

MACUNAÍMA, MAÍRA E QUARUP

Silvia M.S. CARVALHO*

1- Macunaíma e Makunaima

Ao chamar Macunaíma de “herói sem nenhum caráter”, Mário de Andrade se refere simplesmente ao fato desse herói não apresentar nenhum traço definido, refletindo a multiplicidade de tipos físicos e culturais de que se compõe o povo brasileiro. Daí a capacidade de metamorfose do personagem, ora índio, ora negro, ora branco. Macunaíma encarna também toda uma série de estereótipos com que o brasileiro se representa a si mesmo. Frente ao colonizador ou, melhor, frente ao nórdico (holandês, inglês, alemão) e, hoje, ainda frente ao japonês, muito brasileiro imagina que o Brasil está como está porque tem um povo preguiçoso, sensual e pândego (que só pensa no carnaval), que nada leva a sério, que trapaceia. Claro que essa não é a opinião de Mário de Andrade: o que ele quer mostrar é essa ausência de identidade que se encontra quando se tenta definir o que é o Brasil e como o brasileiro se pensa a si mesmo. E isto faz com que Macunaima seja tudo, ao mesmo tempo que nada.

Na década de 20, pouco se conhecia dos povos indígenas do Brasil. No final do século XIX e na virada do XX, várias expedições de etnólogos, sobretudo alemães¹, percorrem regiões interioranas e fronteiras de difícil acesso, onde encontram tribos de cultura ainda muito pouco modificada pelo contato com o colonizador. Um desses etnólogos é Theodor Koch-Grünberg, que percorre a região norte e noroeste do Brasil. Seu livro *Vom Roroima zum Orrenoco* é de 1916. Apenas em 1953 parte dessa

* Docente do Programa.

¹ Além de Koch-Grünberg, estiveram no Brasil entre os últimos anos do século passado e os primeiros do século XX, Karl von der Steinen, no Alto Xingu, Paul Ehrenreich, no Araguaia e Max Schmidt, também no Alto Xingu e depois no rio Paraguai, escrevendo sobre os Guató.

obra seria traduzida no Brasil e publicada na *Revista do Museu Paulista*: trata-se justamente da coleção de mitos recolhidos por Koch-Grünberg. E é nestes mitos, só disponíveis então em alemão, que Mário de Andrade se inspira para escrever o seu *Macunaíma*. Também buscou inspiração em Couto de Magalhães (*O Selvagem*), para a figura de Seuci, e em alguns mitos recolhidos por Capistrano de Abreu (*A língua dos Caxinauás*).

O herói principal dos mitos dos índios karib Taulipang (hoje se escreve Taurepang), Arekuna e Macuxi é Makunaíma, o “Grande Mal”. Ainda assim, trata-se de um herói civilizador, **trickster**, como o são quase todas as entidades míticas dos indígenas americanos.

Para se compreender o porque da predominância dessas entidades que na nossa lógica ocidental são **nem boas nem más**— é preciso lembrar que Lévi-Strauss definiu este nosso pensamento ocidental como **pensamento domesticado para acumular**, em oposição ao **pensamento selvagem**. Poderíamos definir este último, não propriamente como **selvagem**, mas sim como **domesticado para não acumular**; **selvagem**, portanto tão somente se entendido como pensamento de povos da floresta (selva). Pois, enquanto a economia de um povo se caracteriza por uma prática que compreenda tanto a caça, pesca, coleta, quanto uma horticultura de floresta, e a noção de recursos se limitar aos disponíveis no território que é tradicional a esse povo, ele continuará preocupado com um reequilíbrio da natureza, para que as mesmas atividades lhe sejam garantidas para sempre. Certa nomadização, escalonamento da produção e controle da densidade populacional representam uma estratégia indispensável a esse reequilíbrio: são estas práticas que garantem a reprodução do modo de produção. A própria roça não é uma verdadeira agricultura; é muito mais uma punção feita na floresta, a qual retoma a clareira após dois ou três anos de cultivo. Caça, coleta e pesca (esta em escala menor, devido à grande fertilidade dos peixes) são atividades reguladas por um complicado sistema de tabús e é aí que entra a figura do “**trickster**”, que se pode definir como uma verdadeira **personificação desta práxis**. (Carvalho, 1985).

O termo **trickster** (**trapaceiro, enganador**) entrou no vocabulário antropológico pelo livro homônimo de Paul Radin, que apresenta em apêndice comentário de Karl Kerényi e de Jung. Desde então, o termo tem sido empregado para designar uma gama grande de figuras míticas, desde “heróis civilizadores” até “bufões rituais”. Há um excelente apanhado desse emprego num artigo de Renato de Queiróz (1991).

Paul Radin (1956) reproduziu e analisou principalmente os mitos winnebago, mas tratou também de heróis **trickster** de outros povos indígenas norte-americanos. Dos Winnebago, temos os ciclos míticos de **Hare** (Lebre) e de **Wadjunkaga**.

Hare é um ser atrevido que, desobedecendo a sua Avó (**Terra**), sai pelo mundo a fora, procurando entidades perigosas, que acaba matando, para conseguir bens para os seres humanos (como, por exemplo, pontas de flecha para a caça). **Terra** sempre o repreende, pois os seres por ele mortos são seus parentes (irmãos da Avó). A cada nova façanha de **Hare**, **Terra** ralha com ele, acentuando que ele é um “ser horrível, de grandes orelhas”, a seguir, “um ser horrível, de grandes dentes” e assim por diante, como que transformando-o pouco a pouco efetivamente numa lebre. Mas, por fim, sempre o perdoa, dando-lhe muitas vezes mesmo razão por ter matado. Mas ele realmente leva uma bem aplicada surra da Avó, quando ele interfere perigosamente na Natureza, ameaçando a vida no planeta, ao prender o Sol. Também apanha quando recusa como esposas – “por não serem suficientemente belas” –, entes com que poderia se casar, tendo relações sexuais incestuosas justamente com a única que lhe era proibida: uma entropia que se deve evitar quando se quer que a espécie continue.

No final de suas aventuras, após ter lançado ao espaço sideral monstros perigosos demais para os seres humanos, **Hare**, satisfeito com o mundo, comunica à sua Avó que este agora está bem arranjado, assim que os homens poderão viver para sempre. **Terra** não concorda e lhe explica que **foi criada pequena**; se ninguém morrer, a humanidade aumentará demais e os recursos serão insuficientes, assim que fatalmente muitos passarão fome e isto tornará a vida mais difícil do que já é. E por isso **Terra**

não cede aos rogos do Neto: a morte é necessária (provavelmente, no “pensamento selvagem”, ela é o “Grande Mal” que tem que ser aceito). Triste, **Hare** se enrola em seu cobertorzinho, encolhendo-se num canto, e chora. No dia seguinte, ele inventa o **Rito Medicinal** dos Winnebago. Por tudo o que nos diz este ciclo mítico, pensamos que **Hare** é uma espécie de modelo para os xamãs winnebago.

Nos mitos indígenas brasileiros, frequentemente é uma dupla de irmãos (os Gêmeos, que se transformam a seguir em Sol e Lua) que se revezam, um consertando o que o outro cria em exagero; ou então, o irmão menor atrapalhando o mais velho, quando ele quer ressuscitar os seres humanos, fazendo com que a morte seja definitiva.

O outro ciclo winnebago reproduzido por Radin, é o de **wadjunkaga**, a nosso ver muito mais um mito de iniciação de jovens em geral. De grande glutão, Wadjunkaga tem que se tornar comedido (no mito, isto acontece pela redução de seus intestinos, originalmente compridos demais). Também o seu apetite sexual, representado por um membro viril enorme, tem que ser disciplinado; e este é aparado, convertendo-se os pedaços em plantas comestíveis, o que obedece à mesma lógica explicitada pela Avó **Terra** no ciclo mítico de **Hare**: muitas relações sexuais = aumento exagerado de população; relações sexuais controladas = mais alimento para todos. Este tema, aliás, reaparece no mito baniva (aruák) de **Poronominare**, que tinha que carregar o seu órgão sexual numa cestinha de tão comprido que era. Um pica-pau resolve finalmente o problema do herói, e o método empregado nem precisa ser explicado... (Carvalho, 1979).

Assim, muitas aventuras dos **tricksters**, em que estes aparecem como especialmente grotescos, podem ser entendidas como educadoras, na medida em que elas ridicularizam comportamentos anti-sociais, comportamentos estes que em sociedades mais simples são, no entanto, ao mesmo tempo também desequilibradores das relações entre a comunidade humana e a natureza.

Um dos exemplos mais sugestivos neste sentido é o mito da **Árvore Universal** que, em mais de uma variante, foi recolhido por Koch-Grünberg, entre as tribos do Roraima e que faz parte do ciclo de Maku-naíma: por simples ganância, o herói e seus irmãos derrubam a **Árvore de todos os frutos**, provocando o Dilúvio, após o qual esta árvore não mais será encontrada, obrigando os seres humanos a plantar a mandioca, as bananas e todos os frutos que querem. É difícil não admitir que este mito representa a desobediência a um tabú que proibia o corte de árvores, instaurando, assim, a passagem da caça e coleta para a prática (também) da horticultura.

Como **Hare**, o **trickster** pode ser entendido como o modelo do xamã, ainda que – como ser **primevo**, ele não só castiga infração de tabus, mas também seja o que por primeiro os infringe. Um xamã deve estar muito bem informado a respeito do que acontece no mundo da natureza: deve entender a língua dos animais, isto é, deve saber do que eles necessitam para que se reproduzam livremente e continuem existindo. Não é sem interesse prestar atenção na ordem das perguntas que faz um xamã kayabi do Alto Xingu (Travassos Lins, 1984), ao tratar de uma pessoa doente que não conseguiu ser curada com as práticas mais comuns conhecidas por todos. Ele pergunta se alguém na aldeia matou animais em demasia, sem necessidade; se alguém matou algum animal com crueldade; se entrou na mata sem atenção, pisando em **mamaé** ou espíritos invisíveis (provavelmente entrando em áreas de reprodução que não devem ser perturbadas); se alguém comeu alimento tabú, se alguém recebeu presentes e não os distribuiu, se maltratou criança, se fez fuxico na aldeia... Por um lado, desequilíbrios entre a comunidade humana e a natureza; por outro, desequilíbrios internos à comunidade, pois estes levam àqueles, já que se uns acumulam em detrimento de outros, estes outros também precisam atacar a natureza para sobreviver.

O **trickster** é também um transformador. Num mito ofayé recolhido por Darcy Ribeiro (1974), os irmãos Sol e Lua são os protagonistas. A

humanidade estava ameaçada de morrer de fome, pois não havia caça. Sol resolve o problema de forma enérgica e violenta: determina que uma série de homens se transforme em animais de caça, o que deixa Lua bastante entristecido e revoltado a ponto de sugerir que os homens matassem o seu irmão. Efetivamente este é surpreendido no meio de um campo, acendendo-se à sua volta um círculo de fogo que o atinge e o incendeia, transformando-o no astro sol. Ao mesmo tempo, pois, Sol sacrifica alguns seres humanos e, através do sacrifício a que estes (sob instigação de Lua) o submetem, dá aos homens o sol e a técnica de caça típica dos povos jê (os Ofayé são Macro-Jê).

O **trickster** representa, assim, ao mesmo tempo, os interesses dos seres humanos, dos animais, das plantas, de todos os fenômenos essenciais que garantem a continuidade da vida no planeta. Como Jung já havia percebido, o **trickster** é o **espírito da vida (life-spirit)**. Assim sendo, ele também é, tal qual o xamã, uma entidade liminar, como ressalta Beidelman. Pode, por isso, transformar-se no **Outro**, assumir formas animais diversas, e tem trânsito pelas várias esferas (do ar, da terra, das águas). As suas aventuras têm correspondências, por um lado, com as práticas efetivas das sociedades indígenas – sendo para elas geralmente um **herói civilizador** (ensinando-lhes essas práticas) – e, por outro, com o mundo da natureza (com o **Outro**), cujo reequilíbrio ele deve preservar. No artigo *O trickster como personificação de uma práxis* (Carvalho, 1985) isto fica mais claro, mas podemos selecionar dele aqui o esquema seguinte:

Prática efetiva do grupo:	Característica análoga do “trickster”:	Característica que o identifica ao Outro :
a) nomadização	a.1. Hábitos nômades	a.2. capacidade de se deslocar dentro da terra, em água e no mar.

b) escalonamento da produção	b.1. inventor de técnicas diversas de subsistência (armadilhas, armas)	b.2. capacidade de se transformar sucessivamente em vários seres não humanos que, por sua vez, funcionam como armadilhas e armas.
c) observância de tabus alimentares	c.1. estabelece a necessidade de um sistema de tabus, na medida em que ele cria a quebra do “equilíbrio” original, instaurando o desequilíbrio pela infração primordial.	c.2. castiga os infratores de tabus.
d) controle de população	d.1. estabelece as leis exogâmicas (frequentemente após um incesto original). Submete a si próprio a mortes. Elimina velhos, faz fracassar a possibilidade de ressurreição ou vida eterna, embora figurando geralmente como criador dos seres humanos.	d.2. rapta crianças, transforma pessoas em pedra, em animais. Cobiça e violenta mulheres ou, na forma de animal-fêmea, também a homens.

Aplicando este esquema ao Makunaíma indígena, temos:

a.1. As aventuras de Makunaíma se desenrolam para aquém e para além do Roraima (em território brasileiro e das Guianas, na **terra dos ingleses**).

a.2. Makunaíma movimentava-se na água (transformado em peixe – Koch-Grünberg, 1953, p.52) e deslocava-se, juntamente com a casa e a mãe, num abrir e fechar de olhos, para o alto da montanha (Koch-Grünberg, 1953,

p.55). Em outro mito, persegue uma anta até o céu.²

b.1. Makunaíma caça anta com laço (sem ser mencionado como seu inventor (Koch-Grünberg, 1953, p.54) e, em outro mito (Levi-Strauss, 1955, p.185-6), ele próprio tem a perna cortada pelo laço, numa caçada, ao mesmo tempo em que a anta é por ele flechada. Makunaíma inventa um anzol de cera (que derrete), roubando depois um anzol mais eficiente de um pescador (Koch-Grünberg, 1953, p.51-2)³. Num mito makuxi, igualmente recolhido por Roth (Levi-Strauss, 1955, p.187-8, M. 266), Makunaíma inventa a primeira canoa, que possibilita domínio maior sobre as águas, tanto para comunicações quanto para a pesca.

c.1. Certamente, a derrubada da árvore de todos os frutos (Koch-Grünberg, 1953, p.45-51) é um desequilíbrio original (seguido ou castigado pelo dilúvio). Indica também uma infração do tabu de cortar as

b.2. Makunaíma se transforma em peixe, em grilo (Koch-Grünberg, 1953, p.51-3) e em bicho do pé (Koch-Grünberg, 1953, p.55). Além disso, “Makunaíma seguiu caminho sobre as pedras, onde deixou pegadas **como se fosse de veado, antas e de todos os animais.** (Koch-Grünberg, 1953, p.53)

c.2. Makunaíma cria a arraia, enquanto seu irmão e alter-ego, Zigué, cria a cobra venenosa (Koch-Grünberg, 1953, p.57-8). A cobra venenosa é criada a partir de um cipó, em relação com a árvore e os frutos;

² Mito também karib, dos gêmeos Makunaíma e Pia, recolhido por Roth e analisado por Lévi-Strauss (1955, p.185-6).

³ Parece que nesta área o anzol é um elemento cultural introduzido pelo branco, como também é o caso do laço para laçar boi, que Makunaíma empregou para laçar a anta, talvez por isso mesmo perdendo uma perna, pois na lógica indígena se deixa o animal livre, só o matando mesmo para comer.

árvores frutíferas. Outra infração análoga, a que Makunaíma e Pia (ainda no ventre materno) levam à sua mãe é a coleta de flores, que deveriam ser reservadas às abelhas.

No mesmo relato, os gêmeos estragam o alimento da anta, sacudindo uma ameixeira, derrubando frutos maduros e verdes.

d.1. Makunaíma violenta a cunhada (Koch-Grünberg, 1953, p.54-6) e ele próprio é morto e esquartejado pelo Piai'mã, sendo depois ressuscitado por Ma'napé (Koch-Grünberg, 1953, p.60). É também engolido pela lagartixa Waimesá-Pódole (Koch-Grünberg, 1953, p.61) e, em seguida, salvo pelos irmãos.

Um dos mitos recolhidos por Roth (Koch-Grünberg, 1953, p.185-6), Makunaíma e seu irmão Pia matam uma velha mulher que lhes deu acolhida (a velha é identificada a uma sapa, cuja pele se torna rugosa após ter sido queimada pelos gêmeos míticos). Makunaíma cria também o homem, inicialmente de cera, depois de barro. (Koch-Grünberg, 1953, p.50).⁴

Makunaíma cria a arraia, mais ligada à pesca, pois vive na água.

d.2. Makunaíma transforma seres humanos em pedra (em vários mitos recolhidos por Koch-Grünberg). Assume a forma de **peixe voraz** ("Serasalmo pygocentrus sp.", segundo Koch-Grünberg, 1953, p.52, n.4)

⁴ Outro detalhe significativo, pois os povos nômades têm no mel selvagem uma importante fonte de alimento; daí a referência a seres humanos feitos de cera de abelha. O fato dessa criação **ter fracassado**, mostra que a identificação como seres humanos já

Quando lemos em Koch-Grünberg os *Feitos de Makunaíma*, um longo relato de como Makunaíma transforma seres humanos em animais e pedras, é preciso atentar para o fato de que na última linha apenas se cita o que pode ser considerado a contrapartida de todas essas *malvadezas*: **E Makunaíma criou todos os animais de caça.**

Penso que isto esclarece um pouco o que se deve entender por entidade **trickster**. Na medida em que os grupos humanos se transformaram em criadores de gado e agricultores efetivos, centralizando a atenção em alimentos produzidos pela reimposição das sementes no solo, já desmatado, a floresta com seus animais, com suas plantas selvagens, se torna estranha e distante. Com o tempo, os **tricksters** se **folclorizam**. Não são mais tão temidos e podem até mesmo ser apanhados pelos seres humanos, como o Saci o foi pelo Pedrinho das histórias de Monteiro Lobato.

2. Maíra de Darcy Ribeiro: estrepolias dos gêmeos em terras bororo

Maíra é um livro muito bem composto, com capítulos curtos, intercalando em polifonia as histórias dos vários personagens: é dividido em quatro partes, como se fosse o ritual da missa. Sua circularidade é tal que se pode reler o primeiro capítulo como se fosse o último, e se o faz também de qualquer maneira pois, de tão bonito que o livro é, difícil é lê-lo uma só vez.

Maíra é o deus criador dos povos Tupi. E é tupi também a quase totalidade do vocabulário indígena empregado na obra. A descrição da aldeia indígena e dos rituais, no entanto, se inspira nos Bororo e em sua organização social, com clãs e metades exogâmicas, com a casa dos homens (**bai** em bororo, mas que no romance aparece como **baito**) no meio do pátio central.

passou para a esfera do sedentarismo e da horticultura (pois a cerâmica também está ligada a ela).

Também se inspira num Bororo a personagem masculina principal, Avá-Isaías, cuja trajetória corresponde de perto à de Tiago Marques Aipoburéo, um índio educado pelos salesianos, cuja tragédia foi tratada por Herbert Baldus (1979). Aliás, o próprio Darcy Ribeiro o confirma, assim como nos diz que Anacã não é Bororo e sim Kaapor, um povo tupi do Maranhão, onde Darcy se iniciou como antropólogo de campo. Isso tudo dito num capítulo solto (**Egosum**, 1976, p.210-5) bem no meio do livro, que mais parece uma carta-testamento, muito terna e comovente.

Além de Avá-Isaías que está voltando da Itália querendo, não mais ser padre, mas voltar a viver como índio, há Alma, uma moça atormentada pela morte do pai, decidindo se penitenciar de uma vida fútil sendo missionária entre os índios. Para ficar na aldeia, diz-se botânica e acaba intermediando os remédios da Funai para os indígenas. É introduzida no grupo por Avá-Isaías, que a acomoda no seu próprio clã. Os dois chegam juntos por simples coincidência, pouco depois da morte do velho chefe Anacã. O grupo indígena espera que Isaías, aliás Avá, seja o novo **tuxaua**⁵ e que canalize a experiência que teve do mundo do branco para proveito dos seus. A desilusão não tarda porque de nada aí vale o latim que Avá/Tiago aprendeu em Roma. Tiago Aipoburéo, a história dele se conhece bem, já vinha se desiludindo antes mesmo de ir à Europa, pela discriminação de que era vítima no seminário salesiano: os outros seminaristas viam nele um **selvagem amansado** e não um colega.

Quando Tiago Aipoburéo nasceu, as freiras já estavam instaladas entre os Bororo, cuidando das meninas, assim como os padres cuidariam dos meninos catecúmenos. Se consultarmos a *Enciclopédia Bororo* (1962, v.1) – verbete **nuiá** – ficamos sabendo também que Tiago Aipoburéo, coitado, era uma espécie de Édipo já fadado a viver uma tragédia. É que existe uma crença entre os Bororo de que alguns sonhos podem ser pre-

⁵ **tuxáua** é uma designação utilizada no alto Rio Negro para chefe. Entre povos tupi, a expressão é **morubixaba** e variantes.

monitórios, particularmente os que uma mulher venha a ter nas vésperas do parto. Tanto é assim que as mulheres que muito querem criar o filho que vai nascer, se esforçam para não dormir em véspera de dar à luz. Se sonharem que o nascituro será um monstro, que trará uma desgraça à comunidade, elas têm que contar o seu sonho aos anciãos que, reunidos em conselho, o examinarão. Poderão eles chegar à conclusão de que o sonho nada significa e a criança viverá; caso contrário, será imolada (por sufocamento) logo ao nascer. Na descrição desta crença, os salesianos relatam também um episódio que ocorreu na década de vinte, às margens do rio das Mortes. Um grupo de Bororo aí acampado havia sido acometido por uma epidemia de febres e estava, ao mesmo tempo, sendo atacado por um lado pelos Xavante e, por outro, por jagunços a mando de fazendeiros. Não podendo entender o motivo de tanta desgraça, pois que nenhum tabu haviam quebrado, suspeitam que as mulheres, já sob a influência das freiras, haviam escondido da comunidade algum **nui** (sonho mau). Acabam sacrificando todas as criancinhas de colo, enfeitadas com penugem, como manda a tradição, e ao som do **Roia-kuriréu** (o grande canto fúnebre). A seguir o grupo se salva, atravessando a nado o rio das Mortes, os adultos ajudando as crianças maiores. Pois um dos bebês que não estava entre eles, justamente uma criança que não deveria ter sido criada e que ficara aos cuidados de uma freira da missão, era Tiago Aipoburéu, o modelo que Darcy Ribeiro tomou para o seu personagem Avá-Isaías. A realidade aí foi mais mítica do que os mitos criados no livro.

Uma passagem muito bonita do livro, que parece inspirada em uma história verdadeira de *Branços e Índios no Sul do Brasil*, de Sílvio Coelho dos Santos⁶, é a cena em que as índias velhas que não queriam abandonar

⁶ Sílvio Coelho dos Santos reconstituiu, através de documentação, a tragédia de uma garotinha xokleng, recolhida num ataque de colonos a esta tribo. Ela foi adotada por um casal de alemães evangélicos (Dr. Gensch e esposa) e educada por estes como se fosse uma jovem alemã. Ao completar quinze anos, estando a horda do pai da menina por perto, tentou-se **pacificar** os Xokleng, usando a moça que lhes foi apresentada.

a missão e ficam morando ao lado, num barraco, avançam para as meninas aos cuidados das freiras, gritando para que Avá, supostamente o novo chefe da aldeia, tome providências: levantam os seus vestidinhos para mostrar como os seus corpinhos estão esmaecidos, sempre escondidos pelas roupas, mostram os próprios seios que amamentaram essas crianças que estão sendo educadas pelas freiras para uma vida triste; à semelhança das suas preceptoras que não se casam, não têm relações sexuais e jamais serão mães: uma vida sem sentido, sem alegrias, sem continuidade...

Os personagens do livro incluem também Xisto, um beato fanático como há muitos no sertão, pregando a expiação dos pecados e expulsando demônios, precursor de seitas crentes que hoje também agem no meio de muitos grupos indígenas. Há também o regatão Juca, só interessado em explorar os índios (que refere como "*seus parentes*") e o major Nonato que, desde o primeiro capítulo até o final, se preocupa obstinadamente com elucidar a morte de uma mulher branca, encontrada na praia, pintada à moda indígena e que, ao que tudo indica, veio a falecer de parto de gêmeos; conclui-se, depois, por inépcia de um funcionário da Funai (Elias) que nunca poderia ter concordado em deixar essa mulher morando na aldeia...

E, naturalmente, há a vida na aldeia, em que Darcy Ribeiro introduz, é verdade, alguns elementos tomados de outras culturas indígenas que não a bororo. Assim, por exemplo, os jogos do yawari e de hukahuka, que são do Alto Xingu (Agostinho, 1974) e, no capítulo intitulado *Ñandeiara*, o distintivo tribal dos Karajá tatuado nas faces das crianças, com a utilização de cachimbos de frutos de jatobá. Mas, na maioria, as cenas descritas são bororo: o funeral do velho Anacã, enterrado no pátio, a

Para se certificar de que **Maria** era realmente a sua filha **Korikrã**, o chefe xokleng levantou-lhe o vestido (comprido até o chão, como então era de uso), procurando uma cicatriz que ela tinha na coxa. A reação da moça foi de tanto horror, que o pai a repudiou, apontando ainda para os seios de uma índia então velha, que a havia amamentado quando pequenina. (Santos, 1973, p.188-9).

sepultura sendo regada diariamente pelas mulheres, para que as carnes apodreçam logo e se possa a seguir lavar e enfeitar os ossos, colando-lhes penas bonitas, e continuando com a cerimônia de que, entre os Bororo, faz parte uma caçada **mori**, em que um substituto do falecido sai para vingar o morto, matando uma onça ou outro felino. As cerimônias fúnebres bororo só terminam quando os ossos enfeitados e colocados num cesto amarrado a uma estaca são finalmente **sepultados** no fundo do rio.

As metades bororo denominam-se **Excerae** e **Tugarege**, e a aldeia é representada esquematicamente no livro *A refeição das almas*, de Renate B. Viertler (vale a pena ler o que ela tem escrito: ninguém conhece hoje os bororo e o simbolismo dessa cultura melhor do que Renate).

Em *Maira* é mencionado um clã do Jaguar como oposto e complementar ao clã do Carcará. Do primeiro sairiam os chefes, do segundo os **Aroe**. Esses clãs são fictícios, como o é também o clã dos Sariguê (Micura ou Gambá). Mas existe realmente entre os Bororo e **Aroettawaare are** (o **Caminho das almas**), uma espécie de sacerdote, um **Hermes** psicopompo, que cuida das almas dos mortos.

Um outro especialista, que Darcy Ribeiro designa **oxim**, corresponde ao **Bari** (o xamã dos espíritos, dos **Bope**). É dele que Avá-Isaiás vai se aproximando, do **oxim** Teidjú. Dele e da lingüista do Summer⁷, que também já está por ali e a quem ele ajuda a traduzir a bíblia para o **mairun** (**Mairun** é derivado de **maíra**: é o **povo de Maíra**). **Teidjú**, como todo xamã, é um ser liminar, assim como Avá-Isaiás e seu modelo Tiago Aipoburéo são seres marginais. Ao **Bari** bororo cabe, entre outras, a tarefa importantíssima de tornar a caça (o alimento) comestível. Encarnando os es-

⁷ SUMMER (*Summer Institute of Linguistics* - SIL - (Instituto Lingüístico de Verão, hoje rebatizado *Sociedade Internacional de Lingüística*, com preservação da sigla, SIL) é uma sociedade de bons lingüistas, que atua em uma grande maioria das aldeias indígenas, e que foi criada especialmente para fins missionários, pois a meta dos lingüistas é justamente traduzir a bíblia no idioma nativo.

píritos (os **Bope**) ele abocanha por primeiro um pedaço das carnes: os espíritos tendo recebido a sua parte, liberam o resto que, agora, pode ser consumido pelos Bororo.

O romance sugere que Avá-Isaías, cujo sobrinho Jaguar se tornou chefe em seu lugar, só poderia desempenhar, nessa aldeia na qual ele se tornou um estranho, uma função semelhante à do *oxim/bari*, mas evidentemente em outros tipos de mediações, que ficam mais por conta do leitor imaginar. Quanto ao Tiago Aipoburéo, voltou realmente à aldeia, casou-se com uma mulher bororo, mas não foi feliz, nem no casamento, nem como membro de sua comunidade. Tinha sido educado para padre, não para ser guerreiro e lutador: era caçador **panema** (sem sorte).

Muito bonito é o trabalho de verdadeira recriação que Darcy Ribeiro consegue fazer em *Maira*, a partir da mitologia dos gêmeos (**Kwat e Yai**, no Alto Xingu) **Maira-Coraci**, o Sol e seu irmão **Micura-Jaci**, o Lua.

A história dos gêmeos míticos, com suas muitas variantes, tem certa semelhança com o conto *A Bela e a Fera*. É Mavutsinim que, para não ser devorado pelo Jaguar, cujo território invadira, promete-lhe a filha por esposa e, em muitas versões trata-se de uma filha fabricada pelo pai, quando as filhas de verdade não querem cumprir a promessa deste. Em muitos relatos, a moça é então enviada à maloca das Onças, mas no caminho se perde e dorme uma noite na rede do Gambá (Micura). Quando finalmente chega à aldeia do marido, acaba grávida de um filho deste, mas tendo outro também, do Micura: serão depois Sol e Lua, respectivamente. Na mitologia dos Mbyá-guarani não há adultério: é Sol que, sentindo-se só, resolve arranjar um gêmeo. É assim também em *Maira*, e esta descrição é muito comovente. Os gêmeos "**darcyanos**" resolvem, depois de nascidos, aperfeiçoar a criação do seu pai, o *Mairahú*, dando aos Mairun órgãos genitais, ânus e fazendo mil outras estrepolias que têm que ser lidas e não contadas.

A *Alma* criada por Darcy Ribeiro fica grávida justamente de Jaguar e Micura, como a mãe de Sol e Lua. Mas, enquanto no mito os gêmeos

são criados, ainda que a mãe seja morta pelas Onças, os gêmeos de *Alma* morrem juntamente com ela, como a negar que alma de branco possa receber verdadeiramente a revelação dessa visão do mundo e dessa cosmologia indígenas. E no entanto, Darcy Ribeiro bem que a soube receber e revelar...

3- *Quarup* para quem?

Enquanto em *Maira* a personagem central (que não é a única personagem indígena e, a bem dizer, também não tão central assim), é um seminarista que desiste de se tornar padre, em *Quarup* de Antonio Callado, a narrativa se inicia com a personagem central (Nando) deixando de ser padre, e os indígenas nem chegam a ser personagens do livro. É o surgimento das ligas camponesas em Pernambuco que é o pano de fundo da narrativa.

Enquanto *Maira* está comprometido com a cultura indígena, *Quarup* apenas usa um ritual de cultura indígena como símbolo de um momento da história brasileira, pois o território indígena (Alto Xingu) entra no cenário por um sonho político muito emblemático do revolucionário Levindo:

– Você se interessa pelos índios? – disse Nando.

– Não – disse Levindo – não me interessa pelo índio assim feito você, isto não. Nada de missões e parques indígenas. Só nos países onde os homens vivem direito é que jardins zoológicos podem funcionar. O índio por enquanto que se defenda.

– Mas o que é que interessa a você no Xingu?

– Os cafundós do Brasil – disse Levindo. – Eu estava lendo nos jornais que o Conselho Nacional de Geografia já assinalou matematicamente o Centro Geográfico do Brasil. É lá no Xingu. A expedição que devia ir por terra a esse Centro foi adiada indefinidamente, como tudo no Brasil.

Por falta de pessoal, de dinheiro, sei lá. Isto por exemplo eu gostava de fazer. Assinalar na terra o lugar do coração do país. E trazer terra do Centro para cá, para o Sindicato de Palmares, por exemplo. Para fincar a bandeira diante do Sindicato. (Callado, 1967, p.23).

Na verdade, a opinião de Levindo (pensando nos índios como em animais a serem preservados em zoológico) não representava então (assim como mesmo hoje ainda, infelizmente) uma voz isolada entre pessoas instruídas, que se diziam de esquerda. Os marxistas freqüentemente bebem em fontes anacrônicas, não por culpa de Marx, certamente, mas por culpa deles mesmos. Marx viveu numa época em que a antropologia dava seus primeiros passos. E era uma antropologia de gabinete, incorporando toda uma idéia da evolução biológica do homem, então também uma discussão verdadeiramente revolucionária, combatida pela igreja. Marx e Engels praticamente não tiveram acesso aos dados de pesquisas de campo entre povos não ocidentais, as quais somente se iniciariam sistematicamente no século XX. Leram sim, Morgan, este mesmo, evolucionista, embora nunca tivesse empregado o termo **evolução**. Mas é o desenvolvimento, o progresso que já aparece na sua obra como bem supremo consentido por deus ao homem ocidental, monoteísta e monogâmico, vestido e educado, cuja conquista última era então o trem de ferro, invenção maravilhosa, não alcançável, é verdade, como Morgan o admite, se os homens dos estágios anteriores, primeiro da **selvageria**, depois da **barbárie**, não tivessem eles próprios também feito as suas invenções maravilhosas. Só que os contemporâneos não ocidentais eram por Morgan **encaixados**, ou no estágio de selvageria ou no de barbárie, e daí o problema de se os encarar como **atrasados** em relação ao ocidente.

A idéia de que apenas com o neolítico o homem começaria a sair de um estado de **rebanho**, sempre temendo os fenômenos da natureza por não conseguir explicá-los, dominado por isso por feiticeiros, charlatães,

transparece em muitas passagens escritas por Marx, que via no **desenvolvimento das forças produtivas**, de certa forma, também o início das ações do homem como sujeito da história; hoje já não se tem mais tanta certeza de que o neolítico representou um salto qualitativo na história da humanidade: como toda mudança, teve seus prós e seus contras. E certamente o caçador contemporâneo é tão ou mais consciente de suas próprias ações e de sua relação com a natureza quanto os civilizados mais lúcidos. Mas isto, tanto na época em que o livro foi escrito, quanto hoje, é uma percepção que ainda poucos têm.

Nos anos retratados em *Quarup*, começava a ser lido, além de Teilhard de Chardin (então disponível em bibliotecas de seminários), também *A República comunista cristã dos Guaranís*, de Clovis Lugon, que o padre Nando comenta nas primeiras páginas do livro (1968).

Clovis Lugon é um suíço católico que se entusiasma com a revolução de 17, e que aproxima cristianismo e comunismo, reconhecendo nas missões jesuíticas castelhanas uma reedição da organização social e da vida comunitária dos primeiros cristãos.

São esses índios cristianizados, menos por serem índios do que por serem cristianizados pelos jesuítas, que impressionam Nando. Quando depois ele vai ao Alto Xingu, não atenta para o que poderia ter aprendido aí: não há uma aproximação dele da cultura indígena. Não pretende mais catequisar, nem índios do Xingu, nem índios **bravos**, e o que se passa na aldeia é descrito com um olhar distante. É muito mais o relato da criação por Getúlio Vargas, do Parque Nacional do Xingu, que aparece no relato.

O que fica da aventura no Xingu é uma espécie de transferência, – que faz o autor do romance – do que significa efetivamente o **kwarip** na cultura xinguaná, para o que representará para Nando a festa em homenagem a Levindo, realizada em Pernambuco, dez anos após a morte deste na repressão. Seguindo finalmente para o sertão, em roupa de cangaceiro, em companhia de um dos líderes do movimento, para participar da luta armada contra a ditadura, Nando abraça por fim, de corpo e alma, os ideais de Levindo e de Francisca: brigar por um Brasil mais justo. Adotando o cog-

nome do morto, renasce como Levindo.

O **kwari**p dos índios do Alto Xingu é justamente isso: homenagem aos mortos ilustres e renovação da vida. O ritual, seu simbolismo e os mitos que os fundamentam, foram estudados por Pedro Agostinho em *Kwari*p – *Mito e ritual no Alto Xingu* (1974). A cultura alto xinguana foi descoberta por Karl Von der Steinen em fins do século passado e as primeiras descrições dessa área cultural aparecem em seu livro *Entre os aborígenes do Brasil Central* (1940).

O nome da cerimônia vem da madeira **kwari**p, uma das qualidades de madeira de que o criador Mavutsinim fabricou filhas para entregá-las como esposas do Jaguar (cujo território ele havia invadido, para pegar fibras para fazer corda de arco) e também novos filhos para substituir os que morriam. Fazia-os como os índios ainda fazem hoje: cortando troncos de madeira, cantando para eles; uns troncos de aproximadamente 45 cm. de altura, que eram pintados e enfeitados, como se fossem gente... e ainda o seriam, diz o mito, se um dos filhos de Mavutsinim, que tivera relações sexuais logo antes, não tivesse olhado. Depois disso, Mavutsinim resolve que os **kwari**p (assim são também chamados os “substitutos” dos mortos, os troncos ornamentados) não teriam mais vida: continuariam a ser feitos, mas somente para prestar homenagem. E mesmo para a mãe dos Gêmeos míticos Mavutsinim não fez exceção.

Depois de complexas cerimônias, de evoluções de tocadores de uruá (do espaço de vida para o espaço de morte e novamente de volta para os espaços de vida), apresentando as meninas púberes que estão saindo da reclusão, depois de todas as danças que envolvem todos os setores e todas as casas da aldeia, depois das várias competições esportivas, distribuição de alimentos e de pequi, depois que, no final das festas, se põe fogo na cerquinha de pequenos troncos de madeira de que é feito o **apenap**, e depois que cada pessoa leva consigo um facho de fogo novo, os **kwari**p são atirados no fundo da lagoa Ipavu (no caso do **kwari**p, kamayurá descrito por Agostinho) ou no fundo do rio que passa próximo à aldeia.

O **kwariṗ** é realizado para homenagear chefes (**morerekwat**) e mulheres de chefes (**morerekwara kunyà**), mas os parentes de mortos comuns (**camara**) também podem se juntar aos festejos e homenagear os seus mortos com a fabricação de **kwariṗ**. Os anfitriões que propõem a organização da festa são sempre pessoas que não moram na mesma casa onde morava o morto e é preciso também que se passe um certo tempo da morte do(s) homenageado(s), além da cerimônia ter de ser realizada no tempo de maturação do pequi. Consulta-se o **dono do morto** (viúva(o) ou filho(a) da pessoa falecida) e, se esse concordar, se começa a construção de um **apenap** (cerca-sepultura) em torno da sepultura de um chefe, no pátio central da aldeia. Uma vez decidida a realização da cerimônia, há o envio de mensageiros (os **pareat**) às aldeias vizinhas, a outras tribos da mesma área cultural, que se quer convidar a participar da festa e a enviar também seus melhores campeões para as disputas rituais (**yawari**, **huka-huka** e jogo de bola, que Agostinho menciona como já em extinção). Numa das fotografias de Pedro Agostinho vemos o **pareat** fazendo o convite, sentado no banquinho que é oferecido ao visitante, e o chefe da aldeia convidada, apoiado em sua lança, em atitude de muito respeito, dentro da cerca que representa a sepultura, respondendo ao convite em nome dos vivos e dos mortos (dos ancestrais).

É muito curioso que no *Popol-Vuh*, o livro sagrado dos astecas, se encontrem paralelos para estes rituais: os primeiros Gêmeos míticos estão jogando bola na superfície da Terra e recebem, através de quatro mensageiros, um convite para medir forças com os Came, os donos de Sibalba, inframundo e reino dos mortos. Jovens inexperientes acabam sendo mortos pelos anfitriões no jogo da bola. A cabeça de um deles é colocada numa árvore (cabaceiro), e é a partir de então que as árvores darão frutos. Desobedecendo às ordens do pai, a filha do Senhor de Sibalba se aproxima da árvore e a caveira lhe fala, engravidando-a pela saliva. Quando o pai da moça descobre o que aconteceu, manda servidores seus matar a filha e lhe trazer o seu coração; mas ela já havia sido instruída pelos Gêmeos como proceder e os servidores se passam para o lado dela, ajudando-a na fuga.

Levam a seu chefe um coração feito da resina vermelha do copal (incenso usado no México em cerimônias religiosas). O pai da jovem o coloca sobre uma grelha, pretendendo devorá-lo assado mas, na medida em que o fogo o vai derretendo, a fumaça aromática cega a todos e a moça consegue fugir para a superfície terrestre, onde depois dará à luz gêmeos que, melhor preparados (são o **Grande Mago** e o **Pequeno Mago**, tendo portanto poderes xamânicos), irão vingar seus antecessores, aceitando – da mesma forma que estes – o convite para jogar bola em Sibalba.

O que é extraordinário é a permanência, através dos tempos e do espaço, dessas figuras dos Gêmeos filhos do Jaguar e do campo, do jogo de bola das Onças. Já na civilização olmeca (anterior à dos astecas) encontramos esses Gêmeos divinos, representados como antropomorfos, mas com certos traços felinos. Em Chichen-Itzá e em outros centros cerimoniais do Yucatã existem campos de **tlachtli** (isto é, **jogo de bola**). O desenho desses campos de jogo de bola não confere com o **apenap** xinguano: em vez de um **duplo-machado**, trata-se de um **duplo-T**. É presumível que a construção em pedra dos templos tenha modificado o arredondado de concepções anteriores. Nimuendajú viu entre os Apinayé a execução do jogo de bola entre uma casa e outra, num espaço exatamente correspondente ao **apenap** xinguano. Iniciando-se o jogo a leste, a bola – feita de látex de mangaba⁸ – era passada na mesma direção da marcha aparente do sol. Encontramos assim em Nimuendajú, também uma explicação para o fato do desenho xinguano semelhante ao **apenap** e mencionado por Pedro Agostinho no teto da casa do **morerekwát** kamayurá, ser chamado de **ma(n)ngawarape** ou **caminho da mangaba**. Ao mesmo tempo é

⁸ Nimuendajú descreve um ritual de iniciação de jovens apinayé que é, ao mesmo tempo, a preparação da bola de látex de mangaba, uma fruta muito importante na Amazônia. Recolhe-se o leite de mangaba e se o despeja na cabeça dos iniciandos, sendo a seguir recolhida e passada em volta de uma cabaça, deixando-se apenas um ponto livre. Uma vez coagulado o látex, se quebra a cabaça, retirando-se os fragmentos pelo buraco, por onde se enche, depois, a bola de látex de ar, servindo ela então para o jogo ritual. É fácil perceber o simbolismo desse processo.

chamado também **apikap** (banco, mobiliário que é esculpido numa só peça de madeira, que tem, visto de lado, a forma de **duplo-machado** e é frequentemente arrematado em cada extremidade por uma representação de cabeça de urubu-rei⁹.

Como na concepção alto xinguana o mundo é arredondado, o **apenap** (sepultura) é o espaço que fica entre os limites de dois mundos, assim como o banco¹⁰ que é o veículo de passagem para o além, nos êxtases xamânicos.

Nada disso, naturalmente, se encontra no *Quarup* de Antonio Callado, mas a intenção nossa é justamente levar, uns, do romance à etnologia e outros, inversamente, da etnologia indígena ao romance.

Na sociedade xinguana, quando alguém morre, passa a ser mencionado por paráfrases: filho de fulano, irmão de sicrano. Ninguém mais pronuncia o nome do morto; ao contrário do nome de Levindo, que volta e meia é lembrado em *Quarup*. No Alto Xingu “o nome verdadeiro só volta a ser usado publicamente quando um dos netos o recebe, após o fim de sua reclusão pubertária” (Callado, 1967, p.55). Em *Quarup*, Nando escolhe para si o nome de Levindo, justamente após matar pela primeira vez,

⁹ O mesmo desenho é pintado nas costas dos *pareat* (mensageiros), transformando-os assim em urubus, o que pode sugerir que a viagem deles até as aldeias convidadas é a dramatização de uma viagem ao céu ou ao inframundo.

¹⁰ O mito da viagem ao céu, que é um paradigma da viagem xamâmica, é designado por Baldus (comentários a Koch-Grünberg, 1953) como **tema da filha do rei dos cisnes selvagens**, lenda que serviu de base para *O Lago dos Cisnes* de Tchaikovski. O caçador solitário, espiando um bando de urubus descer na beira de uma lago, tirando suas **roupas de penas** e transformando-se em lindas moças que vão se banhar, esconde as penas de uma delas, que – não podendo voltar com as outras – acaba se tornando sua esposa. Quando, com saudade dos seus, ela consegue que ele a acompanhe até o céu, ela o ensina a voar e o ajuda a passar nas provas a que o sogro-urubu o submete. Existe a idéia de que cada xamã tem um animal-auxiliar, e o urubu – que se alimenta de carniça – é um animal que se presta a assumir esse papel simbólico de iniciador na morte ritual.

para salvar a vida de um companheiro; e é também quando ele como que redimensiona o seu amor por Francisca que, de ora em diante é, para ele, apenas o *Centro de Francisca* (assim como para Levindo o Alto Xingu era apenas o Centro geográfico do Brasil), e se transforma numa paixão mais abrangente: a da luta por um mundo melhor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, P. *Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- ALBISETTI, C., VENTURELLI, A.J. *Enciclopédia Bororo*. Campo Grande: Museu Regional D.Bosco, 1962. v.1.
- ANDRADE, M. de. *Macunaíma*. São Paulo: Martins, s.d.
- BALDUS, H. *O professor Tiago Marques e o caçador Aipobureu*. In: — *Ensaios de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Nacional, 1979, p.92-107.
- CALLADO, A. *Quarup*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- CARVALHO, S.M.S. *Jurupari: estudos de mitologia brasileira*. São Paulo: Ática, 1979. (Coleção Ensaios, 62).
- CARVALHO, S.M.S. O trickster como personificação de uma práxis. *Perspectivas*, (São Paulo) v.8, 1985.
- KOCH-GRÜNBERG, T. Mitos e lendas dos índios Taulipáng e Arekuna. *Revista do Museu Paulista*, N.S. (São Paulo), v.7, p.9-202, 1953.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Trad. M.C. da Costa e Souza e A. de O. Aguiar. São Paulo: Ed. Nacional, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Du miel aux cendres*. Paris: Plon, 1955.

- LUGON, C. *A república comunista cristã dos Guaranis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968. (O original em francês é de 1949, Paris: Ed. Ouvreires).
- PEREIRA, N. *Moronguetá: um decameron indígena*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. 2v.
- QUEIROZ, R. da S. O herói-trapaceiro: reflexões sobre a figura do trickster. *Tempo social*. Revista de Sociologia (São Paulo), v.3, n.1-2, p.93-107, 1991.
- RADIN, P. *The trickster: a study in American mythology - with commentaries by Karl Kerényi and C.G.Jung*. New York: Philosophical Library, 1956.
- RIBEIRO, D. Notícia dos Ofayé-Chavante. In: — . *Uirá sai à procura de Deus: ensaio de etnologia e indigenismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- RIBEIRO, D. *Maira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- RODRIGUES, B.J. Porandubas amazonense. *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, v.16, 1894.
- ROSA, J.G. *Meu tio o iauaretê*. In: — . *Estas estórias*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1969.
- SANT'ANNA NERY, F.J. *Folk-lore brésilien*. Paris: Perrin, 1889.
- SANTOS, S.C. dos. *Índios e brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: Edeme, 1973.
- STEINEN, C.V. *Entre os aborígenes do Brasil central*. Trad. E.Schaden. *Separata da Revista do Arquivo*, (São Paulo), n. 34, 58, 1940.
- TRAVASSOS LINS, E. Música e xamanismo entre os Kayabi do Parque do Xingu. *Revista de Antropologia*, (São Paulo), v.27/28, n.5, p.127-138, 1984.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ABREU, J.C. de. *Ensaaios e estudos: crítica e história*. Rio de Janeiro: Livr. Briguet, 1938. 3. série.
- AMORIM, A.B. de. Lendas em Nheêngatú e em português. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v.154, n.100, 1926.
- ANONIMO. *Popol-Vuh*. Versão de M.A.Asturias e Y.M.Gonzáles de Mendoza. 5.ed. Buenos Aires: Losada, 1975.
- BEIDELMAN, T.O. *The moral imagination of the Kaguru: some thoughts on trickster, translation and comparative analysis*. *American Ethnologist*, v.7, n.1, 1980.
- CAMPOS, A., CAMPOS, H. de. *Morfologia de Macunaíma*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- CAVALCANTI PROENÇA, M. *Roteiro de Macunaíma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.
- EHRENREICH, P. Contribuições para a etnologia do Brasil. *Revista do Museu Paulista* (São Paulo), v.2, 1948.
- KOCH-GRÜNBERG, T. *Vom Roraima zum Orenoco: Mythen und Legenden der Taulipang und Arekuná-Indianer*. 2.ed. Stuttgart: s.n., 1924.
- MAGALHÃES, J.G. *Confederação dos Tamoios*. In: — . *Obras completas*. Rio de Janeiro: MEC, 1939.
- MAGALHÃES, G.C. de. *O selvagem*. São Paulo: Livr. Magalhães, 1913.
- NIMUENDAJU, C.V. *The Apinayé*. Washington: Catholic Univ. Press, 1939.
- SCHMIDT, M. *Estudos de etnologia brasileira*. São Paulo: s.n., 1942. (Coleção Brasileira).

TEIXEIRA E SOUZA. *Três dias e um noivado*. Rio de Janeiro: Tipografia Imperial de Paulo Brito, 1849.

VIERTLER, R.B. *A refeição das almas: uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo-Mato Grosso*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1991.