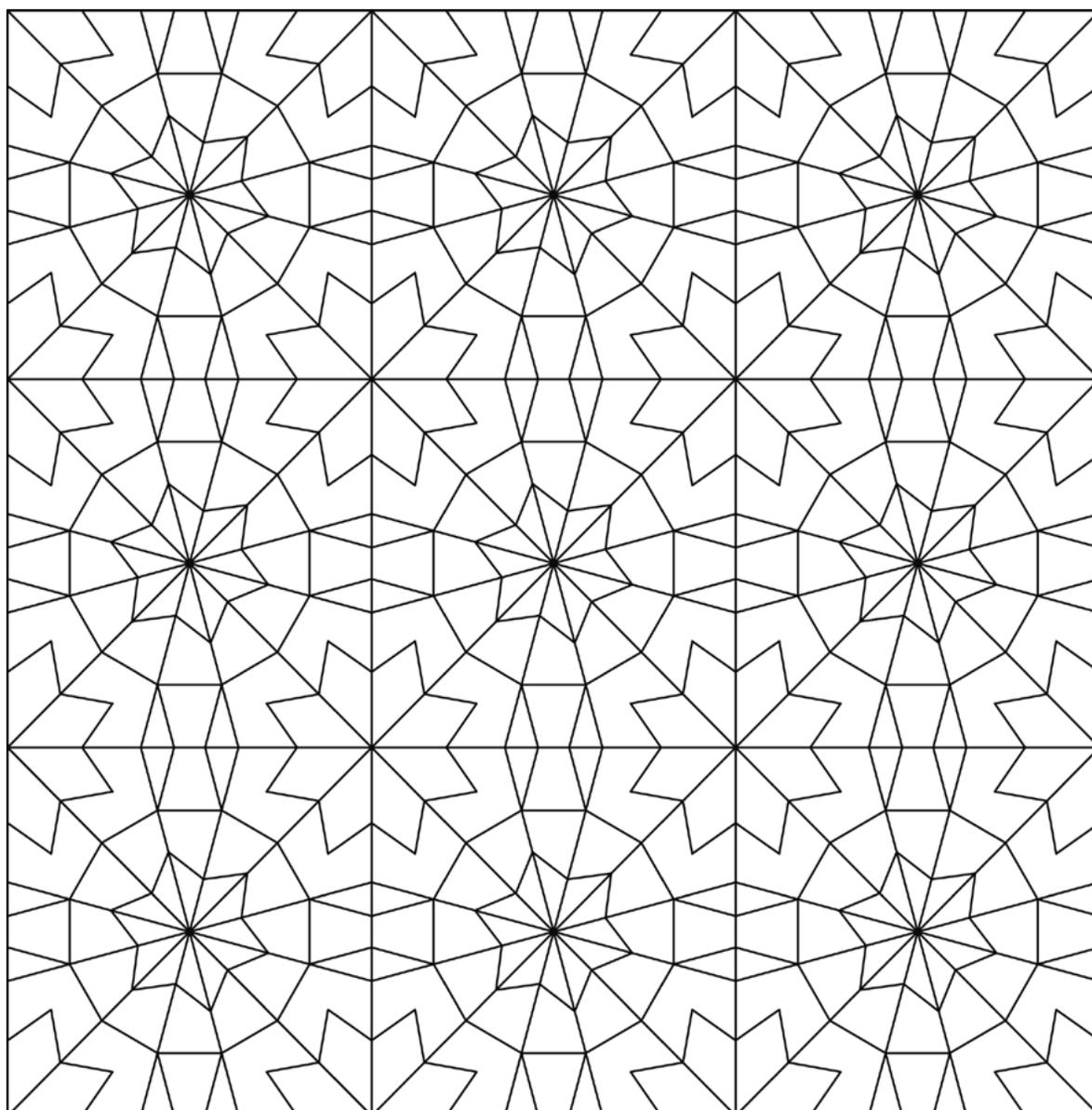


**O TEMPO DO SONHO: POESIA CÓSMICA E METAMORFOSE  
NAS CULTURAS INDÍGENAS**

**Paulo Borges (Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa; Centro  
de Filosofia da Universidade de Lisboa)**



**Resumo:** Apresentamos a concepção, marcante em várias culturas indígenas, com destaque para as ameríndias e australianas, de um originário Tempo do Sonho, no qual tudo é possível pois todas as formas de vida fluem, na passagem do invisível ao visível, numa constante metamorfose autopoietica. Este Tempo do Sonho, sinónimo da inesgotável virtualidade do possível, oculta-se ou é esquecido no triunfo do pensamento conceptual e categorial, dominante no Ocidente a partir da deriva platónico-aristotélica e epistémica da filosofia. O Tempo do Sonho pode, todavia, ser a cada momento experienciado mediante o desempenho mítico-ritual, o canto poético e os estados diferenciados de consciência por eles induzidos, como na intermediação do xamã que, livre de identidade, transita livremente entre as múltiplas perspectivas configuradoras dos processos dos múltiplos seres e mundos.

**Palavras-chave:** Tempo do Sonho, Poesia, Caosmos, Metamorfose, Culturas Indígenas

\*\*

**Abstract:** We present the conception, which is a hallmark of various indigenous cultures, especially the Amerindian and Australian ones, of an original Dreamtime, in which everything is possible because all forms of life flow, in the passage from the invisible to the visible, in a constant autopoietic metamorphosis. This Dreamtime, synonymous with the inexhaustible virtuality of the possible, is hidden or forgotten in the triumph of conceptual and categorial thinking, dominant in the West since the Platonic-Aristotelian and epistemic drift of philosophy, which apparently solidifies the world by enclosing the *chaosmic* flow in the classification of beings into species, genera and individuals, just as in the laws of apparent causality. The Dreamtime can, however, be experienced at any moment through mythical-ritual performance, poetic song and the differentiated states of consciousness they induce, as in the intermediation of the shaman who, devoid of identity, moves freely between the multiple perspectives that configure the processes of the multiple beings and worlds.

**Keywords:** Dreamtime, Poetry, Chaosmos, Metamorphosis, Indigenous Cultures

.....

Muitas culturas indígenas partilham a visão de um tempo primordial caracterizado pela metamorfose entre os vários modos de ser, por uma linguagem comum às várias espécies e pelo poder mágico da palavra, capaz de fazer acontecer o que diz. Como relata Nalungiaq, uma esquimó Inuit, ao etnólogo Knud Rasmussen:

“No tempo mais primitivo,  
quando tanto as pessoas como os animais viviam na terra,  
uma pessoa podia tornar-se um animal se quisesse  
e um animal podia tornar-se um ser humano.  
Por vezes eram pessoas  
e por vezes animais  
e não havia diferença.  
Todos falavam a mesma linguagem.  
Esse era o tempo em que as palavras eram como magia.  
A mente humana tinha poderes misteriosos.  
Uma palavra dita por acaso  
podia ter estranhas consequências.  
Tornava-se subitamente viva  
e o que as pessoas queriam que acontecesse podia acontecer –  
Tudo o que tinha a fazer era dizê-lo.  
Ninguém podia explicar isto:  
Era assim que era”<sup>1</sup>

Os índios Koyukon do noroeste do Alasca também creem que outrora, no que designam como o “Tempo Distante” (*Kk’adonts’idnee*), os humanos, os demais animais e as plantas tiveram uma linguagem comum e que esse foi igualmente o tempo no qual todos os seres vivos “partilharam uma sociedade e passaram por transmutações oníricas de animais ou

.....

<sup>1</sup> Traduzido por Edward Field, in Jerome e Diane ROTHENBERG (editores), *Symposium of the Whole*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 3, citado em David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, New York, Vintage Books, 1997, p. 87.

plantas para humanos e por vezes de volta”<sup>2</sup>. O mesmo acontece na cultura dos Yanomami, do Brasil e da Venezuela, em que o “tempo do sonho” é o “primeiro tempo” em que os ancestrais, chamados *yarori*, “não paravam de se transformar”, passando de humanos a animais e dando origem aos espíritos xamânicos, os *xapiri*<sup>3</sup>. Como nota Viveiros de Castro, “se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais”<sup>4</sup>. Questionado sobre “o que é um mito”, Claude Lévi-Strauss responde: “Se você perguntasse a um índio americano, é muito provável que ele respondesse: é uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguiram”<sup>5</sup>. Daqui decorre, como adiante explicitaremos, a centralidade da “metamorfose interespecífica” nas cosmologias ameríndias<sup>6</sup>. O que não é aliás estranho às mitologias tradicionais das várias culturas planetárias, pois os mitos são, fundamentalmente, histórias de metamorfoses, como se consagra em Ovídio: “Formei o desígnio de contar as metamorfoses dos seres em formas novas”<sup>7</sup>. A metamorfose é a própria essência da vida: “Todos os viventes são, de um certo modo, um mesmo corpo, uma mesma vida e um mesmo eu que continua a passar de forma em forma, de sujeito em sujeito, de existência em existência”<sup>8</sup>.

É um tempo com características semelhantes às das culturas ameríndias que uma das culturas mais antigas da humanidade, a dos aborígenes australianos, designa também como *Jukurra* ou *Alcheringa*, “Tempo do Sonho”. Trata-se de um tempo intemporal, “oculto por detrás ou mesmo *dentro* da presença manifesta e evidente da terra, uma temporalidade mágica” onde surgiram as primeiras orientações e relações entre os “poderes do mundo circundante” e se enraizaram as figuras e formas que agora percebemos. É um tempo simultaneamente anterior ao mundo estar “inteiramente desperto” e presente no mais íntimo da experiência actual, pois “ainda existe mesmo por baixo da superfície da consciência de vigília”. É a

---

2 Cf. Richard NELSON, *The Island Within*, São Francisco, North Point Press, 1989, p.110, citado em David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, p. 146.

3 Cf. Davi KOPENAWA / Bruce ALBERT, *A Queda do Céu. Palavras de um xamã yanomami*, tradução de Beatriz Perrone-Moisés, prefácio de Eduardo Viveiros de Castro, São Paulo, Companhia das Letras, 2015, pp. 65, 81, 101 e nota 1, p. 614. Cf. também Aristóteles Barcelos NETO, *A Arte dos Sonhos. Uma iconografia ameríndia*, prefácio de Elsjé Maria Lagrou, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia / Assírio & Alvim, 2002.

4 Cf. Eduardo Viveiros de CASTRO, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, UBU Editora, 2017, p. 307.

5 Claude LÉVI-STRAUSS e Didier ERIBON, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 193.

6 Cf. Eduardo Viveiros de CASTRO, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 305 e 338-341.

7 OVIDIO, *Les Métamorphoses*, I, tradução, introdução e notas de Joseph Chamonard, Paris, Garnier Frères, 1966, p. 41.

8 Emanuele COCCIA, *Métamorphoses*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2020, p. 29 (tradução nossa).

aurora do mundo, quando “a própria terra ainda estava num estado maleável, semi-desperto”, e os “Antepassados totêmicos primeiro emergiram da sua sonolência debaixo do chão” e começaram a percorrer o território cantando e executando as acções fundadoras e modeladoras das culturas humanas e das formas e características do mundo e da paisagem, após o que se metamorfosearam nos aspectos físicos da própria terra e nas várias espécies animais e vegetais que agora percebemos. Desenharam assim “trilhas sinuosas” que são também “faixas Sonhadoras”, fenómenos tão visíveis e tácteis quanto audíveis, pois à medida que erraram pela terra cantaram os nomes das coisas e dos lugares. Cada trilho ancestral é assim a “partitura musical” de um vasto canto épico e poético cujos versos narram o vir a ser dos lugares do mundo em correlação com as aventuras dos Antepassados. As canções tradicionais, que celebram estes eventos originais, compõem deste modo um mapa auditivo e é cantando as estâncias apropriadas a cada local que os aborígenes se orientam nos seus caminhos pela terra <sup>9</sup>.

Na verdade, o Tempo do Sonho é, como o sugere a palavra *tjukurrjtjana*, que o designa na etnia Pintupi, “o absoluto fundo do ser ou o fundamental continuum universal do qual toda a diferenciação emerge”. É de *tjukurrjtjana* que procede todo o mundo da experiência fenomenal, designado como *yuti*, que inclui tudo o que é perceptível, seja mediante os sentidos externos, seja nos sonhos ou em transe visionário. *Yuti* equivale a *mularrpa*, com o sentido de verdade ou realidade experienciável. Os Pintupi dizem que “do Sonhar *tjukurrjtjana* tudo isto se torna real (*mularrpa*)” e, quando alguém se junta a uma conversa, imediatamente pergunta em que registo ela decorre: na perspectiva do fundo inaparente ou da sua aparição <sup>10</sup>.

Num arquétipo mítico presente noutras culturas humanas, algumas cosmogonias aborígenes procedem de uma cópula primordial entre a Mãe-de-Todos, *Waramururungundju*, e o Pai-de-Todos, *Baiame*. É desta hierogamia que procedem todas as correntes de vida e daí a crença aborígene de se poder experienciar o processo criativo cósmico mediante a dança e a sexualidade extáticas <sup>11</sup>. Nalgumas tribos aborígenes esta conjunção primordial entre as polaridades masculina e feminina da Vida é figurada pela grande Serpente Arco-Íris que é andrógina e se concebe ou como contendo toda a criação no seu útero ou como estando no interior da terra <sup>12</sup>. É a Serpente, simultaneamente transcendente e imanente à criação como “figura simbólica do sagrado corpo da terra e da preformativa ordem espiritual do

---

9 Cf. David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, pp. 164-166.

10 Cf. Fred MYERS, *Pintupi Country, Pintupi Self*, Washington/Londres, Smithsonian Institution Press, 1986, p. 48, citado em Robert LAWLOR, *Voices of the First Day. Awakening in the aboriginal dreamtime*, Vermont, Inner Traditions International, 1991, pp. 264-266.

11 Cf. Robert LAWLOR, *Voices of the First Day. Awakening in the aboriginal dreamtime*, p. 47.

12 Cf. *Ibid.*, pp.115-116. Cf. também p. 38.

universo”, que ciclicamente extingue e recria a vida sobre a terra. Presente em todos os fluxos e campos de energia magnética, num espectro de várias cores, frequências e poderes, a sua força pode ser despertada e excitada pelas acções, canções e ritos humanos, para regenerar e aumentar a fertilidade e vitalidade da terra e de todas as formas de vida, humanas, animais e vegetais <sup>13</sup>.

Os Antepassados, no mesmo Tempo do Sonho, também deixaram um trilho de “espíritos-crianças” depositados ao longo dos seus caminhos e cantos pela terra, que residem num estado potencial aguardando a oportunidade de entrar no útero já grávido das mulheres, impregnando o feto com a canção particular deixada por um Antepassado no lugar dessa incorporação. A futura criança, que só então é verdadeiramente concebida, está assim intimamente vinculada a um lugar terreno ao mesmo tempo que descende do ser do Tempo do Sonho que impregnou esse lugar com o seu “poder e vida sagrados”, tendo a responsabilidade de o manter no seu estado original. É o que faz mediante viagens rituais periódicas ao longo do mesmo trilho do seu Antepassado, cantando os mesmos versos sem os alterar, o que equivale a fazer ressurgir a terra nesse canto geogónico e a “recriar a Criação” <sup>14</sup>. Por fim, tal como o Antepassado do Tempo do Sonho se metamorfoseou, no termo da sua viagem, nalgum aspecto da paisagem, assim cada aborígene regressa no final da vida ao local onde foi concebido, *cantando-se* de volta para ele e devolvendo a sua vitalidade à “terra sonhadora” <sup>15</sup>.

O Tempo do Sonho não é um evento passado, concluído de uma vez por todas, mas um “processo em curso” pelo qual o mundo emerge continuamente da indeterminação na determinação, do invisível no visível, do silêncio no canto, na dança e na fala. A sua designação mostra que na experiência aborígene a vida onírica participa directamente na constituição arquetípica e original da realidade, inseparável do fundo da nossa experiência consciente e de vigília. O Tempo do Sonho é a dimensão inaparente do presente e do contínuo vir à presença dos seres e das coisas, constituindo “uma espécie de profundidade, ambígua e metamórfica” <sup>16</sup>. “Os “antepassados” não estão no passado”, nem são apenas os antepassados dos humanos, sendo os contínuos “geradores de toda a vida” <sup>17</sup>. Como diz um poema inspirado na mitologia aborígene:

---

13 Cf. *Ibid.*, pp. 115 e 119.

14 Cf. David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, pp. 167-168; Bruce CHATWIN, *The Songlines*, Londres, Penguin Books, 1987, p. 14.

15 David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, p. 168.

16 Cf. *Ibid.*, p. 169.

17 Cf. Graham HARVEY, *Animism. Respecting the Living World*, Londres, Hurst & Company, 2017, 2ª edição, p. 67.

⋮

“o Sonhar não finda; não é como o caminho do homem branco.

O que aconteceu uma vez acontece sem cessar.

Esta é a Lei,

Este é o poder da Canção.

Mediante o canto mantemos tudo vivo;

mediante as canções... os espíritos mantêm-nos vivos”<sup>18</sup>

O sonho é “a vida imaginativa da própria terra” que deve ser continuamente renovada, o que é feito não só em caminhadas e canções solitárias, mas também e especialmente mediante rituais comunitários realizados em lugares específicos da cartografia sonora do Sonho, onde as aventuras primordiais dos Antepassados são não apenas cantadas, mas igualmente encenadas. Estes são muitas vezes animais, cujos comportamentos míticos são imitados. Estas representações, cerimónias e cantos rituais realizam-se para manter esses locais vivos, o que implica não só cuidar física e exteriormente deles, mas sobretudo cuidar do “espírito” neles “alojado”. Sem os ritos, os lugares físicos permanecem, mas perdem a sua vida espiritual. A terra então morre, bem como todos os que partilham com ela “características físicas e conexões espirituais”. Por isso, para sustentar o bem-estar da terra e da comunidade humana, há que realizar os ritos “para manter vivos os poderes sonhadores” presentes nesses lugares<sup>19</sup>. Os ritos são fundamentalmente uma liturgia teatral e sonoplástica, pois “uma terra que não é cantada é uma terra morta”<sup>20</sup>. Os cantos e as danças rituais fazem germinar o *jíwa* ou *guruwari*, o “poder das sementes” deixadas pelas acções dos Antepassados na terra, que ecoam nas vibrações e ritmos invisíveis que configuram por dentro os relevos da paisagem e dão forma à aparição do mundo e dos seres vivos. Cada lugar natural possui assim uma potência própria que o singulariza e vincula à memória da sua origem. É isso que os aborígenes chamam o Sonhar desse lugar, que constitui a sua sacralidade. Os cantos, a música instrumental e os ritos não só sintonizam melódica e dramaturgicamente a consciência dos seus executantes com esse onirismo interior da terra<sup>21</sup>, pois, primeiro que

---

18 Cf. MARSHALL-STONEKING, “Passage”, in *Singing the Snake*, p.30, citado em David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, pp. 169-170.

19 Cf. Helen PAYNE, “Rites for Sites or Sites for Rites? The Dynamics of Women’s Cultural Life in the Musgraves”, in Peggy BROCK (ed.). *Women, Rites, and Sites: Aboriginal Women’s Cultural Knowledge*, North Sydney, Allen & Unwin Limited, 1989, p.56, citado em David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, p. 171.

20 Cf. Bruce CHATWIN, *The Songlines*, p.52, citado em David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, p. 171.

21 Cf. Robert LAWLOR, *Voices of the First Day. Awakening in the aboriginal dreamtime*, p. 1.

tudo, os agentes e suas artes são as “enformações” das “Formas subjacentes” dos “Eventos Permanentes” e arquetípicos inseminados em cada lugar. “As terras estão vivas” e os seus “lugares são participantes activos em tudo o que acontece sobre eles ou neles”, o que se estende às “canções, cerimónias, pinturas, pedras sagradas ou mesas e outras formas” nas quais as “Formas” dos Antepassados se transformaram e transformam continuamente <sup>22</sup>.

*Guruwari*, traduzido literalmente como “desenho de totem”, pode ser interpretado como a “semente invisível ou energia criadora de vida” que os Antepassados, sendo eles mesmos ilimitados “corpos vibratórios, semelhantes a campos de energia”, irradiam de si mesmos e estabilizam mediante a sua nomeação específica, fazendo do nome a “potência da forma ou criatura”, tal como sons, palavras e canções surgem da “vibração do sopro”, pois o Tempo do Sonho é aquele em que o mundo é *cantado* para a existência. Na mitologia aborígene os Antepassados sonham as suas objectivações criadoras ao dormirem sobre a terra, visualizando primeiro tudo o que exteriorizam como projecção dessa visão interna. Por contraste com o indo-europeu, que concebe o tempo em termos de uma sucessão linear de passado, presente e futuro, nenhuma das centenas de línguas aborígenes australianas tem uma palavra para o tempo assim pensado, pois concebem-no antes como uma “passagem de um estado subjectivo para uma expressão objectiva”, ou seja, do sonho para a realidade <sup>23</sup>. É por isso que cada ser, entidade e fenómeno do mundo, cada “distinguível energia, forma ou substância possui tanto uma expressão objectiva como uma subjectiva” ou, no dizer aborígene: “Cada uma tem o seu próprio Sonhar” <sup>24</sup>. As terras e suas distintas configurações são assim subjectividades, dotadas de potência e agência, como sementes vivas da presente e futura emergência de vida. O “Sonhar” de cada lugar é tão operativo, agindo sobre quem nele está, como morfogenético, gerando quem o habita: “Estar num lugar é ser afectado e mesmo efectuado pelo seu Sonhar” <sup>25</sup>.

Do mesmo modo que não concebem o tempo como distância, os aborígenes também não concebem assim o espaço. O espaço é consciência, que se divide em dois modos: as entidades perceptíveis no espaço são como os conteúdos parciais da mente consciente, enquanto o espaço indivisível entre elas corresponde à dimensão inconsciente da mente ou, melhor, à dimensão não fragmentada e contínua da consciência, que é um *continuum* criador, um “continuum de sonhar”. Este *continuum* está sempre presente e impregna, tal como o espaço,

22 Cf. Graham HARVEY, *Animism. Respecting the Living World*, pp. 71-72.

23 Cf. Nancy D. MUNN, “The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjandjtartjara Myths”, in M. CHARLESWORTH, H. MORPHY, D. BELL e K. MADDOCK (ed.), *Religion in Aboriginal Australia: An Anthology*, St. Lucia, Queensland, University of Queensland Press, 1984, pp. 61 e 62, citado em Robert LAWLOR, *Voices of the First Day. Awakening in the aboriginal dreamtime*, pp. 36-37.

24 Cf. Robert LAWLOR, *Voices of the First Day. Awakening in the aboriginal dreamtime*, p.38.

25 Graham HARVEY, *Animism. Respecting the Living World*, p. 69.

.....

todos os níveis da existência, sendo nele que se processam todos os fenómenos do mundo, na sua constante alternância entre aparecer e desaparecer, vigília e sono, vida e morte. A actualidade visível de uma forma coexiste sempre com o seu potencial invisível, tal como a percepção consciente dos objectos com o fluxo da consciência não-objectual, dita por isso “inconsciente”<sup>26</sup>.

Implícito na ideia da radicação de todas as formas do mundo numa primordial indeterminação criadora, um aspecto essencial da tradição aborígene australiana é a metamorfose. No Tempo do Sonho todos os seres são criados simultaneamente pelos Antepassados e cada um pode transformar-se em qualquer um dos outros: as plantas podem converter-se em animais, os animais em formas da paisagem e as formas da paisagem em homens ou mulheres, em processos reversíveis e abertos a todas as possibilidades. Os próprios Antepassados podem ser simultaneamente humanos e animais. Tudo é criado a partir da mesma fonte, as acções-sonhos dos Antepassados, e todos os estágios, fases e ciclos do mundo são aí imediatamente presentes. À medida que o mundo ganha forma os Antepassados retiram-se para dentro da terra, do céu e das criaturas, “para reverberar como uma potência no íntimo de tudo o que criaram”<sup>27</sup>. Todas as criaturas, desde os astros aos humanos e aos animais, comungam assim a consciência dessa primordial força criativa que cada um espelha e expressa a seu modo, havendo “um sentido oculto” na forma e comportamento de cada relevo da paisagem e de cada ser vivo. Tudo partilha sonhos, desejos e emoções, como a atracção e a repulsa, que não se limitam aos humanos. O acesso ao macrocosmo do espaço, do tempo e dos campos universais de energias veicula-se pelo mergulho no mundo interno da consciência e do sonho. O conhecimento íntimo de si abre para o conhecimento experiencial da poesia cósmica inerente à criação universal<sup>28</sup> (ou poesia *caósmica*, pois nela se transita do indiferenciado para o diferenciado, sem ruptura entre ambos, como sugere o neologismo *Chaosmos* no *Finnegans Wake* de James Joyce).

Sempre que o mundo é experienciado a partir deste fundo comum, a lógica de identidades e diferenças demarcadas no espaço pelos aparentes limites visíveis das formas subverte-se numa lógica onírica onde os seres são osmóticos e fluem no ser uns dos outros, vivendo na sua forma e na sua consciência. Tudo num sonho é feito da matéria da consciência e sujeitos e objectos interpenetram-se, entrando e habitando uns nos outros<sup>29</sup>. Uma expressão relativa disto é a declaração de uma mulher aborígene numa entrevista televisiva: “Com a sua visão vê-me sentada numa rocha, mas eu estou sentada no corpo do meu antepassado. A terra, o

.....

26 Cf. Robert LAWLOR, *Voices of the First Day. Awakening in the aboriginal dreamtime*, p. 41.

27 Cf. *Ibid.*, p. 15.

28 Cf. *Ibid.*, p. 17.

29 Cf. *Ibid.*, p. 42.

seu corpo, e o meu corpo são idênticos”<sup>30</sup>. Note-se que noutras culturas indígenas, como a dos Ojibwas da América do Norte, a capacidade da metamorfose, de se transformar ou aparecer em diferentes formas, com uma fisicalidade fluida, assinala personagens particularmente potentes, não só humanas: aves míticas podem aparecer como aves comuns, nuvens ou seres humanos. As entidades ambíguas conhecidas como “tricksters”, “trapaceiros”, mudam também constantemente de forma<sup>31</sup>. O mesmo acontece com os xamãs<sup>32</sup>.

Roger Caillois teorizou o Tempo do Sonho das culturas indígenas como um tempo primordial, um *Urzeit*, que opera a transição do caos para o cosmos e no qual tudo é possível, pois as formas e limites dos seres e das coisas ainda não se definiram e fixaram, não estando as suas relações sujeitas a regras e leis estáveis de causalidade. Assim sendo, o natural e comum é a metamorfose e aquilo que só surge como miraculoso e extraordinário após a ordem aparente do mundo se haver instalado. Como escreve:

“Os objectos deslocavam-se por si mesmos, as canoas voavam pelos ares, os homens transformavam-se em animais e inversamente. Eles mudavam de pele em vez de envelhecer e de morrer. Todo o universo era plástico e fluido e inesgotável”<sup>33</sup>.

Era assim “possível um homem transformar-se em animal, planta ou pedra”<sup>34</sup>. Todavia, segundo Caillois, quando os antepassados ou as instâncias criadoras definem as diferentes regiões do mundo e tipos de entes e instituem as distintas tribos, instituições, costumes e leis, todas as coisas e seres ficam contidos em determinados limites, doravante considerados naturais, o que resulta na perda dos anteriores “poderes mágicos” pelos quais realizavam instantaneamente todos os desejos e se convertiam de imediato no que lhes agradava ser. A constituição dos seres na ordem cósmica implica o sacrifício da “existência simultânea de todas as possibilidades” e da ausência de regras. Os seres ficam confinados nas suas individualidades, espécies e géneros, dá-se uma geral solidificação e imobilização ontológica e surgem os interditos, a fim de se manter a legalidade instituída. O cosmos destaca-se do caos, ou do *caósmico* devir original, e traz consigo a morte, “como o fruto o verme”, consequência da definição da vida nos viventes. A confusão das origens dá lugar à história natural e humana e às formas consideradas normais de causalidade, a ebulição criadora e metamórfica cede à vigilância que visa manter a boa ordem do criado e o ócio, a prodigalidade e a abundância

---

30 “Blackout”, ABC Documentary Series (Aboriginal Production Unit, 1990), citado em Robert LAWLOR, *Voices of the First Day. Awakening in the aboriginal dreamtime*, p.42

31 Cf. Graham HARVEY, *Animism. Respecting the Living World*, p.47.

32 Cf. Eduardo Viveiros de CASTRO, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, p.305.

33 Cf. Roger CAILLOIS, *O Homem e o Sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1988, pp.101-102.

34 Cf. *Ibid.*, p. 104.

.....

são substituídos pelo trabalho, a poupança e a escassez. É importante contudo notar que o caos e o tempo mítico primordiais, com a sua pletera de possibilidades, permanecem presentes como a origem do cosmos e do tempo natural e histórico. Uma origem neles oculta como a sua mais funda virtualidade que tende constantemente a manifestar-se, violando as causalidades supostas normais na irrupção de tudo o que surge como inexplicável e desconcertante <sup>35</sup>.

A obscura memória dessa infância do mundo, simultaneamente caótica e edénica, permanece aliás como uma “saudade do coração” <sup>36</sup>, pois a vida no mundo determinado e ordenado é insatisfatória e despotenciada, estando sujeita à erosão do tempo cronológico. É por isso que a sua própria manutenção exige um regresso cíclico, no final do ano, ao caos primordial, a fim de se regenerar nas ilimitadas virtualidades do indeterminado criador sempre latente como o fundo incondicionado de tudo. Assim surge o mundo às avessas e a experiência do sagrado de transgressão, que suspende os interditos e prescreve a sua violação como forma de libertar a potência da vida reprimida e recalcada pelos mesmos, porém apenas durante um tempo definido e a fim de a canalizar para a restauração e ulterior manutenção da ordem cósmica e social, agora rejuvenescida. Vale notar que a fenomenologia do sagrado de transgressão, desde as Saturnais romanas às Festas dos Loucos cristãs medievais ou às ainda actuais festas transmontanas do solstício de Inverno em Portugal, tem como elemento central, num contexto geral de desregramento e excesso, a metamorfose por via do teatro de máscaras carnavalescas que induz a transformação instantânea dos mascarados num outro ser, seja pelo travestimento sexual, seja pela identificação com as forças não-humanas, divinas, demoníacas, animais ou dos antepassados míticos, que as vestes, máscaras e acções não representam ou simbolizam, mas incorporam. O que aqui se experiêcia é que o Grande Espaço-Tempo primordial está sempre presente e acessível, sendo possível transmutar a identidade convencional reidentificando-se com os protagonismos divinos pela festa mágica e iniciática, seja pelo mascaramento, dramatização ritual e recitação dos mitos originários, seja redesenhando e retocando as cenas originais nas rochas e nas grutas, seja consumindo um determinado alimento divino, numa teofagia <sup>37</sup>.

Estas práticas mostram uma experiência do mundo considerado real como uma determinação actual de formas, coisas, seres e vidas segundo as categorias lógicas da sua classificação humana que se dá apenas numa superfície aparente, mascarando um fundo sem fundo de indeterminação virtual - *onde se encontra em osmose o que nas formas do mundo convencional aparece distinto e separado, possibilitando a metamorfose dessas formas* - que se pode sempre manifestar e a que

.....

35 Cf. *Ibid.*, pp. 102-103.

36 Cf. *Ibid.*, p. 104.

37 Cf. *Ibid.*, pp. 105-112 e 115-122.

se pode sempre reacerder, seja para o explorar, desfrutando das suas infinitas potencialidades, seja para dele colher a energia criadora que permita renovar a ordem aparente do real. É isso que faz, como nota Philippe Descola, que um traço de muitas das ontologias animistas, ou “anímicas”, seja a “capacidade de metamorfose” de seres que têm formas físicas distintas, mas interioridades semelhantes ou idênticas, permitindo que um humano se incorpore num animal ou numa planta, que um animal assuma a forma de outro animal e que uma planta ou animal dispam “a sua veste para colocar a nu a sua alma objectivada num corpo de humano”<sup>38</sup>. Embora esta plasticidade tenha limites, ela depende da possibilidade que cada interioridade anímica tem de mudar a perspectiva que a sua forma física inicialmente lhe confere, vendo os outros como eles se veem e aparecendo-lhes assim com uma forma idêntica à sua, nisso que Viveiros de Castro designa como o “perspectivismo”, comum aos povos ameríndios<sup>39</sup>.

Viveiros de Castro esclarece que o perspectivismo ameríndio consiste na “concepção segundo a qual o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista”, sendo todos os existentes “centros de intencionalidade, que apreendem os outros existentes segundo as suas características e potências respectivas”<sup>40</sup>. Por este motivo, o modo pelo qual “os seres humanos veem os animais e outras subjectividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos”. Se, em condições normais, os humanos veem os humanos como humanos e os animais como animais e não veem os espíritos, já os animais-predadores e os espíritos veem os humanos como animais-presas, enquanto os animais-presas os veem como espíritos ou animais-predadores. Ao ver-nos como não-humanos, os animais e espíritos veem-se a si mesmos como humanos<sup>41</sup>. No fundo, quase todas as espécies de seres que os humanos concebem como fundamentalmente distintas entre si, e algumas como inanimadas, são internamente subjectividades, agentes, intencionalidades ou pessoas, no sentido de “agentes prosopomórficos”, simultaneamente reflexivos e relacionais. O conceito e a condição de *pessoa* são neste sentido anteriores e mais abrangentes do que os de *humano*, enquanto espécie, embora o modo como muitas das pessoas, humanas e não-humanas, se veem seja como humanos<sup>42</sup>.

---

38 Cf. Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 240.

39 Cf. *Ibid.*, pp.241-247; Eduardo Viveiros de CASTRO, *Métaphysiques Cannibales*, Paris, PUF, 2009, pp. 13-29; *Id.*, “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, n° 2 (2), 1996, pp. 115-144; *Id.*, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, posfácio de Roy Wagner, Chicago, Hau Books, 2015, pp. 195-228 e 249-272.

40 Eduardo Viveiros de CASTRO, *Métaphysiques Cannibales*, pp. 19-20.

41 Cf. *Id.*, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 303-304.

42 Cf. *Id.*, *Métaphysiques Cannibales*, pp. 21-24.

Esta concepção associa-se à ideia de que “a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana”, que em condições normais é apenas visível “aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs”. A distinção surge assim entre “uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie”, mas que não é um “atributo fixo”, sendo antes “uma roupa trocável e descartável”. É esta concepção que funda a “metamorfose” acima referida como “processo omnipresente” no “mundo altamente transformacional” das culturas amazônicas, onde espíritos, mortos e xamãs assumem formas animais, animais convertem-se noutros animais e humanos devêm animais<sup>43</sup>. A mudança espiritual que sustenta a “metamorfose interespecífica” é sobretudo uma mudança de corpo, pois este é mais da ordem do *feito* do que do *facto*, mais *performedo* do que *dado*, como o atesta o corpo ritual onde a máscara muda a identidade do seu portador. O corpo não está jamais definido, mas é um “corpo selvagem” em que se podem a qualquer momento agenciar e activar “os poderes de um corpo outro”. A “permutabilidade objetiva dos corpos” supõe a “equivalência objetiva dos espíritos”<sup>44</sup>. É isso que permite compreender o xamanismo como a capacidade de “atravessar as barreiras corporais entre as espécies”, adoptando as perspectivas de outros “agentes prosopomórficos” a fim de exercer a função cosmopolítica e diplomática de bem gerir o diálogo e as relações inter e trans-espécies<sup>45</sup>. O xamã é um mediador e um político cósmico, tanto mais eficaz quanto mais transcende o ponto de vista que “a sua fisicalidade original lhe impõe” para “coincidir com a perspectiva” com que as múltiplas *personas* se veem a si mesmas e aos demais viventes<sup>46</sup>. Transitando sem cessar entre diferentes perspectivas, corpos e mundos, é por excelência o agente metamórfico.

Como vimos no início, é universal nos mitos ameríndios a noção de uma hibridez original entre os seres, que manifestam atributos humanos e não humanos, num “estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo”. Na verdade, é como se aí se conciliasse o perspectivismo e a sua anulação, pois cada espécie aparece a si e aos outros seres como humana ao mesmo tempo que já manifesta a sua distinção como “animal, planta ou espírito”, o que confere o estatuto de xamãs a todas essas personagens míticas, como se afirma em algumas culturas amazônicas. Nesta visão, contrariamente à “mitologia evolucionista moderna”, acontece por vezes, como nos mitos dos Campa, que a humanidade “é a matéria do *plenum* primordial, ou a forma originária de virtualmente tudo”, a substância primeva a partir da

---

43 Cf. *Id.*, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 304-305.

44 Cf. *Ibid.*, pp. 336-342.

45 Cf. *Id.*, *Métaphysiques Cannibales*, p. 25.

46 Cf. Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, p. 245.

qual se constituíram, por diferenciação metamórfica, as múltiplas “categorias de seres e coisas no universo”, não só animais e plantas, mas também astros e fenómenos geográficos<sup>47</sup>. Como escreve Philippe Descola, para os ameríndios “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição”<sup>48</sup>. A intuição é que há e continua a haver em todos os seres, coisas e fenómenos do mundo uma essência “humano-espiritual comum”, com subjectividade, intencionalidade e agência, ou seja, com personalidade, diversamente travestida, disfarçada e mascarada na roupagem das formas aparentes que a envolvem<sup>49</sup>. Na verdade, ser humano é ser sujeito, ser sujeito é ter alma ou espírito e ter alma ou espírito é ser capaz de assumir um ponto de vista ou uma perspectiva sobre o mundo<sup>50</sup>. Isso é ser pessoa e é por isso que há muito mais pessoas, ou pessoas humanas, do que aquelas que a cultura ocidental reconhece como tais, reduzindo-as aos membros da espécie humana. No animismo perspectivista as pessoas humanas ou com o potencial de o serem excedem incomparavelmente os membros da espécie humana.

Para concluir, notemos que, ao assumir o *caosmos* como a ebulição sempre actual do sonho criador, no qual sonhadores e sonhos podem sempre sonhar-se e recriar-se de múltiplas formas, numa poesia cosmogónica entranhada no íntimo do céu, da terra, dos lugares, dos seres e das coisas, as culturas indígenas mostram a via da metamorfose como alternativa ao princípio de identidade prevalecente na tradição filosófica ocidental. A deriva do pensamento ocidental dominante para a busca de uma segurança antropocêntrica, ontognosiológica e política, pelo sacrifício da natureza metamórfica do mundo a um pressuposto princípio de identidade metafísico-ontológica, pode reconhecer-se em momentos capitais do pensamento platónico. Destacamos o *Teeteto*, onde Platão, após identificar sabedoria (*sophia*) com conhecimento (*épistémè*)<sup>51</sup>, rejeita a tradição mitopoética grega por fazer “de todas as coisas uma progenitura do escoamento e do movimento”<sup>52</sup> e por não haver assim nada que exista em si e por si ao qual convenha o nome “ser”, pois tudo seriam então fluxos e processos e nada se poderia “estabilizar pela linguagem”<sup>53</sup>, ou seja, definir e constituir como objecto de conhecimento. Destacamos ainda a *República*, onde a mesma estabilização ontognosiológica do mundo

47 Cf. Eduardo Viveiros de CASTRO, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 307-309. Cf. Gerald WEISS, “Campa cosmology”, *Ethnology*, 9 (2), pp. 157-172 e 169-170.

48 Cf. Philippe DESCOLA, *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p.120, citado em Eduardo Viveiros de CASTRO, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, p. 309.

49 Cf. Eduardo Viveiros de CASTRO, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, p. 309.

50 Cf. *Ibid.*, pp. 322-327.

51 Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 145 e.

52 Cf. *Ibid.*, 152 e.

53 Cf. *Ibid.*, 157 a-c.

busca a sua garantia numa concepção da “Divindade” na qual, ainda em contraste com a tradição mitopoética, esta não seja uma “feiticeira”, capaz de se manifestar aos humanos ora sob uma forma, ora sob outra, criando “ilusões” nas suas mentes, mas antes “um ser sem diversidade”, o menos capaz de sair da sua forma própria <sup>54</sup> e assumir “formas múltiplas” <sup>55</sup>. Inconfundível com as narrativas acerca das metamorfoses de Proteu e Thétis, o divino não pode “consentir em alterar-se a si mesmo”, estando livre de aparições “ilusionistas” e mentirosas <sup>56</sup>. Note-se que esta ansiosa tentativa de exorcizar a ambiguidade do mundo e do seu princípio metafísico persiste como a sombra das luzes do racionalismo ocidental, com múltiplas ressurgências, desde as cartesianas hipóteses do “Deus enganador” e do “gênio maligno” até à necessidade das teodiceias, que, desde Leibniz ao presente, visam justificar Deus perante a questão do mal ou da natureza ambígua da vida e do mundo.

Na raiz desta excomunhão da metamorfose pode estar o “principal e mais poderoso pilar” da razão ocidental, que François Jullien, a partir do distanciamento heterotópico do pensamento chinês, identifica como o *logos*, no seu simultâneo significado de “palavra – discurso – definição – argumentação – juízo (susceptível de verdadeiro ou de falso) – ordem e [...] «lógica»” <sup>57</sup>. A fundação deste “pilar” estaria no assumir-se como evidência inquestionada “que «falar» seja «dizer» e que dizer, tornando-se transitivo, seja «dizer alguma coisa», *legein ti*”. Segundo Jullien, é essa a herança grega e o *parti pris* que destina todo o pensamento ocidental à convicção de que *falar* seja, necessária e logicamente, *dizer alguma coisa*, sem o qual a palavra nada diz e se anula na ausência de objecto <sup>58</sup>. Este *parti pris*, inconscientemente veiculado pela língua grega, pela filosofia e pelo modo ocidental de pensar que a língua determina, instaura o regime de discurso ontologocêntrico em que a palavra fica sujeita a ter de responder a um “o quê?”, a ter de se referir a um “objecto” circunscrito, *id-entificado* e determinado, ainda que como não-objecto indeterminado e indeterminável, como na tradição apofática <sup>59</sup>. A questão é que outros recursos da palavra nisto se sacrificam, desdenham ou ignoram <sup>60</sup>, como essa outra vocação refugiada no domínio recalcado a que o Ocidente chama *poesia* e que nele opera como um *antilogos*, dividindo-o esquizofrenicamente <sup>61</sup>, pois na experiência poética, como na onírica – ou na experiência de vigília em outros regimes de consciência,

54 Cf. *Id.*, *República*, II, 380 d.

55 Cf. *Ibid.*, II, 381 d.

56 Cf. *Ibid.*, II, 381 c-e.

57 Cf. François JULLIEN, *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*, Paris, Seuil, 2006, p. 11.

58 Cf. *Ibid.*

59 Cf. William FRANKE, *A Philosophy of the Unsayable*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2014.

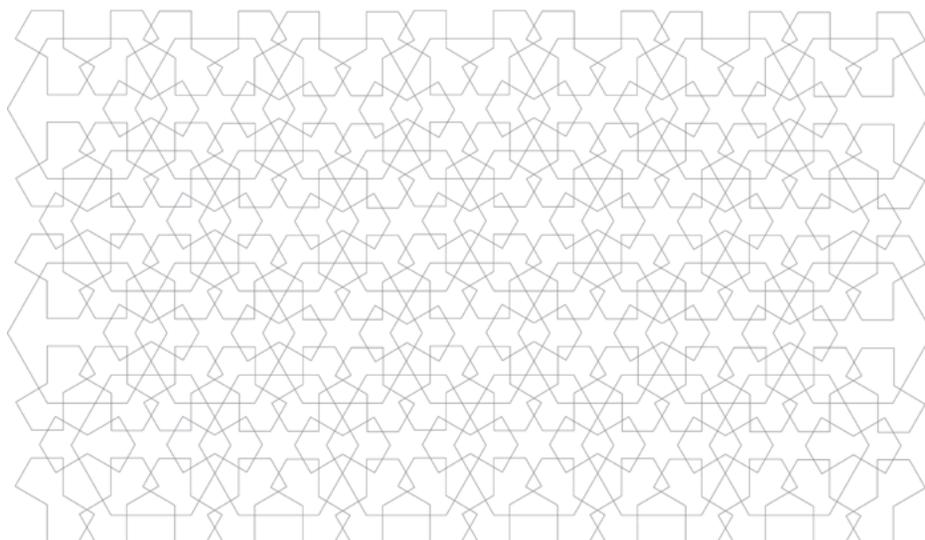
60 Cf. *Ibid.*, pp. 12-13 e 15.

61 Cf. *Ibid.*, pp. 30-34



como vimos acontecer nas culturas indígenas e xamânicas - , um ser ou coisa pode devir outros ou mesmo ser outros simultaneamente. É o caso do “sapo” que o poeta brasileiro Manoel de Barros vê/sente como “pedaço de chão que pula”<sup>62</sup> e, mais radicalmente ainda, dessa “infância de língua” onde o mesmo poeta vê “palavras [...] livres de gramáticas” que “podiam ficar em qualquer posição”<sup>63</sup>.

No fundo subliminal da era logocêntrica, reside porventura, como nos ensinam as culturas indígenas, o Tempo do Sonho, onde divinos, proteiformes e trans-específicos espíritos-corpos selvagens, em constante osmose, simbiose e mutação, agenciam, nos ritmos do Céu e da Terra, na dança, no canto e no drama rituais, a sempiterna poesia *caósmica*. Eterna origem do mundo, é nessas entranhas do mundo aparente, veladas pelo verniz da cultura dominante, que advém a constante e imprevisível mutação do divino e do mundo que foi rejeitado por Platão na fundação da *polis* humana ideal. No colapso da civilização antropopolítica, chamado Antropoceno, no colapso do antropocentrismo e suas projecções teocêntricas, o Tempo do Sonho é a fonte de um novo começo. Um novo começo cosmopoiético e cosmopolítico, onde a intermediação entre as múltiplas potências em metamorfose só pode ser assegurada por quem, livre de identidade, livremente transite pelos seus domínios fluidos. Pressente-se a hora de novos xamãs, não tribais, mas planetários, proteicos e caósmicos.



---

62 Cf. Manoel de BARROS, “Entrada”, in *Poesia Completa*, prefácio de Carlos Nejar, Alfragide, Editorial caminho, 2011, p. 15.

63 *Id.*, “Poemas Rupestres”, in *Ibid.*, p. 433.