



UFRR

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS

**FRANCISCO PEREIRA GOMES DE OLIVEIRA**

**ENTRE A ORALIDADE E A ESCRITA**

Nuances dos elementos metamórficos no mito de Makunaima na narrativa Macuxi

**Boa Vista, RR  
2021**

**FRANCISCO PEREIRA GOMES DE OLIVEIRA**

**ENTRE A ORALIDADE E A ESCRITA**

Nuances dos elementos metamórficos no mito de Makunaima na narrativa Macuxi

Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima. Área de Concentração: Sociedade e Fronteiras na Amazônia e Linha de Pesquisa: Fronteiras e Processos Socioculturais.  
Orientador: Prof. Dr. Alfredo Ferreira de Souza.

**Boa Vista, RR  
2021**

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)  
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

O48e Oliveira, Francisco Pereira Gomes de.

Entre a oralidade e a escrita : nuances dos elementos metamórficos no mito de Makunaima na narrativa Macux / Francisco Pereira Gomes de Oliveira. – Boa Vista, 2021.

94 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Ferreira de Souza.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Roraima, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras.

1 - Mito. 2 - Metamorfismo. 3 - Toponímia. 4 - Perspectivismo. 5 - Letramento. I - Título. II - Souza, Alfredo Ferreira de (orientador).

CDU - 372.45

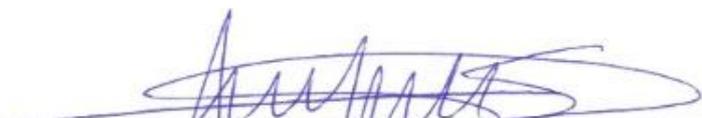
Ficha Catalográfica elaborada pela Bibliotecária/Documentalista:  
Maria de Fátima Andrade Costa - CRB-11/453-AM

**FRANCISCO PEREIRA GOMES DE OLIVEIRA**

**ENTRE A ORALIDADE E A ESCRITA**

Nuances dos elementos metamórficos no mito de Makunaima na narrativa Macuxi

Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima. Área de Concentração: Sociedade e Fronteiras na Amazônia e Linha de Pesquisa: Fronteiras e Processos Socioculturais. Defendida em 30 de setembro de 2021 e avaliada pela seguinte banca examinadora:



---

**Prof. Dr. Alfredo Ferreira de Souza**  
Presidente e Orientador/PPGSOF/UFRR



---

**Prof. Dr. Marcia Maria de Oliveira**  
Membro Interno Titular/ PPGSOF /UFRR



---

**Profa. Dra. Sheila de Fátima Mangoli Rocha**  
Membro Externo Titular/PPGEDUC/UFRR

*“O mito é o nada que é tudo”.*  
Fernando Pessoa

## **DEDICO**

Com gratidão, a Deus. Porque dele, e por ele, e para ele, são todas as coisas; glória, pois, a ele eternamente.

A Dayane e Hannah grandes amores da minha vida, por todo afeto, cumplicidade e paciência.

Aos meus pais, Antônia e Augusto, pelo suporte, por acreditarem em mim, e não medirem esforços para a concretização dos meus sonhos.

Aos meus avós, João e Maria, (In Memoriam) inspiração, equilíbrio, porto seguro e as melhores memórias da minha infância.

Aos meus filhos, David e Hannah minha razão de viver.

Aos meus irmãos e amigos, de perto e de longe, sempre se fizeram presentes na minha vida e estarão sempre em meu coração. Obrigado pelo companheirismo, apoio e amizade incondicional. Amo vocês!

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador, professor doutor Alfredo Ferreira de Souza, pela interlocução constante e o suporte pontual, sem o qual não seria possível concluir esta missão.

Ao Centro de Documentação Indígena, e ao Instituto Missões Consolata que contribuíram com as fontes principais para a realização deste trabalho.

Às Professoras doutoras Maria Luíza Fernandes e Maria Marcia de Oliveira respectivas coordenadoras do curso de mestrado Sociedade e Fronteiras que com profissionalismo, afeto e dedicação, sempre estiveram à disposição para orientar, dialogar e atender às demandas do curso.

Aos professores do PPGSOF que colaboraram de maneira significativa durante o processo, doutoras(es): Fábio Almeida de Carvalho, Adrián José Padilla Fernández, Ana Lia Farias Vale, Maristela Bortolon de Matos, Ana Lúcia de Sousa, João Carlos Jarochinski Silva, Francilene dos Santos Rodrigues, Maria das Graças Santos Dias, Américo Alves de Lyra Junior, Carla Monteiro de Souza, Eliane Silvia Costa, Maxim Repetto e Mariana Cunha Pereira; pelas valiosas contribuições que recebemos, contrapontos, sugestões e tesouradas, doloridas mas muito necessárias.

Aos servidores do CCH/PPGSOF pela disponibilidade e cortesia no trato com os mestrandos.

Finalmente aos meus colegas que integraram a turma do Mestrado de 2019, pelos cafés, seminários, momentos de descontração e oportunidade de compartilharmos memórias e aprendizado.

## RESUMO

Este projeto de dissertação de mestrado desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da UFRR tem a finalidade de analisar nuances dos elementos metamórficos e de toponímia no mito de Makunaíma na narrativa macuxi, com enfoque nas obras *Do Roraima ao Orinoco*, e *Macuxi Pantan*. A pesquisa busca identificar fatores marcantes na transposição da oralidade para a escrita e a exclusão dos elementos metamórficos na narrativa do mito, com enfoque no contexto de letramento e no perspectivismo ameríndio. Em função de nosso objetivo principal, dois aspectos nortearão a escrita: um lugar teórico a partir do qual pretende-se discutir o conceito de mito levando em conta contribuições da linguística, literatura, história e antropologia, sempre em correlação com a poética oral indígena no circun-Roraima; e como eixo teórico central os conceitos de estratégia e tática em Michel de Certeau, como parte do processo de reinvenção do cotidiano. Para dar maior amplitude a essa análise, também recorreremos a outros estudos relativos a memória, perspectivismo e letramento, bem como por àqueles especificamente voltados para o estudo de mitos e lendas. A pesquisa evidencia o anseio de imersão no mundo das significações míticas dos relatos orais das comunidades ancestrais. Em síntese esse texto representa esse desejo de compreender o sentido mágico do mundo e da existência ancestral, através de um mergulho sub-reptício nesse espaço de sujeitos híbridos e periféricos nos sistemas, códigos, padrões e signos dos sujeitos silenciados.

**Palavras-chave:** Mito, metamorfismo, toponímia, perspectivismo, letramento.

## ABSTRACT

This master's thesis project developed in the Postgraduate Program in Society and Borders at UFRR-Universidade Federal de Roraima, aims to analyze nuances of metamorphic and toponymy elements in the Makunaíma myth in the macuxi narrative, focusing on the works *Do Roraima ao Orinoco*, and *Macuxi Pantan*. The research seeks to identify important factors in the transposition of narrative from orality to writing and in the exclusion of metamorphic elements in the rewriting of the myth, focusing on the context of literacy and Amerindian Perspectivism. Due to our main objective, two aspects will guide the writing: a theoretical place from which we intend to discuss the concept of myth, taking into account contributions from linguistics, literature, history and anthropology, always in correlation with the indigenous oral poetics in circum-Roraima; and as a central theoretical axis the concepts of strategy and tactics in Michel de Certeau, as part of the process of reinvention of everyday life. In order to give greater amplexity to this analysis, we also resorted to other studies related to memory, perspectivism and literacy, as well as those specifically dedicated to the study of myths and legends. The research highlights the yearning for immersion in the world of mythical meanings of the oral reports of ancestral communities. In summary, this text represents this desire to understand the magical meaning of the world and of ancestral existence, through a surreptitious dive into this space of hybrid and peripheral subjects in the systems, codes, patterns and signs of the silenced subjects.

**Keywords:** Myth, metamorphism, toponymy, perspectivism, literacy.

## LISTA DE ABREVIATURAS

<b>AARCAF</b>	Associação Agropecuária da Região Central Água Fria
<b>APIRR</b>	Associação dos Povos Indígenas de Roraima
<b>ARIKON</b>	Associação Regional Indígena do Rio Kinô, Cotingo e Monte Roraima
<b>BV</b>	Boa Vista
<b>CCH</b>	Centro de Ciências Humanas
<b>CCPY</b>	Comissão pela Criação do Parque Yanomami
<b>CDI</b>	Centro de Documentação Indígena
<b>CEIKAC</b>	Centro de Etnodesenvolvimento Indígena Kaipîta/ Contão
<b>CIFCRSS</b>	Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol
<b>CIMI</b>	Conselho Indígena Missionário CIR Conselho Indígena de Roraima
<b>COPING</b>	Conselho do Povo Indígena Ingarikó
<b>FUNASA</b>	Fundação Nacional de Saúde
<b>GTI</b>	Grupo de Trabalho Interministerial
<b>IMC</b>	Instituto Missões Consolata
<b>ISA</b>	Instituto Socioambiental
<b>OMIR</b>	Organização das Mulheres Indígenas de Roraima
<b>OPIR</b>	Organização dos Povos Indígenas de Roraima
<b>OPIRR</b>	Organização dos Professores Indígenas de Roraima
<b>PPGSOF</b>	Programa de Pós-graduação em Sociedade e Fronteiras RR Roraima
<b>SODIUR</b>	Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima
<b>UFRR</b>	Universidade Federal de Roraima

## ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

<b>FIGURA 1:</b> Monte Roraima / Foto: Reprodução/Montes Claros Ecoturismo.....	65
<b>FIGURA 2:</b> Pedra-Pintada-Roraima/pinturas rupestres. ....	65
<b>FIGURA 3:</b> Nuvem de palavras do texto Macuxi Pant.....	68
<b>FIGURA 4:</b> TI Raposa Serra do Sol.....	68

## Sumário

1.	INTRODUÇÃO .....	13
2.	MITO E SUAS MÚLTIPLAS INTERPRETAÇÕES.....	18
2.1.	MITO E HISTÓRIA.....	25
3.	METAMORFISMO E LITERATURA.....	38
3.1.	A TRÍADE: O FANTÁSTICO, O ESTRANHO E O MARAVILHOSO .....	41
3.2.	PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO .....	42
3.3.	LETRAMENTO/LETRAMENTOS .....	50
4.	ESTRATEGIA E TÁTICA .....	54
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	70
	REFERÊNCIAS .....	73
	ANEXOS .....	80
	ANEXO I – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 2 .....	81
	ANEXO II – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 3.....	82
	ANEXO III – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 26.....	83
	ANEXO IV – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 19 .....	84
	ANEXO V – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 32 .....	85
	ANEXO VI – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 40 .....	86
	ANEXO VII – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 54 .....	87
	ANEXO VIII – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 36.....	88
	ANEXO IX – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 9 .....	89
	ANEXO X – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 41 .....	90
	ANEXO XI – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 55 .....	91
	ANEXO XII – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 57 .....	92
	ANEXO XIII – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 7.....	93

## 1. INTRODUÇÃO

As pesquisas a respeito dos aspectos metamórficos do mito de Makunaima nas narrativas indígenas na região do circum-Roraima podem ser consideradas exíguas, se levarmos em conta as possibilidades de estudos, a diversidade linguística, as narrativas orais, a complexidade territorial e cultural e a produção de escritores nativos. A maioria dos trabalhos acadêmicos encontrados faz referência ao Macunaíma da rapsódia de Mário de Andrade. Contudo, encontramos alguns autores trabalhando a temática do metamorfismo em Makunaima.

Este projeto de dissertação de mestrado desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da UFRR tem a finalidade de analisar nuances dos elementos metamórficos e de toponímia que entremeiam o mito de Makunaíma na narrativa Pemon, com enfoque nas obras *Do Roraima ao Orinoco*<sup>1</sup> e *Macuxi Panton*<sup>2</sup>. Nessa perspectiva, dois aspectos nortearão a escrita; um lugar teórico a partir do qual pretende-se discutir o conceito de mito levando em conta contribuições da literatura, história e antropologia, e as categorias tática e estratégia como parte do processo de reinvenção do cotidiano resultante da interação da cultura ancestral Macuxi com a cultura ocidental circundante; em segundo lugar, uma análise das obras supracitadas, incluindo as nuances do estranho do fantástico e do maravilhoso nas poéticas amazônicas em contraste com o Perspectivismo Ameríndio em Viveiros de Castro (2002), e Tânia Lima (1996).

Em relação às narrativas indígenas no circum-Roraima especialmente ligadas aos relatos dos Pemon, o trabalho de Carvalho (2011) *Makunaima / Makunaíma: contribuições para o estudo de um herói transcultural* apresenta uma compreensão das nuances entre um projeto de autoria étnica e o projeto estético-ideológico de Makunaíma, bem como a percepção de tônicas e dissonantes do indianismo na cultura brasileira. Com respeito a poetinidade e a importância das narrativas voco-expressivas, o trabalho de Fioroti (2018), *Taren, eren e panton: poetinidade oral Macuxi*, busca entender como essa sociedade ancestral vem reconfigurando as histórias recebidas de seus antepassados e recontando para as novas gerações, e

---

<sup>1</sup> Segundo de cinco volumes da obra de Koch-Grunberg. Relatos da viagem pela região Norte do Brasil e pela Venezuela, no período de 1911 a 1913. Um levantamento etnográfico e linguístico dos povos indígenas da região; transcreve também suas lendas e mitos de origem.

<sup>2</sup> Volume 2 da coleção Macuxi Panton, autores: Sobral André, Abel Tobias, Inácio Brito, Professores da Escola Indígena de Maturuca.

como essas narrativas mesclam a herança ancestral no contato com o repertório cultural da sociedade não índia. Já a pesquisa de Miranda (2018), em *Macuxi, Etno-História e História Oral: Possibilidades Metodológicas Para A Historiografia Indígena* traz uma análise das festas, seus arranjos, suas transformações e do ritual, evidenciando o conjunto dos conflitos e dos arranjos culturais em torno do contato com o não-índio, da rapidez das transformações ocorridas na sociedade Macuxi, das rupturas instauradas por tão rápido processo de mudanças culturais e das continuidades relacionadas com a tradição. Relativamente a religiosidade indígena e suas crenças, o trabalho de Rabelo Filho (2012), analisa a compreensão das *Representações Sociais do Kanaimî, do Piya'san e do Tarenpokon no povo Macuxi, nas Malocas do Canta Galo e de Maturuca*, objetivando aprofundar o conhecimento acerca das ideias que os índios dessas localidades possuem sobre esses personagens da cultura, a fim de apresentar seus significados e relacioná-los à religiosidade, importante para a compreensão de alguns aspectos das narrativas etiológicas na cultura pemon.

Já com relação à grafia do nome do nosso herói mítico, “Makunaima” é a designação corrente entre os índios Pemon e os regionais de Roraima (CARVALHO & JOBIM, 2009, p. 13). Deste modo, optamos, nesta pesquisa, pela grafia sem o acento agudo conforme utilizado pelos Makuxi. Contudo, a pesquisa de Oliveira (2017), *entre risos e seriedades do mito de Makunaíma*, mostra que a grafia do nome se apresenta de formas diversas em diferentes narrativas: Makunaimî, Makunaima, Makunaíma e macunaima. Na designação e no ideário pemon a grafia é Makunaimî, a segunda grafia Makunaima é designação para a personagem na obra de Figueiroa, *Makunaima em el valle de los Kanaimas*. Já a forma Makunaíma é encontrada nos relatos da viagem de Koch-Grumberg pela região Norte do Brasil e pela Venezuela, no período de 1911 a 1913, e a última, e mais conhecida, é Macunaíma, popularizada pela obra de Mário de Andrade *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*.

Como objetivo principal, a presente pesquisa busca mostrar como e porque os processos de deslizamentos entre a oralidade e a escrita no contexto do contato cultural, mediados pela noção de letramento, reapropriação e experimentação dos elementos da pluralidade linguística, cultural, possibilitaram uma nova roupagem para a narrativa do mito suprimindo da narrativa as alterações metamórficas e enfatizando o uso de toponímia.

Os objetivos específicos são: compreender a narrativa do mito como um processo de ressignificação da cultura Makuxi mediado pela noção de letramento, reapropriação e experimentação dos elementos da pluralidade linguística e cultural; estabelecer relações entre o ponto de vista de quem fala, e quem registra o mito com ênfase nos processos de assimilação, desassimilação e criação de novos artefatos culturais; analisar o dualismo entre cultura e natureza que implicam na compreensão das escolhas narrativas.

Como metodologia utilizar-se á pesquisa bibliográfica na modalidade de pesquisa explicativa que visa o estudo dos fatores que determinam a ocorrência de determinados fenômenos na narrativa. Ela se dará na forma exploratória, com o exame do material de domínio público já produzido sobre o tema, visando a compreensão a identificação, localização, compilação e fichamento das informações e ideias mais importantes acerca da trajetória de Makunaima entre a cultura voco-expressiva e a letrada.

Para facilitar o entendimento de nossa proposta, o primeiro capítulo, MITO E SUAS MÚLTIPLAS INTERPRETAÇÕES, apresenta uma abordagem do mito através da análise historiográfica, desde as tentativas infrutíferas de conceituação, a importância da memória, da metáfora bem como os processos de demitologização, trazendo uma perspectiva do mito baseada nas ideias do século XIX, e também pontos de vistas mais recentes. A fundamentação teórica está baseada em Lévi-Strauss, (2012), Eliade (1972; 1989), e Ruthven (1976).

O segundo, que tem como título METAMORFISMO E LITERATURA, destina-se à análise da relação entre mito e literatura como pano de fundo para uma compreensão dos elementos mitológicos e literários nas metamorfoses de Makunaima, com um enfoque nos mitos amazônicos, mostrando como em parte, eles abrem uma porta para o maravilhoso e o fantástico na literatura amazônica, mantendo trocas culturais com a literatura europeia e também uma forte presença do etnotexto. Traçando um paralelo entre a visão ocidental e o modo de ver do nativo, buscaremos no perspectivismo ameríndio um conceito fundamental para a presente pesquisa, pois esta categoria, conhecida por “filosofia selvagem”, apresenta os rótulos de Natureza e Cultura como caracterizados pela dissociação e redistribuição dos seus predicados subsumidos. Viveiros De Castro, (2002). Lima (1996), Todorov (2012) e Pelen. (2001).

No terceiro capítulo denominado - ESTRATÉGIA E TÁTICA, abordaremos a recriação do ser humano no cotidiano, mostraremos como dribles/táticas, inseridos no contexto de uma estratégia buscam fazer frente à racionalidade científica e a mitopoética de matriz europeia, se tornando uma artimanha encontrada pelo nativo para fugir da ordem imposta e encontrar o seu próprio espaço. Entre os autores que tratam da temática da reapropriação e experimentação, temos Certeau (1998), que percebe a individualidade como o local onde se organizam de modo incoerente e contraditório a pluralidade da vivência social. Para tanto utilizaremos os conceitos de *estratégia, tática, cotidiano e letramento*. Essas categorias serão cruciais para análise de aspectos que corroboram para um novo delineamento do mito em conformidade com as mudanças sociais oriundas do contato entre a cultura makuxi e a cultura ocidental aqui representada pela presença dos missionários, garimpeiros entre outros. Para tanto a análise dar-se-á a partir de Certeau (1998), Carvalho (2011) e Ferreira De Souza (2012).

Por fim, concluímos com a análise da obra Macuxi Pantón seus aspectos semióticos e de etnotextualidade como também uma leitura detalhada dos sete relatos e a apresentação dos dados resultantes do processo de análise.

Outro ponto a esclarecer, é que analisaremos ainda que de passagem, aspectos metamórficos do mito de Makunaima na rapsódia de Mário de Andrade, chamando atenção para a circunstância que levou o autor a desprezar lendariamente a geografia e a fauna geográfica, mostrando uma personagem que é uma contradição de si mesmo Bosi (2004). Enfatizamos que embora dois elementos sejam destacados: a reflexão sobre a identidade nacional e a busca incessante pela renovação estética, somente o segundo será alvo da presente análise.

Também é necessário destacar o aspecto étnico e o ideológico que permeiam as narrativas lado a lado, para uma melhor compreensão do mito. Conforme esclarece Graça (2008), em uma *Poética do Genocídio*, “os códigos culturais estão embaralhados a tal ponto que o impasse condena o diálogo a um silêncio doloroso”. Romper esse silêncio é uma das perspectivas da presente pesquisa e dos estudos comparativos em literatura relacionados as lendas e relatos míticos que compreendem a área cultural denominada circum-Roraima<sup>3</sup> (Brasil-Venezuela-

---

<sup>3</sup> Segundo Butt-Colson (1985, p. 104, tradução Devair Fioroti), o termo circum-Roraima pertence a Cesáreo de Armellada, pesquisador e missionário da Venezuela. É um termo de referência útil, curto, que denota a região das terras altas e baixas localizadas no entorno do monte Roraima, onde os povos Kapon e Pemón mantêm suas famílias tradicionais.

Guayana) descortinando novas perspectivas de compreensão desses sistemas, códigos, padrões e signos, redirecionando o fluxo da grande tradição para as culturas pré-letradas e orais.

No que tange às características das relações etnotextuais presentes nas narrativas orais das obras apreciadas na presente pesquisa, investigaremos questões que precisam ser aprofundadas. Nesse aspecto um dos pais do movimento chamado etnopoética, Jerome Rothenberg (1972), afirma que a visão de literatura se modificou com os estudos etnotextuais:

Encoraje os poetas a traduzirem os clássicos americanos nativos (uma nova versão para cada nova geração), mas primeiro lhes ensine a cantar. Deixe jovens poetas índios (que ainda sabem cantar ou contar uma história) ensinarem jovens poetas brancos a fazer isto. Estabeleça cadeiras em literatura americana & teologia, etc., para serem ocupadas por pessoas treinadas em transmissão oral. Lembre-se, também, que os antigos cantores & narradores ainda estão vivos (ou que seus filhos e netos estão), e que menosprezá-los, ou deixá-los na pobreza, é uma afronta ao espírito-da-terra. (ROTHENBERG, 2006, p. 80)

O autor enfatiza que a visão de literatura distanciou-se de uma grande tradição centrada num único fluxo de arte e literatura no ocidente, para uma tradição maior que inclui, às vezes como seu fator central, culturas pré-letradas e orais por todo o mundo, Amarante (2011). Com base nessa perspectiva é preciso um olhar novo sobre a maneira como tratamos as manifestações da ancestralidade e as narrativas orais indígenas. A abordagem das narrativas orais indígenas com ênfase na etnopoética, na presente pesquisa, descortina um rico leque de discussões e inquietações.

## 2. MITO E SUAS MÚLTIPLAS INTERPRETAÇÕES

A abordagem inicial deste capítulo trata do percurso histórico do mito seja nas tentativas de conceituação, seja nas inúmeras relações que ele estabelece com as categorias linguagem, história, psicologia e literatura. Nesse sentido, além dos termos mito, fábula e lenda a análise compreende teóricos que apresentam uma perspectiva do mito em concordância com as ideias do século XIX, e também pontos de vistas mais recentes. Conforme proposto por Ruthven (1976), as concepções de mito como simples fábula, invenção e ficção se opõem às concepções teóricas mais recentes que veem na elaboração mítica uma forma de projeção psíquica, ramificações do ritual ou um instrumento para reconstruir opostos aparentemente inconciliáveis na experiência humana.

Na perspectiva ruthveniana a própria pergunta - o que é o mito? – está eivada de equívocos, uma vez que não temos a “experiência direta do mito”, mas somente de “determinados mitos”, o que enseja uma grande multiplicidade de interpretações discrepantes. “Os mitos com os quais nos deparamos, dadas suas origens obscuras e significado ambíguo se tornam paradoxais na medida em que aparentemente imunes a explicação racional estimulam pesquisas racionais” (RUTHVEN, 1976, p. 13).

Por conseguinte, faz-se necessário uma rápida compreensão acerca do percurso histórico da questão. Sabemos que os gregos sistematizaram os pressupostos básicos do pensamento mítico: a importância da origem; o papel da memória e a história como sagrada. Nessa perspectiva a origem etimológica da palavra “mito” remonta ao grego “mythos” e na interpretação mais aceita teria o sentido de “narrativa”, “fábula”, “ficção”, “invenção”.

Nesse aspecto, veremos na pesquisa que, contrariando a perspectiva reinante no século XIX, em meados do século XX o mito passa a ter um novo valor semântico para os estudiosos ocidentais. Tal qual para as sociedades arcaicas ele passa a designar uma “história verdadeira, apreciada por seu caráter sagrado, exemplar e significativo”. (ELIADE, 1972, p. 6).

É nesse contexto que se coloca, no âmbito da presente pesquisa, a concepção de Makunaima como mito. Sendo essa uma atribuição que se da em virtude do encontro entre a cultura europeia e a cultura Pemon. Ressalte-se que para as populações ancestrais suas histórias não são vistas dessa perspectiva. O

agente externo a partir de sua visão de mundo denomina a cosmogonia do nativo como mito, caracterizando uma visão etnocêntrica na atribuição do conceito. Daniel Munduruku explica dessa forma o processo de assimilação de conceitos entre os povos ancestrais:

Esse índio, que foi sendo tramado dentro da nossa formação, não existe. E aí entra a minha afirmação: eu não sou e não existo. Porque esse índio é um ser que foi sendo plantado na nossa história, e nós fomos sendo obrigados a tratá-lo como ser folclórico. Não olhamos para o indígena como um ser humano. Olhamos a partir desse olhar romantizado ou – e essa é a segunda postura – olhamos pelos olhos da ideologia que mora dentro da gente, quer queiramos ou não. (MUNDURUKU, 2017, p. 1).

Em outras palavras, uma visada atenta para a língua indígena Macuxi da família Karíb, falada em Roraima, ao norte do rio Amazonas, por pouco mais de quinze mil falantes, mostrará que o termo mito não integra o conjunto de lexemas dessa língua. Em síntese, conforme Seleprin (2010), para quem vive o mito, este é a história verdadeira, proposta numa linguagem acessível à gênese do mundo, das coisas e do homem.

Nesse sentido, convém lembrar que o uso do conceito de mito no âmbito da presente pesquisa deve ser tomado como uma conceituação que considera o ponto de vista dos encontros culturais. Não estamos falando em integração de culturas, posto que consideramos os interesses e jogos políticos envolvidos, também consideramos o fato de que essa interação cultural é vista por alguns teóricos como um processo que produziu e continua produzindo modificações em sistemas linguísticos que vinham se constituindo em separado, “provocando reorganizações no funcionamento linguístico das línguas bem como rupturas em processos semânticos estabilizados”. (MARIANI, 2004, p. 7). Assim seria mais adequado falar em cooperação cultural de povos que dividem um espaço em comum.

Para o senso comum, tanto o mito quanto a lenda podem ser classificados como narrativas míticas que se propõem a explicar a origem ou a razão do surgimento do ser humano, de um fenômeno, de um ritual ou do próprio universo. Nesta conjuntura, lenda e mito tendem a confundir-se, o que evidencia a dificuldade de esboçar com clareza as fronteiras entre eles. Contudo, o nativo macuxi estabelece uma distinção tangível entre os conceitos ocidentalizados e o conjunto de lexemas Karibe intrínsecos a sua cultura voco-expressiva.

No bojo da *Panton Piá*, Fioroti, descreve dessa forma esse processo de nomeação das narrativas:

Os indígenas Macuxi nomeiam suas narrativas de *panton*. “Tudo aquilo ali, panton. Isso que você tá querendo chama panton” – afirma em entrevista, Seu Severino, ancião macuxi da comunidade São Jorge. [...] A esse respeito, fui alertado por uma liderança indígena, há nove anos, quando ainda estava providenciando a autorização para iniciar minhas pesquisas. Ela me disse: “isso que você chama de mito, fábula, é a nossa história”. (FIOROTI, 2018, p. 101).

É possível perceber nas falas do ancião macuxi, alguns matizes da interação linguística, que é vista por alguns autores, onde se inclui Mariani (2003), como um processo resultante de confronto entre línguas com memórias, histórias e políticas de sentidos distintos, em condições desproporcionais de poder tais que a língua, nesse caso a portuguesa, chamada de língua colonizadora tem condições políticas, jurídicas e econômicas para se impor e se legitimar relativamente sobre a língua colonizada.

Contudo, levando em conta o contexto de encontros culturais e contatos linguísticos, para Maturana (2001) a linguagem configura o mundo e, se a cultura configura o mundo, cultura e linguagem são análogas. Nessa perspectiva, a escolha dos narradores Makuxi por determinadas palavras, pode ser analisada também, a partir do conceito saussuriano de arbitrariedade: uma das características do signo linguístico é o seu caráter arbitrário. Não existe uma razão para que um significante, plano de expressão, esteja associado a um significado, plano do conteúdo, ou ideia, ou seja, o significante é imotivado, isto é, arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhum laço natural na realidade. (SAUSSURE, 1970, p. 80). Isso explica o fato de que cada língua emprega significantes diferentes para um mesmo significado. Associado a ele o conceito de linearidade, “os componentes que integram um determinado signo se apresentam um após o outro, tanto na fala como na escrita”. É o eixo sintagmático, no qual a pessoa combina unidades verbais na cadeia linguística. (SAUSSURE, 1970, p. 116).

Inseridos no movimento da linguagem e em distintos contextos linguísticos, sempre teremos que fazer escolhas, dessa forma, as relações entre as palavras, presentes em nossa memória, nos farão escolher determinados sintagmas em detrimento de outros. “O conjunto final do discurso será, pois, um composto de associações que trazem, em sua substância, combinações da percepção com a memória. Os fatos passados, os valores.” (LIMA, 2002, p.78). O signo presente no

discurso é, em sua essência, repleto de significados profundos, que precisam ser trazidos à tona. Nesse contexto, o termo *panton* é a escolha natural do nativo para descrever as memórias da ancestralidade dentro do *lócus* voco-expressivo. Todavia, no contexto letrado, o nativo precisa optar entre os vocábulos *mito* e *lenda*, então, nesse contexto dado, ele se recusa a aplicar às suas narrativas o termo “*lenda*”, o que faz todo sentido uma vez que para (VIEIRA, 2018, p. 46) “a *lenda* absorve elementos e funções que também são comuns aos mitos, como o fato de servirem como ensinamento, o que seria a função pedagógica do mito”, entretanto, se o mito pode ser universal, a *lenda* tem local específico: se refere a um lugar determinado, servindo para explicar um costume ou uma cerimônia religiosa, por exemplo. Nesse aspecto Coelho estabelece a seguinte distinção:

“a *lenda* está mais desvinculada do povo, isto é, está menos ligada a um povo específico, enquanto que o *mito* é o patrimônio cultural de um povo, constituindo-se num elemento de coesão social, de agregação e, em consequência, preservando-lhe a identidade. Apesar dos aspectos fantasiosos, dos elementos fantásticos e aparentemente ilógicos que o povoam, o “*mito*” é uma verdade para o povo que o cultiva, está profundamente enraizado no seu tecido social, distinguindo-se, portanto, da *lenda* e, sobretudo da *superstição*”. (COELHO, 2003 p.10).

Examinando as diferentes definições e características que têm sido atribuídas a *panton*, *mito* e *lenda*. É indiciado que *panton* é a expressão legítima da ancestralidade, o termo carrega consigo uma forte presença do etnotexto e sua legitimação da comunidade, aquilo que reflete hábitos, usos, costumes, religião, imaginário em que a "comunidade se espelha, se reproduz, se codifica e se decifra, se desenrola e principalmente, se garante e se legitima" (PELEN, 2001, p. 73). Logo, a escolha de *panton* singulariza a expressão mitopoética *pemon* com seu caráter oral e coletivo.

Já o vocábulo *mito* é considerado como tendo um papel fundamental na teoria do imaginário, se constituindo ao longo dos séculos num *lexema* que apresenta múltiplas significações. “Esse termo remete à cultura antiga, ao passado, à literatura à criação artística em geral, a histórias de deuses e de heróis, com uma “tonalidade nebulosa”, lírica e agressiva” (JABOUILLE, 1986, p. 13). Para o senso comum, presente no cotidiano do “homem ordinário” de Certeau, o termo remete a uma visão romântica de grupos reunidos à volta da fogueira, ouvindo histórias dos tempos ancestrais narradas por anciões.

Indo mais além, (CLARE 2004, Parte I, ¶65<sup>4</sup>), ao analisar o mecanismo de deriva, esclarece que “a língua não melhora nem piora; apenas constata-se que ela muda, trata-se de um processo dinâmico, entre as inúmeras razões para essa mudança a principal situa-se na relação que se estabelece entre língua e cultura”. Assim, as mudanças linguísticas ou opção por este ou aquele vocábulo, são inerentes à dinamicidade e ao fazimento constante da língua, (COSERIU, 1979, p. 281).

No cotidiano como na linguagem viver é fazer escolhas, nesse sentido, levando em conta a proposição saussuriana sobre as opções do falante de fazer trocas no eixo sintagmático de significantes diferentes para o mesmo significado, nessas escolhas, segundo Trudgill (1975) não há a “boa ou má linguagem, essa proposição se coloca como um fenômeno de prestígio e não em razão de alguma virtude intrínseca da língua”. Para Marcushi, assim como não há sociedade homogênea ou uniforme, independente do tamanho, também não há língua uniforme e homogênea. As línguas variam e mudam porque são dinâmicas e porque não são determinadas de modo rígido. (MARCUSCHI, 1996, p. 1).

Entretanto, se levarmos em conta o aspecto de interculturalidade, nem tudo é oposição. Apesar das divergências não é plausível negar a força da imposição e legitimação da língua portuguesa, todavia, essa pesquisa vai mostrar que nos processos de contato cultural podem ocorrer assimilação, desassimilação e criação de novos artefatos culturais que serão estudados no capítulo estratégia e tática do nativo na relação com o homem ocidental.

Nesse sentido, Rocha assevera que a questão da interculturalidade não nega a diferença, contudo se apresenta como uma possibilidade de troca e abertura para as singularidades:

Assim, quando falamos em interculturalidades, [...] queremos chamar a atenção para o diálogo entre as diferenças, para aquilo que existe de "inter" espontaneamente nas culturas, o que as torna sincréticas ou singulares, porém abertas ao encontro. É intenção marcar, assim, a diferença em oposição à diversidade, pois essa é a diferença apropriada e domesticada pelo sistema socioeconômico e político atual [...] (ROCHA, 2004, p. 3).

Sobre a tensão diversidade e diferença, podemos perceber que a diferença não se manifesta como compartimentalização de culturas isoladas, e sim como interlocução com aqueles com que estamos em conflitos ou buscamos conciliação

---

<sup>4</sup> Não há número de página em CLARE (2004)

Canclini (2003, p.115). Neste caso, a convivência seria não dissolver as diferenças, mas torná-las combináveis.

É indicial no conceito de colonização linguística da forma como vista anteriormente, que não há muito espaço para a diferença e sim para a oposição, o que limita a possibilidade de um ambiente propício para trocas e intersecções. É necessário ponderar que diversidade não significa necessariamente imposição, pode haver outras possibilidades permeadas de forma sub-reptícia nesses encontros culturais.

A despeito da perspectiva adotada, o mito é escorregadio, seja em seus aspectos históricos, antropológicos ou literários, tal qual a esfinge, na antiguidade clássica, devorava quem não conseguisse decifrar seu enigma, ele tem desafiado os estudiosos através do tempo. Agostinho enfatiza essa aflição ao abordar o tema: “O que é o mito? Sei muito bem o que é, desde que não me pergunte; mas quando pedem uma definição fico perplexo.” AGOSTINHO (xi. 14). A inquietação agostiniana continua atual, uma vez que inúmeros elementos concorrem para essa complexidade:

A mitologia é um assunto por direito nato, apesar de não ser reconhecida como tal pelo sistema educacional. Ninguém é formado em mitologia. Ela faz parte de um campo que engloba uma variedade de ramos de conhecimento e disciplinas: os clássicos, a antropologia, o folclore, a história das religiões, a linguística, a psicologia e a história da arte. Cada um vê a mitologia a luz de suas próprias preocupações [...] (Ruthven, 1976, p. 15).

Na perspectiva de Ruthven, sob quaisquer prismas que seja estudada, sempre teremos uma visão fragmentada da mitologia, assim, a tentativa de conciliar as diversas perspectivas teóricas atinentes ao tema é uma tarefa parcialmente infrutífera. A despeito dessa percepção, veremos que em diferentes épocas historiadores, antropólogos, filósofos entre outros, vem esboçando pontos de vistas ora excludentes ora complementares a respeito da complexidade conceitual do que seja mito.

Desde sempre, a curiosidade humana teve impacto considerável na história do pensamento do homem sobre o homem. Contudo, o projeto de fundar uma ciência que toma o homem como objeto de conhecimento pode ser considerado recente. De acordo com Laplantine, o homem nunca parou de interrogar-se sobre si

mesmo. “Em todas as sociedades existiram homens que observavam homens”. (LAPLANTINE, 2003, p. 7)

A princípio, essa preocupação inata de arguir as origens e o destino do ser como tal, absoluto, Deus, o mundo, a alma, remontam a Aristóteles que é considerado um dos pais da metafísica, embora ele não usasse esse termo em seus escritos. Ao que historicamente convencionou-se chamar de metafísica, ele nomeava de “Filosofia Primeira”. (ARISTÓTELES, 2002, p. 13) A reflexão metafísica não se origina com ele, ela já se apresenta nos discursos e nas referências historicamente atribuídas aos seus predecessores, os filósofos pré-socráticos e em Platão.

As preocupações da filosofia primeira ensejaram respostas de aspecto variado e se tornaram temas dignos de consideração por parte dos estudos culturais, reverberando em distintas áreas e culminando em algumas ramificações e na própria antropologia, dentre as ramificações mais proeminentes destacamos a Antropologia da Religião, e a Antropologia Cultural ou Social – Sendo essa última a área da Antropologia que estuda a cultura e a sociedade, ou seja, o comportamento do homem, sobretudo aqueles comportamentos que dizem respeito às atitudes padronizadas do cotidiano.

A despeito da importância do papel da perspectiva étnico-religiosa Bitencourt esclarece que:

[...] é preciso considerar a influência tanto psicológica quanto sociológica do mito na vida do homem. O mito revela a natureza humana, as relações em sociedade, enaltece as virtudes e condena os maus comportamentos, ensinando, orientando e exemplificando o bom proceder por meio de um modelo de conduta fornecido, mas sem cunho moralizante. (BITENCOURT, 2009, p. 36).

E perceptível na análise de Bitencourt, que os ritos, festas e celebrações da ancestralidade não podem ser dissociados das relações sociais e comportamentais construídas na coletividade. O homem como um ser individual olha para além de si e busca no coletivo um modelo, mais ainda, continua olhando para cima e para todas as direções como numa busca de espelhos nos quais possa refletir uma condição de existência e delinear uma conduta.

Nessa perspectiva, (ARANHA E MARTINS, 1986, p. 22), esboçam uma tentativa de definição compreensiva do mito para além da racionalidade, “o mito é uma intuição compreensiva da realidade, uma forma espontânea de o homem situar-

se no mundo”. Nesse modo de ver, está implícito o entendimento de que as raízes do mito não se acham nas explicações racionais, mas na realidade vivida, portanto, pré-reflexiva, das emoções e da afetividade. Assim sendo, a função do mito não seria, primordialmente, explicar a realidade, mas acolher e tranquilizar o homem em um mundo assustador.

Outro paralelo importante a se considerar é o que se apresenta entre mito e história, considerando os aspectos supramencionados, no que se refere a tradição pagã, a alegorização de Homero havia começado no século VI a.C. com Teágenes de Régio, acreditava-se que algumas das personagens homéricas eram, na realidade, qualidades personificadas. Partindo do princípio que Atena seja a sabedoria, Ares a loucura, Afrodite o desejo, e Hermes a razão, chegaremos à conclusão, que a mitologia é uma forma não discursiva de ensinamento ético, e começa a procura daquelas alegorias morais que ocupam uma posição importante no que ficou conhecido pela crítica como a didática moral do mito (Ruthven 1976).

Um aspecto importante a ser considerado, é a ideia que trata da transformação de eventos míticos em acontecimentos possíveis que tem suas raízes no que se convencionou chamar de evemerismo. No século IV, Evêmero, um siciliano, relata sua História Sagrada na qual Zeus nasceu em Creta, viajou pelo oriente onde foi proclamado deus, voltou para sua terra e morreu. Ruthven (1976). Essa apoteose mítica de Zeus seria explorada de forma aprazível pelo cristianismo emergente. A controvertida perspectiva evemerista foi um sucesso ao ponto de Evêmero ser considerado como um teórico fundador da antropologia moderna para alguns, e subversor de religiões pagãs para outros.

A teoria que tratava da transformação de eventos míticos em acontecimentos históricos teve seu auge com a narrativa evemerista que levou alguns historiadores a acreditarem que “todo o panteão dos deuses da mitologia grega tivesse sido recrutado dessa forma” (RUTHVEN, 1976, p. 20).

As possibilidades levantadas por Evêmero de que o deus supremo dos pagãos havia sido humano e de que Hércules, Esculápio, Castor e Polux começaram como mortais levaram ao aprofundamento da narrativa. O processo chegou ao ponto que a teoria que trata da transformação de eventos míticos em acontecimentos históricos, foi denominada por (FONTEROSE, 1971, p. 23) de “palaifatismo”. Segundo essa interpretação, cabia a um historiador evemerista

determinar as datas e ver todos os episódios da mitologia grega incluídos na história hebraica, que era utilizada então para determinar as datas. Assim, o historiador se tornaria a contragosto, um fazedor de mitos.

Mudanças significativas na perspectiva evermerista acerca do mito e da história só viriam ocorrer no século XV. Na Europa, o cientificismo começou a se modificar, articulando o método de observação e experimentação com o uso de instrumentos técnicos. De forma concomitante, a concepção de um universo infinito pressupunha uma linguagem nova. A matemática seria essa nova linguagem. Galileu descreve essa nova visão assim:

A filosofia [i.e., a física] encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto. (GALILEU GALILEI, 2004, p.46).

Considerando a aflição social que essa concepção causou imediatamente, dadas as consequências políticas a que deu origem, a concepção de ciência e as convicções medievais foram estremecidas. O mundo, finalmente, poderia ser lido e interpretado, através de caracteres geométricos, da matemática e da lógica indutiva, mescladas com as concepções filosóficas do século XVII. Assim, a modernidade é instituída por Descartes, estabelecendo o eu como constituinte do mundo e a razão como soberana, validando uma abordagem hostil e contestadora para os estudos mitológicos, conhecida como demitologização.

Com o processo de demitologização o arcabouço conceitual do mito e os estudos da mitologia estavam sob o escrutínio retificador dessa nova abordagem baseada na razão pura, igualmente o cientificismo oferecia opções cartesianas para as interpretações psicológicas do mito, e as tentativas de demitologização passaram a ser tema constante no ideário da ilustração do século XVII, uma vez que a partir de então se postulava que o melhor modo de conhecer tudo que é natural ou mesmo artificial era pelo método científico.

Contudo, no final do século XVIII e início do XIX, a Europa experimentava uma série considerável de revoluções dentre as quais destacamos a Revolução Francesa e a Revolução Industrial que mudaram a forma de pensar da sociedade ocidental. A ascensão do pensamento Iluminista reconfigurou o mundo no âmbito social,

econômico, político e científico. Nesse período, conhecido como século das luzes, a sociedade passou a questionar a relação de dependência da religião e defender o uso da razão sobre o da fé para entender e solucionar os problemas da sociedade. Entretanto, nesse mesmo contexto, um grupo de pensadores, tais como Coleridge, Lessing e Goethe, vai consolidar o alicerce semântico do movimento estético chamado Romantismo, alinhando, paralelamente a lógica do conhecimento sensível e a lógica racionalista, um terceiro elemento, o imaginário, trazendo para a pauta das discussões a força dos mitos e dos arquétipos, presentes no sonho, no devaneio, na fantasia e sua conseqüente valorização.

Com a ascensão revalorizada do imaginário, vai também crescendo a perda de confiança cega e exclusivista na razão, buscando-se valorizar o que há também de emoção no ser humano, conforme descrito em Goleman (1996) e Morin (2000). De acordo com Reis e Lopes (1998), o Romantismo, com sua propensão para valorizar elementos provenientes da cultura nacional e popular, foi um período literário especialmente propício para o culto dos mitos e das lendas.

É inegável que o Iluminismo provocou uma revolução na mentalidade do mundo ocidental, principalmente a europeia, em contrapartida, o romantismo já preconizava que a razão não era tão soberana assim, se por um lado a ciência moderna oferecia opções cartesianas para as interpretações psicológicas do mito, por outro, o universo empírico deixava pouco espaço para a liberdade e a criatividade do espírito humano. A ênfase romântica na Arte e na imaginação é uma reação direta e crítica ao empirismo e ao racionalismo.

A atividade cognoscitiva do eu, que procede infinitamente em novas séries de sínteses do objetivo e do subjetivo, é chamada de imaginação produtiva, onde é desta que nascem as coisas do mundo. Bem, em Kant a imaginação pertencia ao conhecimento inferior da sensibilidade. Mas Fichte lhe atribui uma função elevada, de caráter intuitivo e superior ao do intelecto; onde distingue entre razão determinante, a imaginação produtiva e o produto dessa imaginação, que é fixado no entendimento, onde a imaginação opera intuitivamente e é intuição. (SANTOS, 2006, p. 54).

Colocando em xeque o paradigma do racionalismo no qual o uso da lógica e do raciocínio deve ser a única metodologia de conhecimento, onde apenas a razão pode ser utilizada para se chegar à verdade, o Romantismo enfatizava fortes emoções como fonte da experiência estética. Era representado de forma mais vigorosa por meio da Literatura, da Música, e das Artes visuais, bem como na abordagem filosófica.

As raízes da Filosofia Romântica se encontram nas obras de Schlegel, Novalis, Schelling, e Schleiermacher. Mas, principalmente Giambattista Vico e Johann Georg Hamann. Por meio de sua obra editada postumamente *Três críticos do iluminismo*, Isaiah Berlin retoma os estudos acadêmicos de Hamann, segundo Berlin, Hamann pode ser considerado o pai da tradição do contra iluminismo, a qual não implica um simples reacionarismo, mas uma epistemologia distinta. Segundo Jonathan Israel:

Berlin não introduziu o conceito de Contra-Iluminismo no debate intelectual, mas sim o redefiniu, concebendo essa reação histórica crucial ao Iluminismo menos nos termos religiosos e políticos dos escritores conservadores que se opuseram ao Iluminismo nos séculos XVIII e XIX do que como uma busca intelectual para identificar as fraquezas e perigos do Iluminismo e explorar o significado contínuo desses supostos defeitos. Foi nesse sentido, vendo o Contra-Iluminismo como uma verificação cética e um campo de teste para as reivindicações de longo alcance do Iluminismo, que Berlin promoveu o Contra-Iluminismo como um antídoto ainda relevante e indispensável para o que ele viu como áreas problemáticas do Iluminismo. (BERLIN; ISRAEL, 2013, p. 15, tradução nossa).

No período pós Revolução Francesa, cresceu um movimento mais difuso que se opunha às transformações sócio-políticas ocorridas; neste contexto se tornariam possíveis o Império Napoleônico e, mais tarde, a restauração da Casa Bourbon. Em sua obra, *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, publicado em 1755, Rousseau faria várias observações críticas sobre a razão defendendo que seria a razão a origem da degradação original da humanidade, uma vez que teria sido ela o principal motivo para a saída do homem do estado de natureza. Rousseau e Kant, por seu turno, vieram num período de revisão geral, em que valores são refutados, reconsiderados, transmutados e muitas vezes refeitos, uma época na qual a crítica tem papel imprescindível, sendo uma das principais características do período no qual considerava que a razão como uma luz para alcançar o conhecimento e compreender o mundo, que, recusando as verdades ditadas por sumidades, submetem tudo ao crivo da crítica. Contudo, ninguém foi tão longe, nesse sentido quanto Kant, que colocou a própria razão sob julgamento.

Israel concorda com Berlin (2013) ao afirmar, que, pelo menos em sua fase jacobina, a Revolução foi uma “erupção do desejo de liberdade positiva de autodireção coletiva”, levando a uma severa restrição das liberdades individuais. (BERLIN 2002, p. 194). Mas, ele também tinha justificativa para concluir que o sonho do Iluminismo de estabelecer uma sociedade harmoniosa com base no que ele

chamou de "um universalismo pacífico e um humanitarismo racional" estava fadado a uma perversão hedionda e inadequação, (BERLIN, 2002, p. 201) devido ao fracasso em compreender a complexidade essencial dos homens e das sociedades e o confronto inerradicável de valores irreconciliáveis. Segundo Israel somente o tempo poderá responder essa questão.

Descartando a ideia de Kant de que a coisa em si é inconcebível Fichte, argumenta que o Eu puro, percebido por meio de intuição intelectual, deveria ser o ponto de partida da Filosofia. Numa abordagem intelectual extrema ele propôs que a consciência não está fundamentada no tal chamado "mundo real". Em uma abordagem que se tornou a característica marcante do Idealismo alemão ele concebeu a ideia de que a consciência não está fundamentada em nada fora de si mesma. (FICHTE, 1984, p. 7)

Nessa perspectiva, a consciência é o Princípio criador de toda a realidade. O mundo de fenômenos é gerado pela autoconsciência, pela atividade do ego e pela consciência moral. Segundo Fichte, a realidade "externa" era produto do espírito humano. Fichte chegou a chamar as coisas da realidade – o que é exterior ao homem – de o não-Eu criado pelo Eu. (FICHTE, 1984, p. 6).

Já para Schelling, ambos o subjetivo e o objetivo estão unidos dentro do Absoluto (Deus), o que expressa sua união fundamental. Por ser a máxima realidade, o Absoluto não pode ser concebido por meio do intelecto ou do espírito, mas apenas por meio da Arte, pois é apenas na Arte que o natural e o transcendental podem ser conciliados e o inconsciente pode se representar. (HEGEL, 2003, p. 40) Segundo ele, é pela Arte que a mente se torna plenamente consciente de si mesma.

Neste contexto, é importante também refletir sobre a Teoria Psicocultural da Evolução Humana. Em meio ao debate das diferentes concepções de mundo da ciência ilustrada e do imaginário revalorizado do romantismo, Sigmund Freud apresenta Totem e tabu, a obra logo foi considerada pela crítica como uma, apologia ao iluminismo, por apresentar os princípios básicos dessa teoria em consonância com os preceitos cartesianos e cientificistas do enlightenment. De acordo com Freud.

Os homens primitivos e os neuróticos, como já vimos, atribuem uma alta valorização - a nossos olhos, uma supervalorização - aos atos psíquicos. Essa atitude pode perfeitamente ser relacionada com o narcisismo e

encarada como um componente essencial deste. Pode-se dizer que, no homem primitivo, o processo de pensar ainda é, em grande parte, sexualizado. (FREUD, 1950, vol XIII, p. 67).

De forma resumida podemos afirmar que Freud classifica os estágios da libido em; 1) narcisismo; 2) escolha pelo primeiro objeto (pai/mãe) e 3) escolha pelo segundo objeto (realidade externa). Esse esquema coaduna com as três fases na evolução da consciência das luzes: 1) primeira infância, 2) segunda infância e 3) maturidade. (FRAZER, 1982 p. 245). Para ambos, de forma comparativa a primeira fase é o período do mito ou da fábula, que retrocede até a infância da raça humana. Os esquemas propostos por ambos se confundem com a divisão do período da vida humana. Nesse sentido, Freud explica que o modo pelo qual se desenvolve a personalidade individual é composto de fases:

A fase animista corresponderia à narcisista, tanto cronologicamente quanto em seu conteúdo; a fase religiosa corresponderia à fase da escolha de objeto, cuja característica é a ligação da criança com os pais; enquanto que a fase científica encontraria uma contrapartida exata na fase em que o indivíduo alcança a maturidade, renuncia ao princípio de prazer, ajusta-se à realidade e volta-se para o mundo externo em busca do objeto de seus desejos. (FREUD, 1950, vol. XIII, p. 68).

Para uma comparação mais objetiva, de forma sintética, na psicologia cultural da evolução humana, Freud (1913) estabelece que psicologicamente, os neuróticos nunca chegam além do princípio do prazer e, portanto, nunca enfrentam a realidade. Já Frazer (1982) assevera que culturalmente os selvagens não passam da fase do mito. Por conseguinte, tanto o selvagem quanto o neurótico não chegam a maturidade, a realidade externa ou ao estágio cartesiano da ciência.

Tanto Freud quanto Frazer aplicam essa análise a todos os povos primitivos, desacreditando o mito, ou reduzindo a faculdade de fazer mito ao estágio da infantilidade do ser humano, relegando a mitologia a “um vestígio arcaico de alguma fase aborígene da consciência humana” (RUTHVEN, 1976, p. 70).

Essa visão científica ilustrada, da maturidade e da realidade, apresentou-se como uma contribuição consistente ao processo de demitologização, pois considerava o mito inútil exceto para os intelectuais fracos que nunca chegarão ao grau cartesiano. Nesses termos, um escritor moderno que “cultiva a consciência mítica é uma espécie de regressão evolucionária”. (RUTHVEN, 1976, p. 71).

O mais paradoxal nessa abordagem freudiana reside no fato de que, se por um lado ele alimentou a tese científica iluminista da “razão soberana”, por outro ele

produziu o que se convencionou denominar de a maior peça de desconstrução da ilustração. Sabemos que a modernidade fundada por Descartes estabelece o eu como constituinte do mundo e a razão como soberana, contudo, em seus estudos Freud traçando um paralelo com os estudos românticos, mostrou que a razão nunca esteve no comando, e o eu soberano não passaria de uma marionete de forças invisíveis que estão dentro de nós.

Para efeito elucidativo, usaremos Édipo e Narciso como exemplos básicos. Na perspectiva freudiana o mito de Édipo evidenciaria a paixão incestuosa do filho pela mãe e Narciso representaria a vaidade desmedida, nosso auto encantamento que nos torna alheios ao que se passa no entorno, ou seja, segundo Freud, somos movidos por amor sexo, ódio e paixão. Temas explorados pelos mitos desde as antigas civilizações. Em suma, o processo de racionalização nos impediria de ver a profundidade do conhecimento contido nos mitos enquanto explicação rica e tanto quanto sofisticada da realidade, ensejando uma questão intrigante: “Seriam então, o eu e a razão mitos da modernidade”? (RUTHVEN, 1976, p. 71).

Concernente ao aspecto da racionalidade no trato com o mito, Freud (1913) e Jung (2014) convergem sobre o tema quanto ao seu significado, ambos assumem que, de alguma forma, nós sabemos o que o mito está nos dizendo, muito antes de sabermos que sabemos. Freud considerava os mitos como “precipitados” de processos inconscientes, e Jung denominou o conteúdo do inconsciente coletivo “arquetipos”. Contudo, posteriormente, Jung assumiria uma posição anti-freudiana ele passa a defender que ao contrário da tese que estabelecia uma relação intrínseca entre mito e estágio da infantilidade, os mitos são “o produto mais maduro da jovem humanidade” (FREUD, 1913 CPW, vol. V, p. 24).

Para Camus (1989) o mito representaria a nossa condição de submissão a modernidade. No seu ensaio sobre o mito de Sísifo, ele analisa com frieza e desesperança a condição absurda da existência humana. Sísifo, o herói mitológico que desafiou os deuses, quando capturado sofreu uma punição: para toda eternidade, ele teria de empurrar uma pedra de uma montanha até o topo; a pedra então rolaria para baixo e ele teria que começar tudo de novo. O paralelo que Camus faz da história grega com o nosso mundo atual é a comparação do esforço de Sísifo com o nosso cotidiano. Ao subir com a pedra, vê-la cair, descer para buscá-la e subi-la novamente, Camus nos apresenta a maior realidade da vida: a

tomada de consciência pelo ser humano da falta de sentido ou do sentido absurdo da sua condição humana.

Sem a pretensão de querer reduzir a questão, dada sua complexidade dos mais variados pontos de vistas teóricos excludentes, convergentes ou divergentes, na percepção dos etnólogos, sociólogos e historiadores das religiões, a concepção mais aceita de mito na atualidade engloba tanto o sentido de ficção ou de ilusão quanto de uma história verdadeira; esta última aceção é mais aceita pelas sociedades ancestrais para as quais o mito está ligado aos rituais e tradições sagradas. Por serem considerados uma revelação primordial e modelo exemplar norteador do comportamento humano, o mito ganha significado e valor para a existência (ELIADE, 1989, p. 10).

Conforme se vê, a noção de mito é complexa, mesmo porque o mito não é exclusividade de povos ancestrais, nem de civilizações nascentes, mas ele povoa todos os tempos e culturas como componente indissociável da maneira humana de compreender a realidade. Enquanto existir, o ser humano certamente questionará e buscará respostas metafísicas que convergem sempre para suas origens, seu tempo e o seu futuro, o que enseja a ideia de que o mito sempre estará na ordem do dia.

Dadas às posições teóricas e as condições do terreno fértil da mitologia, advertidos de que ninguém é formado em mitologia. Ela faz parte de um campo que engloba uma variedade de ramos de conhecimento e disciplinas: “os clássicos, a antropologia, o folclore, a história das religiões, a linguística, a psicologia e a história da arte”. (RUTHVEN, 1976, p. 15) Só nos resta abraçar resignados a proposição levi-straussiana: Aqui, mais uma vez, cabe ao mito, submetido à prova de análise, revelar sua própria natureza. A análise mítica se assemelha a uma tarefa de Penélope: cada progresso traz uma nova esperança, que carrega uma nova dificuldade. O dossiê nunca está concluído (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 23).

Após esta reflexão sobre os significados aplicados ao mito, é necessário discutir sobre o paralelo entre mito e literatura. Portanto, para uma melhor compreensão das nuances metamórficas em Makunaima, pontuaremos alguns tópicos da narrativa sobre o personagem, em Koch-Grumberg e na Macuxi Pantón, bem como acerca da importância do letramento entre os Macuxi levado a efeito pelas missões católicas e protestantes. A esse respeito Ferreira de Souza afirma que: “A partir do momento em que uma escrita passa a ser imposta numa cultura ágrafa, aí já se inicia um processo que pode desencadear em várias conversões”. (FERREIRA DE SOUZA, 2012, p. 90).

Refletindo sobre as práticas de letramento no âmbito do encontro das culturas ancestrais em contato com as missões, Ferreira de Souza (2012) afirma que o cristianismo se estrutura, por excelência, como religião do livro, da escrita e das Escrituras. As implicações missionárias, materializadas em metodologias com resultados específicos podem, de alguma maneira, ser observadas na presente pesquisa uma vez que ao passar as narrativas do domínio da oralidade para a escrita essa mudança é mediada pela perspectiva das trocas culturais nas quais encontraremos inevitavelmente assimilação ou adesão da nova cultura, permeadas de forma sub-reptícia nas narrativas dessas sociedades tidas como relacionais. Nesse sentido Ferreira de Souza leciona que:

Os jesuítas desenvolveram, entre os séculos XVI e XVII, um princípio missionário que ficou conhecido por *accommodatio* onde havia a utilização dos elementos culturais para o processo da evangelização. Ou como afirma Županov: “Este método assentava no conhecimento da estrutura espiritual das culturas encontradas na Ásia, tidas como «pagãs», mas encaradas como sociedades complexas e «civilizadas», a fim de enxertar o cristianismo por via de uma substituição ou redefinição dos costumes «sociais» existentes. (FERREIRA DE SOUZA, 2012, p. 88)

É perceptível nas afirmações de Ferreira de Souza que este modelo de conhecimento é absolutamente dependente, não só da escrita, como também da sistematização lógica, embora esteja confinada unicamente aos meios religiosos usufruindo do status de mediadora entre a experiência vivenciada nestes meios e a compreensão teleológica dos fatos vividos.

Ainda na relação, entre as categorias mito e literatura, bem como as pesquisas de Todorov, a respeito do fantástico na literatura, fazendo a diferenciação entre a tríade: fantástico, estranho e maravilhoso, na busca de dirimir algumas questões acerca das transformações metamórficas e seu contexto onírico e de subjetividade.

A despeito das diferentes abordagens e tentativas de conceituação, e o fato de que ninguém conseguiu provar ainda, que a literatura é ou não é mito, há uma opinião recorrente e sustentada por estudiosos de que “o mito está estreitamente ligado - embora obscuramente - à literatura” (RUTHVEN, 1976, p. 72).

Nesse sentido, os mitos são tidos como obras de literatura Farnel (1919), em virtude de serem obras de imaginação, reconhecidamente anônimas e de caráter coletivo. Os defensores dessa proposição concordam que a metáfora é a base comum ao mito e a literatura, embora discordem sobre a questão da primazia.

Alguns teóricos apontam que mito e literatura possuem o mesmo fascínio de oratória, outros procuram as origens do mito na metáfora. Para (RANK, 1932, p. 207) “mitos são produtos das metáforas que foram tomadas em sentido literal”. Estabelecendo um link entre essas perspectivas acerca das categorias mito e literatura, (FRYE, 1963, p. 1), afirma que “o mito é um elemento estrutural na literatura”, uma vez que “a literatura como um todo é uma mitologia deslocada” para ele, as revoluções na história da literatura são invariavelmente revoluções na forma literária e, portanto, uma reformulação das convenções literárias.

Inspirando a perspectiva romântica alemã, Herder sublinhava o caráter mítico de todos os conceitos verbais e linguísticos, e Schelling via na linguagem uma “mitologia empalidecida”, (CASSIRER, 1992, p. 103). A tentativa romântica especialmente em Adalbert Kuhn e Max Muller, na segunda metade do século XIX, apoia metodicamente a comparação mítica nos resultados da comparação linguística o que pode ter contribuído para uma conclusão lógica da primazia da formação de conceitos na linguagem sobre o mito. Dentro da concepção romântica a mitologia converteu-se conseqüentemente no produto da linguagem.

Considerando a percepção romântica o homem não tinha escolha, o caráter mítico de todos os conceitos verbais e linguísticos aliados as necessidades do espírito, abriam e orientavam o caminho para a fantasia mítica:

[...]. Certo silvícola vê uma árvore grandiosa, de copa magnífica e admira-se; a copa rumoreja! é a divindade que se irrita! O selvagem cai de joelhos e adora! Eis a história do homem sensível, o obscuro liame pelo qual os Verba Nomina se tornam, e seu fácil passo até a abstração. [...] as coisas são como a natureza toda era para o inventor, um panteão: um reino de seres animados e atuantes! ... A tormenta que ruga, o suave zéfiro, os mananciais cristalinos e o imponente oceano. Sua mitologia toda encontra-se nas fontes, nos *Verbis e Nominibus* das línguas antigas, e o mais velho dicionário foi, um sonoro panteão. (CASSIRER, 1992, p.102).

Partindo dessas linhas verifica-se que diante da premência de frear sua fantasia poética e esforçar-se ao máximo para dar expressão adequadas as necessidades sempre crescentes do seu espírito o homem foi forçado pelas circunstâncias a falar metaforicamente, não se trata, no primeiro momento, de uma metáfora moderna e individual resultante da fantasia, resultante de uma deliberação de um poeta ou a transposição de uma palavra que passa de um objeto a outro, mas, de uma “metáfora antiga, mais frequentemente uma questão de necessidade (CASSIRER, 1992, p.103).

Fugindo dessa dualidade aparente, vemos que essa condicionalidade, no que lhe concerne, só pode ser concebida como algo inteiramente recíproco, pois “a linguagem e o mito se acham originalmente em correlação indissolúveis” (CASSIRER, 1992, p. 106).

Cassirer afirma que a reciprocidade entre mito e literatura é algo intrínseco a natureza primária dessas categorias, e que só aos poucos cada uma vai se despreendendo como membro independente:

“[...] Ambos são ramos diversos do mesmo impulso de informação simbólica, que brota de um mesmo ato fundamental e da elaboração espiritual, da concentração e elevação da simples percepção sensorial. Nos fonemas da linguagem, assim como nas primitivas configurações míticas, consoma-se o mesmo processo interior, ambas constituem a resolução de uma tensão interna, a representação de noções e comoções anímicas em determinadas formações e conformações objetivas”. (CASSIRER, 1992, p.106).

A união do impulso de informação simbólica, da elaboração espiritual e da concentração e elevação da simples percepção sensorial culminam na ideia de que no nível linguístico, o mito se volta, como na palavra, para o pensamento, para um estado do ser humano, fazendo-o participar da realidade, assim, ele se torna “a fala escolhida pela história, porque a palavra alcança, então, a forma de um poder mítico, substancial, com força substancial de criação de uma realidade particular da vida humana” (SANTOS VIANA, 2009, p.65).

Concordando em parte e divergindo em outras especialmente no que diz respeito à primazia, é possível perceber nos teóricos apresentados que a metáfora e o pensamento estão profundamente entrelaçados. Para Freitas (2018) tanto na linguagem quanto na mitologia ocorre uma transposição simbólica do conteúdo sensível para uma conformação objetiva. Segundo ele, “as metáforas linguísticas e míticas nascem do mesmo esforço de concentração da percepção sensorial, particular a toda informação”. (FREITAS, 2018, p. 17).

Sem tentar assumir uma posição nesse conflito de teorias pela primazia temporal ou hierárquica da linguagem sobre a mitologia, é importante saber que aquilo que costumamos nomear como antropomorfismo, personificação ou animismo, foi há alguns séculos, algo indispensável para o desenvolvimento de nossa linguagem e de nossa razão, e, portanto, essencial para compreender a mitologia.

Partindo do princípio de que o pensamento é metafórico, e aprofundando mais a análise sobre a questão, Massud Moisés (2004) divide a linha do pensamento metafórico em duas perspectivas: a estética e a científica:

Quando tratamos de metáforas estética e científica, necessitamos frisar que há uma diferença na abordagem de cada uma delas em relação ao grau de ambiguidade gerado pelas mesmas. A metáfora científica sublinha o aspecto denotativo das palavras, e limita a ambiguidade ao mínimo aceitável, sem que se produza mal-entendido, sendo, segundo Moisés, o que chamamos de índice 1 (um). Já a metáfora estética, busca abranger o máximo de sentidos, sublinha o aspecto conotativo, portanto, acentua-se o índice 10 (dez). (MOISES, 2004, p. 383)

A utilização intencional da metáfora estética pode apresentar sentidos distintos, mas que preservam relação entre si, fazendo parte de um mesmo campo semântico. Neste caso, o discurso pode apresentar um alto grau de ambiguidade. O significado irá depender do contexto no qual ela está inserida, fatores etimológicos e das interpretações negociadas entre o leitor/autor, num dado contexto subjetivo.

A “literatura tende a empregar a metáfora de grau dez”, de característica polissêmica, o que tende a elevar a ambiguidade textual ao nível absoluto. Sendo esta uma característica essencial para o realismo fantástico. (MOISÉS, 2004, p. 283). Uma melhor compreensão desse aspecto se dará efetivamente, quando retornamos ao tema durante a abordagem analítica das obras citadas na introdução.

Apesar das convergências em alguns aspectos teóricos, existem diferenças irreconciliáveis entre mito e literatura, dentre as quais podemos destacar que o “mito é um processo aberto; e uma obra literária é um produto fechado” (RUTHVEN, 1976, p. 74). Logo qualquer pessoa ao recontar um mito pode colaborar com um complemento, mas todos são constrangidos a respeitar a integridade e originalidade de um poema ou peça. Nenhum acréscimo ou redução pode ser feito sem autorização expressa do autor, ou com uma justificativa de empréstimo ou releitura que deve estar explicitada no contexto.

A relação entre mito e literatura por vezes tensa, é alvo constante de incursões na teoria literária por seus admiradores e críticos, assim, é necessário conhecer o aspecto historiográfico antes de tentarmos assumir uma posição neste conflito de teorias, nessa luta hierárquica pela primazia temporal e espiritual da linguagem sobre a mitologia ou do mito sobre a linguagem.

A despeito das discrepâncias, Malinowski assevera que “o mito contém germes da epopeia, do romance e da tragédia”, (MALINOWSKI, 1926, p. 118), opinião que coaduna com a leitura de (VICKERY, 1966, p. ix), que o mito é “a matriz da qual emerge a literatura, tanto histórica, quanto psicologicamente”. Se por um lado não se pode afirmar que ninguém provou ainda, que a literatura é ou não é mito, por outro, não se pode negar que são indissociáveis.

### 3. METAMORFISMO E LITERATURA

A análise da relação entre mito e literatura, como pano de fundo para uma compreensão dos elementos mitológicos e literários nas metamorfoses de Makunaima, enseja um olhar mais detido sobre a presença do metamorfismo em alguns mitos gregos.

Comparativamente, uma mirada no movimento do metamorfismo nos mitos amazônicos, mostrará como em parte, eles abrem uma porta para o maravilhoso e o fantástico na literatura amazônica, mantendo trocas culturais com a literatura europeia, mas, também uma forte presença do etnotexto e sua legitimação da comunidade, “aquilo que reflete hábitos, usos, costumes, religião, imaginário em que a comunidade se espelha, se reproduz, se codifica e se decifra, se desenrola e principalmente, se garante e se legitima” (PELEN, 2001, p. 73).

Para uma melhor compreensão do que seja metamorfismo se faz necessário uma análise dos estudos de Todorov, a respeito do fantástico na literatura, fazendo a diferenciação entre a tríade: fantástico, estranho e maravilhoso, na busca de dirimir algumas questões acerca das transformações metamórficas e seu contexto onírico e de subjetividade, uma rápida análise das metamorfoses nos mitos clássicos também é importante nesse processo.

Na perspectiva teórica dos adeptos do mito como ciências naturais, todas as metamorfoses constituem a física da antiguidade, preservando uma teoria científica especialmente engenhosa. Assim, “o caso de amor de Parsiphae com um touro não pode ser classificado como uma perversão dos deuses, se o touro for realmente Taurus: Parsiphae só pode ser culpada de ter se apaixonado pela astrologia” (RUTHVEN, 1977, p. 24).

Já os alquimistas, que se auto atribuíam o título de filhos de Hermes, na ânsia de conseguir a transformação dos metais básicos em ouro, buscavam na narrativa mitológica grega, doutrinas herméticas sobre as transformações dos metais. Era inevitável que eles dessem atenção às transformações registradas nas metamorfoses de Ovídio. “Dafne fugindo de Febo” seria a fórmula para a fabricação da Pedra Filosofal: “misturar uma Dafne úmida e volátil com um Febo quente e seco até a solidificação da mistura, [...] e depois lavar com leite de virgem” (RUTHVEN, 1977, p. 27). Dessa forma, eles interpretavam as metamorfoses na mitologia da antiguidade como uma linguagem alquímica secreta.

Para os críticos da interpretação moralista dos mitos, os deuses gregos exemplificavam diversos aspectos da degradação humana, o que reforçava a sua tolerância por interpretações antagônicas que registram lições positivas e negativas a serem aprendidas a partir do mesmo fenômeno. Assim, quando Júpiter assume a aparência de um touro, ou se Apuleio é transformado em Asno, quer dizer “que um homem, quando se entrega à luxúria, não é melhor que uma besta” (RUTHVEN, 1977, p. 41).

Aprofundando a discussão, analisaremos o conceito de metamorfismo a partir de elementos literários e mitológicos, ou seja, partiremos do conceito de peripécia em Aristóteles, como conteúdo indispensável à consecução dos expedientes trágicos, para um entendimento inicial do metamorfismo literário em comparação a *panton* a narrativa ancestral Macuxi.

Iniciaremos nossa incursão através das transformações metamórficas por Proteu, um deus marinho, é uma figura com a dupla capacidade de prever o futuro e de mudar a sua forma física, filho de Oceano e de Tétis e marido de uma ninfa marinha que era sua irmã. Ele tinha a função de guardar o rebanho de focas e outros animais do mar pertencentes a seu pai. Proteu possuía o dom da profecia e era conhecedor do presente, passado e futuro. Contudo, para obter suas predições era necessário acorrentá-lo enquanto dormia. Nessa ocasião, Proteu metamorfoseava-se em animais, vegetais, fogo e água. Se o interessado não se assustasse e o mantivesse preso, ele assumia a forma original e respondia todas as questões.

No intento de analisar essas transformações, precisamos compreender o conceito de peripécia. Segundo Aristóteles, a peripécia é o elemento essencial dos mitos complexos nos quais a ação em que a mutação da fortuna se faz pela peripécia, ou pelo reconhecimento ou por ambos consiste ‘na súbita mutação dos sucessos, no contrário’, ilustrando-a com o exemplo de Édipo: no Édipo, vemos que “o mensageiro que viera com o propósito de tranquilizar o rei e libertá-lo do terror que sentia nas suas relações com a mãe, descobrindo quem ele era, causou o efeito contrário”. (SALLES, 2011, p. 95). Percebe-se que “tal mutação, pela forma absolutamente inusitada com que se realiza, expõe de modo bastante claro, a ideia da perplexidade, uma vez que esta sempre revela fatos que levam à admiração e ao espanto”. (GOULART, 1995, p.127)

Para um esclarecimento da questão buscamos alguns termos referidos no grego que correspondem a elementos da tragédia grega. Com base no Dicionário Grego-Português, Português-Grego de Isidro Pereira, podemos defini-los do seguinte modo:

A *hybris* responde a vingança, a punição, o ressentimento, uma espécie de ciúme ferido pela corajosa atitude assumida pelo homem – a *némesis* divina. [...] Os acontecimentos desenrolam-se segundo os actos das personagens e os logros do destino da necessidade do *fatum* (*ananké*); encadeiam-se uns nos outros e, por vezes, precipitam a acção no seu curso através das peripécias, que acabam por voltar o rumo do drama em sentido inesperado (catástrofe). Esta mudança brusca é muitas vezes levada a cabo por um reconhecimento (*agnórise*) de laços de parentesco até então insuspeitados. (ROCHA 2006, p. 1).

A partir da pesquisa etimológica paralela a leitura dessa citação, compreende-se, portanto, que alguns destes termos passaram ao português; por exemplo, peripécia, peripéteia e catástrofe. ' E que são elementos que estão presentes no conto o Gato de Botas, Porto, Figueirinhas (1985). Na narrativa “Gato de Botas” um pobre moleiro morre, deixando pequenas heranças para seus três filhos: para o mais velho, um moinho; para o do meio, uma mula, e para Edgard, o mais novo, um gato.

De acordo com Rocha (2006) o conto mobiliza elementos que se articulam de modo a promover a peripécia: Nesse sentido, exemplifica significativamente a noção de peripécia reversa, uma vez que, nele, temos um sucessivo jogo de alterações metamórficas, pelo qual passa o ogro mágico. O conjunto de elementos no conto, associados ao metamorfismo do Ogro, faz com que as transformações metamórficas sejam indispensáveis para que a peripécia pudesse acontecer e chegássemos ao clímax da narrativa.

É exatamente essa necessidade de reconhecimento associada a *hybris/impetuosidade*: insolência, que precipitam o ogro ao encontro do seu destino trágico, ele acreditava que seu poder e magia eram insuperáveis, mas isso não era suficiente ele precisava demonstrá-los. Essa necessidade se interpenetra e encadeia-se e, por vezes, precipitando a ação no seu curso através das peripécias, que acabam por voltar o rumo do drama em sentido inesperado, A catástrofe aparente do marques de Carabás um rico/assaltado de suas posses, com a catástrofe real do ogro mágico poderoso em pobre/índefeso camundongo.

A ação coordenada compreendendo ‘agón’ e ‘cathársis’ no conto do gato de botas. O *agón* designava, no teatro grego, o conflito entre as principais personagens.

Já a catarse, visava a purificação do espírito do espectador através da purgação de suas paixões, dos sentimentos de terror ou de piedade vivenciados na contemplação do espetáculo trágico, “uma espécie de válvula de escape de forças psíquicas e cargas emocionais, que não encontram um meio próprio de acesso para se liberarem” (ROCHA, 2006, p. 1).

As múltiplas metamorfoses do ogro, em diversos animais, visavam a um objetivo: Demonstrar poder e domínio. Contudo, como fundamenta Aristóteles “a peripécia é a mudança da ação no sentido contrário ao que parecia indicado e sempre, como dissemos, em conformidade com o verossímil e o necessário” (ARISTÓTELES, Cap. XI, p. 1). Por mais que tentasse impressionar, o sucesso dos acontecimentos evidencia o contrário. O ogro, não tem tempo de desfazer a metamorfose da figura de um camundongo e é devorado pelo gato que assume a propriedade do castelo com seu novo dono. Evidencia-se, consideravelmente, a peripécia ao final do conto, caracterizada no fato de que ao se metamorfosear em animal foi o derradeiro esforço do ogro, ao se distrair achando que estava no controle, a metamorfose se fixa na forma de um rato indefeso se tornando uma presa dominada pela astúcia do gato.

Segundo Andrade (2014) há uma controvérsia acerca do surgimento da literatura fantástica, enquanto para alguns autores o fantástico apareceu no final do século XVIII, com o autor francês Jacques Cazotte, para outros, o fantástico do século XIX foi influenciado pela filosofia do idealismo alemão sendo E.T. A. Hoffman considerado como o primeiro escritor desse estilo literário.

Trata-se de um gênero textual caracterizado pela presença de elementos inusitados, incomuns ou sobrenaturais e aceito também como sendo uma forma de evidenciar o comportamento humano e as reflexões sobre a sociedade. Abrangendo tanto os contos infantojuvenis quanto os de fadas e terror, o fantástico relaciona uma sucessão de acontecimentos que parecem extraordinários, impossíveis ou sem explicação plausível.

De acordo com Todorov (1981) o fantástico manifesta-se quando se produz um acontecimento que não pode ser explicado pelas leis deste mundo familiar, diante dessa situação o leitor terá que optar nesse acontecimento que não lhe é familiar, ou convencer-se de que tudo não passou de ilusão. Assim, o fantástico se define, pois com relação ao real e ao imaginário.

[...] Quem percebe o acontecimento deve optar por uma das duas soluções possíveis: ou se trata de uma ilusão dos sentidos, de um produto de imaginação, e as leis do mundo seguem sendo o que são, ou o acontecimento se produziu realmente, é parte integrante da realidade [...] O fantástico ocupa o tempo desta incerteza. Assim que se escolhe uma das duas respostas, deixa-se o terreno do fantástico para entrar em um gênero vizinho: o estranho ou o maravilhoso. O fantástico é a vacilação experimentada por um ser que não conhece mais que as leis naturais, frente a um acontecimento aparentemente sobrenatural. (TODOROV, 1981, p 15-16).

Para Todorov, o fantástico baseia-se na construção de um mundo aparentemente irreal e com situações e ações que extrapolam o senso da lógica e racionalidade. Segundo Roas (2014) “na confrontação do sobrenatural e do real dentro de um mundo ordenado e estável como pretende ser o nosso, a narrativa fantástica provoca – e, portanto, reflete – a incerteza na percepção da realidade e do próprio eu” (ROAS, 2014, p. 32). Nesse sentido, a presença de personagens humanos, indivíduos que passaram por mudanças impossíveis e seres sobrenaturais, como fantasmas, bruxas, fadas, duendes, unicórnios e sereias, que possuem desejos, paixões, sonhos, defeitos, entre outros traços de personalidade, extrapolam o senso da lógica e racionalidade e aproximam o fantástico dos relatos indígenas da Amazônia e do circun-Roraima. Conforme assevera Sá, no conto amazônico Gãipayã, por exemplo, e em inúmeros relatos indígenas e antropológicos, “o propósito da viagem xamânica, é estabelecer e renovar contratos com animais predadores, espíritos e outros seres para manter o equilíbrio natural de poder que governa este mundo” (SÁ, 2020, p. 170).

Outro ponto significativo para se compreender a lógica macuxi, é a conformação do conceito conhecido por perspectivismo ameríndio. Com base nas ideias de Nietzsche e Deleuze, Viveiro de Castro esboça uma elaboração teórica que trata sobre a relação entre humanos e animais na Amazônia (VIVEIROS DE CASTRO, 2012).

As pesquisas a respeito das narrativas indígenas na região do circun-Roraima são escassas, se compararmos as possibilidades de estudos, as questões linguísticas, as narrativas mitológicas, os projetos de autoria étnica e a complexidade territorial e cultural que se manifesta abrindo um leque de possibilidades. Todavia já foram desenvolvidos alguns trabalhos sobre o tema tais como: Fioroti (2018) em *Taren, eren e panton: poietinidade oral Macuxi*, através da coleta de narrativas

Macuxi, busca entender como eles vem reconfigurando as histórias recebidas de seus ancestrais.

Miranda (2018) trata das festas, seus arranjos, suas transformações, o ritual, sua organização. Um tema bastante rico ao evidenciar o conjunto dos conflitos e dos arranjos culturais em torno do contato com os não-índio. Trata ainda da rapidez das transformações ocorridas na sociedade macuxi, as rupturas instauradas por tão rápido processo de mudanças culturais e as continuidades relacionadas com a tradição.

Rabelo Filho (2012) versa sobre a compreensão das **Representações Sociais do Kanaimî, do Piya'san e do Tarenpokon** no povo Macuxi, nas Malocas do Canta Galo e de Maturuca, localizadas na região Nordeste de Roraima. Objetivando aprofundar as ideias que os índios dessas localidades possuem sobre esses personagens da cultura, a fim de apresentar seus significados e relacioná-los à religiosidade.

Nessa mesma perspectiva e sendo a principal obra foco da presente análise (Sobral, et alii. 1988), da escola Maturuca, da etnia Makuxi<sup>5</sup>, produziram um livro de narrativas sobre o herói cultural Makunaima denominado "**Macuxi Panton**"<sup>6</sup> - Histórias Macuxi", escrito em português e em Makuxi. Com a perspectiva de preservar a língua, a cultura e as tradições para as gerações futuras, além de combater o que eles chamaram de "desindianização", e marginalização dos povos indígenas.

Nesse sentido, alguns especialistas na cultura voco-expressiva consideram a existência de certa resistência em retratar a contística indígena e suas temáticas dado os conflitos inerentes a ela. Graça (2008) refletindo sobre as dificuldades de abordar temas sensíveis como a inserção do herói indígena no romance, afirma que se trata de um "terreno minado, nas fronteiras culturais nos interstícios de dois territórios em que sistemas, códigos, padrões e signos sofrem o abalo instantâneo de uma crise". Na visão do autor, essa crise só se resolve quando se tem "coragem e humildade de rever a cultura com uma visada ampla". (GRAÇA, 2008, p.15)

Nesse sentido, Feil destaca que:

---

<sup>5</sup> Macuxi é a designação comum para os grupos Pemon que habitam o sul da área no entorno do Monte Roraima. Suas vertentes meridionais e os campos ou savanas que se estendem pelas cabeceiras dos rios Branco e Rupununi, território partilhado por Guiana e Brasil (SANTILLI, 1997: 19)

<sup>6</sup> Os indígenas Macuxi nomeiam suas narrativas de panton

[...] o reconhecimento do indígena deve ser uma tarefa urgente, por meio de políticas institucionais ou não, que minimizem as fronteiras culturais ou que, ao menos, as tornem porosas o suficiente a ponto de romperem o enraizado isolamento, estabelecendo a interlocução do índio e do branco como iguais, da literatura indígena e da literatura brasileira como produções paralelas e complementares, jamais como autoexcludentes. Identificar o que há de indígena na literatura brasileira e o que há de “brasileiro” na literatura indígena pode ser um bom caminho para essa aproximação”. (BERBIGEIER FEIL, 2011, p. 123).

Na análise das novas roupagens dessa narrativa na fronteira e aprofundando uma comparação com a obra de Mario de Andrade, é possível entender a exacerbação dos elementos metamórficos o uso ostensivo de topônimos, em relação as primeiras versões do mito colhidas por Koch-Grünberg e apresentadas na obra **Do Roraima ao Orinoco. Observações de uma viagem pelo Norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos 1911 e 1913**, na qual o autor registra as narrativas em dias de ócio, ao lado do fogo ou embaixo das árvores, como forma de passatempo na longa expedição ao monte Roraima (GRÜMBERG, 2006).

No que concerne as primeiras versões coletados dos mitos Pemon, sabemos que Koch-Grünberg, passou a integrar a equipe de Hermann Meyer entre os anos de 1898 e 1900 como responsável pela parte linguística e fotográfica da expedição de exploração ao Alto de Xingu. Posteriormente, entre os anos de 1911 e 1913 Grünberg retorna ao Brasil para sua segunda expedição entre o Roraima e o Médio Orinoco, onde manteve contato com os índios Taulypang (etnia conhecida hoje como Taurepang) e Arekuna. No ano de 1911, ele entra em contato com o mito fundamental sobre o qual descreve o tomo inteiro e que seria usado como base para futuras análises devido à riqueza de informações sobre um personagem que posteriormente tornou-se nacionalmente conhecido como, o “herói sem nenhum caráter” através da obra de Mário de Andrade. (ANDRADE, 2019, p. 136).

Os guias que durante a viagem ao Monte Roraima acompanharam o etnólogo na grande expedição narrando as aventuras de MAKUNAIMA pertenciam a etnia Pemon<sup>7</sup>. Desse contato Koch-Grünberg teve a oportunidade de ouvir deles, no ano de 1911, quando partia do Koimelelong em direção ao Monte Roraima, as narrativas que mais tarde iriam provocar um alvoroço na literatura brasileira.

Do ponto de vista das ciências sociais temos diferentes perspectivas para entender os elementos metamórficos presentes na Rapsódia de Mario de Andrade.

---

<sup>2</sup> Uma etnia macro-karibe, subdivida entre três grupos: Taurepang, Arekuna e Kamarakoto, habitantes da região de fronteira localizada entre países do Brasil, Venezuela e Guayana.

Esses elementos divergem no tocante aos seus aspectos culturais, literários e xamânicos.

Para esclarecimento dessas questões, temos em Viveiro de Castro (2002) e Tânia Lima (1996) o conceito de perspectivismo ameríndio como a lógica de pensamento do nativo. Entender o perspectivismo ameríndio é fundamental para o presente texto, pois esta categoria, conhecida por “filosofia selvagem” (CASTRO, 2002; LIMA, 1996), busca o campo conceitual dos povos indígenas por seus pressupostos ontológicos sobre a sociabilidade amazônica. Nela os rótulos de Natureza e Cultura são caracterizados pela dissociação e redistribuição dos seus predicados subsumidos, gerando oposições de sentidos. Assim, esta perspectiva se caracteriza pelo dualismo do campo de atividade da Cultura e Natureza.

Nessa perspectiva, Viveiros de Castro esclarece que o multinaturalismo é predominante no pensamento ameríndio, enquanto que, no pensamento ocidental ou das sociedades envolvidas a estes povos, predomina o multiculturalismo. Assim, o multinaturalismo “entende o mundo como várias naturezas e somente uma cultura, enquanto que, o multiculturalismo, inverte o processo, ou seja, há várias culturas e uma só natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.349). Dessa forma, “a concepção ameríndia suporia uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos, transformando a cultura ou o sujeito na forma do universal; e a natureza ou o objeto, na forma do particular” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.349).

Esse conceito é fundamental para entender as transformações metamórficas uma vez que permeia uma visão de mundo a partir do ponto de vista do nativo quebrando com a perspectiva puramente etnocêntrica, onde a abordagem conceitual se daria do ponto de vista externo e conflitante a cultura indígena, ou seja, na concepção ameríndia está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope, uma “roupa”, a esconder uma forma interna humana.

Nesse aspecto Viveiros de Castro leciona que:

Se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado original de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia. Os mitos são povoados de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e animais, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. A diferenciação entre “cultura” e “natureza”, que Lévi-Strauss mostrou ser o tema maior da mitologia ameríndia, não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como em nossa cosmologia evolucionista. A condição

original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 119).

Nesse sentido, essa forma envelope normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs, mostra a necessidade de estudos mais aprofundados sobre o perspectivismo do nativo, ou seja, Viveiros de Castro (1996) afirma que o modo como os humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo, é profundamente diferente do modo como esses seres nos vêem e se vêem. Dentro da lógica Makuxi de ver o mundo, no tempo primordial, indispensável para assegurar a renovação total do cosmo, da vida e da sociedade, também denominado de "começo absoluto", ou *piato daktay*, todos os animais eram humanos. Assim, quando o índio assevera que os bichos são gente, ele não está afirmando que os animais são iguais ao homem, ele está dizendo que os animais possuem em sua essência a humanidade, logo são sujeitos capazes de um ponto de vista, uma perspectiva. “A humanidade se torna então a condição dos iguais, daqueles que possuem a mesma natureza e se vêem como tal” (FERNANDES, 2011, p. 19).

Concernente ao aspecto das narrativas mitológicas as atividades humanas encontram pontos de contradições, sendo a função do mito buscar superá-las, mas como essas contradições são insuperáveis, constantemente são criados mitos novos sobre as mesmas temáticas, numa busca por tal superação (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 325).

Outro aspecto a ser considerado é que alguns autores que tratam do personagem afirmam que Makunaima é um *trickster*<sup>8</sup> de ciclo incompleto, o ser mítico que oscila entre o lado do homem e o da natureza. Essa identificação do Makunaima com dois mundos distintos define sua personalidade ambígua e equívoca e também influencia sua forma física. Carvalho afirma que o *trickster*, muitas vezes, assume diversas formas. O Makunaima mitológico, assim como o literário, por exemplo, embora em geral tenha a forma humana, “se transforma em peixe, em grilo e em bicho do pé. Além disso, Makunaima seguiu caminho sobre as pedras, onde deixou pegadas como se fosse de veado, antas e de todos os animais”. (CARVALHO, 1997, p. 61)

---

<sup>8</sup> O *trickster* é um frequente arquétipo mitológico, encontrado em diversas culturas, que surge como um mediador, para resolver contradições.

Na narrativa andradeana são demonstradas todas as ambiguidades da ação do Macunaíma, contudo no título o *Herói sem nenhum caráter*, o que o autor enfatiza como falta de caráter, para os especialistas é exatamente o contrário, ou seja, a manifestação do caráter do trickster, definidos por Carvalho como entidades que agem dessa forma. Barreto e Oliveira descrevem de forma enfática a natureza do trickster:

Os tricksters buscam superar as contradições do delicado equilíbrio das sociedades humanas com a natureza, [...]. É que o ser humano necessita extrair elementos da natureza - o que ela chama de "punção" - para sua subsistência. Contudo, caso os extraia em demasia, os recursos disponíveis se esgotam. Desse modo, é frequente haver tricksters que simultaneamente incentivam e limitam a punção da natureza. Assim, eles estarão ao lado do ser humano, fornecendo tecnologias, como o anzol, para aprimorar a punção; outras vezes, contudo, estarão ao lado da natureza, castigando o ser humano por alguma ação indevida ou simplesmente ajudando elementos da natureza contra o ser humano. (BARRETO e OLIVEIRA, 2016, p. 280).

Além disso, na abordagem andradeana de Makunaíma há evidências da busca pela integração entre o popular e o erudito, por meio do aproveitamento do folclore nacional e das variantes populares do português, presentes na obra. Diferentemente da abordagem de Viveiros de Castro, Mário assume um compromisso com a renovação estética literária que se sobrepõe ao entendimento mitológico das questões subjacentes ao caráter ambíguo de Makunaima. Essa opção se inicia já na escolha do autor no deslocamento da tonicidade da letra “a” para “i” e da troca da consoante k por c, ficando “Macunaíma”.

Essas mudanças denotam a intencionalidade do autor em imprimir uma nova dinâmica na narrativa em busca dos pressupostos estéticos e da tônica do pensamento da vanguarda da primeira geração modernista, marcada pela experimentação e pela quebra de paradigmas oriundos de escolas de pensamento anteriores ao movimento modernista. Não há em Andrade um compromisso estrito com o aspecto etnográfico. Nesse sentido, Mário brinca com o processo de desregionalização, inserindo Makunaima em cenários urbanos e lendários de diferentes grupos étnicos, cheio de inventividade, porém alheios as suas origens no circun-Roraima.

Dessa forma, no “Macunaíma” andradeano a centralidade deixa de ser a etnopoética e a cultura voco-expressiva Pemon, e passa a ser o delineamento de uma perspectiva vanguardista das artes, da estética e do imaginário literário do país.

Voltando a Macuxi Panton e a exclusão das transformações metamórficas, concernente ao aspecto do trabalho etnográfico, o registro de narrativas e rituais resultantes do contato com comunidades ancestrais, alguns cuidados devem ser observados. Conforme Lévy-Bruhl, a noção de animismo, “ainda é um meio tão cômodo de descrever e explicar certos fenômenos” que mesmo os nativos conscientes, muitas vezes, do que seus investigadores desejam ouvir, adotariam voluntariamente esse procedimento (LÉVY-BRUHL, 1931, p. 80).

Fazendo uma observação em relação ao contato com o povo juruna Lima afirma que:

De fato, os Juruna (para agradar ou não a mim e a si mesmos, ou, quem sabe, para encurtar a conversa) pareciam cair de bom grado e frequentemente na tentação das racionalizações animistas. Por outro lado, uma proposição como "os Juruna pensam que os animais são humanos", além de destoar sensivelmente de seu estilo discursivo, é falsa, etnograficamente falando. Eles dizem que "para si mesmos, os animais são humanos". Eu poderia assim dizer que os Juruna pensam que os animais pensam que são humanos. É claro que o verbo pensar sofre um enorme deslizamento semântico quando se passa de um segmento da frase ao outro. O que para nós merece ser dito por soar absurdo, mas também estratégico para a descrição etnográfica, como um princípio que nos permitiria reconstituir a racionalidade alheia, para os Juruna é preciso ser dito (lembrado, considerado) por ser potencialmente grave, perigoso. O ponto é que os animais estão longe de serem humanos, mas o fato de se pensarem assim torna a vida humana muito perigosa. (LIMA, 1996, p. 26).

Para a autora a antropologia sustentou duas hipóteses aparentemente contraditórias a respeito dos selvagens: o animismo e o etnocentrismo. De um lado, os animais seriam dotados de características humanas e sociais; de outro, a humanidade cessaria nas fronteiras da tribo. (LIMA, 1996, p. 21)

Viveiros de Castro baseado no seu próprio trabalho de campo etnográfico e no de outros antropólogos, particularmente Lima, sustenta que a ontologia amazônica ameríndia é fundamentalmente distinta da ocidental. Viveiros de Castro (2012). Enquanto para a ciência ocidental, humanos e animais compartilham a “animalidade” como denominador geral (em outras palavras, somos todos animais), no pensamento ameríndio da Amazônia o denominador comum que liga os humanos e os animais é a gentitude. Ou seja, animais e humanos são todos pessoas, de acordo com o pensamento amazônico delineado no perspectivismo ameríndio. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012 p. 99).

A respeito das metamorfoses na literatura apresentada pelos projetos étnicos autorais amazônicos, Lacerda (2016) reverberando Sá (2012), em *textos*

*amazônicos e cultura latino-americana*, esclarece que “diferente do mundo cristão, que foi criado em uma única semana por um único Deus”, o mundo ameríndio não surge de uma criação única e definitiva, como na Bíblia, mas a partir de “gêneses múltiplas, sonhos e contínuas metamorfoses” (LACERDA, 2016, p. 224).

Quanto ao aspecto das repetições e contínuas recontagens do mito, ao analisar a descontinuidade entre mito e romance bem como partindo da proposição de que as “estruturas de oposição dão lugar a estruturas de reduplicação — episódios sucessivos” (LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 118), Nodari esclarece que:

[...] certos mitos ameríndios parecem operar a passagem do mito ao romance, formas liminares em que, o mito extenua a si mesmo: (quase-mitos) ou (quase-romances) em que, por exemplo, “os encontros absurdos com animais extravagantes [raramente] se traduzem (...) por uma contribuição positiva à ordem natural”; animais e seres imaginários que “surgem de improviso no relato, desligados dos paradigmas míticos a que pertencem, fora dos quais é impossível interpretá-los” (NODARI, 2020 p. 86).

A partir da análise sugerida por Viveiros de Castro, Nodari (2020) aponta que tais variações não devem ser vistas como produtos de uma “involução histórica linear do mito em romance”, e sim como um “mito menor”, “um devir lateral interno ao mito, que o faz entrar em um “regime da multiplicidade”, estilhaçando-o em fragmentos de uma rapsódia tão infinita quanto esparsa sobre os quase-acontecimentos” (VIVEIROS CASTRO, 2015, p. 195-196). Conforme preconizado por Eliade, “Toda história mítica que relata a origem de alguma coisa pressupõe e prolonga a cosmogonia, todo divo aparecimento, — um animal, uma planta, uma instituição — implica a existência de um Mundo” (ELIADE, 1972, p. 20). Nesse sentido, a exclusão dos metamorfismos na Macuxi Panton, renova e diversifica a narrativa, trazendo novas nuances para a contística Pemon. Como aponta Sterzi, “se a literatura, por um lado, domestica o mito, por outro, o mito, mesmo apaziguado pela letra, revivifica a literatura” (STERZI, 2017, p. 220).

Para Lacerda (2016) o mundo ameríndio “não surge de uma criação única e definitiva, como na Bíblia, mas a partir de gêneses múltiplas, sonhos e contínuas metamorfoses”. Nesse sentido, as transgressões são criadoras e a escassez ou a carência não é o fim derradeiro, visto que o fim antecede um novo começo (SÁ, 2012, p. 23). O mundo amazônico está sempre a se recriar e a se renovar, em processo de constituir-se e nunca estar totalmente completa, a criação não é um processo fechado ou finito.

Uma vez que o mundo está constantemente sendo renovado, para que exista lugar para o mundo novo, é necessário que o anterior seja radicalmente aniquilado, ou seja, “a escatologia é apenas a prefiguração de uma cosmogonia do futuro” (ELIADE, 1989, p. 51).

No contexto do circun-Roraima, apontaremos duas hipóteses que podem ter contribuído para uma abordagem de Makunaima que excluiu da Macuxi Panton as transformações metamórficas. A primeira hipótese é o processo de letramento primário traduzido pelas missões; a segunda hipótese é a abordagem pedagógica da tribo que chamaremos de um letramento dentro do letramento:

Nesse sentido, Zumthor (1993) classifica em três níveis a relação oralidade-escrita: i) oralidade primária e imediata, em que não haveria contato algum com o letramento, sendo presente somente em sociedades isoladas; ii) oralidade mista, ponto em que o oral e o escrito coexistiriam, contudo, a influência da escrita seria parcial; e iii) oralidade segunda, oriunda de uma sociedade letrada, variando de acordo com a época, as regiões, as classes sociais e os indivíduos (ZUMTHOR, 1993, P. 18).

Para Carvalho (2009) em alguns projetos autorais a função da narrativa e o caráter do herói se alteram, dependendo da ocasião e da necessidade de cada situação particular, servindo ora para o puro entretenimento, ora ao ensinamento moral, mas também como terapia ou malefício. Além das categorias ocasião e a necessidade acrescentamos os “níveis de letramento” propostos por Zumthor (1993) como uma força contextual importante nesse processo.

Nessa perspectiva, González (2001), reduz a problemática na América Latina em relação à oralidade, face à literatura a quatro questões gerais: à criação verbal em uma cultura tradicional não letrada; às manifestações orais próprias de culturas tradicionais ou populares no interior de uma cultura letrada dominante, subjugada a entornos ocidentalizados; a relação entre aspectos orais e escritos dos textos literários, principalmente de distinguir efetivamente o que é estritamente escrito, sem influência da oralidade; e a quarto vem a ser o problema das diversas formas da oralidade e textos escritos literários, o que González nomeia de “oralidade fictícia”. (OSTRIA GONZÁLEZ, 2001, p. 72).

No que diz respeito a relação entre aspectos orais e escritos dos textos literários, para Fioroti (2018), aspectos como harmonias, timbre, ritmo e entonação permeiam os aspectos orais e escritos.

[...] distinguir efetivamente o que é estritamente escrito, sem influência da oralidade. O que há, em geral, é uma primazia da origem do oral sobre o escrito (Ong, 2002), havendo uma relação estreita entre o oral e o escrito. Isso pode soar estranho, mas há sempre um ponto de encontro: a estrutura da língua e a forma como ocorrem suas representações superficiais de coincidências e divergências. A escrita não é mera cópia da fala, mas dizer que elas não se entrecruzam seria um absurdo (FIOROTI, 2018, p. 105).

Fioroti acrescenta ainda, uma quinta problemática a essa discussão, “a questão do cânone nacional”. Para ele, durante quase toda existência da literatura brasileira, por exemplo, “textos de origem oral foram desconsiderados – simplesmente não estão presentes em livros didáticos, em compêndios de literatura nacional” (FIOROTI, 2018, p. 105). Esse silenciamento em boa medida é responsável pela estratégia dos projetos étnicos autorais terem tanto sucesso posto que há muito se esperava por iniciativas dessa natureza.

Nesse sentido podemos afirmar que ainda que incipientes, iniciativas como *Macunaima em el valle de los Canaimas* e *Macuxi Pantón*, guardadas as devidas proporções, são notícias alvissareiras nessa seara dos projetos étnicos autorais.

Retomando a discussão voltaremos à afirmação de que “a partir do momento em que uma escrita passa a ser imposta numa cultura ágrafa, aí já se inicia um processo que pode desencadear em várias conversões”. (FERREIRA DE SOUZA, 2012, p. 90) Aqui ocorre o que González (2001) classifica como às manifestações orais peculiares de culturas ancestrais ou populares, inseridas no contexto de uma cultura letrada dominante, submetida à entornos ocidentalizados.

Refletindo sobre as práticas de letramento no âmbito do encontro das culturas ancestrais em contato com as missões, Ferreira de Souza (2012) esclarece que o cristianismo estrutura-se, por excelência, como religião do livro, da escrita e das Escrituras. Nesse sentido, podemos ver que o “Auto de São Lourenço” de Anchieta, apresenta uma linguagem simples, com o intuito de servir à evangelização dos índios através da representação teatral, usado estrategicamente pelos jesuítas para que os índios pudessem compreender a mensagem cristã do evangelho. Essas representações encerravam-se com a apresentação de dança dos doze meninos, recheada de simbologia da iconografia católico-cristã.

Dos vícios já desligados  
nos pajés não crendo mais,  
em suas danças rituais,  
nem seus mágicos cuidados  
[...] Aborrece todo o mal,

com despeito e com desdém,  
E pois, que é racional,  
abraça a Deus imortal,  
todo, sumo e único bem.(ANCHIETA, 1965 , p.41)

E perceptível que no processo de letramento jesuíta o auto tinha finalidade pedagógica; temática religiosa e expressão em redondilhas, o que permitia que fossem cantadas, memorizadas e recitadas facilmente.

Em relação à segunda hipótese, o multiletramento, nessa perspectiva, podemos situar a exclusão das transformações metamórficas na Macuxi panton, ainda que de longe, na influência do letramento dentro do letramento, ou seja, ela se daria pelas estratégias da tribo. Depois de dominar a escrita, os professores indígenas remodelam os mitos e lendas para finalidades específicas, o que é denominado como tática por Certeau. A despeito disso, as implicações missionárias, materializadas em metodologias com resultados específicos podem, de alguma maneira, ser observadas no projeto étnico autoral Macuxi, uma vez que ao passar as narrativas do domínio da oralidade para a escrita essa mudança é mediada pela perspectiva das trocas culturais nas quais encontraremos inevitavelmente assimilação ou adesão da nova cultura, permeadas de forma sub-reptícia nas narrativas do cotidiano.

Não obstante, pode haver outras explicações para a exclusão dos elementos metamórficos de Makunaíma na Macuxi Panton, Eliade (1972) esclarece que em algumas sociedades ancestrais os mitos não podem ser narrados de qualquer maneira. Em muitas tribos, eles não são recitados perante as mulheres e as crianças, ou seja, perante os não-iniciados. No cotidiano da tribo geralmente, os velhos instrutores comunicam os mitos aos neófitos, durante seu período de isolamento na mata, e isso faz parte de sua iniciação (ELIADE, 1972, p.12).

Analisando o ritual de contação de narrativas orais em Piddington, Eliade, esclarece que entre os Karadjeri: "Os mitos sagrados que não podem ser conhecidos pelas mulheres dizem respeito principalmente à cosmogonia e, sobretudo, à instituição das cerimônias de iniciação" (ELIADE, 1972, p.13).

Destarte, as inovações mitológicas já podem ser observadas desde o tratamento dado por Homero a Tétis<sup>9</sup> na *Ilíada*. Nesse sentido Ruthven (1976) afirma

---

<sup>9</sup> Na mitologia grega Tétis, é uma ninfa do mar, líder das cinquenta ninfas filhas de Nereus, antigo deus marinho, e mãe de Aquiles. Tétis é descrita por Hesíodo como de "pés de prata". Homero se refere a ela como "a deusa dos pés prateados".

que uma “mitologia inventada não tem as mesmas ressonâncias da que se herda”, contudo, o autor lembra que em seu nascedouro um mito “é tanto obra de um indivíduo quanto o são uma balada ou poema épico: alguém tem que fornecer a matéria-prima que posteriormente outros poderão aumentar e modificar”. O que nos coloca diante de um paradoxo: Embora seja o narrador quem constrói o esquema do mito, ele só nasce e se consolida a partir da aceitação coletiva, ou seja, o mito só passa a existir quando ele permeia o senso-comum. Logo o mito deixa de ser uma criação individual e passa a ser um patrimônio do ideário coletivo (RUTHVEN, 1976, p. 89).

#### 4. ESTRATÉGIA E TÁTICA

No presente capítulo aprofundaremos uma análise acerca das ideias que os índios Makuxi possuem sobre Makunaima, a fim de apresentar seus significados e relacioná-los à aos múltiplos aspectos da vida cotidiana na comunidade. Para tanto, analisaremos o volume dois de narrativas sobre o herói cultural Makunaima denominado “Macuxi Panton”<sup>10</sup> - Histórias Macuxi”, escrito em português e em Makuxi, (SOBRAL, et al. 1988), com a perspectiva de preservar a língua, a cultura e as tradições para as gerações futuras, além de combater o que eles denominaram de “desindianização”, e marginalização dos povos indígenas.

Nesse sentido é importante um breve entendimento a respeito do significado de cotidiano que é “aquilo que nos é dado cada dia, nos pressiona dia após dia, nos oprime, no presente”. [...] “é aquilo que nos prende intimamente, a partir do interior”. [...] “uma história a caminho de nós mesmos, quase em retirada, às vezes velada”. (CERTEAU; GIARD; MAYOL, p. 31, 1996).

O cotidiano é difícil de ser analisado, porque o que interessa ao historiador do cotidiano é o invisível e também por ele se apresentar como um processo lento, e ao mesmo tempo dinâmico, Essa dificuldade reside no fato dele está em constante mudança, sendo reinventado, recriado e modificado a partir das práticas do homem ordinário (Certeau, 2012).

Tratando da “sucata” como uma pratica de dissimulação Certeau a descreve dessa forma:

Uma arte de viver no campo do outro. Ela distingue nesses torneios de linguagem um estilo de pensamento e ação [...] terrenos onde se pode rastrear as modalidades específicas de práticas “enunciativas, manipulações de espaços impostos, táticas relativas a situações particulares [...]um lugar próprio onde construir um sistema a partir de regras que garantam sua produção, sua repetição e verificação (CERTEAU, 1990, p. 86).

Dada a importância das categorias estratégia e tática para a presente análise, se faz necessário elucidar a distinção entre elas, segundo Certeau, “as estratégias apontam para a resistência que o estabelecimento de um lugar oferece ao gasto do tempo; as táticas apontam para uma hábil utilização do tempo, das ocasiões que apresenta e também dos jogos que introduz nas fundações de um poder” (CERTEAU, 2012, p. 95). Também assevera que “[...] a tática é determinada pela

<sup>10</sup> Os indígenas Macuxi nomeiam suas narrativas de panton

ausência de poder, assim como a estratégia é organizada pelo postulado de um poder” (CERTEAU, 2012, p. 96).

Nesse sentido, enquanto a estratégia é praticada de forma calculada, a tática parte da improvisação. A estratégia acontece no lugar próprio, a tática ocorre no lugar não-próprio. As táticas são as ações do sujeito subvertendo as normas e as leis, ou seja, são formas de escape àquilo que se tenta impor ao homem ordinário, configurando-se como formas de recriação do próprio cotidiano. É indicial que apesar de coexistirem, e se interpenetrarem sub-repticiamente, as estratégias e as táticas são distintas entre si. Enquanto a estratégia se caracteriza como a arte do forte, que possui poder, a tática é a arte do fraco, do homem comum.

Para um melhor entendimento desses conceitos no contexto Pemon, um breve entendimento da cronologia, mostrará que a luta desse povo pelo reconhecimento e demarcação legal de sua área tem início em 1917 quando o Governo do Amazonas edita lei Estadual nº 941, destinando as terras compreendidas entre os rios Surumu e Cotingo para a ocupação e usufruto dos índios Macuxi e Jaricuna.

Entretanto, somente em 1919 o serviço de proteção ao índio-SPI inicia a demarcação física da área, que estava sendo invadida por fazendeiros. Contudo, o trabalho de demarcação não foi finalizado, sendo retomado apenas em 1977, ano que a presidência da FUNAI institui um grupo de trabalho interministerial para identificar os limites da terra indígena, que rapidamente apresentou um relatório conclusivo de seus trabalhos.

Devido algumas ações inconclusivas do GTI anterior em 1979 um novo GTI é formado. Sem estudos antropológicos e historiográficos, propõe uma demarcação provisória de 1,34 milhão de ha. As conclusões desse GTI desagradaram a todos os envolvidos no processo. Devido às inúmeras informações desconstruídas com os relatórios anteriores, em 1984 mais um grupo de trabalho interministerial e instituído para identificação e levantamento fundiário da área. Cinco áreas contíguas, Xununuetamu, Surumu, Raposa, Maturuca e Serra do sol, são identificadas, totalizando 1,57 milhão de ha. Apesar das conclusões desse grupo de trabalho em 1988, outro GTI realizou novo levantamento fundiário e cartorial sem chegar a qualquer conclusão sobre o conjunto da área.

Com os percalços burocráticos e o processo oficial de reconhecimento de suas terras se arrastando há décadas, envoltos em um fluxo de conflitos, incertezas

e desconfianças finalmente, em 1988, as associações dos povos indígenas e um grupo de professores, no convívio diário com servidores da FUNAI e membros dos diferentes GTs, colocaram em prática algumas estratégias e táticas, reescrevendo o mito de Makunaima, registrando como cada pedaço daquele vasto território foi visitado e nomeado pelo seu ancestral comum o grande Makunaima, apresentado no volume dois da coleção como “vovô Makunaima”.

Nessa perspectiva, analisando a Macuxi Panton, veremos que o volume dois da coleção contém cinquenta e sete páginas, apresentando sete relatos em português e Makuxi, narradas pelos indígenas Jorge Tobias da Maloca do Congresso e Alcuíno Macuxi da Maloca do Taxi. A obra está disponível apenas no Centro de Documentação Indígena dos Missionários da Consolata em Boa Vista, Roraima, um espaço concebido no início dos anos 2000, por iniciativa do irmão Carlo Zacquini que teve a ideia de catalogar e armazenar documentos, publicações e objetos históricos.

Para entender a razão pela qual essa obra não está disponível na internet ou em outras bibliotecas apresentamos ainda que de passagem, a relação de Carlo Zacquini com o projeto étnico autoral indígena em análise.

Zacquini não atuou somente como um missionário da IMC, ele chegou a Boa Vista em 1965, vindo da Itália. Dedicou parte dos primeiros 56 anos em Roraima servindo ao povo Yanomami e se dedicando ao estudo e aprendizado da língua e da cultura. Atuou no atendimento à saúde de indígenas ameaçados por doenças transmitidas por invasores em busca de minérios, e em 1978 participou da Comissão para a criação do Parque Yanomami (CCPY), para defesa do território, a conservação da cultura e da história. Depois de 13 anos de labor incansável, a Terra Indígena Yanomami foi delimitada em 1991 e homologada e registrada em 1992.

Sua trajetória de vida culminou na criação do CDI, que reúne um rico acervo voltado para a preservação da memória dos povos da Amazônia. No CDI estão disponíveis livros, periódicos, manuscritos, audiovisuais, gravações, fotografias, mapas, objetos, imagens, desenhos e documentos sobre diversos temas relacionados aos povos indígenas da Amazônia, sobre a realidade, as culturas, a Igreja local no Brasil e América. Tudo está disponível, devidamente organizado e catalogado para facilitar o acesso dos pesquisadores.

Retornando a obra em análise, no intuito de desvelar as táticas e estratégias utilizadas pela comunidade para superar o que eles nomeiam de desprezo por suas

“tradições: Mitos, medicina, histórias, artesanatos e muitas outras coisas”. Os autores fazem a abertura do volume dois com uma apresentação que tem as características estruturais de um manifesto. Passemos à apresentação do texto na íntegra:

Nós professores indígenas macuxi depois de longa caminhada na educação ensinando a cultura branca imposta pelo governo, concluímos que tudo isso é uma DESINDIANIZAÇÃO e conseqüentemente a MARGINALIZAÇÃO dos povos indígenas.

Enquanto sabemos que a educação começa na família e, a educação dos índios é vista pelos brancos com desprezo, mas na verdade é igual a qualquer Educação existente.

Temos nossas tradições: Mitos, Medicina, Histórias, Artesanatos e muitas outras coisas.

Em primeiro lugar a língua, tudo isso recolhemos dos nossos velhos índios sábios e, com orgulho ensinamos aos nossos jovens índios, não só na teoria, mas sim na prática, onde temos o exemplo da escola indígena MIRIKIO MAKUXI na Maloca de Maturuca que há pouco tempo começou a funcionar.

Encontramos apoio dos Tuxauas, do Conselho Indígenas das Regiões, do Conselho Indígena Territorial e das Comunidades indígenas.

Preservamos a nossa cultura porque somos um povo capaz de aperfeiçoar tudo aquilo que aprendemos e vimos na natureza.

Graças ao altíssimo que deu a inteligência, a sabedoria para todos os Povos que existem.

Com o seu auxílio desejamos que em nosso dia a dia chegamos a conclusão do futuro do POVO MAKUXI, que seja um povo Forte Corajoso e organizado.

E no mito de Makunaima encontra as raízes da sabedoria e do trabalho. (SOBRAL ET AL, 1998, p. 4).

É perceptível que a apresentação expressa o ponto de vista dos autores para um público amplo, com intuito de sensibilizá-lo acerca das questões que preocupam os indígenas tanto social quanto culturalmente. “concluímos que tudo isso é uma DESINDIANIZAÇÃO e conseqüentemente a MARGINALIZAÇÃO dos povos indígenas” (SOBRAL ET AL, 1998, p. 4).

O texto apresenta as temáticas culturais da educação indígena frente a educação “dos brancos”, propondo reflexões, e uma mudança de paradigma ensejando a retomada de valores e costumes compartilhados pelas comunidades e pelos conselhos indígenas CIR e CIMI entre outros.

Na análise textual do volume dois, utilizaremos os estudos de Certeau em a Invenção do Cotidiano especialmente a crença na liberdade das práticas anônimas, as microliberdades, e o olhar para os movimentos de adaptações e resistências cotidianos. Pois “Para ler e escrever a cultura ordinária, é mister reaprender

operações comuns e fazer da análise uma variante de seu objeto” (CERTEAU, 2008, p.35).

Nessa perspectiva, as ideias sustentadas por Certeau (2008) podem ser consideradas imprescindíveis no sentido de descortinar como as práticas culturais contemporâneas, das classes menos favorecidas, dos anônimos, da cultura ordinária e da criatividade das pessoas simples têm muito a dizer sobre a dinamicidade de uma determinada sociedade.

Ao escrever sobre o cotidiano dos sujeitos, dialogando com as ideias de Freud, Foucault, Bourdieu e Wittgenstein, Certeau (2008), desvela que, no cotidiano, o homem simples, (ordinário), apropria-se das táticas, entendida como a arte dos fracos, justamente por estarem presente nas narrativas do cotidiano e muito mais próximos da vida real do que se imagina.

A análise seguirá guiada pela chamada “teoria da sucata” que constitui instrumentos de pesquisa capazes de permitir enxergar o que se passa nos minúsculos espaços sociais em que as táticas silenciosas e sutis jogam com o sistema dominante.

Apesar de partir da observação do sujeito no dia a dia, na teoria certiana o indivíduo embora seja proeminente não é o centro da análise, Certeau parte do pressuposto de que é a relação social que determina o indivíduo e não o inverso, por isso, só se pode apreendê-lo a partir de suas práticas sociais. “De modo analítico e sensível, Certeau percebe a individualidade como o local onde se organizam, às vezes de modo incoerente e contraditório, a pluralidade da vivência social” (FREITAS, 2014, p. 1). Certeau argumenta que é possível perscrutar nas práticas cotidianas dos homens comuns um ágil movimento de mecanismos e subterfúgios que podem se camuflar num emaranhado de manobras silenciosas, sutis e eficientes que se manifestam e são determinadas dentro e por meio das relações sociais.

O autor leciona que na cultura ordinária, cotidiana, “a ordem é jogar”, isto é, por meio da astúcia, driblar o sistema, fingir seu jogo. Assim, no próprio interior da ordem instituída, anuncia-se a procura do indivíduo por desenvolver maneiras próprias de sobreviver na selva das condições impostas pelo sistema. “Como um gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro”. (CERTEAU, 2008, p. 99).

Para entendermos as narrativas da Macuxi Panton é importante diferenciar os conceitos de mitos cosmogônicos, mitos de origem e narrativas etiológicas. Nesse sentido, a proposição mais aceita para os mitos cosmogônicos e que eles explicitam como o mundo surgiu, o termo “cosmo” faz referência ao universo, e “-gonia” a uma ideia de geração ou criação. Já os mitos de origem explicam como as coisas surgem no mundo, são histórias simbólicas que narram acontecimentos de um passado distante, o sentido da vida humana e as relações com entidades sobrenaturais, divinas ou simplesmente não-humanas.

Para Eliade (1972) existe uma relação intrínseca entre os mitos cosmogônicos e os mitos de origem sendo essa uma característica específica extremamente importante dos mitos de origem, muitas vezes eles fazem parte do mito cosmogônico e, em certo sentido, o prolonga. O autor exemplifica de forma clara essa relação:

Toda história mítica que relata a origem de alguma coisa pressupõe e prolonga a cosmogonia. Do ponto de vista da estrutura, os mitos de origem homologam-se ao mito cosmogônico. Sendo a criação do Mundo a criação por excelência, a cosmogonia torna-se o modelo exemplar para toda espécie de "criação". [...] todo divo aparecimento — um animal, uma planta, uma instituição — implica a existência de um Mundo (ELIADE, 1972, p. 20).

O fato de os mitos de origem dependerem do mito cosmogônico é melhor compreendido quando se considera que, em ambos os casos, existe um começo. Sendo que o começo absoluto é a Criação do Mundo. Não se trata, evidentemente, de uma simples curiosidade teórica. Não basta conhecer a origem, é preciso reintegrar o momento em que tal ou tal coisa foi criada. Logo, isso se traduz num rememorar até a recuperação do Tempo original, forte, sagrado. E, conforme já vimos a recuperação do Tempo primordial, indispensável para assegurar a renovação total do Cosmo, da vida e da sociedade, é obtida, sobretudo através da reatualização do começo absoluto, da recriação do *piato daktay*, do tempo perfeito, isto é, da Criação do Mundo.

Antes de adentrarmos nas sete narrativas convém lembrar que mesmo no conjunto mais recente de narrativas que circulam no circun-Roraima o “herói transnacional” Makunaima, não pode ser definido como “portador de uma identidade delineada em contornos precisos e bem definidos”. Apresentando muitas vezes um comportamento errático, ele encerra uma identidade plural para qual talvez a melhor definição seja “culturalmente errante” e um “comportamento ambíguo” (CARVALHO,

JOBIM et al, 2013, p. 183). Em algumas narrativas ele é apresentado como irmão de Inskiran e Anike já na Macuxi Panton Makunaima e o pai e educador dos dois, estas e outras variações sensíveis ainda permanecem na cultura Pemon na atualidade.

A cena que abre o capítulo é típica de uma comunidade indígena, a convivência dos jovens com os mais velhos que ensinam a pescaria como um modo de subsistência para conseguir alimento para tribo. Trata-se de um tipo de atitude que é incentivado pelo pai para ajudar com as tradições relacionadas, sobretudo ao ciclo de trabalho na família e na comunidade.

### **1 Makunaima nasce no pé da Serra do Marari e se cria na Pedra**

#### **Pintada**

A mãe deu a luz lá no pé da Serra do Marari.  
 E lá ele se criou.  
 Com dez anos viajou com ele.  
 E assim a mãe se mudou daquele lugar para Pedra Pintada.  
 Ele se criou. Depois ele fez a casa para si e o malocão.  
 Dentro dessa casa ele se casou.  
 Dentro dessa casa ele teve um filho por nome Anike.  
 Depois nasceu outro por nome Inskiran.  
 Depois o pai trabalhou fazendo tapão. E depois fazendo jiqui.  
 E a água ficou jogando peixe dentro do jiqui.  
 E assim ele ficou se mantendo com os peixes que caíam dentro do jiqui.  
 E havia quem roubava os peixes que caíam dentro e era o jacaré.  
 Mandou os filhos ver os peixes que tinha caído dentro.  
 E o jacaré tinha comido.  
 E eles chegaram em casa.  
 E contaram ao pai que tinham tirado os peixes.  
 \_ Não sabemos quem tirou os peixes \_ disseram eles ao pai.  
 \_ Vão vigiar à meia-noite \_ disse ele aos filhos. Para saber quem é.  
 Se for gente vocês pegam e dão uma pisa nele. Se for bicho rasguem a boca dele.  
 Eles foram à meia-noite e encontraram o jacaré.  
 Anike abriu a boca dele  
 E Inskiran disse: Segura! deixa que vou tirar a língua dele.  
 Ele lhe cortou a língua e desde aquele tempo o jacaré tem a sua língua curta.  
 Ele fugiu.  
 E eles voltaram para casa.  
 Chegados em casa o pai perguntou!  
 \_ Quem encontraram?  
 \_ Encontramos sim, \_ disseram.  
 \_ Um jacaré \_ disseram.  
 \_ O que vocês fizeram?  
 \_ Eu operei. abrir a boca dele - disse Anike. E eu lhe arranquei a língua - disse Inskiran.  
 \_ E ele fugiu \_ disse o pai.  
 \_ Sim, ele correu \_ disseram.  
 Depois do fato do jacaré eles moraram dez anos. (SOBRAL ET AL, 1998, p. 2).

E indicial nessa narrativa que a abordagem escolhida pode ser relacionada a um mito de origem que explica porque o jacaré tem a boca grande e a língua curta.

A respeito dos mitos que explicam como as coisas surgiram no mundo, Eliade esclarece que “todo mito de origem conta e justifica uma situação nova”, o aspecto da novidade se relaciona com o sentido de algo que não existia desde o início do Mundo passa a existir por uma intervenção explicitada no relato mítico. Nesse sentido, os mitos de origem prolongam e complementam o mito cosmogônico: eles “narram como o Mundo foi modificado, enriquecido ou empobrecido” (ELIADE, 1972, p. 20). É perceptível na narrativa que antes de roubar peixes no jiqui de Makunaima o jacaré tinha a boca pequena e a língua grande.

É possível perceber também, que Macunaíma se dedica com afinco ao trabalho. Já na introdução da narrativa os professores esclarecem que a busca das raízes da “sabedoria” e do “trabalho” é um desejo da comunidade configurando uma estratégia da nova roupagem da narrativa do herói, considerada pelos narradores como algo fundamental para as novas gerações. Analisando o fragmento “desejamos que em nosso dia a dia cheguemos à conclusão do futuro do POVO MAKUXI, que seja um povo Forte Corajoso e organizado. E no mito de Makunaima encontre as raízes da sabedoria e do trabalho” (SOBRAL ET AL, 1998, p. III), é subjacente a motivação de Makunaima assumir o papel de pai e de professor na narrativa. Isso está engendrado na narrativa como processo atualizando na comunidade a transcendência dos atos culturais de aprendizagem e da tradição que se quer manter e ao mesmo tempo do que se pretende modificar.

Para assimilar essa nova configuração narrativa do Makunaima trabalhador e pedagogo, precisamos analisar rapidamente o percurso histórico do personagem, e o contexto de letramento com suas trocas e reconfigurações culturais onde a escola indígena aparece como “instrumento de fortalecimento cultural de explícita luta por afirmação identitária” (JOBIM ET AL, 2013, p 183).

Sobral et alii, nos apresenta um Makunaima trabalhador, pai de família e dedicado ao ensino que foge do bordão andradeano “ai que preguiça”, ocorre que esse delineamento contraria os relatos colhidos por Salazar e apresentados em “Los pemones y su código ético”. Ele enfatiza que “os dois irmãos Makunaima, eram muito preguiçosos e pouco amigos de trabalhar sentiram inveja de todo bem que encontravam em suas viagens (Salazar, 2001, p. 28, traduções nossa) esse relato está em clara oposição com a narrativa de Sobral et al:

[...] Depois ele fez a casa para si e o malocção.  
Dentro dessa casa ele se casou.

Dentro dessa casa ele teve um filho por nome Anike.  
Depois nasceu outro por nome Inskiran.  
Depois o pai trabalhou fazendo tapão. E depois fazendo jiqui. (SOBRAL ET AL, 1998 p. 2, grifo nosso)

Ao transpor o personagem da mitopoética Pemon, com seu caráter oral e coletivo para a cultura letrada os professores indígenas usam de estratégias e táticas para imprimir um novo arquétipo de educação dentro de uma nova perspectiva. O que coaduna com a proposição de que na cultura ordinária, cotidiana, a ordem é jogar, isto é, “por meio da astúcia, driblar o sistema, fingir seu jogo. Assim, no próprio interior da ordem instituída, anuncia-se a resistência à reprodução uniformizante” (SOUSA FILHO, 2002 p. 132). É a partir das práticas cotidianas que os sujeitos constroem uma identidade própria, não atuando apenas como meros reprodutores. Assim, através da narrativa ocorre a reformulação do caráter preguiçoso/trabalhador do mito, a partir dessa premissa, os professores indígenas, atuam como reinventores do seu próprio cotidiano, criando uma nova perspectiva sobre Makunaima para as futuras gerações.

No trecho em destaque os autores dão ênfase para o verbo “fazer” que aparece três vezes e trabalhar uma vez, essa abordagem dá o tom dessa nova roupagem para a narrativa, capitaneada pelos próprios professores indígenas supostamente capazes de redimensionar melhor os problemas da perda de memória cultural das Jovens populações indígenas.

A complexidade de Makunaima não se dá somente pelo caráter fragmentário e multifuncional das narrativas, dentre inúmeras variáveis, se dá também, pela constatação de que ele é um personagem transnacional que integra distintos projetos autorais Carvalho (2013). O fato de que esse também é um processo cultural em andamento, que vem sendo desvelado aos poucos a partir do seu percurso, que se inicia na cultura ágrafa de uma produção coletiva e anônima, e aos poucos sai do lendário oral circulante na região do circun-Roraima, e é introduzido na cultura acadêmica e científica alemã no início do século XX.

Posteriormente ele retorna à América no circuito da literatura Modernista brasileira como herói da nossa gente por intermédio da Obra de Mário de Andrade para em seguida retornar aos intestinos da cultura Pemon como elemento estruturador do projeto étnico autoral do escritor indígena Lino Figueroa e dos professores indígenas da Maturuca entre outros (Carvalho 2013).

Na segunda narrativa inicia-se o processo de nomear os lugares:

## 2 Makunaima na beira do rio Cotingo

Ele pensou de se mudar para outro lugar.  
 Depois de ter pensado se mudou para a beira do rio Cotingo.  
 E de novo **fez** a casa, o malocão.  
 Morou lá vinte anos.  
 Daí ele começou a **trabalhar**.  
 E **construiu** a casa para sua raposa.  
 Lá ele morou.  
 E a Raposa se enjoou da casa dele e fugiu.  
 Por causa dela o seu dono Makunaima ficou muito triste.  
 Ficou triste por ser um animal três dias porque ele tinha fugido.  
 Passou três dias conversando com seu pessoal, pelo trabalho que fizeram.  
 Ele **trabalhou fazendo** a casa.  
 Quando saiu de sua casa **deu nome** ao lugar chamando de Pedra Pintada.  
 E desde o tempo da Pedra Pintada ele ficou trabalhando fazendo tapões e jiqui.  
 Onde ficou morando **deu nome**.  
**Deu nome** a casa velha lá no Cotingo onde morou. (SOBRAL, 1998, p. 12-15, grifo nosso)

Na segunda narrativa, além do trabalho duro e constante, Makunaima passa a nomear rios, acidentes geográficos como pontos de referência de sua estadia e vivência. Também é possível acompanhar a estabilidade e a evolução natural da personagem por meio da descrição metódica do tempo de vida, ele nasceu, ficou dez anos na Serra do Marari, depois permaneceu mais dez anos noutra lugar e vinte anos na Pedra Pintada.

Nesse processo de vivência e peregrinação, há um estabelecimento de denominações para a flora, fauna e geografia da terra ancestral, ou seja, organiza-se uma taxonomia semântica a partir da representação linguística feita pelo ancestral Pemon, no qual os termos indígenas tem primazia e diferem dos termos provenientes da cultura europeia circundante.

Conforme veremos no seguinte trecho da narrativa número três, *Makunaima em busca da raposa*:

Depois **deu o nome** do lugar de casa velha do animal dele, **chamando o lugar** de casa velha da raposa. E até hoje **se chama** assim. O vovô Makunaima **deu esse nome**, desde aquele tempo.  
 E assim disse ao seu pessoal:  
 - Vão atrás do meu animal, enquanto vou esperar na beira do Cotingo.  
 - Eu já vou - disse um deles - se encontrarem meu animal, matem, eu não o quero mais.  
 Eles o encontraram dormindo no capim. o pegaram e o mataram.  
 - Matem e deixem lá - ele tinha dito.  
 Mas eles o levaram.  
 Enquanto o levava apodreceu e caiu a perna na viagem.  
 - o que vamos fazer agora? - disseram.  
 - agora vamos enterrá-lo - disseram.  
 E enterrar uma perna.

Depois de enterrada lá **deram o nome** ao lugar, Raposa.  
 Desde aquele tempo até agora ficou o nome de Raposa.  
 Depois levaram para o Boqueirão da Serra e desde aquele tempo **Seu nome é** Boqueirão da Raposa.  
 Por ter enterrado seus ossos aí, desde aquele tempo **deram o nome** de Boqueirão da raposa.  
 Depois de enterrado, eles foram embora. (Sobral, 1998, p. 17-19, grifo nosso)

Vemos nos fragmentos analisados as marcas da oralidade na construção da narrativa, reforçada pelo uso da inicial “e” “e de novo”, “e até hoje” “e desde o tempo”, “e desde aquele tempo”. A repetição dessas marcas chama a atenção para as ações do Makunaima dinâmico que inaugura e modifica os lugares por onde passa. A ênfase nos verbos fazer, construir, trabalhar e dar nome é relevante na narrativa como esforço planejado para superação da premissa andradeana.

As marcas de etnotextualidade são denominações, pensadas aqui em termos da construção discursiva dos referentes, vão superando a outrora transparente opacidade constitutiva do que é desconhecido, ou seja, “engendram sítios de significância codificados em termos do domínio de pensamento do nativo sobre o pensamento do colonizador” (ORLANDI, 2002, p 29). Nessa ótica, não são mais elas que ficam nas gramáticas escolares indígenas como vestígio possível da presença do que havia sido excluído. Mas como uma tática contínua e subversiva, vai superando os rótulos de provincialismos ou termos da língua geral do Brasil, de forma sub-reptícia a língua nativa vai se imiscuindo e demarcando seu lugar no construto linguístico, não mais como uma diferença tolerável e já absorvida, mas sim como um bem cultural que deve ser mantido e valorizado por que estava antes da chegada dos europeus, e nesse fato a estratégia vai se fortalecendo e sedimentando uma ideia de primazia.

Os povos Pemon distribuem-se pelo sudeste do estado venezuelano de Bolívar, nas regiões da Gran Sabana, no Parque Nacional Canaima, e ao longo da tríplice fronteira Venezuela-Guiana-Brasil, abrangendo a extensão noroeste do estado de Roraima, o que de certa forma reforça o sentido da transnacionalidade de Makunaima. Para os Pemon o Monte Roraima é a “Mãe das Águas”, lugar de Nascente de rios e grandes cachoeiras também é a morada de Makunaima e de espíritos guerreiros que ali descansam.

**FIGURA 1:** Monte Roraima/Vista aérea Foto: Reprodução/Montes Claros Ecoturismo



**Fonte:** <https://www.facebook.com/montesclarosecoturismo/posts/2405029396230489/>

Nesse sentido, a centralidade da tática de nomear os locais por onde vive pode ser considerada intencional na narrativa letrada de Sobral (1998). A escolha da pedra pintada, por exemplo, aparece em varias narrativas da Macuxi Pantón, por ser uma referência muito forte no ideário das populações roraimenses, indígenas e não indígenas. Trata-se de um importante sítio arqueológico encontrado no estado de Roraima, no interior da Terra indígena São Marcos, ao sul do município de Pacaraima. Na formação rochosa existem várias gravuras e pinturas rupestres, uma caverna e alguns abrigos na face anterior onde foram encontrando vários crânios e ossos humanos pintados de vermelho. As inscrições foram consideradas indícios de origem amazônica em 1950, pelo pesquisador francês Marcel Homet. Em suas pesquisas ele concluiu que a caverna foi usada no passado como um lugar sagrado para guardar sepulturas.

**FIGURA 2:** Pedra-Pintada-Roraima/pinturas rupestres.



**Fonte:** <https://www.cidadeecultura.com/pedra-pintada-roraima/>

Com relação a região da Raposa, é necessário considerar, também, que em 1988, ano de lançamento da coleção de textos Macuxi Panton, algumas questões acerca da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, preocupavam as associações indígenas, SODIUR, CIR, ALIDCIRR, APIRR, APIRR, OPIR, especialmente a Organização dos Professores Indígenas de Roraima. Todos estavam apreensivos se o STF demarcaria a reserva em área contínua ou em ilhas (descontínua). Nesse sentido os narradores parecem enfatizar repetidamente que “toda aquela região é conhecida assim depois que foi enterrada lá a perna de uma raposa do vovô Makunaima.”. Os fragmentos do texto se alternam com marcas do tipo: “desde esse tempo” deram o nome ao lugar, Raposa. E “desde aquele tempo até agora ficou o nome de Raposa”. E a localidade do “Boqueirão da Serra” desde aquele tempo Seu nome passou a ser “Boqueirão da Raposa”.

Por conseguinte, em 2021 o STF irá se debruçar novamente sobre a tese do marco temporal para a demarcação de novas terras indígenas, nesse processo duas teses estão em jogo: a chamada "teoria do indigenato", uma tradição legislativa que vem desde o período colonial e que reconhece o direito dos povos indígenas sobre suas terras como um direito originário - ou seja, anterior ao próprio Estado; e a chamada tese do "marco temporal", que vincula a demarcação das terras indígenas à ocupação no momento da promulgação da Lei Fundamental de 1988. Contudo lembremos que do ponto de vista antropológico os títulos indígenas sobre suas terras não necessitam de revalidação, são títulos congênitos; logo, possuem característica de originalidade. Reforçando a tese do marco temporal, Cunha (1988), esclarece que há dois tipos de direitos para os índios: um que deriva da vulnerabilidade das suas sociedades; outro que deriva da sua condição de primeiros ocupantes dessas terras, e que é uma tradição.

Ainda nesse contexto, sobre o ato de nomear, Boranelli (2008) afirma que os lugares também assumem outras funções narrativas, como a de “descrever a personagem por metonímia, e o lugar onde o protagonista vive e a maneira como ele mora indicam o que ele é”. (BORANELLI, 2008, p. 60). Nesse sentido, o espaço ocupa a função de surtir efeitos conotativos, na narrativa em questão, o espaço descrito vem a ser metáfora de uma nova ordem de vida. Por conseguinte, o nomear gera uma relação de pertencimento, nesse caso de mão dupla uma vez que na cultura Pemon o indivíduo pertence à terra tanto quanto ela pertence a ele. o que chamamos de natureza, na literatura indígena, é inseparável da história: um estado

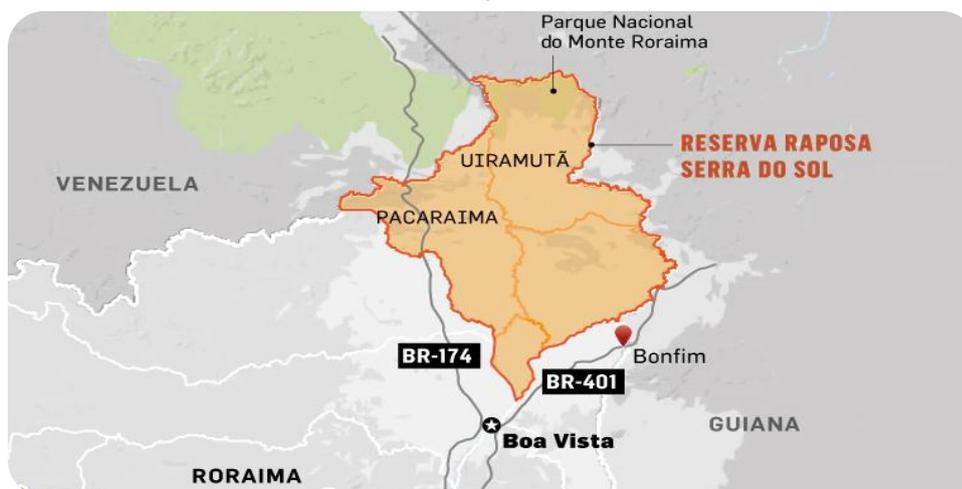
permanente de transformação. Nesse sentido, as narrativas de criação da Amazônia nunca evocam a ideia de uma natureza virgem e intocável: "árvores, animais, rochas, montanhas, cachoeiras e marcos topográficos são o resultado de transformações, geralmente causadas pela interação entre as personagens". (SÁ, 2020, p. 157-158)

A abordagem pedagógica na panton macuxi apresenta uma similitude incontestável com o projeto étnico autoral de Lino Figueiroa, apresentado em "*Makunaima em el vale de los Kanaimas*". Jobim; Carvalho et al (2013) descrevem dessa forma essa versão de Makunaima:

Foram essas, enfim, as condições em que foi promovido o retorno de makunaima à sua cultura ancestral: como personagem que se presta uma finalidade moralista e, por conseguinte, formadora das novas gerações de índios pemons; com circulação pretendida como leitura literária, mas também paradidática, a ser empregada de forma particular no âmbito da escola e nas esferas de formação da Juventude indígena. Em suma, poder-se-ia rotular como um personagem que, se por um lado se presta a edificação étnica e moral da Juventude pemom, por outro busca fazer frente à racionalidade científica e a mitopoética de Matriz europeia. (JOBIM; CARVALHO ET AL, 2013, p. 183).

O aspecto a ser ressaltado aqui é que a configuração do espaço narrativo, em concomitância com a peregrinação do personagem pelo espaço geográfico, vai traçando e moldando significados. À medida que o Makunaima trabalha, se torna pai, cria os filhos, adota uma raposa, viajava pela região, seu dia a dia e seu entorno ganham forma e vão sendo capturado pelo imaginário coletivo se sedimentando como uma herança cultural coletiva e inexpugnável que contribui de forma significativa para o fortalecimento da cultura Pemon como um todo.

A escolha deliberada de um delineamento narrativo, presente na Macuxi Panton se apresenta como uma estratégia política no contexto das discussões inerentes a demarcação das terras indígenas. Para um melhor entendimento da questão precisamos entender uma dicotomia que dominou o processo. Para a OPIRR, o processo de demarcação em área contínua possuía uma finalidade ubíqua, posto que além de remontar a história pelos componentes originários, visava, na mesma medida, garantir-lhes o direito ao futuro. Na compreensão dos indígenas, desde 1530, portanto, a sociedade brasileira teria a obrigação de ter essa consciência. Nesse sentido, Marés afirma que "se o extermínio, o massacre, a extinção, se deu de forma consciente. É hora de, conscientemente, revertermos o processo" (Marés, 1987, p. 85).

**FIGURA 3:** TI Raposa Serra do Sol

Fonte: <https://infograficos.estadao.com.br/politica/roraima-raposa-serra-do-sol/index.html>

A respeito das reconfigurações do dia a dia através da narrativa, é nesse cotidiano onde acontecem as práticas do homem ordinário, ele não é constante e nem linear como o que fora proposto pelo senso comum: há a todo o momento uma reapropriação dos lugares, pois, a partir do instante que o sujeito exerce suas práticas nesses lugares, ocorre uma reinvenção dos mesmos. Ou seja, o lugar sem o sujeito é apenas um lugar não praticado; é o ser humano que lhe atribui valor (CERTEAU, 2012). Nesse sentido é possível afirmar que o valor da Pedra Pintada antes da presença de Makunaima seria um, sabendo que ele morou lá e nomeou o lugar, sua importância foi traçada, moldada e ressignificada apresentando um novo status dentro do imaginário da comunidade Pemon e, por conseguinte da comunidade circundante.

Nessa perspectiva, o processo de recriação do ser humano no cotidiano, a ação de Makunaima de nomear pode ser compreendida como dribles/táticas, inseridos no contexto de uma estratégia de fazer frente à racionalidade científica e a mitopoética de matriz europeia, uma artimanha encontrada pelo homem ordinário para fugir da ordem imposta e encontrar o seu próprio espaço, ou seja, a primazia hierárquica das culturas tradicionais e a garantia da manutenção das tradições da ancestralidade para as futuras gerações (CERTEAU, 2012).

Nesse contexto, a existência desses movimentos sutis de microrresistências proporciona ao indivíduo microliberdades (GIARD, 1998). Assim, dois aspectos mobilizam e definem esses pequenos movimentos sociais: as estratégias e as táticas. A estratégia pode ser considerada como a ordem dominante, a qual, na

tentativa de manter uma ordem social, impõe normas sobre o comportamento dos indivíduos. Em contrapartida, apresenta a tática como a “arte do fraco”, o qual se “utiliza de manobras para reinventar o cotidiano” e reivindicar historicamente, seus espaços socioculturais e geográficos. (CERTEAU, 1990, p. 86).

Inicialmente o trabalho dos professores indígenas em sua grande maioria, em rumo a essa nova fase letrada de rearranjo dos projetos étnicos autorais, tem a finalidade de reunir material para formação dos jovens gerações de indígenas que se encontram a beira de um colapso de perda da memória cultural dos ritos e tradições, nesse movimento eles percebem que o alcance da narrativa pode ir além das fronteiras da tribo e alcançar o cânone literário nacional e influir no ideário circundante conforme descrito por Carvalho; Jobim (2013).

Logo, fazer frente à racionalidade científica e a mitopoética de matriz europeia, em um contexto de letramento majoritariamente ocidental só é possível através do emprego de artimanhas e táticas, dentre elas e reconstrução do processo de letramento, a recontagem do mito, e a formação de professores indígenas para lecionar nas comunidades entre outras. A recriação do ser humano no cotidiano, passa pela nova roupagem do “vovô Makunaima”, essa estratégia visa à reafirmação da personagem envolvida com o mundo do trabalho e da abordagem pedagógica.

Através do processo de nomeação e peregrinação pelos territórios, bem como o processo deliberado de escolha do foco narrativo, mirando o resgate da memória cultural dos ritos e tradições, o processo de reapropriação dos lugares, e taxonomia semântica de nomear e registrar essas ações tem se mostrado uma tática acertada, pois são fundamentais para a construção do projeto étnico autoral Makuxi Panton, no qual o ancestral Makunaima exerce suas práticas reinventando e ressinificando os mesmos.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho apresentou através da análise historiográfica e literária que o mito já foi colocado como uma etapa anterior à literatura maior de expressão letrada. Contudo, os projetos étnicos autorais dos Pemon, que integram uma cultura periférica em instâncias complexas, em boa medida pelo fato da maior parte das comunidades estarem fora dos centros urbanos, promoveram o retorno de Makunaima à sua cultura ancestral: como personagem que se presta uma finalidade pedagógica, moralista e, por conseguinte, formadora das novas gerações de índios pemon.

Concernente aos mitos e narrativas da ancestralidade, vimos no capítulo inicial que existe um consenso a respeito do que seja a cultura amazônica, consagrado erroneamente na literatura científica, artística, didática e pelos meios de comunicação de massa, no entanto, trata-se de mais uma imagem sobre a região do que da região em si. Para a visão externa, a Amazônia representa um conceito singular e homogeneizado como num quadro criado ao longo da história baseada especialmente na visão sobre a Amazônia. Para os povos ancestrais e os amazônidas, ela é plural heterogênea e multifacetada.

Driblando a mitopoética de matriz europeia, na qual tanto o mito quanto a lenda podem ser classificados como narrativas míticas que se propõem a explicar a origem ou a razão do surgimento do ser humano, de um ritual ou do próprio universo, e a despeito da linha tênue que separa esses conceitos, vimos no capítulo dois as relações entre as diferentes visões do mito e suas múltiplas relações e como o nativo makuxi estabelece uma distinção tangível entre os conceitos ocidentalizados e o conjunto de lexemas Karibe intrínsecos a sua cultura voco-expressiva, optando pela panton. Assim, vimos no capítulo quatro que através de táticas e estratégias configuradas no cotidiano eles reforçam suas ligações pela expressão legítima da ancestralidade, que carrega consigo uma forte presença do etnotexto e sua legitimação da comunidade, aquilo que reflete hábitos, usos, costumes, religião e imaginário coletivo da comunidade.

Apesar do alcance aparentemente limitado, os projetos étnicos autorais começam a atrair um olhar mais atento no meio cultural externo ao dia a dia das comunidades, posto que há muito se esperava por uma iniciativa que rompesse esse

silenciamento superando a exclusão do cânone literário uma vez que simplesmente essas narrativas não estão presentes em livros didáticos e em compêndios de literatura nacional. Ainda que incipientes, iniciativas como *Makunaima em el valle de los Kanaimas* e *Macuxi Panton*, guardadas as devidas proporções, são notícias alvissareiras nesse universo dos projetos étnicos autorais.

Acerca do uso exacerbado de toponímia e da exclusão dos elementos metamórficos na *Makuxi Panton*, vimos no quarto capítulo que embora possa haver outras explicações, dois fatores sobressaem: O letramento como processo que tende a apresentar ainda que de forma sub-reptícia, as influências religiosas, de onde emergiram as estratégias e táticas da comunidade, para dominar a escrita e remodelar os mitos e lendas para finalidades específicas, fazendo frente a racionalidade científica e mitopoética de matriz europeia. Apesar disso, as implicações missionárias, materializadas em metodologias com resultados específicos podem, de alguma maneira, ser observadas no projeto étnico autoral macuxi, uma vez que ao passar as narrativas do domínio da oralidade para a escrita essa mudança é mediada pela perspectiva das trocas culturais nas quais encontraremos inevitavelmente assimilação ou adesão da nova cultura, permeadas de forma sub-reptícia nas narrativas do cotidiano, uma revolução da cultura dentro da cultura, ou letramento dentro do letramento, ou seja, às manifestações orais próprias de culturas tradicionais ou populares se movendo no interior de uma cultura letrada dominante, emergindo do entorno ocidentalizado.

Os estudos têm mostrado que o equilíbrio da socialidade macuxi, a visão etnopoética, as relações sociais igualitárias e distribuições de tarefas nessas sociedades apontam que na lógica do nativo o que acontece a natureza acontece ao homem, que se considera uma parte integrante e indissociável dessa mesma natureza, portanto sujeito as mesmas vicissitudes. A compreensão desses aspectos da cosmologia indígena Macuxi, enseja um entendimento histórico de suas tradições e também a análise das transformações dos agentes político-religiosos advindas do contato dos indígenas com o cristianismo, que de certa forma poderia explicar em que medida essas práticas e suas representações culminaram em alguns processos de ruptura com o antigo sistema xamânico, e conseqüentemente mediaram uma percepção de mundo influenciando na roupagem atual do mito de Makunaima pelos próprios nativos.

Há muito que refletir acerca da cultura e das produções étnico autorais no circun-Roraima. O ser humano se move simbolicamente e nesse movimento elabora e reelabora a realidade através de estratégias e táticas no interior das culturas, dentro das quais os indivíduos se reconhecem e se auto representam. O lendário do povo Makuxi/Pemon e sua expressiva cultura devem ser analisados a partir de sua maneira própria de ser no mundo e a natureza de suas práticas como uma marca identitária coletivamente construída.

## REFERÊNCIAS

- ANCHIETA, José de. **O auto de São Lourenço**. [tradução e adaptação de Walmir Ayala] Rio de Janeiro: Ediouro [s.d.] p. 110).
- ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter** / Mário de Andrade; organizadores: Miguel Sanches Neto, Silvana Oliveira. – Chapecó: Ed. UFFS, 2019. 203 p
- \_\_\_\_\_. (2016). **Macunaíma**. São Paulo: Ateliê.
- AMARANTE, Dirce Waltrick do. **Etnopoética: da vanguarda à poesia “primitiva”**. Disponível em: <http://qorpus.paginas.ufsc.br/como-e/edicao-n-001/etnopoetica-da-vanguarda-a-poesia-primitiva/> Acesso em: 04.01.2019.
- AMADO; Renato et all. **Macunaíma, filho de Exu** Verbo de Minas, Juiz de Fora, v. 17, n. 30. p. 23-44, ago./dez. 2016 –ISSN 1984-6959 – disponível em: <https://seer.cesjf.br/index.php/verboDeMinas/article/viewFile/795/806> acesso em: 04.01.2019
- ARISTÓTELES, **Metafísica**. 2ª ed. tradução, introdução e comentários de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 141.
- BARRETO, Renato Amado; OLIVEIRA, Ana Lúcia Machado de. **Makunaima e Macunaíma: dois Tricksters**. Caderno de Letras, n. 26, p. 277-309, 2016.
- BARTHES, R. **O rumor da língua**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BENJAMIN, Walter. **O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov**. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.
- BERLIN, Isaiah. **Three critics of the enlightenment: Vico, Hamann, Herder** – Second Edition, ed. Henry Hardy Foreword Jonathan Israel (Princeton University Press, 2013), 541.
- \_\_\_\_\_. **Two Concepts of Liberty**, in *Liberty*, ed. Henry Hardy (Oxford and New York, 2002), 194.
- BOM-MEIHY. José Carlos. **Manual de história oral**. São Paulo: Edição Loyola, 1996.
- BORANELLI, Valdemir. **O fantástico nos contos de Murilo Rubião e de Julio Cortazar:entre o mito literário e a polimetáfora**. PUC/SP, 2008.
- BOSI, Alfredo (2015). **História concisa da literatura brasileira**. 50.ed. São Paulo:
- BOTELHO, André. **A viagem de Mário de Andrade à Amazônia: entre raízes e rotas**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 57, p. 15-50, 2013. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i57p15-50>

BRAS, Luiz (2014). "**Cabeças trocadas**". In: *Pequena coleção de grandes horrores* - Caderno de Letras, nº 26, Jan-Jun - 2016 - ISSN 0102-9576

CANCLINI, Nestor Garcia, **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade.**, Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.

CANDIDO, A. **Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária.** São Paulo: T.A. Queiroz, 2000.

CARVALHO, Fábio Almeida de; JOBIM, José Luis. **Makunaima/Macunaíma: os caminhos de um personagem transnacional.** In: JOBIM, José Luis. *Literatura e cultura: do nacional ao transnacional.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013.

\_\_\_\_\_. **Makunaima/Macunaíma: os caminhos de um personagem transnacional.** In: *Narrativa e recepção: séculos XIX e XX.* Niterói: 2009.

CARVALHO, S.M.S. de — **O trickster como personificação de uma práxis.** In: *Perspectivas*, v. 8, p. 177-187, São Paulo: 1985.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Contos tradicionais do Brasil.** 13. ed. São Paulo: Global, 2004.

\_\_\_\_\_. **Literatura oral no Brasil.** 2. ed. São Paulo: Global, 2006.

CASTRO, V.; CUNHA, M. C. (Orgs.). **Amazônia: etnologia e história indígena.** FAPESP, 1993.

CLARE, Nícia de A.V. **As mudanças linguísticas: ontem / hoje.** In.: *Caderno do VIII Congresso Nacional de Linguística e Filologia.* n. 10. Disponível em: < <http://www.filologia.org.br/viiiicnlf/anais/caderno10-07.html> >. Acesso em: 21 de novembro 2020.

COELHO, Maria do Carmo. **As narrações da cultura indígena da Amazônia: lendas e histórias.** São Paulo: PUC-SP, 2003.

COSERIU, Eugenio. **Sincronia, Diacronia e História: o problema da mudança lingüística.** Tradução de Carlos Alberto da Fonseca e Mário Ferreira. – Rio de Janeiro: Presença; São Paulo: Universidade de São Paulo – Coleção Linguagem, n.11, 1979.

COUTINHO, Eduardo Faria. **Do uno ao diverso: breve histórico crítico do comparatismo.** In: *Revista Organon*, Porto Alegre: UFRGS, 10(24), p. 25-33, 1996. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/organon/article/download/28684/17367>

COUTINHO, Eduardo Faria; CARVALHAL, Tania Franco (orgs.). **Literatura comparada: textos fundadores.** Rio de Janeiro: Rocco, 1994. Cultrix.

CUCHE, Denys. **O Conceito de Cultura nas Ciências Sociais.** Tradução de Viviane Ribeiro. 2 ed. Bauru: EDUSC, 2002.

DE CARVALHO, M.; LEAL, I. G. G. **Antologia como manifesto: arte verbal Asteca**, Bernardino de Sahagún & Jerome Rothenberg. caleidoscópio: literatura e tradução, v. 2, n. 2, p. 04 - 23, 5 dez. 2018.

DOS SANTOS VIANA, Moisés. **Mito e linguagem: breve reflexão sobre o discurso** Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 31, núm. 1, 2009, pp. 61-66 Universidade Estadual de Maringá Maringá, Brasil.

EAGLETON, T. **Teoria da literatura: uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Tradução de Manuela Torres. Rio de Janeiro: edições 70, 1989.em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/cadernodeletras/article/view/8518>>.

\_\_\_\_\_. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972. Disponível em <file:///D:/LIVROS/ELIADE,%20M.%20Mito%20e%20realidade.pdf> Acesso em 10 nov. 2019.

\_\_\_\_\_. **Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

FERREIRA, Maria Larissa Farias. **A ascensão nostálgica da ordem: criação literária e analogia ao mítico em Tutaméia** / Maria Larissa Farias Ferreira. – Recife, 2021. 274p.

FIORIN, José Luiz. **Metáfora e Metonímia: dois procedimentos de discursivização**. In Encontro Nacional da Anpoll, III, 1988, São Paulo: 1988, p. 213-216.

FLANNERY, Mércia Regina Santana. **Uma introdução à análise linguística da narrativa oral: abordagens e modelos**. vol. 42. Campinas-SP: Pontes Editores, 2015.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas** (1966), São Paulo: Circuito.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2002.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio do prazer**. Disponível em: <<http://lacan.orgfree.com/freud/textosf/alemdoprincipiodeprazer.pdf>>. Acesso em: 16/08/2019.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GIROLDO, Ramiro. **O Macunaíma de Luiz Bras**, Revista Abusões | n. 07 v. 07 ano 043- <https://dx.doi.org/10.12957/abusoes.2018.34298>

GRAÇA, Antônio Paulo. **Uma Poética do genocídio**. Ed. Topbooks, 1998. Original from, the University of Michigan. Digitized, Apr 3, 2008.

Guimarães, Gustavo Cerqueira. **A especialização do sujeito em João Gilberto Noll e Al Berto** [manuscrito] / Gustavo Cerqueira Guimarães. – 2013. 302 f., enc.: il., fots., color., p&b.

HALL, Stuart. A identidade cultural da pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP e A, 2006.

\_\_\_\_\_. **Cultura e representação** / Stuart Hall; Organização e revisão técnica: Arthur Iruassu; Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. - Rio de Janeiro Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HEGEL, G. W. F, **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling**, Trad. Carlos Marujão, Revisão Manuel Ferreira, CFUL – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2003.

MUNDURUKU, Daniel. **O Ato indigena de educar-se** uma-conversa-com-Daniel-Munduruku. <https://www.scribd.com/document/374721616/32-BIENAL>.

OSTRIA GONZÁLEZ, Mauricio.. **Literatura oral, oralidad ficticia. Estudios Filológicos**. (2001) 10.4067/S0071-17132001003600005., p. 71-80. Disponível em: <Disponível em: [encurtador.com.br/fklxK](http://encurtador.com.br/fklxK)>. Acesso em: 18 dez. 2020.

HUBY, P. (1975). **Aristotle on Memory** - Richard Sorabji: Aristotle on Memory. Pp. x 122. London: Duckworth, 1972. Cloth, £3-25 (paper, £1-50). The Classical Review, 25(2), 196-197. doi:10.1017/S0009840X00245332

JABOUILLE, Victor, **Iniciação À Ciência dos Mitos**, Editorial Inquérito Limitada, Lisboa, 1986.

JOBIM, José Luís. **Literatura e Cultura: do nacional ao transnacional**. Rio de Janeiro-RJ: EdUERJ, 2013.

JUNG, C. G. **O eu e o inconsciente**. In: **Obras Completas de C. G. Jung**, vol. VII/2. Petrópolis: Vozes, 2011f.

\_\_\_\_\_. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. In: **Obras Completas de C. G. Jung**, vol. IX/1. Petrópolis: Vozes, 2011e.

\_\_\_\_\_. **A psicologia da figura do trickster**. In: **Obras Completas de C.G. Jung**, vol. 9: os arquétipos e o inconsciente coletivo. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Preface to the Hebrew Translation of Totem and Taboo** ('Prefácio à Tradução Hebraica de Totem e Tabu'). Em **Totem and Taboo**, Londres, 1950, p. XI. (Trad. de James Strachey.)

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **A distribuição dos povos entre rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá**. Manaus: INPA, EDUA, 2006a. 151 p.

\_\_\_\_\_. **Do Roraima ao Orinoco. Observações de uma viagem pelo Norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos 1911 e 1913**. Vol 1 – São Paulo: UNESP / Instituto Hans Staden 2006 1ed.

KOFES, Suely. **Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?** In: Kofes, Suely; MANICA, Daniela. (Org). Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia. Rio de Janeiro: Lamparina e FAPERJ, 2015. p. 30-39.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia/** François Laplantine; tradução Marie-Agnês Chauvel. –São Paulo: Brasiliense,2003.

LARAIA, R.B. **Cultura – um conceito antropológico**. 19.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2006.

LEACH, Edmund. **As ideias de Lévi-Strauss**. São Paulo, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado** título original: Myth and Meaning © University of Toronto Press, 1978 Tradução de António Marques Bessa Capa de Edições 70.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho (Org.). **Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano**. Boa Vista: EDUFRR, 2016. p. 19-41.

LIMA, C. & SOUZA, A. 2016. **Mapeamento Social dos Indígenas de Boa Vista (RR)**, in Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano. Editado por C. L. S. Lima e C. A. M. Cirino, pp. 19-42. Boa Vista: Editora da UFRR

LOPES FREITAS, Antonio Marcos. **O valor do mito em Acauã de Inglês de Sousa**. – Tomé-Açú, 2018. 34p.[https://bdm.ufpa.br:8443/jspui/bitstream/prefix/1157/1/TCC\\_ValorMitoAcua.pdf](https://bdm.ufpa.br:8443/jspui/bitstream/prefix/1157/1/TCC_ValorMitoAcua.pdf).

MAIA, Delta Maria de Souza. **Os Wapixana na Serra da Moça: entre o uso e desuso das práticas cotidianas (1930/1990)**. Boa Vista: EDUFRR, 2014. 136 p.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976. 424 p.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. 1975. **Linguagem e Classes Sociais**. Porto Alegre, Movimento.

\_\_\_\_\_. 1986. **Análise da Conversação**. São Paulo, Ática.

MARIANI, Bethania. **A colonização lingüística no Brasil e nos Estados Unidos: uma comparação** Cadernos de Letras da UFF- GLC, n. 27, p. 7-21, 2003.

MIRANDA, J. S. **Macuxi, Etno-História E História Oral: Possibilidades Metodológicas Para A Historiografia Indígena**. Revista Temporis [Ação] (Periódico acadêmico de História, Letras e Educação da Universidade Estadual de Goiás). Cidade de Goiás; Anápolis. V. 18, N. 01, p. 128-145 de 269, jan./jun., 2018. Disponível em [revista.ueg.br/index.php/temporisacao/article/download/6861/5500](http://revista.ueg.br/index.php/temporisacao/article/download/6861/5500): Acesso em: 04.01.2019.

OSTRIA GONZÁLEZ, Mauricio **Literatura oral, oralidad ficticia**. Estudios Filológicos [en línea]. 2001, (36), 71-80[fecha de Consulta 16 de Diciembre de 2020]. ISSN: 0071-1713. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=173413831005>.

PROENÇA, Manuel Cavalcanti. **Roteiro de Macunaíma**. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1969. Brasília ; INL, xvi,316p. 21 em (Vera Cruz, v.138)

PEIXOTO, D. L. **Estratégias e táticas cotidianas: um estudo sobre os sentidos das práticas sociais e suas influências no fazer estratégia de uma barraca em feiras-livres**. 2011, 107f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo. Disponível em: . Acesso em: 20 dez. 2020.

RABELO FILHO, Manoel Gomes. **A representação social do Kanaimî, do Piya'San e do Tarenpokon nas Malocas Canta Galo e Maturuca**, dissertação de mestrado – Universidade Católica de Pernambuco – Programa de Mestrado em Ciências da Religião – 2012.

RANIERI, Alexandre. **Discutindo a noção de etnotexto em narrativa oral amazônica** - CD-ROM Caleidoscópio Amazônico Boitató – Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL ISSN 1980-4504 BOITATÁ, Londrina, n. 14, p. 1-16, ago-dez 2012. ROSA "CALEIDOSCÓPICA (UEL/SEDUC-PA). Disponível em: <http://revistaboitata.portaldepoe> Acesso em: 04.01.2019.

ROCHA, Everardo. **O que é etnocentrismo**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ROCHA, Vanessa. **"Cultura: uma ecologia humana. Perspectivas para o diálogo intercultural"**. In: Guelman, Leonardo.e Rocha, Vanessa (org.). Interculturalidades. Niterói: EdUFF, 2004.

ROTHENBERG, Jerome. – **Etnopoesia no milênio**. Organização de Sergio Cohn. Tradução de Luci Collin. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2006, p. 79-80.

SÁ, Lúcia. **Histórias sem fim: Perspectivismo e forma narrativa na literatura indígena da Amazônia**. Itinerários, Araraquara, n. 51, p. 157-178, jul./dez. 2020.

SALLES, Lúcio Lauro Barrozo Massafferri ISSN 1981-7827 **Sobre a decifração de si mesmo em Oidipous tyrannos**, AISTHE, Vol.V, nº 8, 2011.

SANTILLI, Paulo. **Pemongon Patá - território macuxi: rotas de conflito**. São Paulo: Tese de doutorado/USP. 1997. Datilografado.

SANTOS, Toyah Alexsandro Théos Baptista. **A noção de sistema na Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio de Hegel / Toyah Alexsandro Théos Baptista Santos**. – 2006.

SAPIR, Edward. **A linguagem-introdução ao estudo da fala**. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1971.

SOUSA FILHO, A. **Michel de Certeau: Fundamentos de uma sociologia do cotidiano. Sociabilidades**. São Paulo/SP, v.2, 2002, p.129 – 134.

SAUSSURE, F. de. **Curso de Linguística Geral**. Organização Charles Bally e Albert Sechehaye; com a colaboração de Albert Riedlinger. Tradução Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 28ª ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SOBRAL, André & Outros. Makunaimi. **Makuxi Panton**: Histórias Makuxi. nº 2, Boa Vista, 1998.

SORABJI, Richard. **Aristotle on Memory**. Londres: Duckworth, 1972. t&pid=S0104-93131996000200005. Acesso em: 04.01.2019

TRUDGILL, Peter. 1975. Accent, **Dialect and The School**. London, Edward Arnold.

TYLOR, E. B. **La civilization primitive**. 2 v. Paris: Reinwald, 1876-1878.

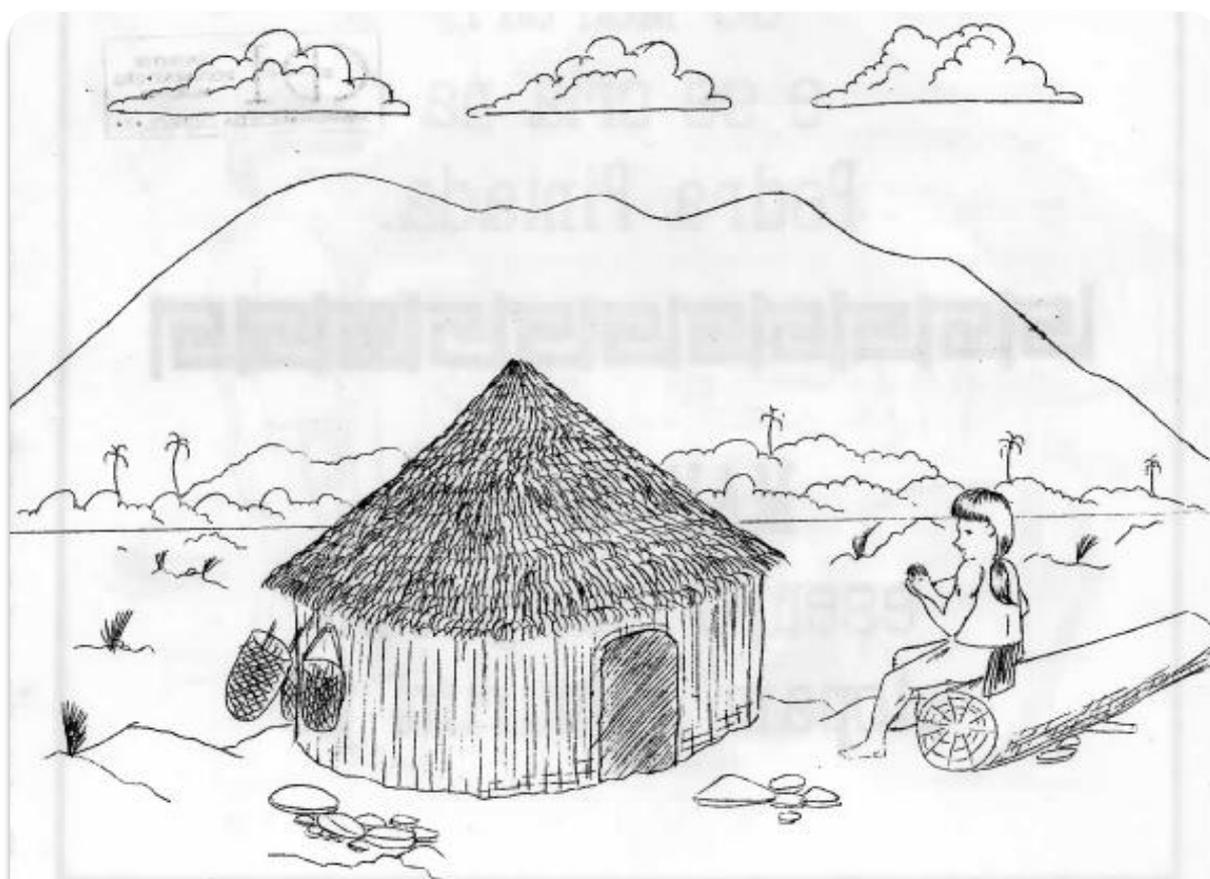
VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e sociedade na Grécia antiga**. Rio de Janeiro: José Olympio. 1992.

VIEIRA, Valdinei Pedro Sales: **Narrativas orais do Alto Jequitinhonha: uma proposta de análise tópica em contos populares do Serro – MG** / Valdinei Pedro Sales Vieira, 2018. 115 p. : il.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Revista Mana, 1996. v2, n.2.[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_ar ttex](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_ar ttex) Acesso em: 04.01.2019.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a literatura medieval**. Tradução de Amálio Pinheiro e Jussara Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras. (1993)

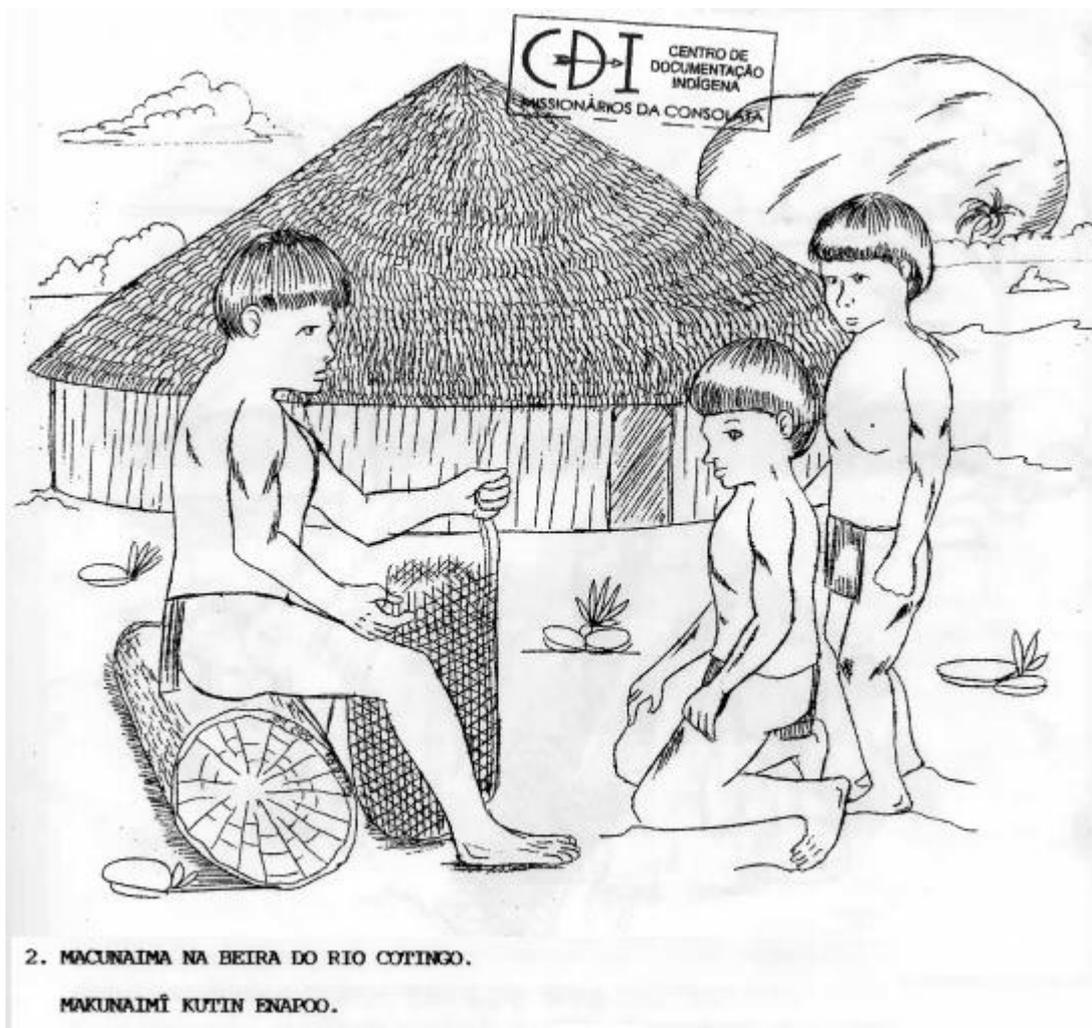
## ANEXOS

**ANEXO I – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 2**

1. MACUNAIMA NASCE NO PÉ DA SERRA DO MARARI E SE CRIA NA PEDRA PINTADA.

MAKUNAIMÍ ESENPO MAIRARI 'PO, ATOPAMÍ TAMURIMÍ PO.

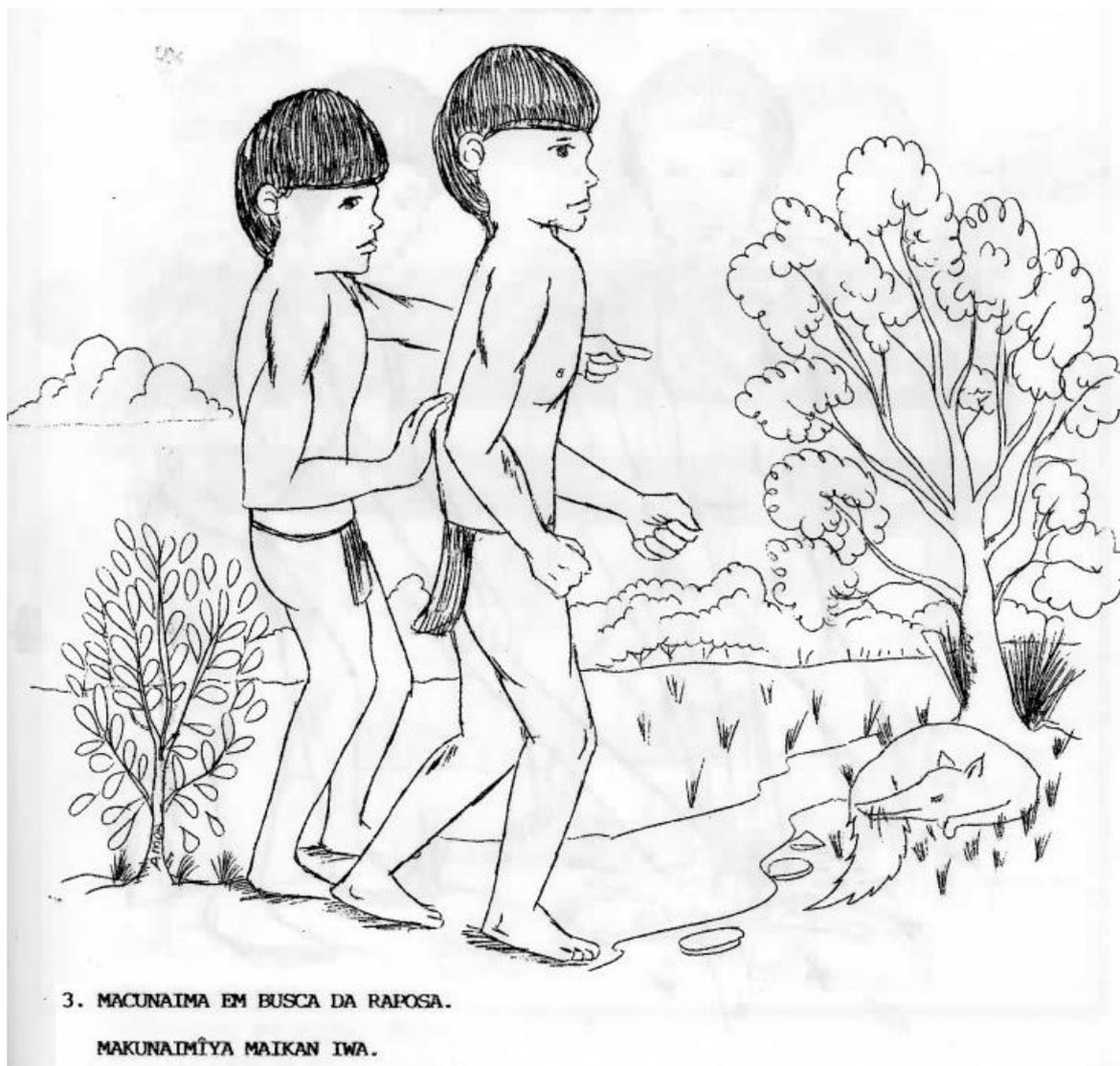
## ANEXO II – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 3

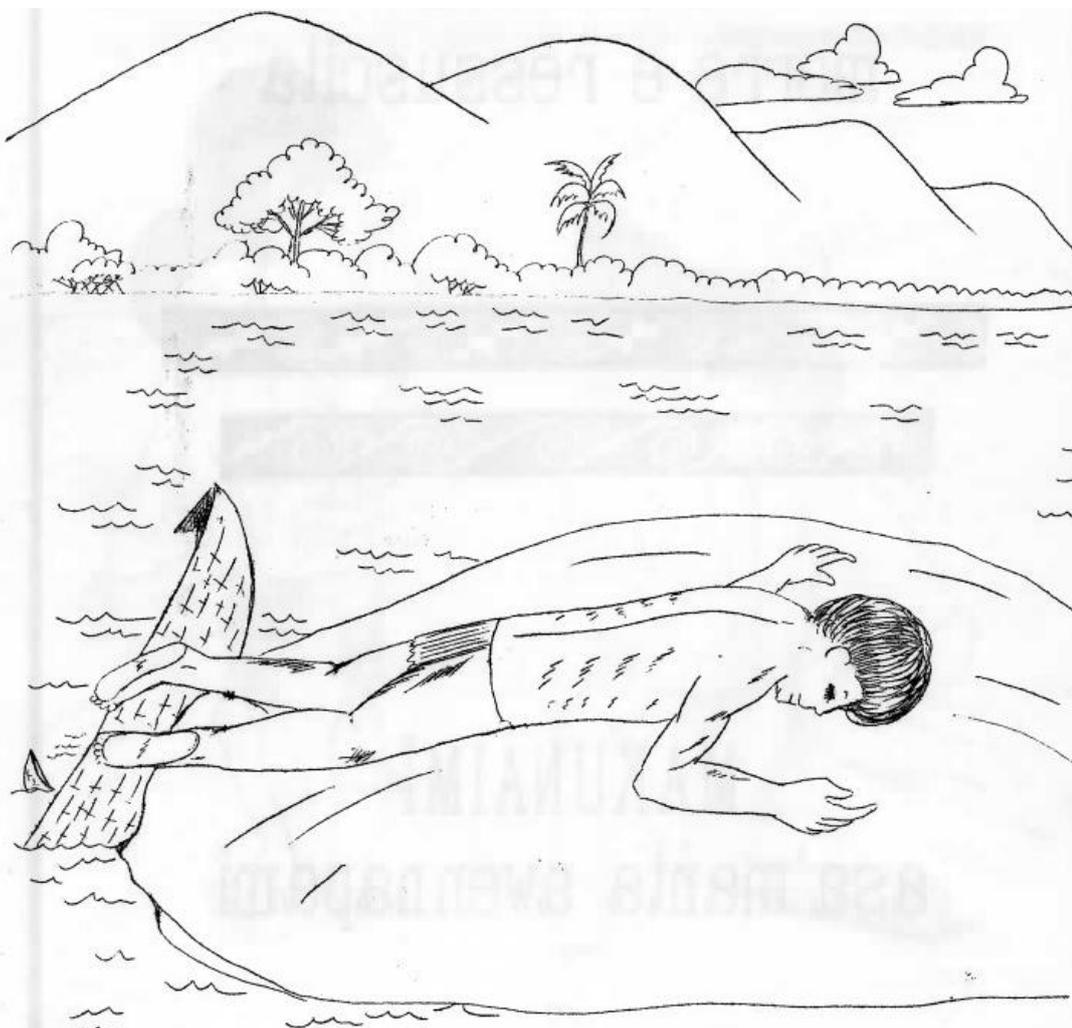


## ANEXO III – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 26



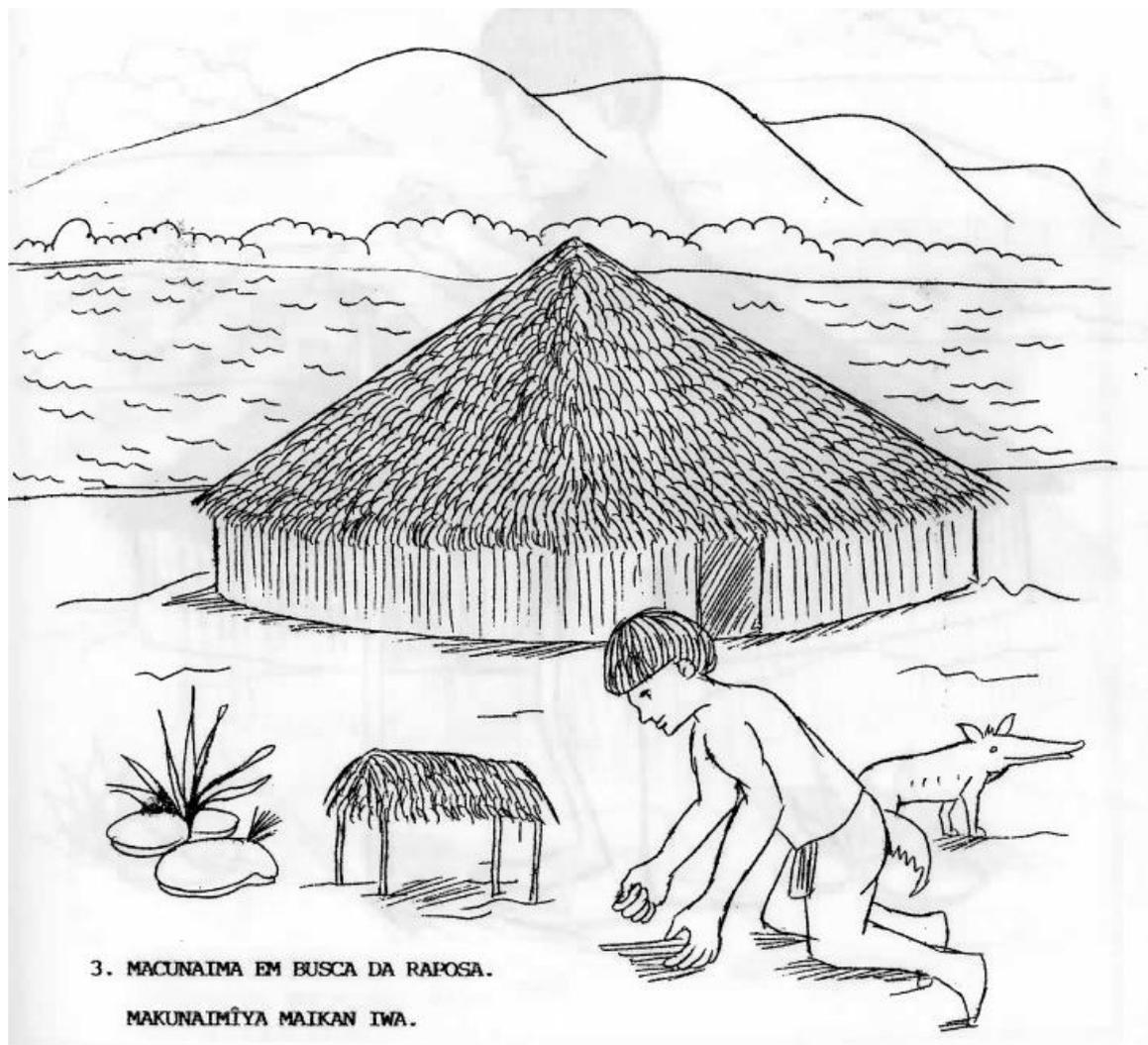
## ANEXO IV – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 19



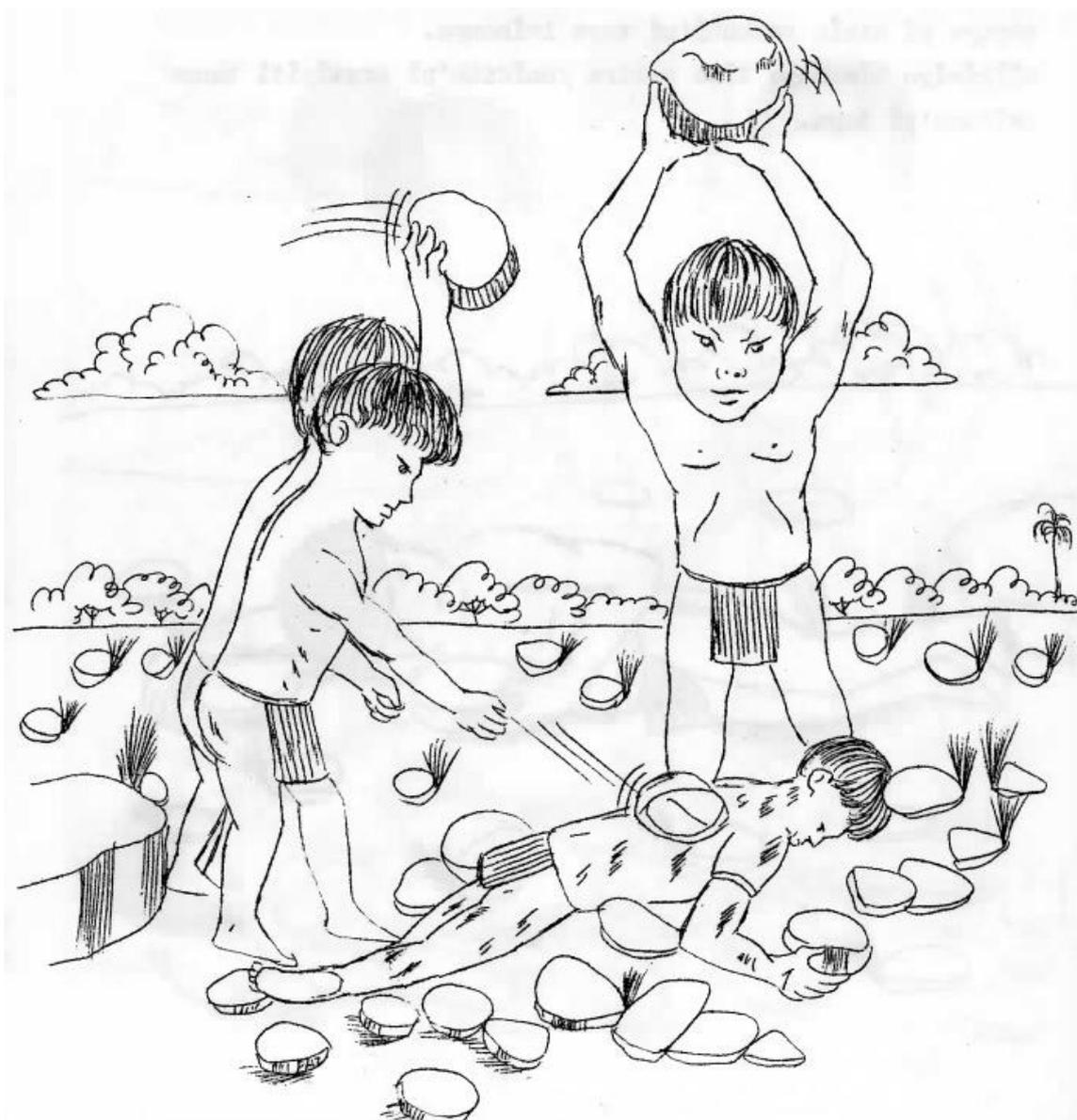
**ANEXO V – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 32**

5. MACUNAIMA MORRE E RESSUSCITA.

MAKUNAIMÎ ASA'MANTA AWENNAPAMÎ.

**ANEXO VI – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 40**

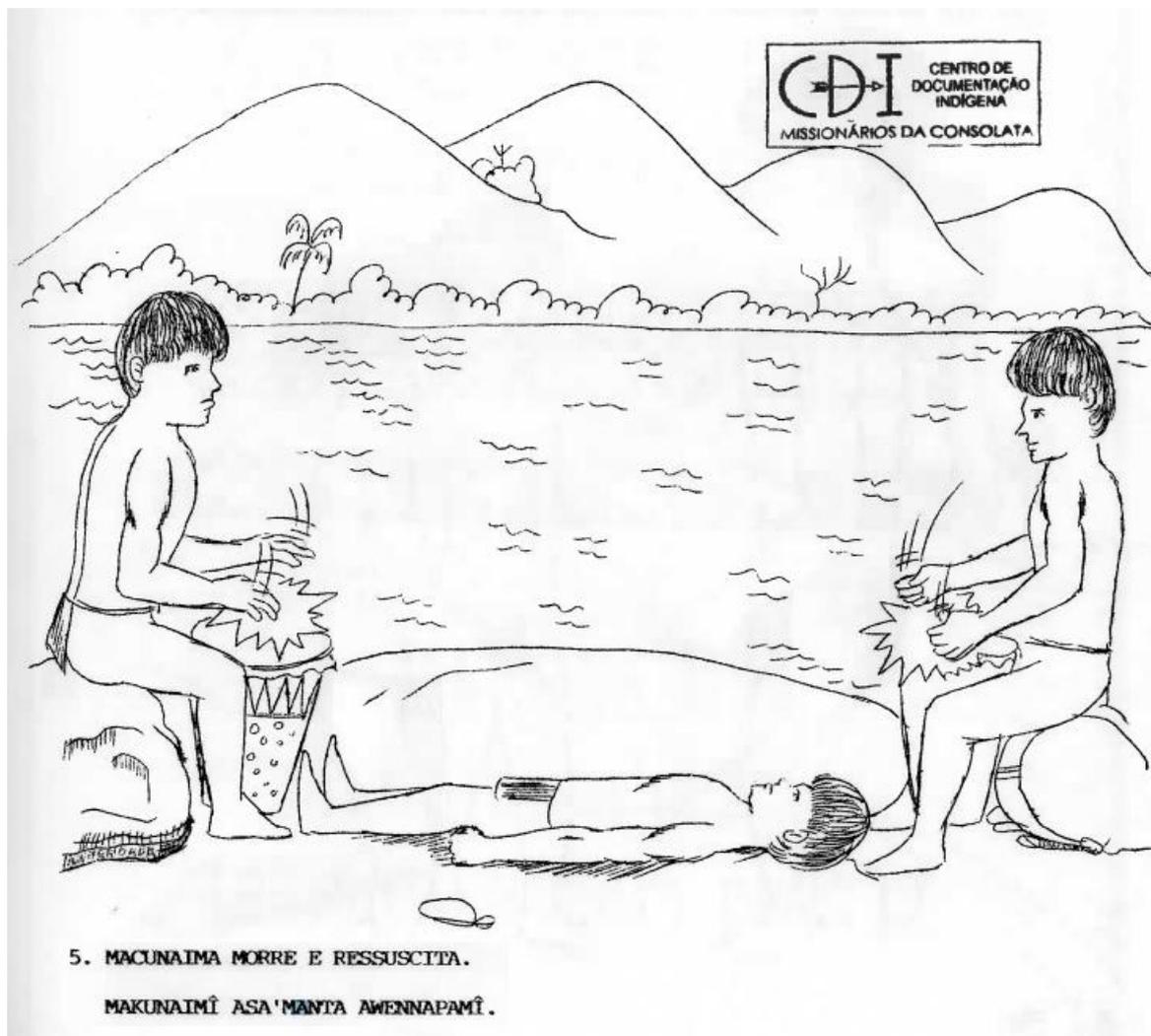
## ANEXO VII – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 54



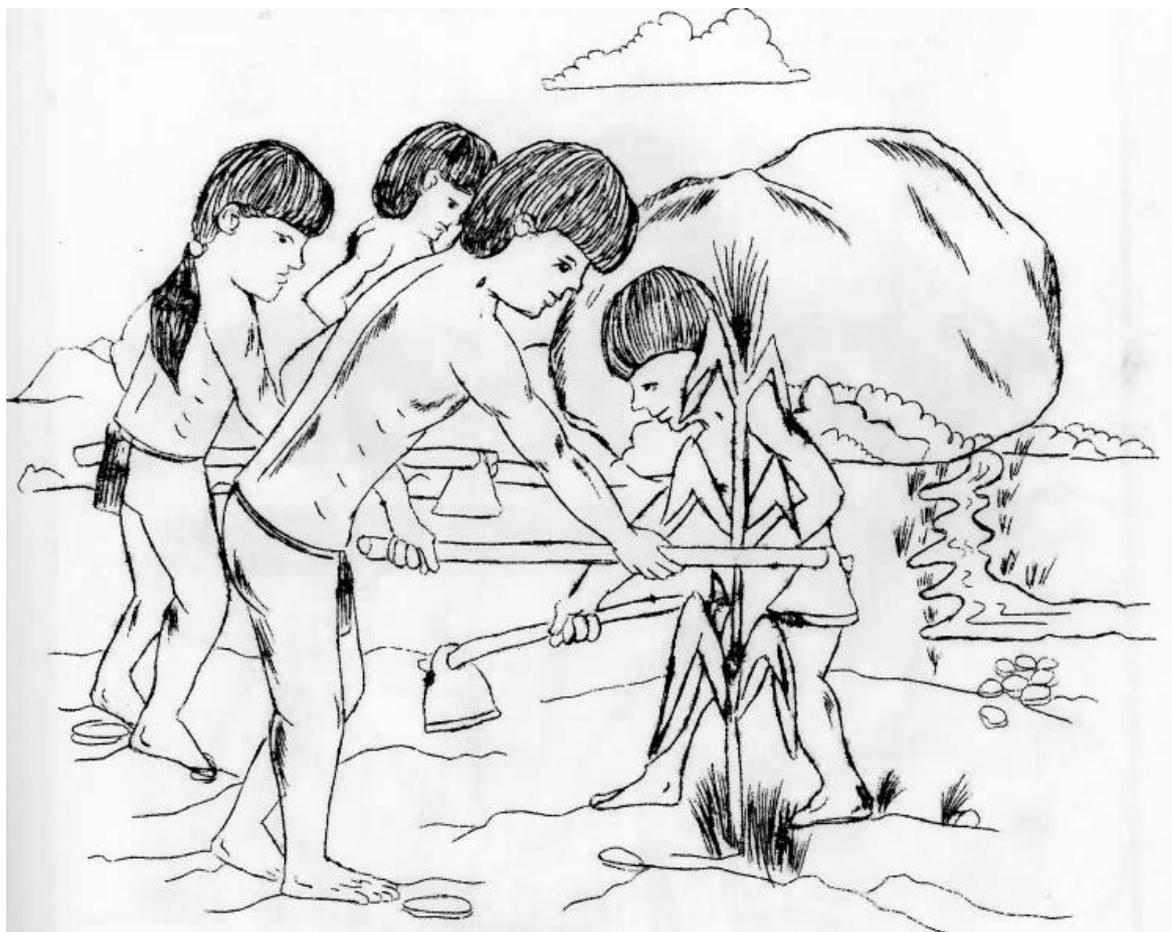
7. MACUNAIMA MORRE NA VIAGEM PARA O MONTE RORAIMA.

MAKUNAIMÍ SAMANTA RORAIMÍ PONA ' TUTÍPE.

## ANEXO VIII – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 36



## ANEXO IX – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 9



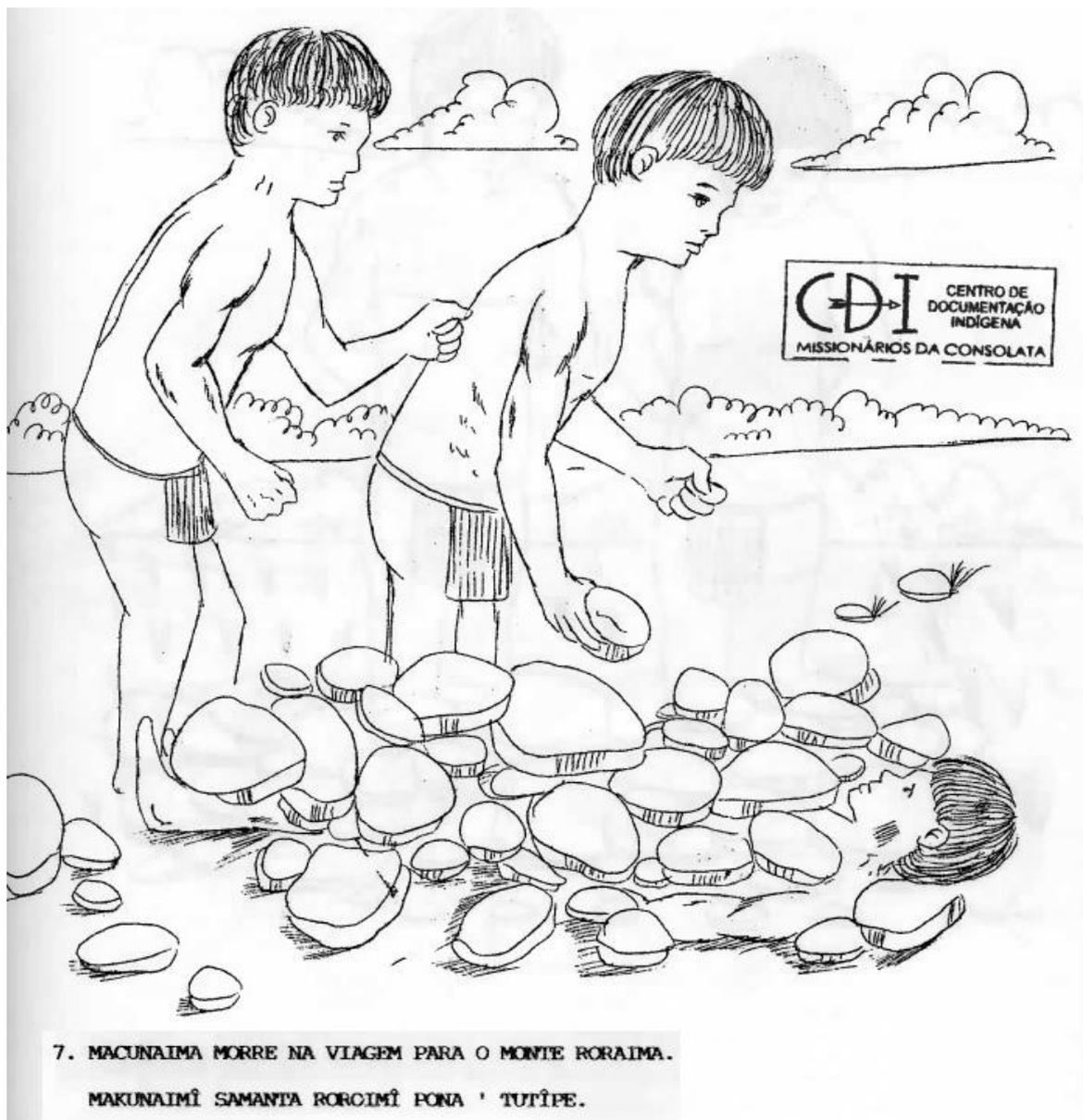
6. MACUNAIMA DÁ O NOME AOS LUGARES ONDE TRABALHA.

MAKUNAIMÍ SEWANI' ISA'PÍTI'PÍIA TESENYARA'MAPÍ PATA'PÍ.

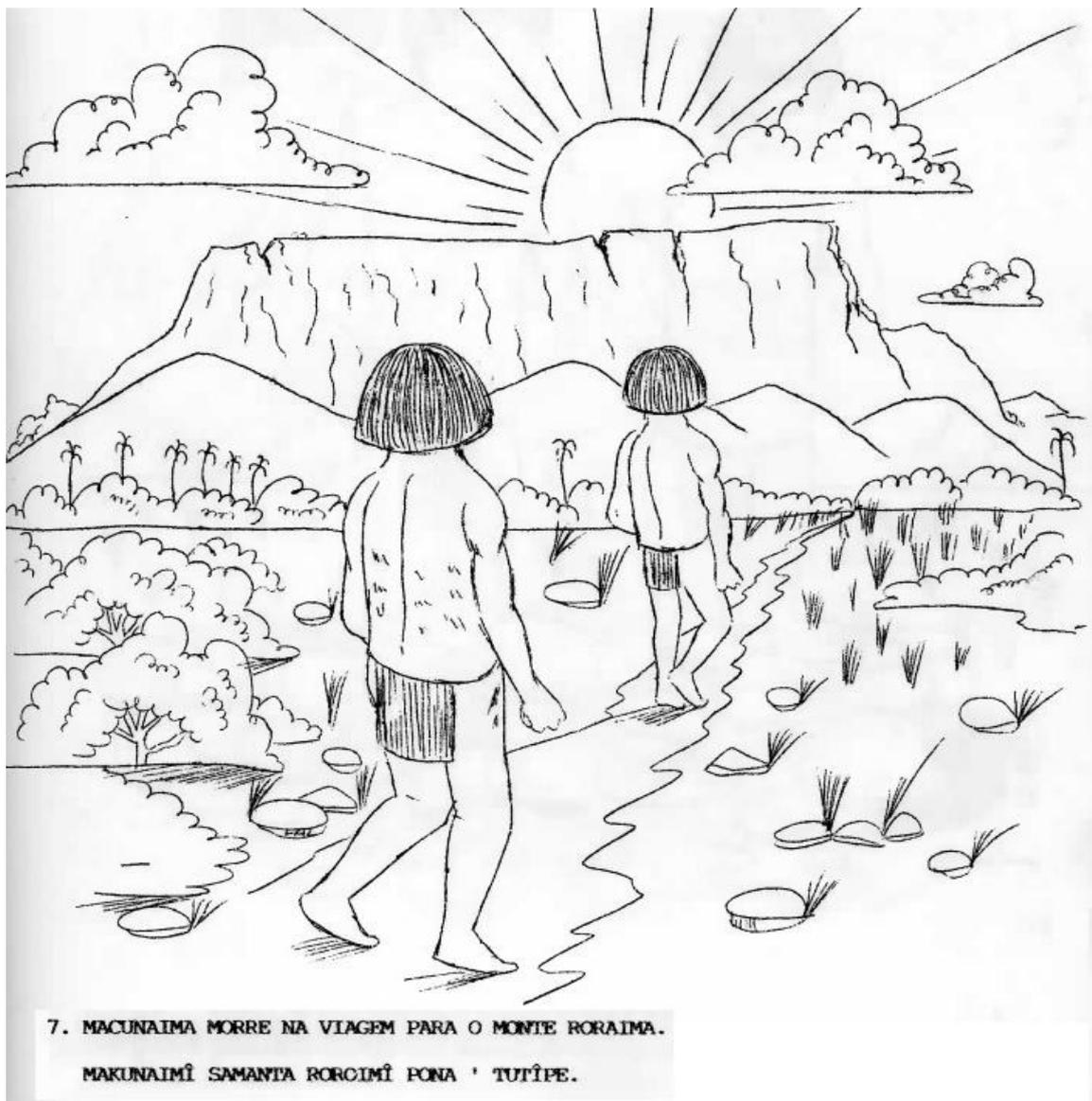
## ANEXO X – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 41



## ANEXO XI – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 55



## ANEXO XII – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 57



ANEXO XIII – Macuxi Panton: 1988 – História Makuxi, nº 2, p. 7.

