

MITO E SOCIEDADE TENETEHARA: NOTAS PRELIMINARES PARA ANÁLISE*

Claudio ZANNONI* **

RESUMO: A pesquisa tem como objetivo estudar os mitos Tenetehara enquanto “visão de mundo” dessa sociedade para perceber de que maneira manifestam as relações sociais, econômicas, políticas e religiosas desse povo.

PALAVRAS-CHAVE: Povos Indígenas do Brasil, Tenetehara, Mitologia

Introdução

Estudar os mitos é entender o povo na sua essência, sendo que o discurso, enquanto manifestação do mito, é o elo de ligação entre os indivíduos e os heróis culturais. Para isso é importante, como diz Lévi-Strauss (1991), relacioná-los entre si a fim de descobrir a lógica do “pensamento selvagem” e as correspondências que possam revelar estruturas comuns. Isto nos leva, necessariamente, ao contexto sociocultural no qual eles surgiram. Assim, sendo eles “discurso”, nunca são neutros, mas representam um instrumento indispensável de uma determinada comunidade que recolhe em si a significação da vida daquele povo.

É necessário ter presente que a mitologia dos povos indígenas se refere a um pensamento mítico de caçadores-coletores que reproduz a visão de mundo dessas populações. Se, de fato, a humanidade passou quase 90% de sua existência como caçadora-coletora, sendo a sedentarização uma opção relativamente recente na história da humanidade (Carvalho, 1985), o universo simbólico desses povos refere-

* Este artigo origina-se do projeto de doutoramento sob a orientação da Profa. Dra. Sílvia Maria Schmuziger de Carvalho.

** Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia - Faculdade de Ciências e Letras - UNESP- 14820-901, Araraquara (SP).

se ainda a esse período, apesar das adaptações às situações presentes. Portanto, sua práxis está relacionada à **natureza** como polo oposto da **humanidade**, num duplo sistema de trocas e reposição (Lévêque, 1996, p.30-4) e tende ao equilíbrio das relações dos homens entre si e com a natureza.

Abordagens teóricas sobre os mitos

O problema da origem dos mitos interessou muito mais à psicologia que às ciências sociais. Estes eram vistos como formas dos membros de uma sociedade interpretarem o sentido do mundo. A partir do desenvolvimento dos estudos socioantropológicos no final do século passado, a mitologia passou a ser objeto de interesse das ciências sociais. Com a expansão dos horizontes, através da valorização da história oral, nos meados deste século o assunto extrapolou os limites da etnologia e da sociologia, para ser valorizado como história mítica de determinadas sociedades, dando à narração um sentido histórico. A caminhada até esse ponto foi bastante longa.

A palavra grega *mythos* (mitologia) significa um conjunto de narrativas sobre deuses, heróis e viagens ao além. Nesse sentido, extrapolava a simples narração, manifestando-se em obras de arte, mímica, dança etc. Hoje, essa palavra se reveste de um outro sentido difícil de circunscrever.

No século XIX, Tylor estabelece uma relação entre a interpretação dos sonhos e os mitos: a teoria animista. As ilusões dos sonhos engendram a crença nos espíritos e os mitos são fruto dessas crenças, isto é, da análise confusa da realidade.

Um dos primeiros autores contemporâneos, que deram uma contribuição determinante para a ciência do mito, foi Cassirer (1972). Segundo o autor, o mito se apóia numa força figurativa e imaginativa. O homem vive num universo simbólico do qual a linguagem, o mito e a arte são parte, formando uma rede simbólica da experiência humana. O mito, portanto, é história verdadeira.

Eliade (1972; 1989) acha que o objeto dos mitos são os

sofrimentos impostos aos homens pelos acontecimentos históricos. Assim, **graças** ao mito, a humanidade conseguiria superar as dificuldades históricas sem recorrer a formas trágicas. Nesse sentido, as imagens, os símbolos e os mitos respondem à necessidade de desvendar o íntimo do ser, permitindo ao homem conhecer-se melhor.

Malinowski, em 1926, publicava “Mito e Psicologia Primitiva” (1986), no qual afirmava que o mito não representa, numa sociedade primitiva, um simples conto, um acontecimento inventado, mas é uma realidade, vivida por aquela sociedade, que se julga ter acontecido antigamente mas que continua a influenciar o mundo e o destino dos homens. Os mitos representam, portanto, uma realidade superior que determina a vida e o destino da humanidade; e os homens vão buscar neles os motivos para sua vida.

Lévi-Bruhl (1960) distingue entre a mentalidade primitiva e a científica. Para o autor, os “primitivos” são dotados de uma psiquê irracional e, portanto, incompreensível. Sua mentalidade é “pré-lógica”¹ porque dominada pela experiência da “participação mística” da realidade. Enquanto a experiência do homem moderno é dominada por estruturas “lógico-experimentais”, a do primitivo seria dominada por “fatores emocionais”: ele projeta os próprios sentimentos nas coisas, anima-as, transforma-as em realidades vivas, a tal ponto que a realidade toma um aspecto dramático e demoníaco. A realidade primitiva seria uma maneira dinâmica e fluida, repleta de sacralidade e mistério, dominada por forças mágicas e desconhecidas.

Lévi-Strauss, em “O pensamento Selvagem” (1976) afirma ser lógica a mentalidade primitiva; uma lógica do concreto, fundamentada nas qualidades sensíveis. Para ele, a análise estrutural (1975) mostra que os mitos não constituem um reflexo da organização social; aliás, muitas vezes eles a contradizem. Interpretar um mito consiste em descobrir o código lingüístico que o constitui o qual representa uma estrutura relacional e combinatória análoga à da linguagem: como na língua se

¹ Ele explicita que usou esse termo “em falta de nome melhor”, mas que isso não quer significar que ela seja anti-lógica ou alógica, mas que obedece a uma outra lógica baseada, antes de tudo, na lei da participação (Lévy-Bruhl, 1951, p.78-89).

combinam fonemas, morfemas e semantemas, assim, no mito, se combinam “mitemas”.

A tarefa da análise estrutural é recortar o fluxo do discurso mítico e reordenar em feixes as unidades que, em pontos distintos do mito e em formas expressivas diferentes, desenvolvem a mesma função. O mito resulta, portanto, de um sistema a duas dimensões (diacronia e sincronia); por isso ele se presta para uma leitura “horizontal” - levada da esquerda para a direita, frase após frase, segundo um eixo diacrônico - ou para uma leitura “vertical” - que procede de cima para baixo, segundo um eixo sincrônico. A disposição dos mitemas, segundo um eixo diacrônico, permite uma leitura tradicional, conforme a sucessão fixada pelo conto; a disposição segundo o eixo sincrônico permite, ao contrário, uma leitura por feixes de relações que permite decifrar o mito.

O exame de um mito individualmente leva à construção de uma rede de relações bidimensionais. O aumento do número de variantes do mesmo tema mítico determina o multiplicar das dimensões. Assim, se se sobrepor à rede originária outros da mesma rede, o esquema aparece tridimensional. Se depois das múltiplas variantes de um mito se passar a mitos diferentes entre si, mas que pertencem ao mesmo ciclo, o trabalho de decifrar se faz ainda mais complexo: à série inicial de redes se juntam outras que cruzam a primeira em diferentes níveis. A história não é estranha, porém é externa a este processo: sua função é reduzida à produção de eventos que turbam o equilíbrio da estrutura, obrigando-a a se modificar para se adequar a situações novas.

Ultimamente, os estudos sobre o imaginário se destacam nas análises das ciências sociais com dois autores importantes: Castoriadis e Durand. O primeiro (1982) define o imaginário central de cada cultura como a sedimentação de regras, atos, mitos, ritos e símbolos cheios de elementos mágicos. As instituições de cada sociedade encontram sua origem no imaginário social que se cruza com o simbólico.

Durand (1968; 1989) afirma a antecedência do imaginário sobre a razão. Ele entende o mito como a “narrativa que legitima tal fé religiosa ou mágica, a lenda e suas intimações explicativas, o conto popular ou a narrativa romanesca” (1989, p.243). Critica Lévi-Strauss quanto à

necessidade de dar conta dos “mitemas” através da lingüística. O importante é o nível simbólico. Metodologicamente, ele propõe um método comparativo, segundo o qual é preciso definir antes de tudo as “constelações mitológicas”, seguindo um mesmo tema ao redor de um núcleo central; no interior dessas, é importante destacar as redes de correlações existentes, isto é, estabelecer os pontos de encontro; assim, poderão ser definidas as estruturas fundamentais de uma realidade mítica; enfim, deverão ser colocados os problemas de interpretação. Nesse último passo, é importante a utilização da história dos fatos sociais e das mentalidades coletivas.

Maria Isaura Pereira de Queiróz (1993) toma de Durand o conceito de imaginário para sua aplicação ao mito de Macunaíma:

“O conceito de imaginário é tomado aqui no sentido restrito de um conjunto de imagens simbólicas, isto é, de representações que têm o poder de sugerir aos indivíduos de um grupo, de maneira viva e marcante, objetos e idéias; tanto uns quanto outros não se manifestam ‘ao nível da consciência clara ... mas nas complicações do inconsciente - deste inconsciente que é “o órgão da estruturação simbólica’ (Queiróz apud Durand, p.77)”.

Lévêque, em seu trabalho “Animais, Deuses e Homens. O imaginário das primeiras religiões” (1996), analisa o imaginário das primeiras comunidades de caçadores-coletores e agricultores de floresta, identificando uma estrutura de “duplo sobrenatural” no universo das trocas entre homem e natureza, entre o mundo da caça e o mundo da fecundidade, num equilíbrio da vida real.² Esse universo imaginário, a nosso ver, é fundamental para o entendimento das atuais sociedades indígenas, e especialmente da sociedade Tenetehara que conserva, ainda hoje, esse ideário de trocas e reposição.

² “Se aplicarmos ao mundo os poderes da floresta, obtemos um quadro esquemático fundado na antítese entre o mundo dos animais e dos homens, entre os quais funcionam trocas constantes, assegurando um equilíbrio necessário, tanto no duplo nível do real e do imaginário, como no do sócio-natural e do sobrenatural.” (Lévêque, 1996, p.30)

Os mitos e sua relação com a sociedade

Na nossa opinião, é necessário estudar a mitologia de um povo a partir do contexto sociocultural, da conjuntura em que ele é contado - por quem, em que momento - e das particularidades da fala como linguagem própria do mito, diferente do texto escrito, no qual o mito poderia perder seu sentido.

Schaden (1989, p.16) diz que “os mitos somente são compreensíveis dentro da configuração cultural em que nasceram e estão integrados”. No entanto, pode dar-se a transmissão de mitos de um povo para outro, integrando-se com significados novos na nova comunidade e ajustando-se ao meio social. Não se trata de descobrir o “mito originário”, mas de analisar os mitos a partir de sua atualidade social. “Vivos na comunidade e sempre presentes no espírito de seus membros, os mitos desempenham importante função cujo exame constitui o objeto primordial da sociologia dos mitos” (Schaden, 1989, p.18).

O estudo dos mitos apresenta, também, uma tradição histórica, isto é, revela uma série de transformações que podem ter ocorrido em épocas diferentes devido ao contato com outros povos ou com a sociedade nacional, assumindo um lugar nos mitos e dando a eles um significado próprio. Muitos mitos introduziram a presença do elemento branco na sua estrutura. É uma construção *a posteriori*, em função da necessidade de explicar mitologicamente a presença de outros povos. Em outros casos, dá-se a introdução de elementos novos em conseqüência, por exemplo, do contato com outras religiões. É o caso dos Tenetehara, que introduziram, sob influência dos missionários, narrações evangélicas em alguns mitos e aproximaram a figura de Tupã ao Deus cristão.

Orlandi afirma que:

o que define o mito é seu contexto cultural (o mais amplo). Mas acreditamos também que, historicamente, os deslocamentos (da situação imediata, de contato com o branco) podem deslocar a sua função, uma vez que essas situações é que acabarão por representar o contexto cultural mais amplo. (1984/85, p.268)

Apresentando uma tradição histórica e sendo entendido como forma de pensar, o mito tem uma relação privilegiada com a memória. Nesse sentido, é importante ter alguns cuidados especiais para a preservação da originalidade da narração mítica, sendo ela oral e tendo que ser transcrita conforme uma organização textual (Thompson:1992, Alberti,1989).

Os mitos tenetehara

Os Tenetehara³ fazem parte das sociedades amazônicas as quais, embora tecnologicamente “neolíticas”, são ideologicamente “paleolíticas”: “seu paradigma da produção e da reprodução não é o casamento fecundo com a terra-mãe, mas a predação canibal, cinegética e guerreira, entre inimigos afins.” (Castro & Cunha: 1993, p.185)

Na sociedade Tenetehara, a prática existencial está interligada a uma “visão de mundo” própria que se manifesta através de suas práticas culturais⁴. Há portanto um processo dialético práxis-ideologia-práxis,⁵ no qual a ideologia assume uma posição “sobrenatural”, através dos mitos, das cerimônias e da vida religiosa desse povo.

Os Tenetehara não precisam manifestar sua vida religiosa através de cerimoniais e/ou rituais. Estes, quando realizados, estão ligados à

³. Povo Indígena que habita a Pré-Amazônia maranhense.

⁴. “Este artigo propõe um caminho novo para a análise de mitos. Parte do pressuposto de que a estruturação do universo simbólico aparece como concomitante à organização do trabalho e a partir da reflexão sobre o processo de trabalho. O que determinou as transformações neuro-fisiológicas do cérebro humano foi o trabalho no seu sentido mais lato, abrangendo a divisão sexual das atividades, as trocas mútuas daí resultantes, e a preocupação e conseqüente planejamento referente às condições que permitirão a reprodução deste mesmo modo de subsistência original da humanidade. E, uma vez que a humanidade surge como baseando sua subsistência exclusivamente nas atividades de caça/coleta, não há como explicar as modificações e transformações que ocorrem no pensamento, referentes à visão do mundo dos povos, a não ser que tenhamos entendido como esse pensamento é produzido numa economia de caça e coleta.” (Carvalho, 1985, p.177).

⁵. Nesse sentido, a práxis deve ser entendida como : “uma reflexão muito lúcida destes sobre as condições objetivas em que se dá a prática da caça e coleta, levando a uma “teoria nativa”, sobre a reprodução, não só do grupo humano mas também de outro tipo de “forças produtivas” constituído pela própria Natureza.” (Carvalho.,1985, p.185)

cooperação mais ampla da comunidade como um todo, envolvendo-a na sua realização. No entanto, seu mundo religioso é interiorizado através dos mitos e do relacionamento com o sobrenatural. Os mitos, portanto, são a manifestação de sua cultura interiorizada.

Entendemos por mitologia as explicações sobre os heróis míticos, as origens do mundo e dos homens, a visão cosmológica, as narrações sobre a práxis de vida (origem dos alimentos, das ferramentas etc.), os contos e histórias envolvendo homens e mulheres e seu relacionamento com a natureza (animais e plantas) e com o sobrenatural, narrações sobre os animais etc.

Nesse sentido, podemos dividir a mitologia tenetehara em três blocos:

- 1) narrativas cosmológicas sem nenhuma identificação temporal (antigamente, naquele tempo, os ancestrais, os animais...);
- 2) narrativas culturais, referentes aos heróis míticos,⁶ que falam do aparecimento da agricultura, da luta pela sobrevivência, do surgimento dos rituais etc.
- 3) narrativas comportamentais, referentes ao relacionamento dos Tenetehara com a natureza e que se referem a regras comportamentais da sociedade como um todo.

Existe uma bibliografia limitada sobre essa mitologia a qual não foi explorada:⁷

- a etnografia de Wagley & Galvão (1955) e os diários de campo de Galvão (1996) nos trazem uma descrição dos mitos recolhidos entre os Tenetehara no início da década de 1940;
- Nimuendaju (1951) narra alguns mitos recolhidos entre os Tenetehara/Tembé.

Nestes últimos anos recolhemos, entre esse povo, uma série de

6. 4 os principais heróis míticos são os gêmeos Maíra-ira e Mucura-ira.

7. “Em geral, os pesquisadores se ocupam em recolher os textos míticos sem indicar quando, nem como, nem por que, nem por quem são narrados, tornando difícil destrinchar o papel que desempenham na vida social.” (Queiroz, 1976, p.292)

mitos (Zannoni, 1999) que pretendemos analisar e comparar com os que já foram recolhidos anteriormente. Faz-se necessária a coleta de outras narrações míticas, a fim de reconstruir uma mitologia completa dos Tenetehara de hoje.

Para efetuar uma análise comparativa dos mitos, é necessário confrontá-los com os de outros povos vizinhos; num primeiro momento, com os dos povos Tupi do Maranhão (Urubu-Kaapor, Guajá); sucessivamente, com os povos Tupi que habitaram o Maranhão (Tupinambá) e com os povos Tupi em geral; enfim, compará-los com os mitos de povos vizinhos (os grupos Timbira) e/ou afastados (Amazônia, América). Nesse trabalho comparativo, privilegiaremos o método de análise proposto por Lévi-Strauss.

No entanto, sendo na nossa concepção impossível separar o mito da práxis desse povo, será possível, a partir do mito, uma análise da sociedade tenetehara no seu conjunto.

Referências Bibliográficas

- ALBERTI, V. *História oral: a experiência do Cpdoc*. Rio de Janeiro: FGV e CPDOC, 1989.
- CARVALHO, S.M.S. *O trickster como personificação de uma práxis*. São Paulo: Perspectiva, 1985
- CASSIRER, E. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva, 1972
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1982
- CASTRO, E.B.V. e CUNHA, M.C. *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP e Fapesp, 1993.
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Lisboa: Ed. Presença, 1989.
- ELIADE, M. *Mito e Realidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972

ELIADE, M. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1989

GALVÃO E. *Diários de campo de Eduardo Galvão. Tenetehara, Kaióá e Índios do Xingu*. Organização, edição e introdução: GONÇALVES, M.A. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Museu do Índio - FUNAI, 1996

LÉVÊQUE, P. *Animais, deuses e homens*. O imaginário das primeiras religiões. Lisboa: Perspectivas do Homem e Edições 70, 1996

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1975

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Ed. Nacional, 1976

LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido*. São Paulo: Brasiliense, 1991

LÉVY-BRUHL, L. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Press Universitaires de France, 1951

LÉVI-BRUHL, L. *La mentalité primitive*. Paris: Presses univertitaires de France, 1960

MALINOWSKI, B. O papel do mito na vida. In: DURHAM, E. (Org.) *Malinowski*, Coleção Grandes Cientistas Sociais, Vol. 55. São Paulo: Ática, 1986, pp. 159-168.

NIMUENDAJU, C.U. Mitos dos índios Tembé do Pará e Maranhão. In: *Sociologia* Vol XIII, n. 2, pp 174-182; n. 3, pp 274-282. São Paulo: Escola de Sociologia e Política de São Paulo e Museu Paulista, 1951.

ORLANDI, E.P. Mito e discurso: observações ao pé da página. In: *Revista de Antropologia* n. 27/28. São Paulo: USP, 1984/85

QUEIROZ, M.I.P. Organização social e mitologia entre os Timbira de Leste. In: *Revista de Antropologia* n. 27/28. São Paulo: USP, 1976

QUEIROZ, M.I.P. Terra sem males e paraíso perdido: Brasil e Europa na visão de um brasileiro do início do séc. XX. In: *O Imaginário em*

terra conquistada. São Paulo: Ceru, Textos 4 - 2a série, 1993

SCHADEN, E. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1989

THOMPSON, P. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra, 1992

WAGLEY, C. & GALVÃO, E. *Os índios Tenetehara*. Uma cultura em transição. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1955

ZANNONI, C. *Conflito e Coesão*. O dinamismo Tenetehara. Brasília, CIMI, 1999.

Bibliografia Consultada

AA. VV. *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970

AA. VV. *Mito, Rito, Símbolo*. Quito (Equador): Instituto de Antropología Aplicada, 1994

BOUDIN, M.H. *O simbolismo verbal primitivo*. Presidente Prudente: FFCL-UNESP, 1963

CAILLOIS, R. *O mito e o homem*. Lisboa, Edições 70, 1972.

CARVALHO, S.M.S. A ritualização da luta e o simbolismo do jogo. In: *O Imparcial*, Araraquara (SP), 15/11/1974

CARVALHO, S.M.S. *Jurupari*. Estudos de mitologia brasileira. São Paulo: Ática, 1979

CARVALHO, S.M.S. As onças míticas e o jogo de bola. In: *Rev. de Antropologia* n. 22, São Paulo: USP, 1979

CARVALHO, S.M.S. Reichel-Dolmatoff, G. *Resenha/9*, São Paulo: Perspectiva, 1980

CARVALHO, S.M.S. La pensée mythico-religieuse et le mode de production cynégétique. In: *Mélanges Pierre Lévêque* -1. Religion

(ed. M. M. Mactoux et E. Geny). Paris, 1988:97-106.

CARVALHO, S.M.S. Soleil et Lune. Les jumeaux mythiques et le caractere tricheur. In: *Lés Grandes Figures Religieuses. Lire les Polythéismes, I*. Paris: Univ. de Besançon, 1988, p. 159-164.

CASSIRER, E. *O mito de Estado*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1976

CASTRO, E.B.V. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986

GIRARDET, R. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HUXLEY, F. *Selvagens Amáveis*. Col. Brasiliana vol. 316. São Paulo: Com. Ed. Nacional, 1963

JESI, F. *O Mito*. Portugal: Ed. Presença, 1973

LÉVI-STRAUSS, C. *A oleira ciumenta*. São Paulo: Brasiliense, 1986

LÉVI-STRAUSS, C. *Minhas Palavras*. São Paulo: Brasiliense, 1991, 2a ed.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural dois*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1993

LÉVI-STRAUSS, C. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MÉTRAUX, A. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. Col. Brasiliana, vol. 267. São Paulo: Ed. Nacional e EDUSP, 1979

OVERING, J. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. In: *Mana*. Vol. 1, n. 1. Rio de Janeiro: Muesu Nacional e UFRJ, 1995.

PANDOLFO, M.C.P. e MELLO, C. M.M. *Estrutura e Mito*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: UFCE, 1983

PEREIRA, L.M.L. Relatos orais em ciências sociais: limites e potencial. In:

- PEREIRA, L.M.L. História oral: desafios e potencial na produção do conhecimento histórico. In: *Anais do IV Encontro Nacional de História, Esporte, Lazer e Educação Física*. Belo Horizonte, 22 a 26 de outubro de 1996
- QUEIROZ, M.I.P. Reflexões sociológicas sobre o imaginário. In: *O Imaginário em terra conquistada*. São Paulo, Ceru, Textos 4-2a série, 1993
- QUEIROZ, M.I.P. O Imaginário será mesmo “imaginário”? In: *O Imaginário em terra conquistada*. São Paulo, Ceru, Textos 4-2a série, 1993
- RIBEIRO, D. *Uirá sai à procura de Deus*. Ensaios de etnologia e indigenismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974
- RIBEIRO, D. *Diários Índios: os Urubus-Kapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SAHLINS, M. *Ilhas da História*. São Paulo: Cultrix, 1989
- SAMAIN, E. Reflexões críticas sobre o tratamento dos mitos. In: *Revista de Antropologia* n. 27/28. São Paulo: USP, 1984-85
- SAMAIN, E. A vontade de ser: notas sobre os índios Urubu-Kapor e sua mitologia. In: *Revista de Antropologia* n. 27/28. São Paulo: USP, 1984-85
- SILVA, A L. Mito, razão, história e sociedade: inter-relações nos universos socioculturais indígenas. In: SILVA, A L. e GRUPIONI, L. D.B. (Org.). *A temática indígena na escola*. Brasília, MAC/MARI/UNESCO, 1995
- TODOROV, T. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Ed. Presença, 1970
- CASTRO, E.V. *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1986