da vida para a morte e da morte para a vida concomitantemente. Greene (2001, p. 193) nos lembra que o lugar intemporal de onde emergimos no nascimento e a imortalidade que buscamos depois da morte são idênticos na imaginação humana”. A imagem abaixo representa todo esse processo que percorremos em relação à cobra, como habitante da terra e do céu, e sua dimensão mítica representando a morte humana pelo seu olhar voltado para baixo.

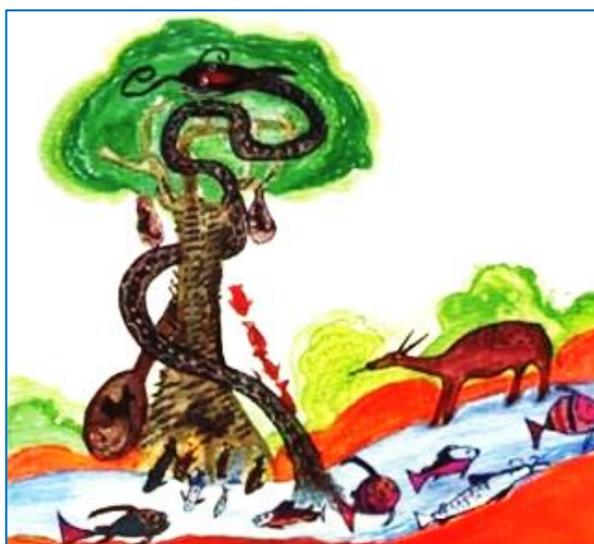


Figura 12: A cobra como imanência e transcendência⁵.

O olhar da serpente que se volta para baixo, na narrativa do mito, significa o estabelecimento de um vínculo que jamais será rompido, mesmo depois da morte. A serpente enquanto ser que habita a terra e água, representando o mundo visível e o mundo invisível, carrega em si toda a potencialidade do universo e toda a habitabilidade da terra. Nela se plenifica o alfa e o ômega, o constante retorno de todas as coisas que une a poderosa força desses dois planetas, Terra e Água, na qual Tupana a transformou, como enfatiza Yamã (2007).

Retornar significa dar prosseguimento à vida que se renova constantemente. Uma vez que a serpente, tendo rompido com Tupana e habitado o reino das águas na

⁵ Fonte: Mosqueirando.blogspot.com.br

companhia de Yurupary, interrompeu o ciclo do retorno, colocando em risco toda a obra criada, entra em cena a figura dos Paini-Pajés, representantes de Tupana que convence Mói Wató a emergir das profundezas da água e subir à terra. Ou seja, o processo de retorno significa ascensão. De outro modo, ao emergir da água, aquele que retorna, retorna para ser ascendido às alturas, lugar da habitação dos deuses benéficos. A figura da serpente como aquela que habita os dois reinos, água e terra, representa a totalidade da existência que se dá como começo e fim, como origem e destino, que na visão mítica não consiste num tempo estabelecido.

Para Greene (2001, p. 190)

A crença dos seres humanos em que algo sobrevive além da concha física, vem de longa data e os mitos sempre expressaram, sob formas significativas, os nossos temores, fantasias e expectativas humanas da morte. A mitologia nos apresenta uma alternativa entre metáforas e imagens que não garantem nada, mas de algum modo transmitem à morte um sentido e um valor que a tornam parte da vida e fazem dela um capítulo necessário num grande ciclo cósmico [...] os mitos nos lembram do paradoxo profundo da morte que combina a natureza transitória da vida mortal com a natureza eterna e indestrutível da vida maior de que fazemos parte.

A intervenção mágica dos Paini-Pajés, como sacerdotes do ritual de ascensão e renascimento da própria serpente, fez emergir dela mesma uma nova criatura, começar um novo ciclo de vida que não se estabelece nesse ou naquele lugar, mas na consciência desperta de um sono letárgico e inebriante que não resultou noutra coisa, a não ser a morte. O que se torna inaudito é o novo lugar de habitabilidade revelado pelo mito. Esse novo lugar é o intermediário entre o mundo dos deuses e dos mortais. Eis o ditirâmico lugar de Apolo e Dionísio (NIETZSCHE, 2007) que se revela como lugar do renascido.

Com um assombro deve tê-lo fitado o grego apolíneo! Com um assombro tanto mais profundo quanto a ele se mesclava um estremecimento ao pensar que tudo isso não era, contudo, tão estranho à sua própria natureza e que sua consciência apolínea não passava de um véu que lhe ocultava esse mundo dionisíaco (NIETZSCHE, 2007, p. 36).

O assombro da linguagem nietzschiana é estar diante do novo que brota dos dois lados igualmente. Se podemos metaforicamente dizer que Apolo representa a realidade e Dionísio o mito, o véu que os encobre se rompe revelando duas forças

necessárias que, ao mesmo tempo que parecem opostas, estão intrinsecamente ligadas. Assombrar-se é não perder-se diante da realidade existente. É sinal da irrupção sempre renascida da própria consciência que continuamente se renova pela capacidade de superação de si mesma. É se permitir deixar tocar pelo pensamento e nele se perder.

Furtivamente o mito tem essa capacidade de proporcionar o assombro, o delírio e a náusea como expressão do pensamento sartreano. Percorrer esse caminho de liberdade para superar a si mesmo e sair da mesmice a que se está condenado pelo próprio ato de existir só é superado mediante o rompimento com as correntes que prendem a consciência de não permitir sua superação. O drama da existência tende a ser superado pelo mito que proporciona a liberdade de pensar, de morrer e renascer, de unir o impossível ao possível, de velar e desvelar, de ser e não ser ao mesmo tempo que é e também não é.

Estar condenado à liberdade é perder a perspectiva do retorno e lançar-se no abismo obscuro do tempo; é perder os anéis com as raízes arquetípicas da consciência que está sempre em constante renovação. É não se permitir invaginar-se. É esquecer do útero no qual se foi gerado e negar sua essência. O rompimento do cordão umbilical que alimentava os devaneios do inconsciente humano foi abruptamente cortado pela razão.

O povo Mawé insiste em não esquecer suas histórias, em contá-las continuamente. O Senhor João Cutia nos disse em entrevista: “eu gosto de falar das nossas histórias, a gente não escreve, por isso é importante falar pra vocês, porque vocês escrevem tudo. Vocês dão valor ao que a gente fala e se vocês escrevem, não morre” (João Cutia, entrevista, 2014). Significativa percepção.

O mito não pode apenas estar vivo na memória, porque o tempo é como um leão prestes a devorar a presa. Se no passado não havia a preocupação em registrar a história, apesar de ser o Puratin parte dessa memória perdida no tempo, hoje os Sateré-Mawé partilham sua cosmovisão de mundo para não esquecer. Relatar as histórias é sentar-se ao lado do tempo, sem tempo algum. Aquele que narra e aquele que escreve fazem juntos sua viagem pelo tempo imemorial e ali, narrador e ouvinte entram pela brecha do tempo e se deparam com um mundo fantástico que não significa fuga da realidade, mas o ponto fulcral da própria realidade.

Adentrar pelos portais do mundo Mawé é, sem nenhum juízo de valor, encontrar-se com o seu próprio destino, não traçado pelas mãos de uma cartomante ou de um guru, porém aquele na cuia do sakpó. O destino ralado pelas mãos da mulher que o chama para se fazer presente. O destino que nos leva a permitir-nos picar pela tucandeira

que nos levanta do sono profundo da morte; o destino que é perceber a cobra-grande não como história qualquer, mas aquela capaz de revelar o que desejamos encontrar ainda que não possamos alcançar.

A experiência do próprio tempo enriquece o narrador que enriquece o ouvinte e não que se aumente um ponto no conto, cada viagem será sempre inusitada. Cada viagem revelará a nudez de si mesmo “que pressupõe a ausência de veste, que não coincide com esta [...] a abertura dos olhos” (AGAMBEN, 2014, p. 93). O mito nos leva a transgredir as regras, perceber que estamos nus, é perceber que tenhamos o cometido ‘o pecado’ e por isso nos percebemos nus.

A nudez da alma que nos leva ao ditirâmico entoar de cantos, onde a dor não é mais sentida, onde o céu não tem mais limites, onde a água é a grande serpente que serpenteando vai nos conduzindo para o mundo dos sonhos e do inconsciente, onde não há mais morte, onde não há desespero, onde se dá novamente o encontro. É o retorno para casa.

O mito é a grande possibilidade de ficar nu, estando vestido; de morrer, estando vivo; de viajar, sem se mover; de procurar, sem achar e ao mesmo tempo achar o que nem procurou. O mito é o outro escondido. É aquela verdade velada, às vezes numa linguagem tão complexa que somente a poesia é capaz de definir o que não pode ser definível. O mito é a própria roda do tempo sem tempo algum.

Não se pode achar o que não se busca e que se perdeu. A caminhada de cada um tem um sentido abaixo desse céu estrelado, já dizia Imanuel Kant. O caminho que se traça para buscar o que se deseja é parte de um mapa interior, encontrando sua razão de ser no objeto que se deseja encontrar.

A construção do caminho traçado é uma obra engenhosa e complexa da construção de uma casa, onde suas vigas sustentam as colunas do tempo que só podem ser vistas se aprendermos a nos despir de nós mesmos. Empreender a jornada interior é pecar, sentir prazer em pecar e se contemplar nu. A nudez é a única certeza de que as vestes que antes se vestia não podem mais aquecer o inverno pelo qual o viajante passa ou mesmo proteger do sol forte que lhe queima a pele em tempos de verão. O mito é a nudez da alma, ou seja, se não nos desvencilharmos de nossos saberes e conhecimentos pré-estabelecidos, é possível não entendermos o que o mito propõe.

É fulgurante o brilho nos olhos do narrador. O olhar se volta para cima, no ato de conversar com a memória (*Mnemosyne*). Os dedos apontam para o caderno e rabiscam, através de desenhos, o que a mente carregada de imagens está querendo exaltar.

De vez em quando, um sorriso nos lábios pela felicidade autêntica de saber que ali o mito renasce como uma fênix a qual se refaz de suas próprias cinzas. Que poder criador! Narrador e ouvinte, juntos, sentados um na frente do outro, têm o poder de estar no lugar onde somente os deuses habitam. O poder da escuta naquele momento vai para além do que se está ouvindo. Num dado momento, Hermes, puxa a cadeira, senta-se e suavemente interpreta os gestos, o olhar, a entonação de voz, o ar de saudade preso na garganta e a felicidade de quem encontra no mito o seu lugar, o seu destino. Essa é outras palavras, a relação no campo de pesquisa entre o informante e o pesquisador.

A palavra, a voz, a linguagem, *Mnemosyne*, Hermes, Waraná, Watiamã, a Cobra-Grande, todos eles ali participando daquele momento. Cada um, a sua maneira, faz o seu retorno. O narrador que conta as histórias não será mais o mesmo depois de terminá-las. O ouvinte, após registrar, não terá mais a escrita de antes. Os deuses que ali acompanham a trajetória, desvelam seus segredos, ao mesmo tempo que o precisam velar novamente.

Duas, três horas? Quanto tempo passou não sabemos. O que ouvimos em entrevista profunda ficou impresso na alma, e aquilo que era somente do outro, de um modo ou de outro, passa a ser seu. Distante de tudo em que se acredita, há um outro lugar, o desconhecido mítico que convida a subir no dorso da Grande Mãe, para encontrar o Grande Feminino que se busca.

Entendemos que o feminino Mawé é essa força poderosa presente em tudo. É a senhora do tempo e com o tempo ela brinca. Ela está sempre ali. Manifesta na mãe, mas também no pai; manifesta no aconchego da casa, mas também na arena política de discussões e debates; na roça, na casa de farinha, na pescaria ou na caça. O feminino foi o ontem, é o hoje e será o amanhã, pois ele mesmo é o tempo que se metamorfoseia de vida. Vida simples, silenciosa, contemplativa da natureza. Vida que renasce a cada novo nascimento, seja de uma planta ou de um novo homem. Essa vida comportará sempre outras vidas, tantas quantas for capaz de ouvir o narrador e suas histórias, em suas viagens pelo mundo Feminino da Etnia Sateré-Mawé.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN. Giorgio. **Nudez**. Traduzido por Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2014.

ANDRELLO, Geraldo (org). **Rotas de criação e transformação – narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro**. São Paulo: ISA - SGC/AM: FOIRN, 2012.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Traduzido por Rogério Fernandes. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FONSECA, Mário Geraldo R. **A cobra e os poetas: uma mirada selvagem na literatura brasileira**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2013.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. Traduzido por Martha Conceição Gambini. Rev. Edgard de Assis Carvalho. 3 ed. São Paulo: EUEP, 1990.

GORRESIO, Zilda Marengo Piacentini. **Os pressupostos míticos de C. G. Jung na leitura do destino: Moira**. São Paulo: Annablume, 2005.

GREENE, Liz. **Uma viagem através dos mitos: o significado dos mitos como um guia para a vida**. Traduzido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Traduzido por Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes (vol.I /II), 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Traduzido por Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

KRAUSS, Heinrich. KÜCHLER, Max. **As origens: um estudo de Gênesis 1-11**. Traduzido por Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2007.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo Retorna**. Traduzido por Tereza Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou Grécia e Pessimismo**. Traduzido por Antônio Carlos Braga. Escala. São Paulo: 2007.

PINTO, Marilina Conceição Oliveira B. S. **Cultura e Ontologia no mito da cobra encantada**. Manaus: EDUA, 2002.

YAMÃ, Yaguarê. **Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé**. São Paulo: Peirópolis, 2007.