

Mito e História Oral

ETIENNE SAMAIN

Antropólogo e professor no Departamento de Multimeios do Instituto de Artes-Unicamp

RESUMO

Assumindo o fato de que o mito é uma modalidade da História Oral, procura-se nesta comunicação três enfoques: 1) Como os próprios índios (no caso, Kamayurá e Urubu-Kaapor, Brasil) definem o que rotulamos de “mitos” ou de “estórias”?; 2) Quais seriam algumas das funções desses mitos no contexto de sociedades ágrafas que, deles, se nutrem e vivem?; 3) Como pensar, minimamente, as questões da elaboração, transmissão e decodificação dos mitos, tendo em vista o fato de que os mitos não são *textos* e, sim, *falas* e narrativas, obedecendo a possibilidades lógicas e potencialidades cognitivas singulares?

Palavras-chave: Mitos indígenas. Pensamento selvagem e domesticado. História

ABSTRACT

Based on the fact that a myth is a kind of oral history, this paper attempts to answer three questions: 1) How do Indians themselves (in this case, the Kamayurá and the Urubu-Kaapor, Brasil) define what we classify as “myths” or “stories”?; 2) What are some of the functions of these myths in the context of oral societies, for whom these myths are a fundamental reference?; 3) How is it possible to reflect upon the issues of elaboration, transmission and decodification of myths by taking into account that myths are not *texts*, but *talks* and narratives, thus obeying singular logical possibilities and cognitive potentialities?

Key words: Indian myths. Savage and domesticated thought. Oral history

1 - Mais adiante voltarei, retomando importantes reflexões de Goody (GOODY, Jack: 1977 e 1986), sobre a questão das lógicas e das operações cognitivas que permeiam esses meios singulares da comunicação humana.

2 - Não é por acaso que tanto os mitos quanto as grandes histórias da nossa infância começam sempre por um: "Era uma vez" ou "Faz muito tempo", ou, ainda, "Nas origens, foi assim que começou [...] Mavutsinim (Herói cultural dos Kamayurá) pensou, ficou pensando...". Os Kamayurá, deste ponto de vista, têm uma sofisticada concepção e organização de seu tempo: Imawé ("faz muito tempo") designa o tempo mítico, uma temporalidade de uma total outra ordem que o tempo que designam, tanto o ang-tété (um tempo histórico que remeterá, por exemplo, à chegada de Karl Von der Steinen na região do Xingu, no final do século 19) como o ang ("hoje", "agora"), o qual reconduz ao momento presente, ao convívio diário.

N o âmbito desta mesa redonda que se propõe tratar do tema "Historia Oral e Construção de Narrativas", gostaria de tecer algumas reflexões em torno de *um gênero e de uma modalidade* da História oral: os mitos.

Embora trabalhando, hoje, diretamente as questões relativas à constituição de uma antropologia visual, sempre fiquei interessado pelos problemas heurísticos que levantam os diversos *meios* da comunicação humana. Tal interesse se explica. Nasci e cresci num país (a Bélgica) e numa cultura predominantemente marcada pela *escrita*. Ao chegar no Brasil, em 1973, me deparei com uma cultura predominantemente imersa na *oralidade*. Antes de mergulhar numa outra esfera da comunicação humana, a das *visualidades* modernas (fotografia, cinema, vídeo, infografia), dediquei, na década de oitenta, boa parte da minha pesquisa antropológica à mitologia de duas comunidades indígenas de língua tupi: os índios Kamayurá do Alto Xingu (SAMAIN, 1991) os índios Urubu-Kaapor (SAMAIN, 1984-1985) que vivem nas cabeceiras do rio Gurupy (na divisa do Maranhão com o Pará). Em cada uma dessas sociedades, na época ágrafas, passei vários meses, não apenas recolhendo *palavras* míticas mas procurando metodologias de decodificação e de interpretação dessas *puras e singelas narrativas*.

Proponho-lhes um triplice percurso: descobrir, primeiro, o que *representavam* os mitos, no contexto dessas duas sociedades indígenas que não conheciam a escrita. Com outras palavras: de que maneira, eles - os índios -, falavam de seus mitos, em que termos concretos? A partir desta primeira aproximação, poderemos desenvolver algumas outras considerações sobre algumas das *funções principais* que esses mitos desempenham nessas sociedades. Por fim e, em sintonia com os propósitos desta mesa redonda "A História Oral e a Construção de Narrativas", levantarei outras questões referentes à *elaboração, transmissão e decodificação* desses monumentos da História e da tradição oral.

"VOZES VINDO DE MUITO LONGE E QUE SE DEVE ESCUTAR" E "MORONETA"

Os índios *Urubu-Kaapor* parafraseiam de uma maneira muito expressiva o que costumamos chamar de "mitos", de "estórias". Para eles, os mitos são "*essas vozes vindo de muito longe e que se deve escutar*" (*Mae Iman Har Pandua Ke*). Três observações merecem destaques: 1) os mitos são "vozes", são "ditos", são "palavras"; eles não são "escritos" [1], "textos", "livros"; 2) "vindo de muito longe": o que significa que, por necessidade, o mito pertence a um tempo [2] e a um espaço que não são e não podem coincidir com o tempo e o espaço presentes. Para que haja mito, é preciso instaurar um distanciamento temporal e espacial, da mesma maneira que para constituir e poder reverenciar uma divindade qualquer, é preciso afastá-la o suficiente do convívio dos simples mortais. O mito, deste modo, não pertence

apenas à ordem do sagrado. Faz parte do mundo e da sabedoria dos deuses; 3) É essa sabedoria, essa verdade originária, “que se deve escutar” e respeitar.

Os índios Kamayurá, por sua vez, utilizam a palavra “*Moroneta*”, um conceito mais abrangente e genérico, para designar toda forma de explanação, antes de tudo verbal e narrativa, mas que pode ser também de ordem visual e pictórica. É por essa razão que, por exemplo, um desenho traçado sobre o chão (para evitar pronunciar o nome – tabu de uma pessoa) ou uma “fotografia” serão, também, qualificados por eles de *Moroneta*. Tal correspondência semântica me parece reveladora. Significa que, para os Kamayurá, “mitos, desenhos, fotografias” (SAMAIN, 1987) são, todos, “réplicas” de uma exemplaridade primordial ou, melhor dizendo, os *Moroneta* são, à semelhança das fotografias, como espelhos que refletem para a comunidade presente não somente os modelos e os arquétipos passados mas uma realidade de uma outra ordem do que o real no qual mergulham os homens. Com outras palavras, ainda, os *Moroneta* não são a realidade e sim, as representações e as figuras desta realidade, aquilo que remete a um original, geralmente fora do alcance humano, sem o qual os homens não poderiam, todavia, existir. Os mitos, longe de conotar o que, na nossa linguagem coloquial, declaramos como sendo “coisas inventadas, falsas, tendenciosas, fantasiosas e irreais”, são, para as sociedades ágrafas, o que representa, para as sociedades da escrita, a “constituição” de um país ou os “códigos” de todos os tipos. Os mitos (narrativas, ditos, falas) são, eles também, os alicerces ideológicos e existenciais das sociedades sem escrita. De tal modo que, se quisermos conhecer uma comunidade indígena, devemos primeiramente mergulhar nos seus mitos, “escutar essas vozes vindas de muito longe”, ouvi-las e, na medida do possível, chegar a identificá-las.

DE ALGUMAS FUNÇÕES DO MITO

Após essas primeiras considerações quanto à concepção que os índios podem ter de seus mitos, gostaria de apontar para algumas das *funções* dos mitos, essas extraordinárias elaborações e criações do pensamento selvagem (não digo pensamento “dos selvagens”, mas pensamento ao “estado selvagem”), isto é, marcado por uma *outra* lógica do que a nossa lógica abstrata, racional: um lógica do concreto, do palpável, do sensível ou, como diria Claude Lévi-Strauss, “esse modo *singular* do pensamento *científico* [...] ajustado ao da *percepção* e da *imaginação* [...] esse nível estratégico do conhecimento científico [...] muito próximo da *intuição sensível*” (LÉVI-STRAUSS, 1962:24, grifos nossos) [3].

Quais seriam as *funções* dos mitos nas sociedades que não conhecem a escrita? Diria, resumidamente, que o mito é, para eles, um instrumento poderoso de definição ideológica. Ele não é apenas a ideologia informadora e reguladora das

3 - *Insisto sobre a dimensão científica do chamado pensamento “selvagem”, que Lévi-Strauss, com razão, reivindica, face a um evolucionismo que não acabou de existir e que pensa, ainda, dever confinar os “selvagens” à infância de uma humanidade, quando os países, ditos desenvolvidos (no entanto denominados, ou do “primeiro”, ou do “segundo”, ou, até, de um “terceiro” mundo), representariam, hoje ainda, outras “fases” necessárias, outros patamares obrigatórios de desenvolvimento de toda e qualquer sociedade humana. Para exemplificar essa questão, proponho uma diversão séria, que o leitor apressado poderá deixar de lado. Minha questão é simples. É a seguinte: como falamos das abelhas e como os índios nos falam das abelhas? Quero dizer essa coisa banal: se a “classificação” representa uma das múltiplas operações lógicas, presente em todos os espíritos e em todas as culturas humanas, não classificamos, portanto, o universo das abelhas, de*

uma maneira única. Sem ser zoólogo de formação, eu sei que na cultura da escrita, elas (as abelhas), na sua multiplicidade, variedade e beleza, terão direito a uma precisa nomenclatura que, utilizando raízes - preferencialmente gregas ou latinas -, as distribuirão em necessárias famílias e subfamílias. Assim, saberemos que "a superordem dos himenopteróides (insetos portadores de asas) agrupa duas ordens de insetos de importância muito desigual: os himenópteros que ultrapassam 280.000 mil espécies das quais algumas como as vespas, os marimbondos, as abelhas ou as formigas são conhecidos por todos, e os estrepsípteros, que reúnem duzentas espécies de insetos estranhos, profundamente degradados pelo parasitismo" (Encyclopaedia Universalis, verbete "hymenoptérídes" [Abelha]: 1970, vol.8, p.665 e seguintes). Essa definição, decerto, me impressiona, mas, confesso, não chega a me inspirar, menos ainda a me interessar e a me cativar. Teria

condutas históricas de uma sociedade dada como é, também, o engenhoso recurso de que o grupo dispõe para reorganizar e justificar as novas condutas, às quais está conduzido para assumir o seu porvir histórico. Explico-me.

Os mitos, longe de ser essas ilusões e essas fábulas vindas de um outro mundo, são, na realidade, os moldes necessários que definem, nutrem e reorganizam constantemente as condutas e os comportamentos, as idéias e os ideais de uma sociedade. São – como já disse – os espelhos que refletem para uma sociedade sempre singular, não somente os arquétipos passados, mas, também, uma realidade de uma outra ordem, diferente do "real" no qual mergulham os homens. Este último é, de certo modo, fictício e ilusório, sempre em recomposição com relação ao primeiro que o informa e o reconstrói sem parar. Deste ponto de vista, os mitos têm essa função decisiva: a de acossar e de reativar as energias da comunidade, as suas intencionalidades, sempre sujeitas à esclerose. Com outras palavras ainda, uma das funções dos mito será sempre a de transmitir, de lembrar e de reforçar, por meio da palavra e junto à comunidade, o que são seus valores, suas normas de conduta, individuais e coletivas.

Mas, ao mesmo tempo, os mitos são, também, para essas sociedades que não conhecem a escrita, os meios, os canais de que se utilizam para poder incorporar, absorver, justificar e, até, consagrar – embora sempre muito paulatinamente – suas exigências ou necessidades de transformação cultural interna ou, mais freqüentemente, as razões de uma dinâmica cultural imposta de fora. É claro que os mitos indígenas da origem do mundo não falavam, antes da colonização portuguesa, do "homem branco", menos ainda do "rifle" que o tornava tão poderoso. Resta que, hoje, os mesmos mitos fundadores incorporaram e procuram explicar esses fatos. Não tratam apenas, como era no passado, da distinção existente entre as tribos indígenas vivendo na região do Alto Xingu, contando que nas origens, *Mavutsinim*, seu demiurgo mítico e herói cultural, deu aos Kamayurá o "arco preto" (distintivo cultural da tribo), aos Waurá o "pote de barro" (outro distintivo cultural), aos Kuikuru o "arco branco" (que não "presta e não vale nada"), aos Txucarramãe (inimigos declarados dos Kamayurá no passado) a "borduna". Falam, também, do "rifle" que, mais esperto, o homem branco soube, nas origens do mundo, eleger e que, a contragosto, *Mavutsinim* acabou entregando "com raiva e mandando esses brancos irem embora".

Nas sociedades ágrafas, os mitos não olham apenas para os homens; são os homens que lhes falam sem parar. Num movimento de vaivém, mitos e homens conjugam suas respirações mútuas. Os mitos são tanto a memória dos homens como as alavancas de sua dinâmica cultural. Os mitos vivem e, quando desaparecem, desaparecem com eles as próprias sociedades que as fizeram emergir.

DA ELABORAÇÃO, TRANSMISSÃO E DECODIFICAÇÃO DOS MITOS

1) Pensava, em 1977, indo conviver, pela primeira vez, no meio dos Kamayurá, que os mitos eram como uma mercadoria exposta no dia-a-dia da comunidade. Nada disto. Precisei de muitas semanas para descobrir ora que os mitos eram narrados pelos anciões aos pais de família, de noite, na roda dos fumantes, no pleno centro da aldeia, ora contados por um tio, na calada da noite, dentro da maloca, no ouvido de uma sobrinha que ia casar, uns dias depois, e a quem passava algumas recomendações; ora, ainda, quando, após uma infrutífera pescaria com cipó (*tsimo*), enfrentamos, no retorno, uma séria tempestade acima da majestosa e arenosa lagoa de *Ipavu* (“Água grande”), ocasião dada para que Aumari, grande contador de mitos, lembrasse a todos “como começou” *Ipavu*, através de uma espécie de dilúvio que, ao aniquilar de vez uma sociedade indígena existente por ali, fez surgir a grande lagoa e com ela, simbolicamente, a sociedade Kamayurá que, hoje, vive às suas margens. Ora, ainda, quando a minha esposa, Godelieve, tocou, na noite da nossa segunda estadia no meio dos Kamayurá, músicas de flauta doce, recebendo, no dia seguinte, o nome de *Ksnãmaru* (a “mulher que toca flauta”), momento particularmente interessante [4] tanto como delicado, já que a bela *Kunãmaru* do mito, disfarçada de homem, tocava, com a irmã dela, de noite, de maneira divina, músicas reservadas aos homens. *Kunãmaru* do mito que, denunciada pelo seu jovem irmão, devia ser enterrada viva aos gritos masculinos de “Gnugnutru”... o que não aconteceu, todavia, com a minha esposa a quem, na saída da aldeia, Tarakuay, o índio Kamayurá que lhe tinha dado esse nome de batismo, ofereceu sua própria flauta de bambu.

Os mitos são as veias da transmissão do saber e do viver. Eles não têm horas marcadas; permeiam a vida cotidiana das sociedades indígenas.

2) Outra reflexão que me parece importante: o mito não existe ao estado puro. Existem, sim, *versões* de um mito, cada versão sendo uma “performance” única de um narrador *singular* que, num dado *momento*, em dadas *circunstâncias*, ante de tal ou tal *público*, conta o mito. De tal modo que não serve a nada tentar, a partir de várias versões, procurar “reconstruir” o que seria o mito “perfeito”, “completo”. É um inconsistente e falso problema. Outra coisa, sim, seria o fato de recolher versões múltiplas de um mesmo mito para descobrir que, além das variações nos *enunciados* de um mesmo mito, cada mito possui uma estrutura única e inconfundível. O mito do surgimento da lagoa de *Ipavu*, por exemplo, não se estrutura da mesma maneira que o mito da *Mulher engravidada pela serpente*. O que significa que, para ser reconhecido pela comunidade, o mito da *Mulher engravidada pela serpente* obedecerá sempre a uma sucessão de episódios que pertencem à sua estrutura e sem os quais não seria mais o mito da *Mulher engravidada pela serpente* e

preferido - na companhia dos próprios índios, isto é, desses seres “não-letrados”, próximos, todavia, da “percepção, da imaginação... e da intuição sensível” - descobrir como, desta vez, eles classificam as abelhas. Descobriria que classificam as abelhas levando em conta a época do ano em que elas aparecem (estação seca ou estação das chuvas); Descobriria que são atentos, também, ao sabor do mel deixado por elas (muito açucarado ou até, um tanto azedo); falariam-me do fato de que o ferrão de alguns tipos de abelhas bate feio mesmo, quando a picada de outras é sem grande consequência. Perguntariam-me se já observei o fato de que algumas famílias de abelhas instalam sua colmeia dentro de uma árvore e outras, fora dela? Iniam, com certeza, mais longe ainda, para saber se, por acaso, tinha notado que algumas outras espécies de abelhas dirigem a saída do enxame através de um canal aberto para o alto da colmeia, outras para o baixo, outras, ainda, para o meio? Eis a

ciência do concreto,
do sensível, do
visto, do
experimentado, do
notado e do
imaginado.

4 - Pois,
evidentemente,
logo, perguntei a
Tarakuay, um outro
grande contador de
mitos, que lhe deu
esse apelido, quem
era a tal de
Kunāmaru.

5 - A comunidade
indígena será a
primeira para dizer:
tal contador de mito
"sabe" contar, tal
outro "não conta
direitinho".

6 - Ver o importante
artigo de
MALINOWSKI, Br.:
1923.

7 - Trata-se de um
mito intitulado
Ipawu 2, que
apresento in
SAMAIN: 1991, p.
207-210.

sim, um *outro* mito. Dito isto, há de se reconhecer que a margem de composição e de criação, deixada ao narrador, permanece bastante ampla. Este pode, sempre fiel à estrutura global [5], alongar-se em tal episódio e reduzir tal outro, insistir sobre tal detalhe ou deixar de lado tal outro. Esse trabalho presente na enunciação do mito se entende: a produção ou a transmissão do mesmo é sempre definida pelo contexto sociocultural e pela própria personalidade do sujeito narrador [6].

O testemunho de Tarakuay que, no meio dos Kamayurá, foi um dos meus principais contadores de mitos, é particularmente interessante. Eis o que me dizia, após ter narrado a sua versão do surgimento da lagoa de *Ipawu*: "Quem contou isto foi o meu pai: foi ele que contava para mim. Meu pai sempre contava história para mim, de manha, à tarde. Sempre contava para mim; outra pessoa não! Estou contando a história de meu pai. Não posso contar assim [da maneira com que fiz] mentindo. Estou contando certo como o meu pai. Agora Aumari [outro narrador], ele conta diferente; Uahu [outro contador ainda] conta diferente. Aqueles contam diferente. Era a história de meu pai que contei para você".

Cada mito, assim, possui uma estrutura própria sem a qual não seria tal mito, e sim, um outro mito. Dito isto, o contexto de enunciação de um mito, é sempre um contexto recortado concretamente pelos homens, pelas suas ações, pelas suas emoções e expectativas, um palco afetivo-ideológico, onde o mito formula-se e reformula-se de maneira contínua e singular. Não podemos entender um mito fora de seu contexto concreto de enunciação.

3) Termino com uma terceira reflexão: uma outra experiência, muito mais complexa em termos epistemológicos e que não consegui resolver até hoje. É a seguinte: Os mitos são "falas", "enunciados vivos"; são "narrativas". Não são "textos". Nunca serão textos, a não ser se um antropólogo, após ter gravado essas narrativas - como foi o meu caso -, após tê-las transcritas - como foi o meu caso -, após tê-las traduzidas para a língua portuguesa com a decisiva ajuda dos nativos - como foi, ainda, o meu caso - (a língua mítica não é a língua corriqueira), pediu, enfim, aos nativos "informações complementares" no tocante a esse "dito" "transcrito". Dizia, por exemplo: "Não entendi claramente o episódio da árvore que, cheia de água e de matrixões, estourava de repente para dar a um cunhado atrevido o recado natural daquilo que não devia fazer: arrebenatar as fontes vivas da vida, da vida que outros deviam partilhar" [7].

Devo muito a Claude Lévi-Strauss, ao seu *Pensamento Selvagem* (1962) e aos quatro fortes volumes de suas *Mitológicas* que seguiram. Lévi-Strauss reúne e pretende entender um conjunto de mitos das mais diversas proveniências. Ele

parte de um mito bororó e acaba, no Canadá, com outros mitos. Lévi-Strauss procura esboçar uma “sintaxe da mitologia”, uma “gramática dos mitos”. Ele quer mostrar e revelar que a “terra dos mitos é uma terra redonda”, que um mito chama um outro e assim por diante. Lévi-Strauss não se preocupa muito, é verdade, com os contextos socioculturais particulares donde surgiram os mitos que apresenta, menos ainda procura saber quem contou tal mito, para quem, quando e por quê. Ele *transcreve e resume* (de maneira excelente, aliás) essas narrativas míticas, petrificando, no entanto e para sempre, na escrita, uma fala originariamente viva. Vai além disto. Destes resumos e por meio de “frases as mais curtas possíveis” (os “mitemas”, essas unidades mínimas de significação de um mito), ele busca destacar para cada mito, e de um mito para um outro, pacotes de “relações” ou pacotes de “oposições” que dariam significação ao mito ou a um conjunto de mitos. Trabalho impressionante e que, efetivamente, rende muito. Trabalhei centenas de mitos nesta perspectiva metodológica. De fato, os resultados são, muitas vezes, inesperados em termos de conteúdo, em termos de descoberta da sofisticação do chamado pensamento selvagem. Resta saber, todavia, se tais procedimentos metodológicos, *possíveis através da escrita*, têm a ver com a compreensão que o nativo tem do mito simplesmente *narrado e ouvido*. Pois, na medida em que aqueles que contam e que ouvem o mito não dispõem de nenhum dos meios gráficos para sua “decifração/interpretação”, será que temos que concluir que o mito tem para eles sentido nenhum ou reconhecer que tem um outro? Ou eles nunca sabem o que dizem, ou dizem e registram outra coisa, E, neste caso, é possível que digam a si mesmos por meio do mito outra coisa do que os mitos, quando reduzidos a um conjunto de textos, dizem para nós?

A análise interpretativa dos mitos (e das histórias orais) levanta problemas epistemológicos que nunca poderemos minimizar [8]. Penso que pesquisas aprofundadas sobre a questão da lógica peculiar empregada e inserida na construção dos objetos culturais nas sociedades ágrafas, poderão, efetivamente complementar as notáveis intuições estruturalistas. Permitirão, pelo menos, que ao procurar traçar o perfil dos Tupi remanescentes, não nos tornemos novas vítimas, nem das armadilhas historicizantes, nem de alguns artifícios estruturalistas. Para tanto, convém lembrar o que Jack Goody dizia (GOODY: 1977;1986;1994) : existem *meios* de comunicação diferenciados; esses meios vão definindo *modos* singulares de conceber, pensar e dizer o universo no qual vivemos e atuamos. Mais ainda, esses meios e modos delinham, também, *maneiras* de se organizar socialmente.

8 - *Recomendo o riquíssimo estudo de TURNER, V.W.: 1970.*

BIBLIOGRAFIA

GAUMONT, R., Verbete “Hyménoptéroïdes”. In: *Encyclopaedia Universalis*, vol. 8. Paris: 1970, p.665-670.

GOODY, Jack, *The Domestication of The Savage Mind*, Cambridge, University Press, 1977. Existe uma versão portuguesa: *Domesticação do Pensamento Selvagem*. Lisboa: Presença, 1986.

GOODY, Jack, *La Logique de l'Écriture. Aux Origines des Sociétés Humaines*. Paris: Armand Colin, 1986. Existe uma versão portuguesa: *Lógica da Escrita*. Lisboa: Edições 70, 1988.

GOODY, Jack, *Entre L'oralité et L'écriture*. Paris: Presses Universitaires de France (Col. Ethnologies), 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mythologiques*. **Le Cru et le Cuit*; ***Du Miel aux Cendres*; ****L'Origine des Manières de Table*; *****L'homme Nu*, Paris, Plon, respectivamente 1964, 1966, 1967 e 1968.

MALINOWSKI, Bronislaw, “O problema do significado em linguagens primitivas”. In: OGDEN, C.K e RICHARDS, I.A., *O Significado do Significado. Um Estudo da Influência da Linguagem sobre o Pensamento e sobre a Ciência do Simbolismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972, p.295-330 [original: 1923].

SAMAIN, Etienne, “Reflexões críticas sobre o tratamento dos mitos” e “A vontade de ser: notas sobre os índios Urubu-Kaapor e sua mitologia”, artigos publicados na *Revista de Antropologia* (USP). São Paulo: vol.27/28, 1984-1985, respectivamente p.233-244 e 245-262.

———. “Mito e fotografia. As aventuras eróticas de Kamukua”, in *Caderno de Textos. Antropologia Visual*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1987, p. 46-50.

———. *Moroneta Kamayurá. Mitos e Aspectos da Realidade Social dos Índios Kamayurá (Alto Xingu)*. Rio de Janeiro: Lidador, 1991.

———. “Oralidade, escrita, visualidade. Meios e modos de construção dos indivíduos e das sociedades”, in *Perturbador Mundo Novo, 1492-1900-1992. História, Psicanálise e Sociedade Contemporânea* (Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo [Org.] e Luiz Carlos Uchôa Junqueira Filho [Coord.]). São Paulo: Escuta, 1994, p. 289-301.