

A HISTÓRIA DO CIPÓ: UMA LEITURA ETNOPSICANALÍTICA¹

Marina Silva² e Eliane Domingues³

<https://doi.org/10.51356/rpp.461a8>

RESUMO: O objetivo deste artigo é realizar uma leitura etnopsicanalítica do mito *A história do cipó*, do povo Huni Kuin. Para a análise, consideramos a centralidade da sexualidade, a analogia entre sonho e mito e as associações do pesquisador. Adotamos o modelo freudiano de interpretação dos sonhos, que nos permitiu fragmentar a narrativa em partes com múltiplos sentidos e estabelecer correlações com outros mitos, conforme sugerido por Lévi-Strauss. No mito analisado, a serpente/jiboia e a anta aparecem como símbolos fálicos. A serpente é considerada pela Psicanálise o principal símbolo fálico, enquanto a anta é representada como um amante atraente por possuir um grande pênis. Especificamente no caso do mito estudado, exploramos a ideia de que, diferentemente da sociedade ocidental, o ato sexual extraconjugal com estranhos não gera culpa, mas, sim, perigo. Também discutimos o complexo de Édipo e a aproximação entre “comer” e o “ato sexual” na relação entre o personagem Yube e os filhos serpentes. Por fim, ressaltamos que um mesmo mito pode possibilitar diferentes leituras; aqui exploramos apenas algumas interpretações possíveis, a partir da perspectiva da Etnopsicanálise.

PALAVRAS-CHAVE: mito, mitologia indígena, Huni Kuin, Kaxinauá, Psicanálise.

¹ Pesquisa realizada com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

² Psicóloga, mestra pela Universidade Estadual de Maringá, com atuação em Saúde Mental e atenção aos povos indígenas no Distrito Sanitário Especial Indígena Litoral Sul, Brasil. *E-mail:* marinasilva.marinasilva@gmail.com

³ Professora do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, Paraná, Brasil. *E-mail:* edomingues@uem.br

INTRODUÇÃO

A história do cipó é um mito Huni Kuin sobre a origem da *ayahuasca*. Antes de descrever o mito, é importante apresentar, mesmo que brevemente, o povo Huni Kuin, também conhecido como Kaxinawá. Os Huni Kuin, pertencentes à família linguística Pano, são originários do território que se estende do Peru ao estado do Acre, no Brasil. De acordo com o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022)⁴, a população Huni Kuin no Brasil é de 7567 pessoas.

Os antropólogos que estudaram os povos Pano, principalmente os que se dedicaram aos Huni Kuin, como Capistrano de Abreu, Kenneth Kensinger, Barbara Keifenheim, Cecilia McCallum e Elsje Lagrou, descrevem esse grupo linguístico pela sua diversidade interna. Embora esses povos tenham sofrido uma redução considerável durante o processo de colonização e extermínio indígena, ainda se manifestam por meio de aproximadamente trinta grupos, rotulados sob o mesmo nome, mas apresentados como totalmente distintos (Erikson, Deshaves & Keifenheim, 1996). Essa diversidade linguística é utilizada pelos antropólogos para compreender os limites entre o “eu” e o “outro” e para comparar a dinâmica comum entre os povos Pano.

A noção de “eu” e “outro” é crucial no contexto dos povos Pano. Segundo Lagrou (2002), eles são conhecidos na etnografia como “especialmente obcecados pelos estrangeiros e por todos os tipos de ‘outros’” (p. 29). Essa diferenciação nos permite compreender como um povo considera seus semelhantes e seus diferentes. Para Villar (2005), essa distinção estrutura práticas e representações inter-relacionadas, como hábitos, ideologias, valores e as relações com o outro. Considerando que os Huni Kuin vivem em uma região com outros povos Pano e tiveram contato com os Incas e os brancos, podemos classificar todos esses como “outros”.

O mito *A história do cipó* trata da relação com os “outros” e dos diferentes modos, humanos e não-humanos, de ver o mundo, especialmente quando se depara com outra humanidade. Para a descrição do mito, utilizamos o livro *Huni Meka: cantos do Nixi Pae*, escrito por professores indígenas Huni Kuin (Huni Kuin, 2007), complementado pela

⁴ <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias>

versão narrada por Marcelo Piñedo (do povo Huni Kuin, Peru) e transcrita em 1997 pela antropóloga e linguista Eliane Camargo (1999).

Na versão transcrita por Camargo (1999), Yube é o protagonista da história do cipó da *ayahwasca*, bebida alucinógena chamada pelos Huni Kuin de *Nixi pae*. Yube, um caçador, avista uma mulher-sucuri saindo do lago. Embora essa versão use o termo “sucuri”, há variações para “jiboia”, dependendo do narrador. A mulher é atraída por uma anta, e o caçador é atraído por ela, que se apaixona por ele. Em seguida, a mulher o convida a viver com ela no fundo das águas, o mundo das sucuris. Ao beber o cipó com a mulher e sua família, Yube descobre as virtudes do chá alucinógeno. No entanto, seguindo os conselhos de um peixe, ele retorna à aldeia e percebe que está cercado por serpentes. Após voltar para sua família terrestre, os filhos-sucuris do caçador o perseguem e tentam devorá-lo. Yube consegue escapar, mas sofre uma morte lenta. Antes de morrer, ele conta os segredos do cipó para sua família terrena e ensina os cantos para invocar as visões produzidas pela bebida.

Por que estudar um mito indígena? Segundo Clément (2023), Franz Boas nos diz que a melhor forma de conhecer a cultura de um povo é estudando suas histórias e mitos. Viveiros de Castro (1996) destaca que a mitologia facilita o acesso aos fundamentos do pensamento indígena, tanto sobre o parentesco quanto sobre a condição humana. Para Betty Mindlin (2014), a mitologia indígena contém uma ampla liberdade de expressão erótica e traz uma perspectiva sobre o amor, a sedução e o incesto. Mindlin entende que os mitos são uma forma de representar um aspecto fundamental para a construção de comportamentos, além de servirem como conteúdo de reflexão sobre a criação das regras da vida social e a divisão do trabalho e das tarefas entre os gêneros.

Para Eliade (1972), a definição mais precisa de mito é de que ele narra uma história sagrada, um acontecimento cumprido no tempo inicial, o tempo fabuloso da origem. O mito também narra uma criação, a intervenção de seres sobrenaturais que faz uma realidade passar a existir. Afinal, os mitos descrevem a entrada do sagrado no mundo, e, por isso, sua principal função é revelar modelos de rituais e comportamentos humanos. Em outras palavras, a tentativa de definição de mito para Eliade é de que, muitas vezes de modo dramático, ele

sugere a irrupção do sagrado no mundo por meio de entes sobrenaturais, tornando o mundo no que é e o ser humano num ser mortal, sexual e cultural.

Rocha (1996) afirma: “o mito não fala diretamente, ele esconde alguma coisa” (p. 4). Portanto, o mito exige interpretação. No campo dos mitos, interpretações não faltam. Para a Psicanálise, o mito se aproxima dos sonhos, da fantasia e do devaneio. É um produto do inconsciente e, ao mesmo tempo, uma forma de sua expressão (Rocha, 1996). Mitos como de Édipo Rei e Narciso foram fundamentais na formulação de conceitos centrais na Psicanálise. Segundo Freud (1913/2012), o primeiro impulso para a formação dos mitos não está na necessidade de explicar e tornar compreensíveis os fenômenos da natureza, mas, sim, “nos mesmos ‘complexos’ psíquicos, nas mesmas tendências afetivas que demonstrou estarem presentes na base dos sonhos e dos sintomas” (p. 356). Freud (1926/2014) recomendava aos analistas o estudo da mitologia, religião e literatura, pois acreditava que “sem bons conhecimentos nessas áreas, o analista deixaria de compreender grande parte de seu material” (p. 212).

O objetivo deste artigo é fazer uma leitura etnopsicanalítica do mito Huni Kuin d’*A história do cipó*, ou seja, realizar uma leitura complementarista do mito a partir da Psicanálise e da Antropologia. Para essa análise, usaremos pressupostos e ideias das duas disciplinas. Primeiro, considerando a analogia entre mito e sonho, seguiremos o que propõe Freud (1900/2019) no segundo capítulo de *A interpretação dos sonhos* sobre o método de análise de sonhos. Nesse texto, Freud apresenta dois métodos não científicos: a interpretação simbólica e a decifração. Na primeira, o conteúdo do sonho, tomado como um todo, é substituído por outro semelhante. Na decifração, não se toma o conteúdo como um todo, mas, sim, determinados signos que aparecem no sonho, que são substituídos por outros com um significado já conhecido (exemplo: o livro dos sonhos). O método de Freud se assemelha mais ao segundo, pois ele divide o sonho em partes para interpretá-lo. No entanto, diferentemente da decifração, ele não entende as partes do sonho com um sentido fixo e único, mas, sim, como possuindo sentido múltiplo, cuja interpretação depende das associações feitas pelo sonhador. No caso da análise do mito, é possível dividi-lo em partes, mas como não temos a figura do sonhador, as associações são feitas pelas próprias pesquisadoras.

Conde e Costa (2019) reforçam que, para a análise de mitos na psicanálise, utilizamos o mesmo método da clínica: a associação livre, a escuta flutuante e a interpretação. Quando não há a presença do paciente nem do psicanalista, o processo se concentra na figura do pesquisador, que associa o material despertado pelo mito e os conteúdos que surgem de sua relação com o mito estudado.

Também seguimos a proposta de Lévi-Strauss, que sugere que, ao interpretar um mito, devemos recorrer a outros mitos do mesmo povo ou de outros povos (Rocha, 1996). Além disso, recorreremos a Devereux no que diz respeito à centralidade do conteúdo latente e inconsciente libidinal na análise dos mitos (Chemouni, 2007). Para Devereux, os mitos são uma espécie de “câmara fria impessoal” onde fantasmas individuais, intensos demais para serem reprimidos e considerados inaceitáveis pelo Eu, podem ser depositados. “Ao depositar estes fantasmas na ‘câmara fria’ cultural, é possível dar uma expressão geral e abstrata, inserindo-os no corpo interpessoal da cultura e retirando-os da circulação privada, idiossincrática” (Devereux, 1956/1971, p. 35, tradução nossa).

A respeito das contribuições da Antropologia para a interpretação dos mitos, convém destacar que não faremos uma análise propriamente antropológica do mito. No entanto, nos pautamos em ideias que consideramos importantes, como a de relacioná-lo com outros mitos do mesmo povo ou de outros e a inclusão da cultura em que o mito está inserido para a análise (Rocha, 1996).

Eliade (1972) adverte que é preferível começar os estudos sobre mitologia nas sociedades tradicionais, pois apesar de os mitos sofrerem alterações, eles ainda estão vivos no sentido de fundamentar a vida. O autor afirma: “Os indígenas distinguem cuidadosamente os mitos — ‘histórias verdadeiras’ — das fábulas ou contos, que chamam de ‘histórias falsas’” (p. 11). Para os Huni Kuin, por exemplo, usa-se a denominação *shenipabu miyui*, que significa “história dos antigos”. Essas palavras anunciam histórias verdadeiras, situações reais ocorridas no tempo mítico dos antepassados, que atualmente ocupam um lugar fundamental na vida da comunidade (Souza, 2017).

A seguir, apresentaremos uma versão resumida do mito a ser analisado.

O MITO HUNI KUIN: A HISTÓRIA DO CIPÓ

A *história do cipó* narra a jornada de Yube Inu, um indígena Huni Kuin que, ao sair para caçar, encontra um pé de jenipapo na mata e monta uma tocaia. Após um tempo, ele avista uma anta procurando a fruta. Yube a observa pegando três frutos de jenipapo e jogando-os na beira do rio. De dentro do rio, em meio à espuma, emerge uma mulher de cabelos compridos: era uma mulher-jiboia, que abraça a anta e copula com ela. De longe, o Huni Kuin se apaixona pela mulher, sem perceber que ela é uma jiboia. No dia seguinte, o indígena retorna ao local, faz o mesmo que a anta, joga três frutos de jenipapo, e a mulher encantada reaparece. Yube, apaixonado pelos seus encantos, mente, dizendo que não é casado, e aceita se unir a ela (Huni Kuin, 2007).

A mulher-jiboia coloca um remédio nos olhos do Huni Kuin e o leva às profundezas do rio para conhecer sua família. Lá, os parentes da mulher-jiboia se afeiçoam ao indígena, e Yube permanece morando no fundo do rio por 12 anos. Nesse período, o acontecimento mais marcante é o seu casamento com a mulher-jiboia e o nascimento de seus três filhos-jiboias, dois homens e uma mulher (Huni Kuin, 2007).

Nas profundezas do rio, o povo das jiboias costumeiramente bebe o cipó. Durante a colheita da planta, Yube chega e pergunta: “— O que é isso? A mulher dele explicou: Esse é cipó *Huni Pae*. Estou fazendo chá para beber e ver coisa bonita” (Huni Kuin, 2007, p. 10). Yube Inu, curioso, demonstra vontade de participar, mas não pode, pois o chá não é compartilhado com outros povos; apenas as serpentes comungam o *Nixi Pae*. Apesar disso, Yube convence a esposa e os sogros a participar da cerimônia, e bebe a *ayahuasca* pela primeira vez. Sob os efeitos do chá, a mulher-jiboia e sua família começam a cantar — é o canto que descreve o preparo do chá — e todos que compartilharam da bebida têm mirações, visões coloridas, desenhos e luzes (Huni Kuin, 2007).

Ao ingerir o chá, Yube tem visões com jiboias, o que o faz perceber que está encantado. Em uma de suas visões, o sogro o engole, e ele se vê dentro da jiboia, constatando que a mulher por quem se apaixonou, na verdade, é uma serpente. Após o efeito do cipó passar, ele compreende que as jiboias podem devorá-lo. Por isso, sente a necessidade de voltar para sua família terrestre (Huni Kuin, 2007).

No dia seguinte, Yube, triste e desconfiado, isola-se e pensa na família que tinha antes de morar no fundo do rio, até que uma mulher

negra, chamada Ixkê, se aproxima e o ajuda, dando informações de como retornar para sua antiga casa. Yube é orientado a seguir o igarapé e se agarrar às raízes de uma árvore para boiar até perto de sua antiga aldeia. Ele segue as instruções, encontra seu antigo cunhado, que o acolhe, e conta sua história com a mulher-jiboia (Huni Kuin, 2007).

Enquanto isso, os três filhos que teve com a mulher encantada, preocupados, saem em busca de Yube. Eles o encontram em um dia de caça, na beira do igarapé. O filho-jiboia, ao ver o pai, ataca o seu pé. Em seguida, o filho mais velho o engole até a coxa, e o filho mais novo o engole até a cintura. Yube começa a gritar: “– Venham, meus parentes! As jiboias estão me engolindo” (Huni Kuin, 2007, p. 11). O cunhado, ao escutar os gritos, vai verificar e encontra o parente com a cintura sendo engolida. Ele busca ajuda na aldeia para socorrer Yube, que sofre com os ferimentos causados pelos filhos. Yube repousa na rede enquanto está doente, mas, mesmo passando mal, diz ao seu cunhado:

“Quando eu morrer, me enterra. Passando seis meses pode me procurar na minha sepultura. Na parte direita vou virar cipó, na parte esquerda vou virar rainha⁵. Tira o cipó, corta uma palma de comprimento, bate com um pedaço de pau, tira a casca, bota água junto com a folha, pode cozinhar e depois, cantando, eu fico dentro do cipó explicando para você. Foi explicando para o cunhado dele enquanto ele morria. Enterraram. Passou seis meses, o cunhado dele foi visitar a sepultura e já tinha nascido o cipó e a rainha. Tirou os dois juntos. Fez como ele havia explicado. Fez o cipó, tomou, veio a miração” (Huni Kuin, 2007, p. 11).

As mirações que o cunhado teve explicavam o futuro, o presente e o passado. Essa história narra os conhecimentos que habitam o *Nixi Pae*. Foi assim que o povo Huni Kuin aprendeu a fazer o ritual, e essa é a história de como o cipó surgiu do homem (Huni Kuin, 2007).

⁵ Nome científico *Psychotria viridis*, planta utilizada no preparo no chá da *ayahuasca*, juntamente com o cipó, *Banisteriopsis caapi*.

POR QUE A SERPENTE? POR QUE A ANTA?

Seguindo a recomendação de Lévi-Strauss (1987) de levar o mito a sério e fazer perguntas a ele, tomamos como ponto de partida a cena inicial do mito, em que uma anta tem relações sexuais com uma mulher-jiboia. Diante disso, nos indagamos: Por que uma jiboia/serpente? Por que uma anta? Para responder, abordaremos a simbologia desses animais, explorando suas representações em culturas indígenas e não indígenas, e apresentaremos aspectos semelhantes e distintos em cada contexto, para, em seguida, analisar recortes do mito em diálogo com a Psicanálise.

A serpente é um elemento recorrente em mitos de origem em diversas culturas ao redor do mundo, assumindo papéis simbólicos variados e significativos. Entre os Huni Kuin, por exemplo, a figura da mulher-jiboia, habitante das profundezas das águas do igarapé, desempenha um papel fundamental ao transmitir conhecimentos e habilidades essenciais, como o canto, a tecelagem, a arte e a cura. Entre os maias, a serpente é personificada como Ixchel, associada às águas e à lua. Para os indígenas shipibo, a serpente cósmica Ronin é considerada a dona do Universo e está ligada às águas do rio, enquanto na tradição quéchua, Yakumama é venerada como a serpente-mãe. Em culturas como a egípcia, as serpentes são reverenciadas e associadas ao mundo dos mortos, enquanto o símbolo do Ouroboros — uma serpente que devora o próprio rabo — representa o eterno ciclo de nascimento, morte e renascimento. No candomblé, o orixá Oxumarê é representado pela figura da serpente, personificando o movimento contínuo e cíclico da vida. Na tradição judaico-cristã, a serpente desempenha um papel crucial ao tentar Adão e Eva, resultando na queda do paraíso e na expulsão do casal da vida terrena. Essa diversidade de representações da serpente ilustra a riqueza e a complexidade dos mitos e das crenças ao redor do mundo (Selvagem, 2021).

A serpente, um símbolo recorrente nos mitos nórdicos, desempenha um papel multifacetado, representando tanto elementos positivos, como a terra e a fertilidade, quanto aspectos mais sinistros, como perigo e morte. Essa dualidade reflete não apenas a dinâmica da mitologia nórdica, mas também a diversidade de representações que a serpente assume em diferentes culturas (Langer & Possebon, 2018). Na tradição judaico-cristã, a história de Adão e Eva destaca a tentação

da serpente como a origem do pecado original, o que lança luz sobre a construção de ideais de gênero atribuídos à mulher. Nesse contexto, a serpente simboliza não apenas o perigo da tentação, mas também a “natureza inferior” da mulher, de acordo com a interpretação de Barreto e Ceccarelli (2015).

Para a Psicanálise, a serpente simboliza os genitais masculinos. Segundo Freud (1900/2019), a serpente é um dos principais símbolos fálicos presentes na mitologia e no folclore, refletindo a complexidade das representações do falo no psiquismo. Jones (1916/2019) afirma que esse simbolismo fálico da serpente pode evocar uma variedade de atitudes afetivas, que vão do medo e horror ao desejo e admiração, dependendo da associação individual do sujeito. Portanto, a interpretação da serpente na Psicanálise vai além de sua função mitológica, revelando camadas mais profundas da psique humana e da construção simbólica do desejo e da sexualidade. A análise psicanalítica adiciona uma perspectiva intrigante ao entendimento da serpente como um símbolo universal e sugere conexões entre mitologia, cultura e psiquismo.

Segundo Lagrou (1991), Yube, a sucure, a cobra ou a serpente — o termo varia dependendo da região onde a pesquisa com os Huni Kuin foi realizada —, foi quem ensinou o desenho sagrado para as mulheres Huni Kuin. Para essa etnia, a serpente e a lua compartilham o mesmo nome, associadas pela autora a uma cadeia de “Yube-lua-menstruação-sucure-fertilidade” (p. 118). Isso sugere que a menstruação é uma das condições para a reprodução, e no que diz respeito ao ciclo menstrual, a lua e a cobra ocupam um lugar central. O ciclo mensal, assim como a lua nova aparece após o ciclo lunar, é associado à regularidade da troca de pele da cobra, aos ciclos e à fertilidade, que são “coisas de mulher”, proibidas aos homens.

No mito dos Huni Kuin, a jiboia representa uma figura mítica e poderosa que desempenha vários papéis simbólicos. Ela é frequentemente associada à sabedoria ancestral, à cura e à proteção espiritual. Na narrativa, a jiboia é retratada como uma entidade mística que habita as profundezas da floresta e dos rios, exercendo influência sobre o mundo natural e os seres que o habitam. A jiboia também atua como uma espécie de guardião espiritual, capaz de mediar entre os mundos espiritual e humano, e é considerada guardião dos conhecimentos transmitidos ao povo. Sua presença no mito sugere uma

ligação sagrada entre os Huni Kuin e as forças da natureza, bem como um profundo respeito pela harmonia e pelo equilíbrio do cosmos. Portanto, a jiboia no mito dos Huni Kuin representa não apenas uma criatura física, mas também uma entidade espiritual e um símbolo de conexão com o sagrado e o transcendente (Sales, 2019).

No mito da origem da *ayahwasca*, a anta é o animal que provoca a saída da mulher encantada das águas do rio. É esse animal que revela a Yube a possibilidade da relação sexual com a mulher-jiboia. A imagem sedutora da anta é amplamente explorada em mitos indígenas da região amazônica brasileira. A anta é um animal que, segundo a crença, possui um grande pênis que toca o chão quando exposto. Este animal é venerado como uma das melhores presas nos mitos indígenas devido ao seu tamanho corporal imponente (Gomes, 2017).

Entretanto, é importante ressaltar que, no contexto brasileiro, a imagem associada à anta é frequentemente negativa, utilizada para se referir a pessoas consideradas estúpidas ou tolas. Essa visão contrasta fortemente com a realidade da anta, uma espécie que desempenha um papel essencial nos ecossistemas do Pantanal, Cerrado e Amazônia. Ao se alimentar de uma variedade de frutos silvestres e possuir um sistema digestivo que facilita a dispersão de sementes, a anta age como a “jardineira da floresta”, contribuindo para a regeneração e a diversidade da vegetação. Além disso, ela é capaz de se camuflar, mergulhar e nadar em profundidades, habitando frequentemente áreas próximas à água. Assim, na cadeia alimentar desses ecossistemas, a anta tem um papel crucial não apenas na expansão da floresta, mas também na sobrevivência de grandes predadores, como a onça, da qual é uma presa fundamental (Müller, 2023).

A anta aparece em outros mitos indígenas no Brasil, como explorou Mindlin (2014). Para os Arikapú, habitantes tradicionais do Sul de Rondônia, o mito *O Anta* narra a história da filha do cacique que namora e engravida do Anta, por quem se apaixonou. Os homens da aldeia, revoltados, matam o homem-anta (que, por sua vez, já havia namorado todas as mulheres da aldeia). As mulheres, então, descem até o rio e desaparecem; apenas a mulher grávida do homem Anta fica, pois não consegue andar. A única mulher que restou gestou e pariu uma criança-mulher, e depois outra e outra. Por isso, voltaram a existir mulheres na humanidade.

Para o povo Aruá, habitantes da região do rio Guaporé, em Rondônia, o mito *O anta-namorado* conta que as mulheres iam pescar todos os dias, mas a pesca era um pretexto para namorar o Anta. Elas deixavam comida para os maridos e saíam em direção ao rio. O homem-anta vinha do mato, tirava seu couro de anta e se transformava em um homem lindo, que copulava com todas as mulheres, e seu esperma virava peixe. Esses peixes eram levados para os maridos da aldeia comerem. Um dia, uma criança espia o que as mulheres fazem, vê toda a cena e corre de volta assustada. Não demora, as mulheres voltam com moqueca de peixe, assam a moqueca; e mais tarde, o menino conta em particular ao pai o que viu (Mindlin, 2014).

No mito *O Anta* do povo Djeoromitxí, que habita a região Sul de Rondônia, enquanto as mulheres faziam a colheita do milho, uma delas, em vez de colher, ia para o mato namorar o Anta. Esse personagem tirava seu couro (capa) no mato, revelando-se como um humano, pintado, bonito e alegre. Um dia, um homem da aldeia espia as mulheres na colheita e vê o Anta tirar a capa e deitar com a mulher. Ele conta a notícia ao marido dela. Depois disso, os dois homens fazem uma tocaia para o animal, flecham-no e preparam sua carne, da qual todos comem um pedaço. Enquanto preparavam a carne, um indígena Djeoromitxí quis vestir a capa que o Anta deixou no galho da árvore. Seus parentes o desaconselham, pois “não era couro de gente” e ele “podia ser flechado por isso”, mas o menino coloca a capa. Ele vai à casa da mulher do Anta, assume o lugar do morto, e, ao chegar, as antas estão namorando. O menino deita com a esposa, mas ela percebe que ele tem um pênis pequeno e fica triste: “Um dia você tem pica grande, no outro tem pica pequena, não mata nem desejo da gente! O rapaz ficou sendo anta para sempre, dessa espécie de anta que tem pica pequena” (Mindlin, 2014, p. 233).

Na história do cipó dos Huni Kuin, a anta joga frutos de jenipapo no rio para atrair a mulher. O jenipapo está relacionado à pintura e à beleza dos corpos, especialmente no encontro com diferentes pessoas. Essa aproximação da anta com a mulher-jiboia é observada pelo caçador, e é assim que surge a possibilidade de sua entrada no mundo dos seres subaquáticos (Mattos, 2022). Para os Huni Kuin, a anta é *Awa*. Sob o efeito da *ayahuasca*, na miração, é possível escutar:

“vem te pegar, vem te comer, a anta. Dentro da miração falando. Aí, você respondendo que *piá nanti duaken*, falando que a anta que vai te comer, não vai te pegar anta não, você que domina os animais. Falando assim: — ele vai te pegar, essa anta vai te pegar. Aí tu respondendo: ah, não vai me pegar não, eu que pego a anta, eu que como essa anta” (Mattos, 2015, p. 1).

No diálogo, a expressão “vem te pegar, vem te comer, a anta” ressoa com uma conotação que vai além do simples ato de ser capturado ou devorado. Ao invocar a anta nessa miração, há uma sobreposição de significados, onde o ato de “comer” pode ser entendido não apenas literalmente, mas também como uma metáfora para a intimidade física ou sexual. A resposta, “*piá nanti duaken*”, que sugere que é a anta que será “comida” ou dominada, reforça essa interpretação. O conceito de “comer” transcende o literal para representar o domínio sobre o animal, uma forma de controle ou poder sobre a criatura. O diálogo culmina com a afirmação “eu que pego a anta, eu que como essa anta”, em que a relação de domínio é reafirmada, mas também sugere uma conotação sexual subjacente, em que “comer” a anta pode ser entendido como uma expressão de poder ou conquista sobre ela. Essa conexão entre as palavras “comer” e “coito” na citação reflete uma compreensão mais ampla da relação entre humanos e animais na cosmovisão dos Huni Kuin, onde as fronteiras entre o simbólico e o literal se entrelaçam, criando um tecido rico de significados.

Para os Huni Kuin, a anta é vista como um ser poderoso e místico, frequentemente associado a mensagens e ensinamentos espirituais. Ela é considerada um animal de grande força e sabedoria, capaz de transmitir conhecimentos e proteção espiritual. Na narrativa dos Huni Kuin, a anta pode ser mencionada em contextos de mirações, experiências de visões e comunicação com os espíritos. Sua presença nessas mirações pode simbolizar diferentes aspectos, como a conexão com a natureza, a sabedoria ancestral e a proteção espiritual. Portanto, a anta desempenha um papel importante na cosmovisão dos Huni Kuin, representando aspectos de poder, sabedoria e comunicação espiritual dentro de sua cultura (Mattos & Ibã, 2018).

UMA INTERPRETAÇÃO POSSÍVEL

Na primeira cena da história Huni Kuin, Yube parte para a caçada. Ele se embrenha na mata, aguardando em silêncio para espiar sua presa. Então, testemunha a surpreendente visão de uma anta que arremessa três frutas de jenipapo no rio. Uma mulher encantada emerge das águas, envolta em espuma, para se unir à anta em um ato de paixão. Como discutido nos estudos de Mindlin (2014), a anta é frequentemente retratada como um personagem sedutor e um potencial amante, além de possuir um órgão sexual de grande porte, capaz de tocar o solo quando ereto (Gomes, 2017). Assim, é possível supor que, para a mulher-jiboia, a anta também representa esse ser sedutor, cuja atração é reforçada pelo tamanho de seu pênis.

Essa versão da história conta que, de longe, o Huni Kuin se apaixona pela mulher sem perceber que ela é uma jiboia. Yube se entrega aos encantos, repete no dia seguinte o que a anta fez e copula com a mulher-jiboia. Nessa primeira cena, podemos pensar na representação da mulher-jiboia além do que foi explorado no tópico sobre a serpente, ressaltando que é no mito que encontramos os desejos mais secretos da imaginação humana, realizados pelos seres que o povoam (Migliava, 2002). Sabendo que para os Huni Kuin a sexualidade é “o idioma preferido para pensar nas relações com aqueles estranhos tidos como aliados potenciais” (McCallum, 2013, p. 53), podemos ver a mulher-jiboia como a representação de uma criatura estrangeira que emerge de um outro mundo. Ela é descrita como completamente sedutora, e no mito ocupa a função do “outro”.

Nessa primeira cena, o personagem ignora as regras de sua tradição em nome da realização de seu desejo. Ele mente para ter relações com esse “outro”, que não é sua esposa. O sexo com a mulher-jiboia representa o desejo de acessar esse “outro”, lembrando que os povos Pano, dos quais os Huni Kuin fazem parte, são “especialmente obcecados por todos os tipos de outros” (Lagrou, 2002, p. 29).

Segundo Moral (2001), o sexo nesse contexto representa perigo para a ordem social. O ato sexual em si não tem juízo moral; o julgamento sobre ser positivo ou negativo não está ligado ao pecado, mas, sim, a ser praticado em um contexto inadequado, como a relação entre um humano e um ser sobrenatural (Moral, 2001). O julgamento negativo do sexo se relaciona com o perigo de ser devorado por espíritos

sedutores, que geralmente têm uma beleza invejável e uma grande atração sexual, assim como a mulher-jiboia. O sexo, então, torna-se a porta de entrada para os humanos em outro mundo, como no caso de Yube, que entra no mundo das águas.

A abordagem do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996) complementa essa visão sobre os perigos do sexo com os animais — que, neste caso, representa o outro-jiboia. Nessa perspectiva, o sexo com animais é perigoso porque o sujeito pode ver a humanidade do animal enquanto o caça na floresta. Essa percepção pode abalar a ordem social, pois o encantamento pelo animal pode gerar consequências, como vemos no mito do cipó. Para as culturas ameríndias, animais e espíritos podem se ver como humanos, percebendo suas próprias atividades e hábitos de maneira análoga aos dos seres humanos. Essa ideia de “ver como” se refere à percepção de como eles experimentam seus comportamentos, sugerindo que, para os indígenas, os animais têm uma forma humana interna, oculta sob sua aparência externa. Portanto, é especialmente perigoso ser seduzido por espíritos atraentes, semelhante à mulher-jiboia.

Sobre a simbologia da serpente, citamos anteriormente seu aspecto fálico. Podemos sugerir que a mulher-jiboia ocupa a função de uma “mulher fálica” no mito, e por isso desperta o interesse do indígena, que se depara com uma mulher que não corresponde ao papel de gênero das mulheres Huni Kuin. Uma mulher fálica é aquela que está fantasticamente provida de um falo — que, para Freud, não é o órgão sexual masculino, mas se manifesta em diversas metamorfoses. É um objeto destacável, e uma mulher fálica pode, por exemplo, representar uma mulher autoritária com características que são supostamente masculinas (Laplanche & Pontalis, 2001).

Nesse sentido, destacamos que gênero e sexualidade fazem parte dos modos de conceber e constituir as relações sociais e econômicas nas organizações sociais indígenas. Um exemplo disso é a divisão sexual do trabalho, que supõe a regra de que os homens são os responsáveis por se engajar com o mundo dos brancos/outros. Entre os Huni Kuin, ser caçador é um dos papéis de gênero dos homens. Para esse povo, os papéis de gênero são opostos, mas também complementares: os homens têm a função de caçar e as mulheres, de transformar a caça em comida (McCallum, 1999). Yube, ao encontrar a mulher-jiboia e se

apaixonar por ela, não apenas tem uma relação perigosa como também não cumpre o que se esperava dele: ele não retorna para casa com a caça.

Na segunda cena do mito, a mulher-jiboia leva Yube para as profundezas do rio, onde ele permanece por um longo período e tem três filhos. Segundo Eliade (1979), as águas simbolizam o reservatório de possibilidades de existência. A imersão na água simboliza a “regressão pré-formal, a reintegração no mundo indiferenciado da pré-existência” (p. 147). A partir das reflexões do autor, o contato com a água está associado à regeneração, pois a imersão representa uma dissolução, mas é seguida por um novo nascimento, ela fertiliza. Essa reflexão dialoga diretamente com o fato de três filhos-jiboias nascerem dessa imersão.

Freud (1900/2019), a partir de sonhos de seus pacientes, percebeu que a permanência na água geralmente se relacionava com fantasias sobre a vida intrauterina, “a estadia no ventre materno e o ato do nascimento” (p. 445). Essa relação ganha mais sentido se a articulamos com a ideia de que uma mulher fálica também está associada à figura da mãe. Assim, ser levado para as profundezas da água por uma mulher sedutora pode representar o retorno ao ventre. Para Freud, o sonho — e, neste caso, o mito — é a realização de um desejo, um ato psíquico complexo que nos choca e, ao mesmo tempo, nos ensina sobre nossos processos psíquicos internos. O retorno ao útero pode, assim, estar relacionado ao retorno a um estado de satisfação total.

Pensando no complexo de Édipo como uma possibilidade de aproximação em nossa leitura, destacamos a cena em que os filhos-jiboias engolem Yube até a coxa e depois até a cintura. Devereux (1981) propõe uma analogia entre o ato de comer e o ato sexual. O autor baseia seu argumento na oposição carne *versus* leite por entre os Sedang, povo com quem trabalhou, destacando a ausência de produtos lácteos no Extremo Oriente. Os Sedang não consumiam leite de fêmeas de búfalos nem comiam a carne do mesmo animal, “particularmente porque a religião Sedang iguala homens e búfalos” (Devereux, 1981, p. 534). Devereux relaciona essa prática cultural com o simbolismo inconsciente de canibalizar a mãe, apontando a repetição em outras sociedades em que existe o tabu em relação a beber o leite e comer a carne da mesma fêmea animal.

Essa dinâmica, que envolve elementos de nutrição e sexualidade, como destacado por Devereux (1981), remete para a ambivalência inerente ao complexo de Édipo. Por um lado, os filhos-jiboias podem expressar um desejo de incorporar e assimilar o pai, identificando-se com ele para conquistar sua posição. Por outro lado, o ato de engolir Yube também pode representar uma forma de agressão e rivalidade, na qual os filhos buscam eliminar a figura paterna para garantir uma relação exclusiva com a mãe. Explorar essa cena à luz do complexo de Édipo nos ajuda a entender melhor as dinâmicas psíquicas e simbólicas envolvidas no mito do cipó, enriquecendo nossa compreensão sobre os conflitos e desejos presentes na história dos personagens.

O ato de engolir Yube pode ser interpretado como uma tentativa dos filhos-jiboias de incorporar e dominar o pai. A incorporação oral é o modelo tomado por Freud (1921/2011) para conceituar a identificação primária. “É sabido que o canibal permanece nesse ponto: tem uma afeição devoradora por seus inimigos e não devora aqueles de quem não pode gostar de algum modo” (Freud, 1921/2011, pp. 61-62). A identificação primária é a forma mais primitiva de enlace afetivo a um objeto e, de certa forma, prepara o terreno para o complexo de Édipo. O menino deseja ser o pai, ocupar o lugar dele, ou seja, tem o pai como ideal. O pai, no entanto, também é o rival que impede o acesso à mãe. Nesse sentido, a identificação é desde o início ambivalente, pois é simultaneamente terna e marcada pelo desejo de eliminação. O pai amado é também o rival odiado, aquele que precisa de ser eliminado e incorporado.

Embora a relação de Yube com a mulher-jiboia não seja incestuosa, trata-se de uma relação sexual proibida e perigosa. O medo do personagem de ser engolido (incorporado, destruído) pode ser associado ao temor da castração. Segundo Laplanche e Pontalis (2001), “o complexo de castração está em estreita relação com o complexo de Édipo e, mais especialmente, com a função interditória e normativa” (p. 73). No mito, os filhos-jiboias engolem Yube até a coxa, e depois até a cintura. Esses ferimentos, que posteriormente o levam à morte, representam a marca física da castração — a punição pela relação sexual transgressora. Assim como Édipo cega a si mesmo como forma de punição pela relação incestuosa, a punição de Yube é ser parcialmente devorado pelos filhos, frutos de sua relação proibida.

Por fim, o último destaque do mito é o trecho em que, mesmo morrendo, o Huni Kuin anuncia o modo como precisa de ser enterrado e o tempo para que seu povo retorne à sua sepultura. Lá, terão nascido o cipó e as folhas que compõem a infusão da *ayahuasca*. Nas duas versões apresentadas (Camargo, 1999; Huni Kuin, 2007), o indígena ensina a beberagem do chá para seu povo. É a partir das mirações que ele explica sobre o futuro, o presente e o passado. Essa é a história Huni Kuin que narra o surgimento da *ayahuasca* e a transformação do Huni Kuin em planta (Huni Kuin, 2007).

A cena final descreve o surgimento da *ayahuasca* e a transformação do Huni Kuin em planta. Esse trecho pode ser interpretado à luz do perspectivismo ameríndio, uma cosmovisão que enfatiza a conexão e a transformação entre os seres humanos, animais e plantas. Nessa narrativa, a morte do Huni Kuin e seu subsequente enterramento são eventos carregados de significado simbólico. Ao anunciar as instruções para seu próprio sepultamento, o Huni Kuin revela não apenas o processo físico, mas também o aspecto espiritual e sagrado dessa transição.

A transformação do Huni Kuin em planta, que dará origem à *ayahuasca*, é uma representação da continuidade da vida em uma forma diferente, na qual os limites entre humano e planta se fundem. Assim como a planta nasce do corpo do Huni Kuin, o ato de ingerir a *ayahuasca* pode ser visto como uma forma de incorporar e assimilar sua essência espiritual. O consumo da *ayahuasca* é considerado uma experiência que conecta os indivíduos com o mundo espiritual e com os ancestrais. Essa narrativa mitológica nos convida a refletir sobre a interconexão entre os seres humanos, os animais, as plantas e o mundo espiritual, em uma teia de significados que ultrapassam as fronteiras do visível e do tangível (Labate & Araújo, 2002).

É importante ressaltar que existem diferenças culturais na cultura indígena, destacadas até aqui. Mesmo com essas diferenças e seus significados na perspectiva ameríndia, «o mito, o recalque, a repressão e a sexualidade estão presentes em ambas as culturas» (Barbosa & Ceccarelli, 2019, p. 100). É a partir desses elementos que podemos nos aproximar da compreensão do universo das regras sociais, morais e sexuais de um povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, buscamos realizar uma interpretação etnopsicanalítica do mito *A história do cipó*, considerando o contexto cultural em que ele está inserido. Para isso, recorremos a contribuições da Antropologia e da Psicanálise na análise de mitos. Da Psicanálise, tomamos a centralidade da sexualidade, a analogia entre mito e sonho, e a relevância das associações do pesquisador. Da Antropologia, seguimos a proposta de Lévi-Strauss de levar os mitos a sério e de relacioná-los com outras narrativas.

Exploramos a multiplicidade de sentidos que a jiboia/serpente e a anta possuem em diferentes culturas, tanto indígenas quanto não-indígenas. Chegamos às representações fálicas de ambos os animais: a serpente, considerada pela Psicanálise como o principal símbolo fálico, e a anta, vista como um amante atraente devido ao seu grande pênis.

Na análise do mito, destacamos o sentido de perigo presente no ato sexual com seres estranhos, principalmente se são sobrenaturais, em vez de focar na condenação moral pela traição. Também refletimos sobre o complexo de Édipo e a aproximação entre comer e o ato sexual na relação entre Yube e os filhos serpentes. Compreendemos o ataque dos filhos-jiboias a Yube como uma tentativa de incorporar e destruir o pai, o que se relaciona com a ambivalência dos sentimentos edípicos, em que o pai amado é também o rival odiado, destinado a ser eliminado e incorporado. Por sua vez, os ferimentos produzidos em Yube, que o conduzem à morte, podem ser compreendidos como a marca da castração em seu corpo, punição pela satisfação do desejo proibido.

É importante ressaltar que um mesmo mito pode permitir diferentes interpretações. Neste trabalho, exploramos apenas algumas das possibilidades a partir da perspectiva da Etnopsicanálise.

ABSTRACT: *The aim of this article is to provide an ethnopsychanalytic reading of the Huni Kuin myth The Story of the Vine. For the analysis, we considered the centrality of sexuality, the analogy between dream and myth, and the researcher's associations. We adopted the Freudian model of dream interpretation, which allowed us to fragment the narrative into parts with multiple meanings and to establish correlations with other myths, as suggested by Lévi-Strauss. In the analyzed myth, the snake/boa and the tapir appear as phallic symbols. The snake is considered by psychoanalysis to be the main phallic symbol, while the tapir is*

represented as an attractive lover due to possessing a large penis. Specifically regarding this myth, we explore the idea that, unlike in Western society, extramarital sexual intercourse with strangers does not generate guilt, but rather danger. We also discuss the Oedipus complex and the association between “eating” and “sexual intercourse” in the relationship between the character Yube and the serpent children. Finally, we emphasize that a single myth may allow for multiple interpretations; here, we explore only some possible readings from the perspective of ethnopschoanalysis.

KEYWORDS: *Myth, indigenous mythology, Huni Kuin, Kaxinauá, Psychoanalysis.*

REFERÊNCIAS

- Barbosa, K. M. C., & Ceccarelli, P. R. (2019). A manifestação da sexualidade indígena em um conto erótico. *Estudos de Psicanálise*, 52, 95-102. <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/ep/n52/n52a11.pdf>
- Barreto, O. F., & Ceccarelli, P. R. (2015). Eva, Maria e Lilith: Corpo de delito. *Estudos de Psicanálise*, 43, 129-138. <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/ep/n43/n43a13.pdf>
- Camargo, E. (1999). Yube, o homem-sucuruji: Relato caxinauá. *Amerindia*, 24. <https://amerindia.cnrs.fr/wp-content/uploads/2021/02/Yube-o-homem-sucuriju-Relato-caxinaua%CC%81-Eliane-CAMARGO.pdf>
- Chemouni, J. (2007). Devereux et le mythe. *Le Coq-héron*, 190(3), 81-84. <https://shs.cairn.info/revue-le-coq-heron-2007-3-page-81?lang=fr>
- Clément. (2023). *Les récits de notre terre : Les Innus*. Presses de l'Université Laval.
- Costa, P. J. da, & Conde, A. F. C. (2019). Perspectivas metodológicas na investigação psicanalítica envolvendo mitologia: algumas discussões. *Perspectivas en Psicología*, 16(1), 48-58. <http://perspectivas.mdp.edu.ar/revista/index.php/pep/article/view/415/217>
- Devereux, G. (1971). Normal y anormal. In G. Devereux, *Ensayos de etnopsiquiatria general* (pp. 25-102). Barral Editores. (Obra original publicada em 1956)
- Devereux, G. (1981). A etnopsiquiatria. *Análise Psicológica*, 4(1), 521-625. <http://repositorio.ispa.pt>
- Eliade, M. (1972). *Mito e realidade* (2.^a ed.). Perspectivas.
- Eliade, M. (1979). *Imagens e símbolos*. Campo de Santa Clara.
- Erikson, P., Deshayes, P., & Keifenheim, B. (1996). Penser l'autre chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie. *L'Homme*, 36(140), 44-148. https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1996_num_36_140_370178

- Freud, S. (2011). Psicologia de massas e análise do eu (P. C. de Souza, Trad.). In P. C. de Souza (Org.), *Obras completas* (Vol. 15, pp. 13-113). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1921)
- Freud, S. (2012). O interesse da psicanálise (P. C. de Souza, Trad.). In P. C. de Souza (Org.), *Obras completas* (Vol. 11, pp. 328-363). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1913)
- Freud, S. (2014). A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial (P. C. de Souza, Trad.). In P. C. de Souza (Org.), *Obras completas* (Vol. 17, pp. 124-230). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1926)
- Freud, S. (2019). A interpretação dos sonhos (P. C. de Souza, Trad.). In P. C. de Souza (Org.), *Obras completas* (Vol. 4, pp. 127-178). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1900).
- Gomes, L. J. (2017). “Foi assim que ele matou aquela-com-quem-ele-brinca-va-sempre”: Uma análise da transgressão moral da personagem feminina em uma narrativa Paiteer Suruí. *Revista de Filosofia da Região Amazônica*, 4, 92-105. https://web.archive.org/web/20180422115719id_/http://www.revistaclareira.com.br/index.php/clareira/article/viewFile/151/86
- HuniKuin.(2007).*HuniMeka: Cantos do Nixi Pae*. Comissão Pró-Índio.<https://cpiacre.org.br/publicacao-acervo/huni-meka-cantos-do-nixi-pae/>
- Jones, E. (2019). A teoria do simbolismo. *Revista Lacuna*, 7, 1-64. (Obra original publicada em 1916). <https://revistalacuna.com/2019/08/07/n-7-3/>
- Labate, B. C., & Araújo, W. S. (2002). *O uso ritual da ayahuasca*. Mercado das Letras.
- Lagrou, E. M. (1991). *Uma etnografia da cultura kaxinawá: Entre a cobra e o inca* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório da UFSC. <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/75772>
- Lagrou, E. M. (2002). O que nos diz a arte Kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade? *Mana*, 8(1), 29-61. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100002>
- Langer, J., & Possebon, F. (2018). *Deuses animais e xamãs: Ensaio de mitologia nórdica*. UFPB.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (2001). *Vocabulário de psicanálise* (4.ª ed.). Martins Fontes.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Mito e significado*. Edições 70.
- Matos, M. de A. (2022). Entre sucuris e queixadas: Transformações nos mitos pano de origem da ayahuasca. *Revista de Antropologia*, 65(1), e192783. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192783>

- Mattos, A. (2015). O sonho do nixi pae: A arte do MAHKU – Movimento dos Artistas Huni Kuin. *Revista ACENO*, 2(3), 59-77. <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/2521>
- Mattos, A., & Ibã, I. S. (2018). Quem é quem no pensamento Huni Kuin? *Cadernos de Subjetividade*, 18, 67-80. <https://revistas.pucsp.br/index.php/cadernossubjetividade/article/view/38744>
- McCallum, C. (1999). Aquisição de gênero e habilidades produtivas: O caso Kaxinawá. *Revista Estudos Feministas*, 7(1-2), 157-175. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11990/11265>
- McCallum, C. (2013). Intimidade com estranhos: Uma perspectiva Kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia. *Mana*, 19(1), 123-155. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132013000100005>
- Migliavacca, E. (2002, 20-27 setembro). *Mito: Modelo e função* [Apresentação oral]. XXIV Congresso Latinoamericano de Psicoanálisis, Montevideu, Uruguai.
- Mindlin, B. (2014). *Moqueca de maridos: Mitos eróticos indígenas*. Paz e Terra.
- Moral, B. (2001). Légendes et récits « érotiques » à Chuuk (Micronésie). *Journal de la Société des Océanistes*, 112, 37-48. <https://doi.org/10.4000/jso.1677>
- Müller, A. (2023). A anta e a cosmopolítica: Um conto de Guimarães Rosa. *Novos Estudos – CEBRAP*, 42(2), 1254-1267. <https://doi.org/10.25091/S01013300202300020005>
- Rocha, E. (1996). *O que é mito*. Brasiliense.
- Sales, H. K. (2019, 24 de março). *Ibã Sales, Huni Kuin no Selvagem Ciclo 2019* [Canal YouTube]. Selvagem, ciclo de estudos sobre a vida. <https://www.youtube.com/watch?v=bvqz6r7PrwY>
- Selvagem. (2021, 10 de maio). *Flecha 1: A serpente e a canoa* [Canal YouTube]. Selvagem, ciclo de estudos sobre a vida. <https://www.youtube.com/watch?v=Cfroy5JTcy4>
- Souza, C. R. (2017). *A vida sensível do mito na literatura Huni Kuin* (Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais). Repositório da UFMG. <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/LETR-AM2FQT>
- Villar, D. (2005). “Pensar en el otro entre los huni kuin de la amazonía peruana”, por Patrick Deshayes y Barbara Keifenzelm, IFEA-CAAAP, Lima, 2003. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 45(1-2). <https://ojs.letras.up.pt/index.php/tae/article/view/9880/9068>
- Viveiros de Castro, E. (1996). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac Naify.