

MARIA GEORGINA DOS SANTOS PINHO E SILVA

IPERU U’KOMANTO: formas e sentidos no mito
Makunaima



MARIA GEORGINA DOS SANTOS PINHO E SILVA

IPERU U'KOMANTO: formas e sentidos no mito Makunaima

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutora em Linguística e Língua Portuguesa.

Linha de Pesquisa: Estrutura, Organização e Funcionamento Discursivos e Textuais.

Orientador: Prof. Dr. Matheus Nogueira Schwartzmann.

ARARAQUARA – S.P.
2019

Silva, Maria Georgina dos Santos Pinho e
Iperu U'komanto: formas e sentido no mito Makunaima /
Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva – 2019
152 f.

Tese (Doutorado em Linguística e Língua
Portuguesa) – Universidade Estadual Paulista "Júlio
de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras
(Campus Araraquara)

Orientador: Matheus Nogueira Schwartzmann

1. Cultura indígena. 2. Mito. 3. Semiótica discursiva. 4.
Percurso gerativo de sentido. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

MARIA GEORGINA DOS SANTOS PINHO E SILVA

IPERU U’KOMANTO: formas e sentidos no mito Makunaima

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutora em Linguística e Língua Portuguesa.

Linha de pesquisa: Estrutura, Organização e Funcionamento Discursivos e Textuais.

Orientador: Prof. Dr. Matheus Nogueira Schwartzmann.

Data da defesa: 14/11/2019

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Dr. Matheus Nogueira Schwartzmann
Universidade Estadual Paulista – UNESP/Araraquara

Membro Titular: Dra. Raíssa Medici de Oliveira
Instituto Federal do Sul de Minas – IFSULDEMINAS/Campus Passos

Membro Titular: Dra. Mariana Luz Pessoa de Barros
Universidade Federal de São Carlos - UFSCAR

Membro Titular: Dra. Naiá Sadi Câmara
Centro Universitário Municipal de Franca - Uni-FACEF e
Universidade de Ribeirão Preto - UNAERP

Membro Titular: Dr. Jean Cristtus Portela
Universidade Estadual Paulista - Unesp/Araraquara

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

A minha avó/mãe, Lúdia Pinho (*in memoriam*), que me ensinou o que não está nos livros, mas incentivou a sonhar.

AGRADECIMENTOS

A Deus, porque dEle, por Ele e para Ele são todas as coisas.

Ao meu esposo Joabe Silva, que esteve sempre presente nos momentos de alegrias e tristezas.

Ao meu filho Abner Silva, por encher minha vida de alegria e orgulho.

Aos meus avós Benedito Pinho e Lídia Pinho (*in memorian*), que me preparam para a vida.

Ao meu pai Assis Pinho e a minha mãe Eidem Santos, sempre na expectativa da finalização desta tese.

À minha irmã Elaine Ramos e minhas sobrinhas Ádria, Vitória e Isabela, sempre presente na minha vida.

Ao meu orientador Matheus Schwartzmann, pela forma que conduziu a orientação com sabedoria e paciência nos momentos mais adversos dessa trajetória.

Aos professores Jean Portela e Raíssa Médici pela leitura pontual e as sábias sugestões no exame de qualificação.

Aos professores Matheus Schwartzmann, Jean Portela, Raíssa Médici, Mariana Barros e Naiá Câmara pelas sábias palavras proferidas na Banca Examinadora.

Às comunidades São Jorge e Ubaru por acreditaram no potencial desta pesquisa.

Aos informantes orais Dilmo de Lima e Terêncio Silva que se propuseram a contar um pouco de sua memória e conhecimento.

À Rose Guimarães, não só por apresentar algumas comunidades, mas por determinadas vezes me acompanhar nessas andanças.

À Júlia Campos, pela força e o apoio no período que estive à disposição da UNIVIRR.

Ao Programa de Pós-graduação de Linguística e Língua Portuguesa – UNESP/Araraquara e da Universidade Estadual de Roraima - UERR.

Aos professores da Pós-graduação, pelas disciplinas ministradas com muita maestria, em especial a Wanda Sandes, pelas conversas e palavras de incentivo.

Somente assim os textos aqui reunidos deixarão de ser testemunhos das errâncias de uma história verdadeira para ser, também, balizas que, com um pouco de sorte, permitirão reconstituir uma história verídica, pois o sobrevoo que ensaiamos nas páginas seguintes não se inspira em uma abordagem genética que retrata todas as hesitações do pesquisador, mas em uma aproximação gerativa que visa encontrar, partindo da foz e buscando a nascente, o fio condutor e o sujeito de uma prática semiótica que supera esforços particulares. É a esse preço, talvez, que esperamos reconstituir, ou ao menos dar sentido à própria felicidade (GREIMAS, 2014, p. 18).

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).

RESUMO

A compreensão dos mitos de uma sociedade configura-se como um dos modos mais legítimos para se decifrar sua realidade cultural, já que, por estarem ligados à tradição oral e escrita, evidenciam determinadas práticas sociais e culturais. Isso ocorre porque a natureza oral das narrativas míticas, especialmente das narrativas indígenas que são objeto desta pesquisa, demonstra aspectos do contexto local e de simbologias construídas ao longo de uma tradição que instaura uma realidade mítica. Esta escapa de uma explicação lógica dos fenômenos naturais, da história do povo, de sua organização social, de suas práticas ritualísticas, rompendo, muitas vezes, com a figuratividade de um mundo natural puramente humano como o conhecemos. A partir dessas considerações, propomo-nos a refletir sobre a construção dos sentidos no mito Makunaima por meio de uma análise comparativa de três narrativas: a “Árvore da vida”, relatada por informantes das comunidades indígenas Ubaru (RR), etnia Taurepang, e São Jorge (RR), etnia Makuxi, e a “A árvore do mundo e a grande enchente”, um dos textos do segundo volume de Mitos e Lendas dos Índios Taulepangue e Arekuná de Theodor Koch-Grünberg (1989). Ambas tratam do mito Makunaima, um dos mais conhecidos nas comunidades indígenas de Roraima, que descreve a origem mítica do peixe, dos rios, da oração, do machado e do Monte sagrado que dá nome ao estado de Roraima. Para a análise dos mitos mencionados, valemo-nos dos pressupostos teórico-metodológico da Semiótica Discursiva, através do percurso gerativo de sentido que nos permite refletir sobre as categorias de significação em cada um dos textos. Durante a análise, buscamos comparar as duas versões do mito “Árvore da vida”, com a versão “A árvore do mundo e a grande enchente”, a partir do percurso gerativo de sentido, para identificar as variações e as regularidades que são frutos das escolhas enunciativas de cada versão. Assim, verificamos que a Semiótica Discursiva revela, de forma sistêmica, a relação entre os valores construídos em torno das narrativas, estabelecendo um todo de sentido, coerente e organizado, evidenciando que as escolhas realizadas pelos sujeitos da enunciação e os percursos temáticos e figurativos não apenas garantem a coerência do texto, mas manifestam a sua intenção e propósito, permitindo-nos entender que as regularidades e variações surgem nos textos devido à liberdade do enunciador para escolher a figura dentro do campo lexical. Além disso, as narrativas míticas se constituem um patrimônio cultural, nato da experiência e imaginação, que fortalece as práticas culturais, por imprimirem uma visão sobre o mundo, as vivências coletivas e a realidade indígena, reconhecendo que existem diferenças entre índios e não índios.

Palavras-chaves: Cultura indígena. Mito. Semiótica Discursiva. Percurso gerativo de sentido.

RÉSUMÉ

La compréhension des mythes d'une société est l'un des moyens les plus légitimes de déchiffrer leur réalité culturelle car, liés à la tradition orale, ils témoignent et systématisent certaines pratiques sociales et culturelles. En effet, la nature orale des récits mythiques, en particulier des récits autochtones faisant l'objet de cette recherche, met en évidence des aspects du contexte local et des symbologies construites selon une tradition qui fonde une réalité mythique. Cela échappe à une explication logique des phénomènes naturels, de l'histoire des peuples, de leur organisation sociale, de leurs pratiques rituelles, rompant souvent avec la figuration d'un monde naturel purement humain tel que nous le connaissons. À partir de ces considérations, nous proposons de réfléchir à la construction des sens dans le mythe Makunaima, à travers une analyse comparative de deux récits: « l'Arbre de la vie », rapporté par les informateurs d'Ubaru (RR) et de São Jorge (RR) et « L'arbre du monde et le grand déluge », l'un des textes du deuxième volume de Mythes et légendes des Indiens Taulepangue et Arekuna de Theodor Koch-Grünberg (1989). Tous deux traitent du mythe Makunaima, l'un des plus connus des communautés indigènes de Roraima, qui décrit l'origine mythique des poissons, des rivières, de la prière, de la hache et du mont sacré qui donne son nom à l'état de Roraima. Pour l'analyse des mythes mentionnés, en tant qu'instruments théorico-méthodologiques, nous utilisons les hypothèses de la Sémiotique discursive, à travers du parcours génératif du sens qui nous permet de réfléchir aux catégories de sens de chacun des textes. Au cours de l'analyse, nous cherchons à comparer les versions du mythe « Arbre de vie » à la version « A arbre du monde et le grand déluge », à travers du parcours génératif du sens, pour identifier les variations et les régularités qui sont le fruit des choix énonciatifs de chaque version. Ainsi, nous vérifions que les analyses effectuées montrent ces positions et montrent non seulement que les mythes indigènes sont systématiques et ont une organisation de sens, mais sont également parsemés d'un discours intensément caractérisé par la défense des valeurs de la collectivité en question, ce qui nous permet d'élargir connaissance de la culture indigène brésilienne. Ainsi, nous constatons que la sémiotique discursive révèle systématiquement la relation entre les valeurs construites autour des récits, établissant un ensemble cohérent et organisé de sens, cohérent et organisé, montrant que les choix faits par les sujets de l'énoncé et les parcours thématiques et figuratifs garantissent non seulement la cohérence du texte, mais manifestent également leur intention et leur finalité, nous permettant de comprendre que les régularités et les variations apparaissent dans les textes en raison de la liberté de l'énonciateur pour choisir la figure dans le champ lexical. De plus, les récits mythiques constituent un héritage culturel, né de l'expérience et de l'imagination, qui renforce les pratiques culturelles, car ils donnent un aperçu du monde, des expériences collectives et de la réalité indigène, reconnaissant qu'il existe des différences entre les Indiens et les non-Indiens.

Mots-clés: Culture autochtone. Mythe. Sémiotique. Discursive. Parcours génératif du sens.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Visitas à comunidade São Jorge-RR.....	33
Quadro 2: Visitas à comunidade Ubaru-RR.....	35
Quadro 3: Perfil de Dilmo de Lima.....	40
Quadro 4: Perfil de Terêncio Silva.....	45
Quadro 5: Relação dos mitos que têm a presença de Makunaima.....	54
Quadro 6: Percurso gerativo de sentido.....	73
Quadro 7: Do reconhecimento de temas e figuras no Mito 1 (Terêncio-Ubaru).....	90
Quadro 8: Programa Narrativo do Mito 1 “Árvore da vida”	92
Quadro 9: Do reconhecimento de temas e figuras no Mito 2 (Dilmo-São Jorge).....	98
Quadro 10: Programa Narrativo do Mito 2 “Árvore da vida”	99
Quadro 11: Reconhecimento de temas e figuras no Mito 3 (Koch-Grünberg).....	106
Quadro 12: Programa narrativo do mito 3 “A árvore do mundo e a grande enchente”	107
Quadro 13: Programa narrativo dos mitos 1, 2 e 3.....	115
Quadro 14: Sintaxe do texto.....	115
Quadro 15: Percurso Narrativo.....	115
Quadro 16: Sintaxe do nível discursivo.....	116
Quadro 17: Semântica do nível discursivo.....	116
Quadro 18: Oposição semântica de base.....	117
Quadro 19: Objeto valor (Ov).....	117

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Mapa da localização das comunidades Ubaru e São Jorge - TIRSS-RR.....	27
--	-----------

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Árvore da vida.....	14
Imagem 2: Modelo de residência da comunidade São Jorge.....	31
Imagem 3: Mulheres fabricando adereços de dança indígena.....	31
Imagem 4: Malocção de reunião da comunidade São Jorge.....	31
Imagem 5: Dilmo de Lima (Informante oral da comunidade São Jorge).....	39
Imagem 6: Terêncio Silva (Informante oral da comunidade Ubaru).....	44
Imagem 7: A árvore da vida/Mito 1.....	88
Imagem 8: A árvore da vida /MITO 2.....	96
Imagem 9: A árvore do mundo e a grande enchente/Mito 3.....	104
Imagem 10: A árvore da vida.....	131
Imagem 11: A árvore da vida.....	133
Imagem 12: Árvore do mundo e a grande enchente.....	136

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CGEP	Coordenadoria Geral de Estudos e Pesquisas
CIR	Conselho Indígena de Roraima
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONEP	Comitê Nacional de Ética em Pesquisa
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
PN	Programas Narrativos
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TIRSS	Terra Indígena da Raposa Serra do Sol
UERR	Universidade Estadual de Roraima
UNESP	Universidade Estadual Paulista

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1 DA CONSTITUIÇÃO DA PESQUISA.....	23
1.1 Do espaço e contexto da comunidade São Jorge.....	29
1.2 Do espaço e contexto da comunidade Ubaru.....	34
1.3 Das vozes indígenas.....	35
1.3.1 Da seleção dos informantes orais.....	38
1.3.2 Do perfil sociocultural de Dilmo de Lima.....	39
1.3.3 Do perfil sociocultural de Terêncio Silva.....	44
1.4 Do registro das narrativas.....	48
1.5 Das variabilidades nos mitos.....	51
2 SEMIÓTICA E MITO.....	61
2.1 Das noções básicas do texto.....	61
2.2 Narrativa e narratividade: uma postura semiótica.....	62
2.3 Da metodologia semiótica: o percurso gerativo de sentido.....	72
2.4 Os mitos e as tentativas de conceituação.....	77
3 DAS ANÁLISES DOS MITOS “ÁRVORE DA VIDA” E “ÁRVORE DO MUNDO E A GRANDE ENCHENTE”.....	87
3.1 Da análise do mito “Árvore da vida”, narrado por Terêncio, comunidade Ubaru..	88
3.2 Da análise do mito “Árvore da vida”, narrado por Dilmo, comunidade São Jorge.	96
3.3 Das análises comparativas: informantes orais e Koch-Grünberg.....	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	119
APÊNDICES.....	125
APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE Para Informantes orais.....	126
APÊNDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE Para Tuxaua.....	128
ANEXOS.....	130
ANEXO A - Mito 1 “A árvore da vida”.....	131
ANEXO B – Mito 2 “A árvore da vida”.....	133
ANEXO C – Mito 3 “A árvore do mundo e a grande enchente”.....	136
ANEXO D - Autorização da FUNAI.....	139
ANEXO E - Parecer do CEP/ UNESP N° 2.847.658.....	140
ANEXO F - Parecer da CONEP/UNESP N° 3.031.882.....	143
ANEXO G - Parecer CNPq.....	152

INTRODUÇÃO

Imagem 1: Árvore da vida



Fonte: Carmen Silva (2018).

Da motivação do *corpus* e da teoria

Então Akúli, que era homem naqueles tempos, achou dentro da floresta uma árvore, chamada Wazaká, carregada com todas as frutas boas, todas as variedades de banana, mamão, caju, laranja e milho (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 62).

Para a sociedade indígena, os mitos não são apenas um relato contado, mas eles representam a maneira de viver, de se comportar, e de lidar com diferentes tipos de problemas. Eles são importantes, inclusive, para dizer quem os índios são, de onde surgiram e para onde vão, e um modo de reconstituir as culturas orais para recuperar aquilo que dá sentido à experiência e às práticas culturais. Uma das narrativas mais significativas e de caráter sagrado para os índios Pemon¹, aqueles que habitam entre os limites do Brasil, Venezuela e Guiana, são as de Makunaima. A escolha dos mitos indígenas como objeto de pesquisa é fruto de uma prática docente em comunidades indígenas na região da Raposa Serra do Sol, estado de Roraima, iniciada em 2009.

A partir de então, o olhar expansivo para textos orais indígenas foi para alargar o campo de reflexão e produção de conhecimento no tocante às narrativas orais, buscando o fortalecimento do diálogo intercultural que possibilita tanto desenvolver a consciência da alteridade, quanto reconstruir a memória narrativa da sociedade indígena. O resultado dessa experiência foi o Mestrado em 2011, com foco na *performance* do narrador e no jogo de significados das narrativas orais indígenas da comunidade São Jorge-RR. Em 2016, surgiu a oportunidade de ampliar a experiência com os mitos indígenas por meio da presente pesquisa de Doutorado² intitulada *Iperu U'komanto: formas e sentido no mito Makunaima*³, pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP/Araraquara).

1 É um termo com o qual se autodenominam e que significa “gente” (MEDEIROS, 2002, p. 246). Além disso, “são povos que residem a área circum-Roraima que abrange os grupos indígenas Kamarakoto, Arecuna, Taurepang e os Makuxi, compreendendo a área da Gran Sabana, ao norte e a oeste do Monte Roraima (Venezuela), e os lavrados, ao sul e a sudeste da Cordilheira de Pacaraima (Brasil)” (SANTILLI, 2006. p. 246).

2 A presente pesquisa de doutorado seguiu a Instrução Normativa nº 01/PRESI, de 29/novembro/1995, e passou pelas instâncias que regulamentam, normatizam e autorizam o ingresso de pesquisador em terras indígenas. O projeto de pesquisa foi encaminhado à Fundação Nacional do Índio - FUNAI, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq, ao Comitê de Ética em Pesquisa - CEP e a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa CONEP, resultando na emissão de pareceres favoráveis para o desenvolvimento do estudo.

3 A opção pela grafia Makunaima com “K”, neste trabalho, se dá porque o termo é empregado como na língua Makuxi, ou seja, com “K”. No entanto, quando for usado com referência ao Macunaíma da obra de Mário de Andrade, será escrito com “C”. Com relação à pronúncia, adotamos a maneira como os roraimenses pronunciam “Makunaima”, consistente de uma vogal e uma semivogal, portanto, um ditongo. Na pronúncia de Mário de Andrade, a proposição é diferente, considerando que a grafia é Macunaíma, composta do encontro de duas vogais proferidas em sílabas separadas, ou seja, um hiato. Assim, o personagem “*Makunaimi* [makunaimi] é pronunciado “Macunaima” no português de Roraima, conforme Diocese de Roraima (2011, p. 27).

A expressão intitulada na tese em língua Makuxi *Iperu U'komanto* significa “árvore da vida”, e foi destacada por ser um dos mitos de Makunaima mais presente no imaginário dos índios Pemon e também por estar no centro das narrativas dos informantes orais⁴ Dilmo de Lima, da comunidade São Jorge, e Terêncio Luís Silva, da comunidade Ubaru. Além disso, a escolha do mito de Makunaima “árvore da vida” é por ser um dos temas culturais mais figurativos e simbólicos divulgados em diferentes sociedades, inclusive na cultura indígena, justamente por ser reconhecido como sagrado e por representar o símbolo da vida. É preciso levar em consideração o fato de que as histórias de Makunaima só alcançaram tal relevância no universo literário brasileiro por causa da obra *Macunaíma: herói sem nenhum caráter*, de Mário de Andrade, que compôs o personagem Macunaíma, aproveitando não só os escritos de Theodor Koch-Grünberg, mas os de José Vieira Couto de Magalhães, João Barbosa Rodrigues e João Capistrano Honório de Abreu, que apresentaram um pouco da mitologia indígena e do folclore brasileiro em suas obras. A forte influência de *Macunaíma* ainda hoje viceja em muitas interpretações, resultando em consequências culturais e literárias.

Em 1969, por exemplo, a obra foi adaptada para uma linguagem cinematográfica, com o filme *Macunaíma*, do diretor e produtor Joaquim Pedro de Andrade. Em 1975, a Escola de Samba Portela levou o protagonista lendário das páginas do livro para o carnaval carioca, para falar com o povo através do samba-enredo *Macunaíma*, de David Corrêa e Norival Reis. Em 1978, Antunes Filho transportou o *herói de nossa gente* para a primeira peça teatral em São Paulo, e tornou-se referência na dramaturgia brasileira. Entre os anos de 1981 e 1982, o artista plástico Arlindo Daiber elaborou a série *Macunaíma de Andrade* com colagens e desenhos, traduzindo a obra de Mário de Andrade em um conjunto imagético e crítico, unindo a arte literária ao contexto andradiano. Em 2008, Iara Rennó explorou os recursos musicais encontrados no livro e lançou o CD *Macunaíma Ópera Tupi*, com quatorze músicas, todas de composição da cantora e com trechos da obra.

O processo de transposição da obra *Macunaíma* continuou em 2016 nas *Histórias em Quadrinhos*, graficamente interpretada pelos ilustradores Angelo Abur e Dan X, com publicação pela Editora Peirópolis. A reinvenção de Makunaima ainda continua nas comunidades indígenas. Isso se deve à pluralidade de textos orais divulgados nos testemunhos das informantes orais indígenas, o que revela a elaborada reconstrução do pensamento dos sujeitos que narram. Essa reinvenção mostra ainda como as atividades indígenas cotidianas são construídas por uma rede de simbologias que envolvem mitos e ritos em uma cadência

4 Os senhores Dilmo de Lima e Terêncio Luís Silva são as informantes orais que se propuseram a relatar as histórias que seus antepassados contaram. O nome da comunidade e da Informante oral não foram alteradas por nomes fictícios, por recebermos a permissão para divulgá-los, conforme consta no documento anexo.

pautada com muita reverência e respeito na relação dos índios com os elementos da natureza, conforme apontam os mitos “Árvore da vida”, relatados por Dilmo, da comunidade São Jorge, e Terêncio, da comunidade Ubaru.

Para melhor compreensão, fizemos uma sinopse da versão do mito “Árvore da vida”, relatado por Dilmo: Makunaima e seus irmãos viviam um período de escassez alimentar e, por essa razão, os irmãos saíram em busca de mantimento. Após uma longa caminhada, encontraram a árvore da vida que dá variados tipos de frutas. Porém, os irmãos só puderam se alimentar das frutas caídas no chão, tendo em vista que a árvore era muito alta. Com o passar dos dias, as frutas acabaram e Makunaima, juntamente com os seus irmãos, perceberam que para ter acesso às frutas dos galhos altos eles precisariam de alguma ferramenta para retirá-las. Um dos irmãos teve a ideia de derrubar a árvore, mas Makunaima não concordou. Contudo, por não poderem mais se alimentar, Makunaima percebeu que a ideia do irmão era a única maneira de saciarem a fome para dar continuidade à população indígena. A árvore tinha o tronco muito duro, por isso foi confeccionado o primeiro machado para derrubá-la. Após várias tentativas, a árvore tombou e do seu tronco saiu uma grande quantidade de água, resultando na formação de vários rios.

Nesse breve resumo, observamos que a partir desse mito diversas formas de pensamento foram construídas, resultando nos inexplicáveis documentos materializados pelo discurso científico e mítico. Assim como as diversas sociedades que produzem diversas narrativas partem de entendimentos diferentes, da mesma forma fazem os diversos gêneros discursivos (científico ou mítico). Sendo assim, chama a nossa atenção a pouca visibilidade desse tipo de narrativa no cenário contemporâneo. Tal constatação inquieta-nos porque tais mitos são vistos, muitas vezes, como “matéria-prima simples”, sem valor estético e literário, devido, principalmente, ao preconceito social com o gênero “mito indígena”. Esse pensamento, contudo, não se justifica, visto que as narrativas míticas são estudadas fora do contexto cultural das comunidades e, no momento em que são retiradas desse contexto, ganham uma extensão do universo imaginário mais individual.

No âmbito das justificativas, não podemos deixar de mencionar que os principais fatores que nos ajudaram na escolha desse *corpus* foram: (i) o contexto indígena está muito próximo fisicamente a nós roraimenses não indígenas; (ii) o trabalho com o sistema mítico é muito significativo para os povos indígenas brasileiros, pois através das suas narrativas são recuperadas informações preciosas sobre uma sociedade; (iii) ao realizarmos um levantamento sobre o assunto, encontramos estudos relacionados aos mitos nas diversas áreas do conhecimento, mas ainda há poucas pesquisas semióticas aplicadas aos mitos indígenas.

Não podemos abdicar da ideia de que, nas últimas décadas, a academia tem confirmado o estatuto do “mito”, na proporção em que alguns estudiosos se dedicam a buscar maneiras alternativas para a interpretação desse tipo de gênero, compreendendo-o de um ângulo, até então, pouco observado, com a finalidade de propor novas reflexões sobre o assunto.

Em *Sobre o sentido I*, no texto “Por uma teoria da interpretação da narrativa mítica”, em homenagem a Claude Lévi-Strauss, Algirdas Julien Greimas (1966) comenta que o progresso alcançado nas pesquisas sobre os mitos, especialmente com os trabalhos de Lévi-Strauss, possibilita uma reflexão sobre os mitos na perspectiva da Semiótica. Ainda segundo o semioticista, “a teoria semântica que procurasse dar conta da leitura dos mitos, longe de limitar-se à interpretação dos enunciados, deve operar com sequências de enunciados articulados em narrativas” (GREIMAS, 1966, p. 171). Portanto, cabe aqui mencionar que a reflexão sobre o mito, neste trabalho, excedeu o pensamento de estudiosos de períodos anteriores ao século XX, que vestiam o mito como sinônimo de retrocesso ou de resultado de pensamentos primitivos. Antes, a reflexão deste trabalho se voltou para estudiosos que não demarcaram fronteiras intelectuais entre pesquisadores e indígenas e que não compreenderam o estudo do mito como um ofício *démodée* inútil, mas sim para aqueles que levaram em conta o comportamento e o convívio social do homem com a natureza. Quando se trata de mitos, as definições são diversas, todavia, estudamos, neste trabalho, o mito na perspectiva semiótica como “uma narrativa de ações com os atores nela implicados” (GREIMAS; COURTÉS, 2013, p. 312).

Dada a escolha da temática, procuramos mostrar como as narrativas míticas explicam as transformações culturais pelas quais passou a cultura indígena. Para a sociedade indígena, os mitos são objetos de interesse pelo fato de se reportarem ao passado e às práticas culturais da população na qual se originaram. Com base nisso, levantamos alguns questionamentos que serão respondidos nesta tese: como os mitos se relacionam com a sociedade indígena? Como o mito é pensado à luz de uma teoria estrutural como a Semiótica francesa? Qual o sentido dos mitos a serem analisados? A partir dessas indagações, o viés semiótico foi pensado para comprovar que: o sentido do texto depende da relação entre os níveis sucessivos para produzir a lisibilidade máxima nesse tipo de narrativa; os mitos sustentam a ideologia e os sistemas de valores socioculturais da população indígena; o passado pode refletir e explicar o contexto atual em que vivemos, pois estamos inseridos diariamente em um cenário em que o científico, o político e o identitário se misturam continuamente.

Nesse sentido, analisamos o mito à luz da Semiótica, teoria aperfeiçoada por Algirdas Julien Greimas, na ocasião em que a linguística do signo assumiu a teoria como a ciência da

significação, um dos mais novos estudos no campo das Ciências Humanas. Porém, cabe lembrar que a teoria se ramificou em distintos espaços: Estados Unidos, União Soviética e Europa ocidental; e se desdobrou para outros domínios: da Arte, da Comunicação e, ultimamente, da Ciência da Computação. Por isso, podemos dizer que a Semiótica é uma teoria interdisciplinar, pois além de dialogar com diferentes campos do conhecimento, pode ser aplicada a variados objetos, como os mitos indígenas.

Diante disso, nosso objetivo é apresentar uma reflexão sobre a construção dos sentidos do mito Makunaima “Árvore da vida”, por meio da análise de duas narrativas orais coletadas nas comunidades indígenas Ubaru (RR) e São Jorge (RR). Em um segundo momento, estabelecemos uma comparação com a narrativa “A árvore do mundo e a grande enchente”, de Theodor Koch-Grünberg. Dessa forma, buscamos identificar as escolhas enunciativas de cada enunciador que (re)enunciou o mito de Makunaima, a partir do percurso gerativo de sentido. Assim, almejamos verificar as variações e as regularidades que são frutos das escolhas enunciativas em cada variante para mostrar como o sentido é gerado no texto. Além disso, verificamos como os percursos de significação se organizam e se combinam em razão das regras sintáticas e semânticas que fundamentam, em segredo, sua coerência (BATISTOTE, 2012).

Pela inviabilidade da leitura em alemão, tomamos como base o segundo volume de *Von Roraima Zum Orinoco*, de Theodor Koch-Grünberg, cuja tradução é de Federica de Ritter (Editora Ernesto Armitano, 1989). A obra contém cinquenta narrativas de Makunaima. Porém, vale ressaltar que o ponto mais fecundo deste trabalho reside na articulação entre as narrativas orais e a Semiótica, revelando a potencialidade narrativa de ambas as categorias. Isso porque o método proposto pela Semiótica Discursiva, enquanto instrumento de análise do gênero narrativo “mito”, pode colaborar com informações sobre a visão de mundo de uma sociedade que faz parte da cultura brasileira e que tem sido apagada, pelo menos, por cinco séculos.

Essa perspectiva levou-nos a autores que serviram de base para este estudo. Para a análise do *corpus*, lançamos mão da teoria Semiótica clássica de Algirdas Julien Greimas (1973, 1966, 2013, 2014). Recorremos também a autores mais recentes da Semiótica pós-greimasiana que se atentaram para a funcionalidade da narrativa, fornecendo-nos elementos para a compreensão da construção de sentido nos mitos indígenas, como os teóricos Jacques Fontanille (2008; 2017) e Denis Bertrand (2003). Sobre questões de Narratologia, buscamos o folclorista russo Vladimir Propp (2010) que realizou um intenso estudo sobre a Estrutura Narrativa em sua obra *Morfologia do conto maravilhoso*. Sobre mitos, recorremos ao antropólogo Claude Lévi-Strauss (2010, 2012), para quem o mito é uma estrutura da

realidade, a partir da experiência humana enquanto tal, que reúne vivências e narrações, com diferentes elementos que esclarecem a origem e a forma das coisas, suas funções e a capacidade do divino sobre a natureza e os seres humanos (LÉVI-STRAUSS, 2012).

Quanto à aplicação do instrumental metodológico, vimos na Semiótica francesa um método seguro “para verificar como a interpretação dos mitos faz surgir uma nova linguagem ideológica” (GREIMAS, 1975, p. 109). O percurso gerativo de sentido foi capaz de proporcionar uma divisão coerente das partes, uma vez que cada nível esclarece o outro, permitindo identificar diferentes momentos na leitura do texto, e realizar esta reflexão pode tornar explícita a engenharia do texto oral. À vista disso, o mito não deve ser compreendido apenas como um componente de conservação da memória, mas também como um artifício básico para a construção de significados do homem. Essa maneira de pensarmos a memória é vista como uma configuração favorável e significativa da linguagem humana, que se forma em uma condição de enunciação fundamentada nos discursos de uma determinada cultura.

Logo, podemos dizer que as narrativas míticas apresentam-se, indiscutivelmente, como uma marca da sociedade, inclusive a indígena e, da forma como são vistas por muitos, criam limites culturais entre indígenas e não indígenas, por não considerarem a maneira de ser e de fazer indígena, uma vez que para os indígenas, os mitos não são apenas explicações sobre como os seres e objetos apareceram no mundo, mas um instrumento que mantém uma relação indireta com os fatos históricos para garantir os interesses coletivos do grupo. Porém, ainda que haja pouco entusiasmo em relação aos mitos indígenas no cenário atual, é necessário respeitá-los, sem ater-se à obrigatoriedade de aceitar o que os índios alvitram sobre esse tipo de narrativa, pois não é nossa intenção questionar a legitimidade desses relatos.

Da organização do trabalho

O contorno do trabalho aqui proposto apresenta um diálogo entre as partes que estão estruturadas em três capítulos. O primeiro é intitulado “Da constituição da pesquisa” e nele discutiremos sobre os critérios de escolha das comunidades Ubaru e São Jorge, suas localizações geográficas, a escolha das informantes orais Dilmo de Lima (São Jorge) e Terêncio Silva (Ubaru), e o que eles representam no contexto das suas comunidades, além do conhecimento sobre as práticas culturais e sobre a experiência de vida dessas pessoas. Por último, apresentamos algumas versões do mito “A árvore da vida”, no intuito de mostrar que a cada vez que o mito é contado, ele sofre variação de forma, como consequência do livre arbítrio do narrador, reforçando o aparecimento de novos fatos. A árvore da vida não é somente um elemento da natureza, ela compõe o mundo cultural indígena, porque, na

concepção indígena, a partir dela os índios tiraram o sustento da flora e da fauna nos dias de hoje.

O segundo capítulo, “Semiótica e mito”, tem como proposta discorrer sobre as questões teórico-metodológicas da Semiótica francesa que são essenciais para o desenvolvimento das análises. Iniciamos a discussão pela noção de texto, e como esse objeto é organizado no cerne da teoria Semiótica, em especial nas ideias postuladas por Greimas (1974). Na sequência, abordamos a contribuição dos mecanismos teóricos de Propp no tocante aos estudos da narrativa e narratividade, para, depois, partirmos para o percurso gerativo de sentido, destacando o nível fundamental, narrativo e discursivo para fundamentar a análise. Por último, apresentamos alguns conceitos de mitos com intuito de mostrar a especificidade do discurso mítico, situando esse tipo de narrativa no centro do processo da significação. Além disso, demonstramos que as perspectivas de alguns teóricos sobre os mitos se constituíram em um elemento importante para a cultura das sociedades, particularmente as indígenas, pois, ao surgir debates dessa natureza, há uma revalorização das potencialidades das narrativas enquanto “forma ideológica sincrética e mais antiga, que serve de berço a formas ideológicas mais desenvolvidas” (MELETÍNSKI, 1987, p. 190).

No terceiro capítulo intitulado “Das análises dos mitos ‘Árvore da vida’ e ‘Árvore do mundo e a grande enchente’”, primeiramente, realizamos a análise individual de cada versão do mito, mostrando que, no nível narrativo, o percurso aparece sob a configuração de transformações operadas por sujeitos, originando os papéis actanciais do sujeito e objeto, e as relações conjuntivas ou disjuntivas entre os homens. No nível discursivo, destacamos as escolhas realizadas pelo sujeito da enunciação e os percursos temáticos e figurativos que não apenas garantem a coerência do texto, mas revelam abertamente sua intenção e propósito. Em seguida, a análise comparativa dos três mitos, sendo dois coletados nas comunidades São Jorge e Ubaru e aquele coletado por Koch-Grünberg, para mostrar as escolhas enunciativas, as semelhanças e as diferenças em relação aos temas e às figuras, considerando que o enunciador é livre para escolher a figura dentro do contexto lexical.

Desse modo, as perspectivas narrativa e discursiva foram apenas uma das possibilidades de abordar a temática, o que não significa dizer que a complexidade e a riqueza do estudo foram exauridas, já que as narrativas são maneiras figurativas que admitem pensar a humanidade, o mundo e o cosmo como expressões de uma sociedade que permite visualizar problemas vindouros. Os resultados das escolhas enunciativas de cada enunciador dependem do modo como cada um compreende e vê o texto, já que o texto tem diversas maneiras de ser lido e interpretado.

É preciso lembrar que as possíveis interpretações não pretenderam homologar e revelar somente as semelhanças e as diferenças formais ou os percursos temáticos e figurativos, mas sim mostrar que cada narrativa expressa um olhar sobre o mundo, sobre as vivências coletivas e sobre a realidade indígena. A amostra utilizada nesta pesquisa é significativa, por fazer parte do acervo de narrativas de que dispõem os povos indígenas brasileiros, um gênero ativo propagado por suas gerações. Este estimula a reflexão, pois como seres humanos, estamos sempre dispostos a questionar certezas e verdades constituídas e, nesse sentido, estamos apenas ampliando o universo pesquisado por aqueles que nos antecederam, com o propósito de contribuir e revelar novos caminhos que auxiliem na compreensão do universo mítico que, apesar de sua importância, tem sido imêmore no contexto da sociedade atual.

1 DA CONSTITUIÇÃO DA PESQUISA

Durante um longo período da história do Brasil, os movimentos de expansão territorial do Estado Nacional se confrontaram com os povos que já habitavam esse espaço antes da chegada dos europeus. Desde as instâncias fundadoras até o século XX, as inúmeras comunidades que existiam foram reduzidas devido à interferência de vários segmentos, como os fazendeiros, os latifundiários, os garimpeiros, os mineradores, os madeireiros, os rodoviários, e também em razão de outros fatores que provocaram o desmatamento, a poluição ambiental e o arrefecimento da diversidade local, ocasionando a fome, as enfermidades e a redução das sociedades indígenas.

Populações inteiras foram vítimas de violência e espólio territorial, porque o governo sempre ignorou as perseguições sobrepostas a esses povos. Diversos grupos étnicos foram compelidos a deixar suas terras e migraram para outros lugares, para que a sua sociedade pudesse sobreviver. A questão é delicada, porque o processo de migração livre ou coagido tem transformado e diversificado as várias culturas, pois a partir do momento em que os grupos étnicos migram para outras terras, alguns aspectos socioculturais se modificam, gerando novos povos, novas comunidades e diversificando as identidades culturais. Acerca da identidade, Greimas e Courtés (2013, p. 251-252) apresentam algumas considerações:

Identidade no sentido de oposição a alteridade (como “mesmo” a “outro”) e que de algum modo se define pela relação de pressuposição recíproca, sendo essencial para alicerçar a estrutura elementar da significação;

Identidade para apontar o traço ou o conjunto de traços que dois ou mais objetos têm conjuntamente, possibilitando a interrupção de suas oposições categóricas e a compreensão de um eixo semântico usual;

Identidade determinante para o “princípio da permanência” que admite ao sujeito continuar o “mesmo”, “persistir no seu ser” ao longo de sua existência narrativa, contrariando as modificações que estimulam “um resultado de identificação”.

Ainda no mesmo comentário, os autores afirmam que a identificação pode ser percebida como um dos níveis do fazer interpretativo, no qual o enunciatário identifica o universo do discurso (ou uma parte desse universo) com o seu próprio universo. Para sinalizar o comentário, Greimas e Courtés (2013, p. 252) esclarecem que a identificação ainda não foi explorada de maneira satisfatória.

Esse modo de pensar a identidade garante espaço para uma troca entre esses povos e a sociedade envolvente posto que se firma na garantia do direito à alteridade (LEITÃO, 1993).

Discutir esse espaço de troca é reconhecer a identidade cultural dos indígenas para que eles possam se situar em seu contexto social, já que a interação encontra um lugar essencial para explicar a construção da identidade. Feita essa leitura, entendemos que a construção da identidade é cultivada a partir da relação com o outro, assinalada pela diversidade e diferença cultural.

Nesse sentido, o sujeito índio precisa mergulhar dentro de si e do seu passado para encontrar o que foi perdido, como a arte, a poesia, os costumes, a literatura, a cultura e os mitos indígenas, pois quando se trata de sociedade indígena, a identidade não pode ser imaginada como algo uniforme e estável, já que essa população está imersa em um cenário em que há propagação da diferença nas chamadas comunidades étnicas.

O termo “comunidade” é encontrado em vários autores com algumas diferenças, mas sempre apontando para a ideia de identidade do grupo, seja étnico ou não. Por isso, é necessário atentar-se ao fato de que a ideia de identidade do grupo não quer dizer que haja uma homogeneização dos grupos, pois apesar de compartilharem alguns traços culturais, cada grupo é marcado pela diferença, seja religiosa, linguística ou memórias históricas.

A própria legislação brasileira, quando versa sobre agrupamento populacional de índios, estende a comunidade indígena. O Estatuto do Índio, em seu artigo 2º, define “comunidade” como “um conjunto de famílias ou comunidades indígenas, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação a outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem, contudo, estarem neles integrados”. O antropólogo Viveiros de Castros de Castro (2008) esclarece que comunidade indígena é aquela fundada nas relações de parentesco ou vizinhança entre os seus membros, que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais indígenas (...) que compreendem dimensões históricas, culturais e sociopolíticas”⁵.

O modo como o estatuto define “comunidade” deixa a desejar, porque menciona apenas a vivência do índio em sociedade, mas não reconhece a comunidade legalmente como sujeito de direito. Ocorre que, ainda hoje, os indígenas lutam para recuperar um espaço onde possam tomar suas decisões de como viver no mundo atual, considerando que o Estado não teve uma consciência política heterogênea quando se trata da comunidade indígena.

Nesse sentido, é preciso mais clareza sobre a relação comunidade e Estado a fim de garantir uma regulamentação jurídica formal, especialmente para as comunidades que

5 Entrevista concedida à equipe de edição, originalmente publicada no livro Povos Indígenas no Brasil 2001/2005: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_.pdf. Acesso em: ago. 2019.

derivaram de outras já existentes, para que elas possam se firmar como povo e comunidade, e se definir como grupo, com características que só elas podem escolher, seja pela língua, por descenderem de uma mesma família ou por habitarem o mesmo lugar. As condições basilares para que um povoado ganhe o *status* de comunidade não depende apenas da configuração dos espaços físicos, como escola, igreja e centro comunitário, mas da afirmação de um conjunto de elementos de “poderes e contrapoderes que se estruturam, o modo de vida próprio com normas, sanções e construções identitárias, como as festas e os ritos com toda as suas simbologias e expressões peculiares” (TORRES, 2012, p. 42). Isso significa que o índio tem o direito de ser o que é, mesmo utilizando as novas tecnologias e vivendo em espaço urbano. Isso não faz dele mais ou menos índio, uma vez que ele nunca deixará de ser índio porque a sua cultura está imbricada no corpo, na mente e no espírito.

Portanto, entendemos que a comunidade está imbricada com a cultura e com as significações simbólicas, porque ela é formada por indivíduos que constroem coletivamente as regras de convivência, apropriando-se dos elementos da natureza e transformando-os para colocá-los a seu serviço. A apropriação desses elementos faz o homem (índio ou não índio) produzir cultura como um todo, levando em conta os costumes, hábitos, valores, cantos, crenças e danças. Tudo o que é criado pelo homem tem uma relação com a natureza, como, por exemplo, a cultura indígena, que tem traços característicos de um espaço geográfico, sejam os lavrados, as florestas ou as matas. Em cada espaço surge uma cultura localizada, fazendo o índio evoluir para aperfeiçoar o seu mundo cultural, pois, para essa sociedade, o mundo cultural tem o mesmo funcionamento do mundo natural, no entanto, isso não significa uma substituição da natureza pela cultura ou vice-versa.

Outro ponto a se pensar é que a forma como se manifesta a organização social própria dos povos indígenas se dá por meio da representação da comunidade. Para alguns povos indígenas, não há um representante da comunidade, considerando que cada pessoa fala por si. É certo que o contato com outras sociedades modificou muitas populações indígenas, robustecendo a escolha de um líder para as relações com o não índio, como é o caso das populações indígenas do estado de Roraima que têm sempre uma pessoa para representar a comunidade, seja o tuxaua⁶, o pajé⁷ ou o presidente de uma organização que faz, algumas vezes, o papel de interlocutor no relacionamento interétnico.

6 Tuxaua ou cacique é um tipo de líder político da comunidade.

7 Pajé é o líder espiritual que conhece as ervas, os rituais e os aspectos culturais da comunidade.

O estado de Roraima⁸ se tornou diverso devido ao rápido processo de diferenciação que afetou a realidade social do indígena, comprometendo as práticas culturais, principalmente as narrativas míticas que estão mitigando juntamente com os seus últimos anciãos nas comunidades, tendo em vista a sua transmissão pela tradição oral desde a ancestralidade. Por ser um estado fortemente marcado pela cultura indígena, e devido ao fluxo migratório constante de estrangeiros de países vizinhos e de brasileiros provenientes de diferentes lugares, o Roraima tem aspectos próprios e peculiares que o distingue de outros estados.

Sua realidade regional acolhe uma expressiva população indígena formada por cerca de 47.637⁹ habitantes. Quase metade de sua superfície é destinada às áreas indígenas, totalizando trinta e duas terras, sendo as de maior extensão *São Marcos*, *Wai-Wai*, *Waimiri-Atroari*, *Yanomami* e *Raposa Serra do Sol*¹⁰, acolhendo populações de várias etnias como *Taurepang*, *Yanomami*, *Ye'kuana*, *Wapixana*, *Wai-Wai*, *Waimiri-Atroari*, *Ingaricó* e *Patamona* (IBGE, 2010). Além disso, Roraima tem uma localização singular por fazer fronteira internacional com a República Cooperativista da Guiana (antiga Guiana Inglesa) e a República Bolivariana da Venezuela, divisando ainda com os estados brasileiros do Amazonas e do Pará.

Quanto à região da Terra Indígena *Raposa Serra do Sol* (TIRSS), ela foi demarcada em 15 de abril de 2005, sob Decreto Nº. 1.775/96 da Presidência da República. A região situa-se no nordeste de Roraima e, atualmente, abriga 23.119¹¹ indígenas, sendo o maior grupo o de etnia *Makuxi*, de classificação linguística *Karib*. A TIRSS tem 1.743.089 hectares de área contínua, tomando 7,7% da área do estado de Roraima, o que corresponde a um dos maiores territórios indígenas do Brasil, envolvendo três municípios: Normandia, Pacaraima e Uiramutã (BARBOSA; XAUD; SOUZA, 2005). A espacialidade dessa área abrange 152 comunidades que se expandem por serras e lavrados e, dentre elas, foram selecionadas as comunidades São Jorge e Ubaru para integrarem a pesquisa, localizadas no mapa abaixo:

8 Segundo Soares (2013), a palavra "Roraima" vem de línguas indígenas. Sua etimologia lhe confere três significados: "Monte Verde", "Mãe dos Ventos" e "Serra do Caju". Seria a junção de *roro* (papagaio) e *imã* (pai, formador). Nessas línguas indígenas, *roro* - ou também *rorá* - significa verde e *imã* significa serra, monte, palavras que formam, portanto, a palavra "serra verde", que reflete a paisagem natural da região específica.

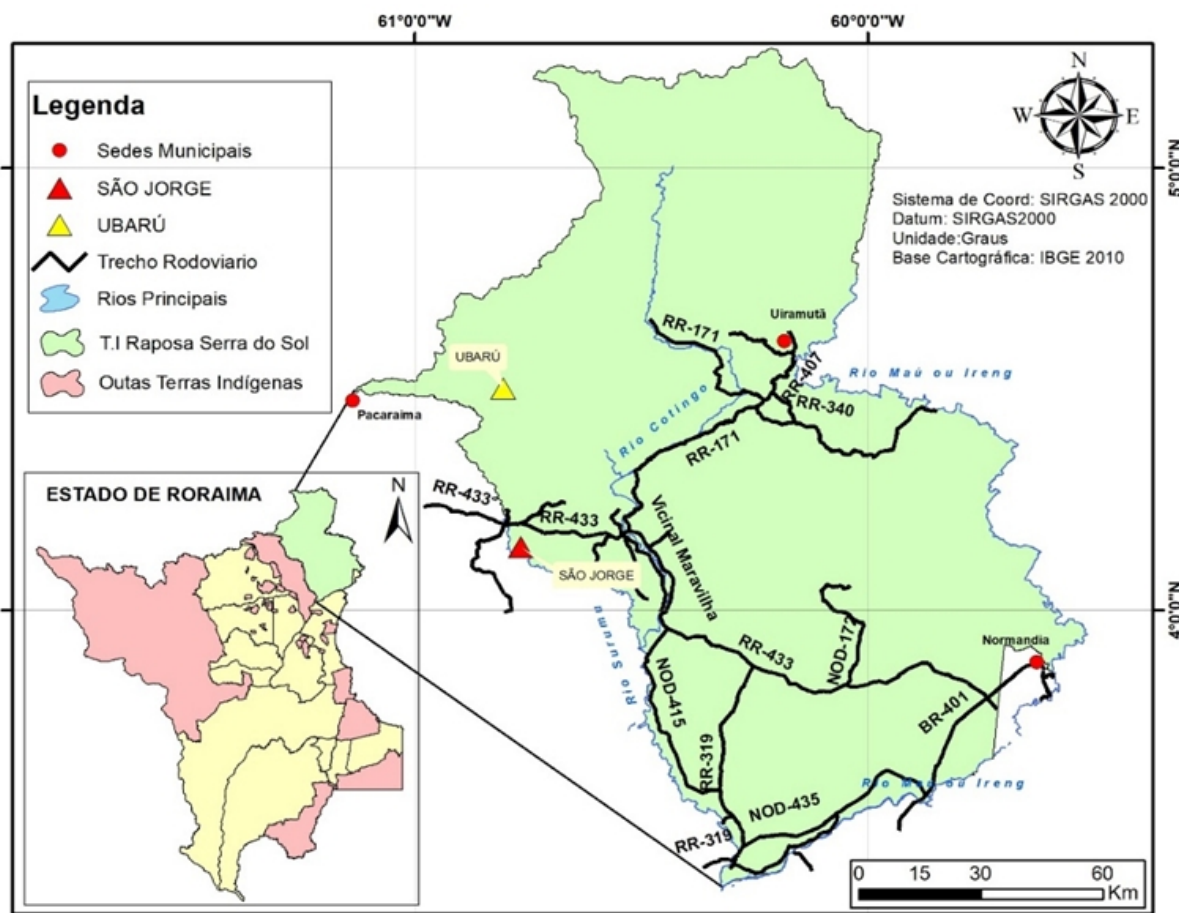
9 Dados retirados do censo 2010 do IBGE, Disponível em:

https://ww2.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 20 out. 2017.

10 Ver: Instituto Socioambiental-ISA, disponível em: www.ti.socioambiental.org; Portal do Governo de Roraima, disponível em: www.rr.gov.br.

11 Ver CIR 2015: <https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa/publicacoes/autor/conselho-indigena-de-roraima-cir>.

Mapa 1: Mapa da localização das comunidades Ubaru e São Jorge - TIRSS-RR



Fonte: Sávio Araújo Boto.

Em muitas comunidades do estado de Roraima, as pessoas vivem em meio as diversas dificuldades devido à falta de acesso aos recursos naturais e de uma política fundiária. Durante as visitas, observamos que essa população está esquecida pelo poder público. A precariedade é tangível, porque a renda vem basicamente de aposentadorias e o lucro dos poucos produtos agrícolas é escasso. Apenas uma pequena porcentagem são servidores públicos e alguns recebem Bolsa Família. Por isso, considerando os procedimentos técnicos da pesquisa, foi preciso estabelecer um vínculo de familiaridade e confiança recíproca com os moradores das comunidades antes de qualquer empreendimento na captura de dados.

Um aspecto importante para a escolha das comunidades São Jorge e Ubaru foi o fato de lá encontrarmos pessoas que conheciam as histórias indígenas, particularmente, as de Makunaima. Contudo, vale destacar que, nas primeiras visitas às comunidades, notamos a limitação de muitos membros quanto ao conhecimento das histórias. O conjunto de lendas e mitos incorporado à memória das pessoas mais jovens é muito reduzido, principalmente

quando a questão é Makunaima, somente os anciãos têm conhecimento e respaldo para narrar tal mito.

Nas comunidades interlocutoras, destacamos os tuxauas Franciney Barbosa dos Santos (São Jorge) e Sergivaldo Luís de Lima Silva (Ubaru) visto que, após a apresentação dos objetivos propostos pela pesquisa, eles assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido dos Participantes (TCLE). O termo citado permite a entrada da pesquisadora nas referidas comunidades e, assim, dá andamento ao processo de solicitação de autorização da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O termo é uma das exigências da Instrução Normativa nº 01, de 29 de novembro de 1995, que disciplina o ingresso de pesquisador em terras indígenas.

A norma resguarda o incursão clandestino de pesquisadores nacionais e estrangeiros, ONGs, garimpeiros, madeireiros, agricultores e outros tipos de empreendimentos em terras indígenas. Por outro lado, a norma causa no pesquisador, que tem compromisso com as questões indígenas, momentos de emoção e tensão. Emoção por descobrir que no universo indígena há um comprometimento com a história da sua ancestralidade que os ajuda a assumir a identidade indígena, apesar do preconceito e da discriminação com os quais ainda hoje eles têm de lidar. A tensão está relacionada ao fator tempo quando se refere aos trâmites da documentação, em virtude do longo prazo para a Funai emitir a autorização para a realização da pesquisa. Além disso, o pesquisador deve ficar atento à documentação solicitada na Instrução Normativa:

- I. Carta de apresentação da Instituição a que o pesquisador está vinculado e no caso de estudantes de graduação e pós-graduação, carta de apresentação do orientador responsável;
- II. Projeto de pesquisa, em português, detalhando a(s) terra(s) indígenas na(s) qual(is) pretende ingressar e cronograma;
- III. *Curriculum vitae* do(s) pesquisador(es) redigido em português;
- IV. Cópia autenticada da Carteira de Identidade ou Passaporte, quando se tratar de nacionalidade estrangeira;
- V. Atestado individual de vacina contra moléstia endêmica na área;
- VI. Atestado médico de não portador de moléstia contagiosa;
- VII. Quando se tratar de pesquisador(es) de nacionalidade estrangeira, exigir-se-á para a efetivação de seu ingresso na terra indígena a obtenção de seu respectivo visto temporário, como prevê o artigo 22 do decreto n.º 86.715 de 10 de dezembro de 1981, além do cumprimento do disposto no decreto n.º 98.830 de 15 de janeiro de 1990.¹²

12 A instrução Normativa nº. 01, de 29 de novembro de 1995, encontra-se disponível em <<http://www.funai.gov.br/index.php/servicos/ingresso-em-terra-indigena>>. Acesso em: 01 out. 2017.

Além dos itens apresentados acima, a Normativa ainda pondera que o pesquisador deve encaminhar o Projeto de Pesquisa e o *Curriculum Vitae* ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), para que a solicitação do ingresso em território indígena seja analisada pela Coordenadoria Geral de Estudos e Pesquisas (CGEP), para emissão de parecer quanto ao mérito da pesquisa. Somente após ouvidas as lideranças indígenas e o CNPq, a Funai emite um parecer favorável ou não. Na sequência, o pesquisador deve cadastrar o projeto na Plataforma Brasil, única via de protocolo de projetos de pesquisa com seres humanos para, posteriormente, submeter toda a documentação ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), e à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) para emissão de parecer. O processo para emissão do deferimento pode demorar até quatro meses. Por último, o encaminhamento do relatório dos trabalhos de campo à Funai, ao CEP e ao CONEP estende-se por até seis meses depois do término da pesquisa. Caso haja publicações, artigos, teses e outras produções intelectuais, o pesquisador é obrigado a enviar dois exemplares para a FUNAI.

Entendemos que as garantias legais são necessárias para que a relação homem-natureza-cultura seja respeitada, já que esse é um espaço de vivência e de sustentação da vida e da cultura dessa sociedade. Afinal, conservar a cultura de um povo é garantir a preservação da diversidade sociocultural. Assim, essas considerações, sem dúvida alguma, serviram de parâmetros para nos certificarmos de que as comunidades eleitas, São Jorge e Ubaru, estão articuladas aos propósitos da pesquisa.

1.1 Do espaço e contexto da comunidade São Jorge

A comunidade São Jorge¹³ foi criada por volta de 1915, quando terminou o barro da comunidade Panelão, matéria-prima que ajudava na sobrevivência desse povoado que, na época, era composto por sete famílias indígenas. No passado, os indígenas que saíram daquele lugar com o objetivo de encontrar o barro para a fabricação de artesanatos pertenciam à etnia *Makuxi*. Após dias de caminhada, depararam-se com uma grande quantidade de argila à margem do Rio Surumu. A distância entre Panelão e o lugar em que encontraram o barro foi um dos fatores para que o líder e as famílias não retornassem ao Panelão, permanecendo no local onde encontraram o barro, o qual nomearam *Meren Mere' Pai*, que quer dizer “cobra grande”¹⁴ na língua *Makuxi* (SILVA, 2013). É interessante observar que o nome “Cobra

13 As informações sobre a fundação da comunidade São Jorge foram extraídas das entrevistas realizadas com os anciãos Dilmo de Lima e Severino Barbosa, realizadas no período de 2009 a 2017.

14 Para o Sr. Severino Barbosa e Dilmo de Lima existem duas versões sobre a Cobra Grande. Na primeira, no entendimento dos antigos, “Cobra grande” era o arco íris, que significa em Makuxi *meren mere*, embora tanto Severino como Dilmo falam *meren mere'pai*. De acordo com um professor indígena, os antigos pronunciam algumas palavras com variações diferentes de como são pronunciadas atualmente. Na segunda, no entendimento

Grande” é uma referência aos povos indígenas, fazendo referência à lenda desse réptil que circula por toda região amazônica, mas ele foi alterado para homenagear São Jorge, um santo da igreja católica.

É fato que a presença frequente dos padres na comunidade deve-se à missão *Surumu* desenvolvida na antiga Vila Pereira¹⁵, a qual teve início com um mosteiro beneditino, construído para acolher os indígenas e que recebeu a visita do etnólogo Koch-Grünberg no ano de 1911. Esse projeto foi ignorado em 1915 e recuperado em 1948 pelos missionários da consolata, em um formato de internato para receber os indígenas órfãos e as crianças carentes. Primeiramente, o local recebeu rapazes indígenas e, por volta de 1949, foi ampliado para acolher as mulheres (MONGIANO, 2011).

A convivência com os religiosos católicos ocasionou algumas mudanças nas práticas culturais e na identidade étnica original. Nesse período, os índios foram inibidos de falarem a língua nativa e de realizarem os rituais da pajelança¹⁶, porque não condiziam com os princípios religiosos dos missionários. Com isso, os índios absorveram não só a cultura do outro, mas a língua, os costumes, as tradições e as crenças. Na verdade, a cultura permite ao indivíduo adaptar-se aos diferentes ambientes, possibilitando-lhe inserir-se em qualquer grupo social e interagir com ele. O processo de transformação cultural está sujeito a todas as sociedades, uma vez que a cultura de um grupo é alterada frente às ações do mundo. Isso pode ser notado com os grupos indígenas, pois a relação de contato índios e não índios contribuiu para alterar o nome da comunidade *Meren Mere' Pai* para São Jorge. A alteração do nome da comunidade foi, certamente, uma das mais concretas (no sentido de visíveis) alterações, considerando que muitas outras se deram em níveis mais simbólicos e se mostram, hoje, como resultado de uma mistura de crenças e costumes do índio e do não índio.

dos indígenas de hoje, Cobra Grande se refere ao animal réptil.

15 Na atualidade, a antiga Vila Pereira foi nomeada comunidade Surumu, localizada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, aproximadamente a 5 Km de São Jorge.

16 De acordo com Maués (1990, 2002), a pajelança é um conjunto de práticas e crenças xamanísticas com expressões culturais em diversos elementos da religiosidade indígena, africana e católica, mesclados em graus variáveis.

Imagem 2: Modelo de residência da comunidade São Jorge.



Fonte: Georgina Silva (2016).

Imagem 3: Mulheres fabricando adereços de dança indígena.



Fonte: Georgina Silva (2016).

Imagem 4: Malocão de reunião da comunidade São Jorge.



Fonte: Georgina Silva (2016).

A mudança do nome da comunidade se deu em consonância com o *tuxaua* e seus membros quando em recorrente visita aos indígenas um eclesiástico contou a história lendária da luta que São Jorge (santo da igreja católica) travou com um dragão. Sem dúvida, os indígenas se identificaram com o personagem da história, porque em épocas passadas lutaram com bravura para expulsar outros povos daquela região. Naquela ocasião, havia 15 pessoas, hoje são 22 famílias residentes em São Jorge, totalizando 160 pessoas de etnia *Makuxi*. As dezoito casas da comunidade são, na maioria, de adobe e taipa, cobertas de zinco, palha ou telha industrial. Atualmente, cerca de 50% dos moradores trabalham com roça, pesca e outros são servidores públicos. O lugar conta com água encanada e o serviço de energia elétrica é limitado. A maior parte das famílias planta mandioca, milho, feijão, banana, além de haver uma pequena criação de gado (SILVA, 2013).

A comunidade São Jorge está localizada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, especificamente ao norte de Roraima, no Município de Pacaraima, na região Surumu, com um amplo território de savanas, conhecido pelos moradores como lavrados. As savanas ou lavrados são praticamente desprovidos de vegetação arbustiva (BARBOSA, XAUD E SOUZA, 2005). O lugar é oportuno para rememorar o passado e viver o presente. O passado porque a cultura é ressignificada a partir das histórias contadas e da memória que está atrelada às raízes da ancestralidade. O presente porque, com a globalização, os índios podem ser índios sem se afastarem da sua cultura e da cultura do outro, pois conviver com o diferente não significa perder a identidade, já que a cultura brasileira é o resultado da diversidade cultural de várias raças.

Na verdade, a cultura possibilita a estabilização da cidadania fundada na participação ativa da sociedade (YÚDICE, 2004). Essa consolidação garante o respeito pelo outro e desenvolve a tolerância e a aceitação das diferenças. De acordo com Bhabha (2001, p. 124), “a diversidade cultural se refere ao reconhecimento da pluralidade de culturas presentes em sociedades complexas [...], a multiplicidade de práticas, valores, costumes e significados”. Nesse sentido, a comunidade é a representação da cultura e de seus significados simbólicos, por ser formada por pessoas que produzem coletivamente o seu conjunto de normas, como em São Jorge, que tem ajustado a cultura aos mais variados contextos, tornando-se flexível de acordo com as experiências. Esse ajuste se dá pela incorporação de “valores” de diferentes grupos, provocando, assim, as discussões sobre a identidade cultural indígena.

As visitas à São Jorge representaram oportunidades para conhecermos mais de perto os costumes e os valores indígenas. Entretanto, antes de qualquer iniciativa, foi necessário cotejar o trabalho investigativo com observação, disciplina e cuidado para que este fosse

apresentado, de maneira mais próxima do real, aos componentes da comunidade, a fim de estabelecer uma relação de confiança e reciprocidade com o líder e os membros. Essa situação nos remete a Bourdieu (2007, p. 651): “é preciso entrar na vivência intensa da experiência, tomá-la como objeto de observação, aplicando a refletividade”.

A vivência na comunidade foi percebida como um momento imprescindível não só para ampliar os conhecimentos em relação aos povos indígenas em seu próprio contexto cultural e linguístico, mas também como produto de estudo, reflexão, sistematização dos dados e divulgação da experiência vivida, pois o material colhido é muito expressivo tanto para as comunidades indígenas envolvidas como para as universidades. Outro ponto que vale ser ressaltado é o deslocamento da pesquisadora para o campo de pesquisa, o que só foi possível porque houve a adesão do líder da comunidade. As visitas a São Jorge iniciaram-se em 2016, no entanto, o *tuxaua* que administrava a comunidade nesse período não demonstrou interesse pela pesquisa. Somente após dois anos da primeira visita à comunidade, foi estabelecido um contrato de confiança entre os interlocutores, por isso o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido dos Participantes (TCLE) só foi assinado em 2018, o que ocorreu na gestão do atual *tuxaua* Franciney Barbosa dos Santos. Vejamos no quadro abaixo o detalhamento das visitas.

Quadro 1: Visitas à comunidade São Jorge-RR.

Comunidade São Jorge	Assunto	Dias de visitas
1ª visita	Estabelecimento de contato.	26/03/2016
2ª visita	Apresentação do projeto de pesquisa; solicitação de autorização do <i>Tuxaua</i> sem sucesso.	19/04/2016
3ª visita	Autorização para realizar a entrevista de Dilmo de Lima. Mas, por motivo particular, o <i>Tuxaua</i> não assinou o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido dos Participantes (TCLE).	01/12/2017
4ª visita	Solicitação de autorização para a realização da pesquisa sem sucesso.	21/12/2017
5ª visita	Solicitação de autorização para a realização da pesquisa concedida; Termo de Consentimento Livre e Esclarecido dos Participantes (TCLE), assinado pelo <i>Tuxaua</i> e por Dilmo de Lima.	27/12/2018

Fonte: Elaborado pela autora.

Conforme mostra o quadro acima, o registro e a autorização para o desenvolvimento da pesquisa não foram concedidos nos primeiros encontros, por isso os retornos se prolongaram até dezembro de 2018 para a concessão da pesquisa. O deslocamento para a comunidade se

constituiu em uma aventura por trilharmos em estradas de chão, pontes de madeiras e, no inverno, enfrentarmos atoleiros e picadas de insetos. Nesse período, Dilmo de Lima, ancião que conhece com muita propriedade as façanhas de Makunaima, se propôs a colaborar com o estudo, um dos motivos porque São Jorge integrou-se ao universo da pesquisa.

1.2 Do espaço e contexto da comunidade Ubaru¹⁷

A comunidade Ubaru foi formada a partir de outras comunidades em 05 de janeiro de 1994. Atualmente possui uma população de 125 habitantes, correspondendo a 16 famílias¹⁸ de etnias *Taurepang* e *Makuxi*. Hoje, essas etnias convivem em harmonia no mesmo espaço, diferente do passado, quando a relação entre os indígenas de etnias distintas foi marcada por intensas confusões, o que resultou no aniquilamento de muitos povos indígenas e na destituição de suas terras. Muitos que habitavam a região do Caribe mudaram-se para Roraima, garantindo sua permanência e visibilidade até a atualidade na região da Raposa Serra do Sol.

Nesse complicado cenário de medo, tensão e rivalidade entre indígenas, os *Makuxi* e os *Taurepang* se organizaram para lutar contra os povos *Wapixana*, *Purucotó*, *Sapara* e *Paravilhana*, chegando à aniquilação de alguns. Vimos que o exímio cuidado com a terra ocorreu desde o início, e não demorou muito para os indígenas reivindicarem o processo de demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Esse evento suscitou um cenário de agressão entre índios e não índios, não impedindo o desenvolvimento daqueles povos (SILVA, 2013).

Na comunidade Ubaru, a religião predominante é o catolicismo, pelo fato de seus antepassados terem sido evangelizados pelo missionário Dom Alcuino Meye¹⁹. A comunidade tem água encanada, mas até o momento não foi beneficiada com energia elétrica, talvez pelo difícil acesso à comunidade. Por isso, as famílias que têm renda fixa adquirem um pequeno gerador de energia. Parte das famílias sobrevive da agricultura familiar, representada por milho, mandioca e banana, alguns têm uma pequena criação de gado, outros são servidores públicos. Muitas práticas indígenas nas comunidades foram garantidas e conservadas pela oralidade até a atualidade, como os mitos de Makunaima narrado por Terêncio. Com relação às visitas à comunidade Ubaru, vejamos os dados no quadro a seguir:

17 As imagens da comunidade Ubaru não ficaram nítidas o suficiente para inserir no trabalho.

18 Informações concedidas pelo Sr. Terêncio, um dos fundadores e o morador mais antigo da Comunidade Ubaru, tendo em vista que na atualidade o registro dessas informações mencionadas neste trabalho ainda está em construção na comunidade.

19 D. Alcuino Meyer foi um padre (monge) que se dedicou à evangelização dos povos Makuxi, conforme informações retiradas da entrevista com o Sr. Terêncio em 2016.

Quadro 2: Visitas à comunidade Ubaru-RR

Comunidade Ubaru	Assunto	Dias de visitas
1ª visita	Estabelecimento de contato; apresentação do projeto; Termo de Consentimento Livre e Esclarecido dos Participantes (TCLE), assinado pelo <i>Tuxaua</i> Sergivaldo Luis de Lima.	30/11/2016
2ª visita	Entrevista realizada com Terêncio Luis Lima e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido dos Participantes (TCLE).	27/04/2017

Fonte: Elaborado pela autora.

A quantidade de visitas à comunidade Ubaru foi diferente das realizadas em São Jorge, pois enquanto em São Jorge foram necessários cinco encontros, em Ubaru foram apenas dois, tendo em vista que no primeiro encontro o *Tuxaua* assinou o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido dos Participantes (TCLE), para darmos curso à pesquisa. A diferença entre a quantidade de visitas prova que cada comunidade é singular e que a cultura indígena não é homogênea. A partir da assinatura do termo, averiguamos as pessoas que poderiam participar da pesquisa, seguindo os critérios de seleção. Na sequência, o nome do sujeito que tinha o encargo de colocar em movimento as memórias e as lembranças de outras épocas foi indicado, na intenção de perceber a dinâmica da transmissão, como os valores, as vivências e histórias que interligam passado e presente.

1.3 Das vozes indígenas

Cada cultura tem seu próprio padrão e é construída de acordo com a diversidade cultural e com as modalidades discursivas. A cultura brasileira foi formada por diferentes culturas e vozes, inclusive a indígena. Viajantes e cronistas produziram diversos documentos para apresentar os índios à Europa. Um desses documentos foi a carta do escrivão Pero Vaz de Caminha, na qual constam as primeiras impressões a respeito dos índios, principalmente quando descreve que o índio “parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, vistos que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências” (SILVIO, 2003, p. 111). O juízo dos viajantes era de que a sociedade indígena não tinha religião e cultura, o que fica evidente ao final da carta, quando o viajante diz que “o melhor fruto que dela pode tirar me parece que será salvar essa gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza nela deve lançar” (SILVIO, 2003, p. 116).

Mais próximo da desrazão do que da razão, Caminha fez uma leitura de ausências partindo de parâmetros europeus. Logo de saída, aproveitou o momento oportuno do “achamento” para transformar o espaço em uma atualização do imaginário medieval. Não há

como entendermos de outro modo, tendo em vista que essa história é autêntica e está contida em um documento oficial que se encontra na Torre do Tombo, em Portugal. Qualquer que tenha sido a tomada de posição de Caminha, o valor eminente que foi atribuído à carta, de fato, só mostra que os estereótipos dos índios formados durante séculos devem ser desconstruídos e a história oficial do Brasil revisada, já que o país é conhecido não só por sua biodiversidade, mas por ter uma grande população indígena. A carta, como um dos primeiros documentos que construíram a imagem e a identidade do índio brasileiro para os não índios, foi fundamentada em ambiguidades.

Primeiramente, surge o encantamento pela terra devido à diversidade da fauna e da flora, indicando um motivo edênico. Em seguida, o estranhamento pela forma de vida dos índios, vistos como selvagens e primitivos, produzindo no outro uma expectativa de “civilizá-los” por causa da ausência de roupas, de templos, de eclesiásticos e da escrita. Além disso, os viajantes afirmaram que os índios eram pessoas bondosas, de “alma pura”, que precisavam ser catequizados. Por último, consideramos o maior equívoco fomentado pelo desconhecimento do contexto de vida da população indígena, os europeus “perceberam” que os índios eram desprovidos de regras de conduta e de um sistema organizacional de vida.

Esse pensamento chega à literatura e o índio aparece como um ser corajoso, nobre, valente e puro, como observamos na obra *O guarani*, de José de Alencar, com o personagem Peri, e no poema *I – Juca Pirama*, do escritor e poeta Gonçalves Dias. A longo prazo, a proposta pela busca da identidade brasileira elevou o índio à condição de herói nacional. O emprego notável da temática indígena passou a ser constante na literatura, tornando-se um componente indispensável para uma reflexão ativa sobre essa dualidade do dizer. No entanto, nesse período os escritores não estabeleceram diálogo e não fizeram menção a obras publicadas pelos próprios índios, visto que, até então, a voz dessa população ainda estava apagada e impossibilitada de escrever e apresentar o mundo indígena por meio de seu próprio olhar.

Todos esses fatos começaram a mudar na contemporaneidade, porque os índios se estabeleceram não somente no processo da oralidade, mas da escrita sem se desapropriarem das suas práticas culturais. As peculiaridades da cultura indígena estão aflorando na sociedade ocidental, muitas vezes sem serem vistas, mas estão presentes nas histórias, na religião, na culinária e no vocabulário. O número de escritores indígenas brasileiros cresceu gradualmente e eles não só começaram a ter voz, a contar e a escrever suas próprias histórias, como também ganharam voz e lugar na sociedade com suas especificidades étnicas, a fim de fortalecer a

cultura, a identidade e as ideologias não só dos indígenas, mas dos grupos minoritários excluídos, em que pulsa a hegemonia da literatura brasileira.

Assim, a partir do momento em que a escrita indígena imprime a memória, a identidade e as particularidades de um grupo, ela é compreendida como uma escrita coletiva. Pois, ao mesmo tempo em que é considerada coletiva, ela é também política, tendo em vista que é a voz de um grupo que aparece por meio de seus representantes. Nesse sentido, podemos dizer que os textos indígenas são uma colagem de vozes, arraigadas nos seus espaços, que extrapolam fronteiras por intermédio das vozes representativas do seu povo. Quando a literatura é escrita e transmitida pelos próprios indígenas, a poética oral é vivenciada e apreciada por seus leitores e ouvintes, divulgando a cultura indígena para outras sociedades, sendo mais fácil conhecer o pensamento indígena. Somente por meio da resistência dos povos indígenas, o direito à literatura tem sido alcançado, sendo possível superar as dificuldades que impediram o fluir de suas poéticas orais.

Mesmo tardiamente, os índios têm investido na carreira de escritor. Atualmente, temos alguns que são conhecidos tanto nacional como internacionalmente, como Daniel Munduruku, Olívio Jekupé, Eliane Potiguara, Yaguarê Yamã, e os roraimenses Davi Kopenawa, Cristino Wapichana, Jaider Esbell e outros. Os escritores indígenas lançaram obras variadas que englobam narrativas e poemas em várias línguas e que discorrem sobre a cultura e a cosmogonia, procurando validar um novo olhar sobre a identidade cultural dessa sociedade. A maneira de apresentar essa visão foi através da literatura, a qual está impregnada do simbólico, do mítico e do real, provocando comentários, suscitando a glosa e abrindo o texto para inúmeras interpretações. A ampliação da produção indígena não significa que ela seja valorizada, basta analisar quem são os autores que marcam presença nas livrarias, revistas, jornais e nas listas dos premiados. Quando um autor indígena entra no cenário como escritor e se desvia do “padrão”, ele origina um desconforto imediato (DALCASTAGNÈ, 2012). E quando citam a produção do índio, ela “geralmente aparece na forma de diálogos curtos, citações indiretas, fórmulas linguísticas e, mais raramente, canções” (SÁ, 2012, p. 22). Tais incertezas não são próprias da nossa época, uma vez que existem há mais de 500 anos.

Nesse aspecto, é sugestivo dizer que, durante a pesquisa, tivemos a oportunidade de expandir esse universo indígena pelos fios de vozes de anciãos indígenas. Os sujeitos participantes do estudo não compartilham a ideia do apagamento do índio no cenário atual, porque eles propõem uma nova leitura e explicação da sua história, uma vez que têm se manifestado com a própria voz, resistindo a toda história de opressão e repressão para dar

continuidade aos projetos coletivos que herdaram dos ancestrais, e aprendendo a refletir sobre o outro, sobre o diferente e sobre sua inclusão tanto na sociedade local como global.

Além disso, eles revelam que, por meio das narrativas, diversos aspectos das vivências que conheceram ao longo do tempo mitigam sua condição invisível, já que “o indígena era apenas personagem dos contos, histórias e ficções do não indígena, e de um tempo para cá, ele passou a ser protagonista da sua própria história” (MUNDURUKU, 2010)²⁰. É fato que a atual posição dos índios brasileiros difere do passado, já que hoje são mais organizados para divulgar suas próprias vivências, dado que sempre ouviram afirmativas sobre quem eram e como viviam.

Nesse sentido, esta pesquisa não só contribui para construir o conhecimento científico, mas também para desconstruir a leitura que o não índio faz da realidade indígena. Um aspecto significativo neste tipo de trabalho é a reflexão dada à temática e à sua significação, pois compreender a cultura indígena é admitir e validar as experiências sociais. Reconhece-se também a importância do ancião como figura indispensável para consolidar e fazer ecoar as narrativas mitológicas, os rituais de cura, os cantos e as danças, proporcionando o contato com o passado e a afirmação de práticas culturais enfraquecidas no presente. Logo, a experiência de vida das pessoas entrevistadas é o caminho para a realização dos testemunhos, que são estruturados coerentemente.

1.3.1 Da seleção dos informantes orais

A seleção das informantes orais foi marcada pelo caráter voluntário e significativo, além de levarmos em conta alguns critérios como: ter idade acima de sessenta anos; ser referência para a comunidade; ter realizado alguma função de relevo no lugar onde vive; ter a indicação da comunidade por conhecer as histórias indígenas; ter disposição para apresentar os depoimentos e condições físicas e mentais para realizar a tarefa que lhes foi requerida. Logo, o importante é a pessoa estar “entre aqueles que participaram, viveram, presenciaram ou se inteiraram de ocorrências ou situações ligadas ao tema e que possam fornecer depoimentos significativos” (ALBERTI, 2010, p. 31).

Esses aspectos foram determinantes para a eleição de Dilmo (comunidade São Jorge) e Terêncio (comunidade Ubaru), dado que a memória histórica e identitária ficou visível nos relatos dos informantes. As lembranças dos fatos ou acontecimentos que os informantes têm competência para testemunhar ou relatar exercem uma função social na comunidade. Essas

²⁰ Entrevista realizada por Bruno Ribeiro com Daniel Munduruku, em 05 de fevereiro de 2010, que se encontra disponível em: <http://narrandoencantando.blogspot.com.br/2009/06/quem-conhece-daniel-munduruku.html>. Acesso em: 08 ago 2017.

considerações serviram de parâmetros para nós estudarmos as narrativas do ponto de vista da construção de sentido produzido nos mitos. Almejamos, assim, apreender as escolhas enunciativas realizadas pelas informantes orais, com a finalidade de conhecer os elementos de autoafirmação da identidade indígena. Além disso, mostramos que uma sociedade pode ser representada por suas histórias, possibilitando a identificação de marcas específicas de sua cultura, para desconstruir a ideia de “homogeneização cultural” quando se trata de comparação entre índio e não índio, sugerindo que a identidade indígena está se dissolvendo. Dentro desse cenário, o informante oral é considerada um sujeito construtor dos sentidos daquilo que narra, e a eleição dessas pessoas foi um ponto significativo para o desenvolvimento do estudo. Vejamos o perfil dos informantes orais.

1.3.2 Do perfil sociocultural de Dilmo de Lima

Imagem 5: Dilmo de Lima (Informante oral da comunidade São Jorge).



Fonte: Georgina Silva (2016).

Dilmo de Lima nasceu na comunidade São Jorge, mas atualmente se divide entre a comunidade e a capital Boa Vista, devido à migração dos filhos para a cidade por questões escolares. O primeiro contato com Dilmo deu-se em 2009, quando era *tuxaua* da comunidade. Desde aquela época, ele tem sido um importante colaborador para a pesquisa sobre os mitos indígenas. Nos depoimentos, Dilmo mostra como a vida dos indígenas está entrelaçada com o passado e com o presente. Assim, quando os anciãos contam suas histórias, eles mergulham nelas para resgatar os espíritos dos ancestrais, que são referências para os acontecimentos históricos, sociais e culturais, a começar pela oralidade, fundamento maior da cultura indígena. Além disso, outros fatores que contribuíram para a escolha dos informantes orais foram a força da experiência ancestral exercida no grupo, o conhecimento das histórias de Makunaima, e a criatividade narrativa. As observações *in loco* ajudaram a identificar elementos relevantes que colaboraram para traçar o perfil dos informantes orais nesta pesquisa que, com suas práticas socioculturais, protagonizam a luta pela questão indígena.

Quadro 3: Perfil de Dilmo de Lima

Perfil Dilmo de Lima	
Nome	Dilmo de Lima
Idade	67 anos
Estado civil	Divorciado
Pai	Severino Barbosa
Mãe	Maria Luiza de Lima
Etnia	Makuxi
Religião	Católico
Lugar de Nascimento	Comunidade São Jorge-RR
Escolaridade	4ª série
Funções exercidas	Tuxaua da comunidade (por três mandatos); Agente de Saúde.
Número de visitas	05
Período visitas	mar/2016 a dez /2018
Total de horas de gravações	3:37:80

Fonte: Elaborado pela autora.

Com relação às visitas realizadas a São Jorge, a primeira ocorreu no dia 26 de março de 2016, cuja finalidade foi apresentar o objetivo da pesquisa, no intuito de coletar as narrativas orais. Na oportunidade, conversamos com duas pessoas que são respaldadas pela comunidade para relatar as histórias indígenas, os senhores Dilmo (67 anos) e Severino (95 anos). Pela falta de êxito na autorização do *tuxaua* para desenvolver a pesquisa, aproveitamos o deslocamento àquela região para visitarmos outras comunidades circunvizinhas para a obtenção de informações sobre os mitos de Makunaima, como as comunidades do Barro, em que D. América foi o nosso contato, em Surumu, com a pajé Mariana, e em Taxi, com o Sr.

Alcuíno. Entretanto, os dados não foram satisfatórios, porque em nenhuma dessas comunidades conseguimos ouvir depoimentos sobre os mitos de Makunaima.

Outras viagens foram realizadas com fins pragmáticos, como a segunda visita a São Jorge no dia 19 de abril de 2016, mas sem êxito devido à insuficiência de dados e à falta de interesse do *tuxaua* na realização da pesquisa. Na terceira visita, no dia 01 de dezembro de 2016, a comunidade estava se preparando para a realização de uma grande festa de aniversário do ancião mais antigo, o senhor Severino Barbosa, que completaria 95 anos. Naquele dia, Dilmo expôs que o momento era propício para relatar sobre Makunaima, considerando que, desde o primeiro contato em 2009, a pesquisadora indagava sobre Makunaima, mas Dilmo sempre expôs que esse tipo de relato era da competência de seu pai Severino.

Entretanto, pela idade avançada do pai que já não lembrava das histórias de modo linear, Dilmo sentiu-se à vontade para contar as façanhas de Makunaima, inclusive, o mito “A árvore da vida”²¹, que sinaliza um entrelaçamento com os ancestrais, pelo fato de Dilmo realçar várias vezes que foi o pai que contou a história a ele, como visto na entrevista que ele nos concedeu:

Então, assim, prá nós, povos indígenas Makunaima ah, o Insikiran e o Anikê são três irmãos, PRÁ NÓS MAKUXI, representa muita coisa, nós Makuxi, nós somos herdeiros de Makunaima, de Makunaima, iiii, então, hoje, eu vou contar um mito do que o meu pai que tá fazendo 92²² anos me contou, ahn, esse eu não vou tirar de mim, ele que me contou, ahn, então, e hoje ele leva aquela, aquela história, aquele mito com ele também, isso (LIMA, 2016).

A fala de Dilmo demonstra uma atitude de pertencimento ao seu contexto social, principalmente quando ele destaca “povos indígenas” e a etnia “Makuxi”. Isso confirma que ele é a pessoa que repete a memória e a identidade dos indígenas, por transportar consigo sinais inerentes à sua ascendência, marcando, portanto, seu pertencimento ao coletivo. Os relatos podem parecer simples, mas, como modos de expressão, refletem a experiência dessa população na maneira de contar e ouvir, como uma das atividades mais prazerosas da população indígena.

Dilmo parece ter nítido para si a relevância de contar para recordar, para anunciar experiências expressivas do passado do grupo para aqueles que não as vivenciaram. Sua fala é preenchida por figuras poéticas da saudade, do conhecimento e da cultura. O próprio relato é invocado em uma linguagem emotiva, de um conhecimento valioso da tradição oral quando

21 Neste trabalho, optamos por atribuir a autoria do mito de tradição oral “A árvore da vida” não só aos dois narradores que contribuíram com a coleta, os senhores Terêncio e Dilmo, mas à coletividade, considerando que é um mito divulgado em diferentes etnias e comunidades, com suas variações.

22 Na entrevista, Dilmo relatou que o pai tinha 92 anos, porém, após a entrevista ele retificou que tinha 95 anos.

traz Makunaima à tona, pois a própria vida social do informante oral se situa no ato de contar história, sobretudo, na constituição da identidade e na reflexão sobre a cultura.

Percebemos a narrativa como uma operação da linguagem e como um processo de associações que implica em um sistema complexo de produção de sentidos, que concebe, além da atualização/interpretação narrativa, o gesto, a voz e as resistências discursivas constituídas com o ouvinte. Greimas (1975, p. 110) comenta que, na interpretação dos mitos, surge uma nova linguagem ideológica, já que se trata exatamente disso: uma análise da significação deve se constituir, necessariamente, em uma nova “terminologia”, em uma nova metalinguagem”. Nessa lógica, Dilmo enfatiza que as narrativas que ele conta devem ser compreendidas sob a ótica indígena, por serem histórias complexas e por construírem a identidade individual e coletiva dessa população, além de ser um meio de o índio reescrever a sua presença de um ângulo de não sujeição, para se tornar visível e permanente na sociedade.

Na quarta visita, no dia 21 de dezembro de 2016, retornamos à comunidade na intenção de conversamos novamente com o *tuxaua*, mas isso não foi possível, pois ele estava realizando outros afazeres. A quinta visita ocorreu em 27 de dezembro de 2018, porque um novo *tuxaua* fora eleito para administrar a comunidade, o senhor Franciney Barbosa dos Santos. Quando apresentamos os objetivos do trabalho, ele compreendeu a importância da investigação para a sociedade indígena, o que resultou na assinatura do TCLE, autorizando a entrada da pesquisadora na comunidade para desenvolver o trabalho.

Dilmo foi uma dos informantes com quem mais mantivemos contato, ele apresentou uma criatividade narrativa que garante informações precisas sobre o seu povo. Para ele, se as histórias não forem ouvidas e contadas, elas se perdem à medida que são guardadas na memória, por isso todas as vezes que relata uma história, enfatiza que a ouviu de seu pai “então, hoje, eu vou contar um mito que o meu pai que tá fazendo 92 anos me contou, ahn, esse eu não vou tirar de mim, ele que me contou, ahn” (LIMA, 2016). No trecho destacado, Dilmo introduz a voz do outro, nesse caso, a voz do pai, que representa a voz da comunidade narrativa, para produzir um efeito de sentido de veracidade dos fatos narrados. Na semiótica, esse é um “recurso de criação de efeito de realidade” (BARROS, 2011, 60). Entretanto, ele mostra-se consciente de que ele não é o criador/autor das histórias porque foi o seu pai quem as contou. Ele se coloca como aquele que repassa a tradição, sendo, portanto, o guardião das narrativas, ou apenas a pessoa que as têm arquivadas na memória para repeti-las às gerações seguintes.

O discurso de Dilmo mostra que o passado é muito significativo para ele, quando traz a figura do pai para divulgar a narrativa. Às vezes, os relatos de vida dos narradores

confundem-se com as histórias do grupo, porque o indígena precisa falar de si como coletivo para recuperar o seu passado mítico e histórico, como fazem os *Makuxi* e os *Taurepang* quando apresentam a cosmovisão do seu grupo, com suas artes e mitos. Nesse aspecto, a narrativa indígena se diferencia de outros textos pela visão estética e pela temática, pela amplitude dos caracteres, pela marca semântica peculiar de cada texto produzido, por admitir a compreensão de movimento de valores e vivências a partir do cruzamento da memória coletiva, e por relacionar a experiência do homem com a maneira como ele reparte seu conhecimento narrativo com o outro, quando fala em nome de uma pessoa ou de um grupo, ao apelar ao passado, porque a experiência cultural é muito intensa nas comunidades indígenas.

Na comunidade, o informante oral é respeitado e identificado como a pessoa que se apodera do discurso do outro para contar o que ouviu, pois não existe pessoa mais apropriada para provocar reflexões sobre as narrativas indígenas do que o próprio índio que está envolvido nesse contexto. A apropriação do discurso é relevante para o fortalecimento da cultura e da tradição oral. Por isso, é uma das principais maneiras performáticas de se comunicar e divulgar experiências ouvidas e imaginadas, é o conhecimento histórico e a extensa vivência daquele que conta.

No decorrer da entrevista, Dilmo descortina a experiência, a vivência e o aprendizado que recebeu dos seus antepassados trazendo à memória os mitos de Makunaima. Para ele, trazer o passado é uma maneira de preservar sua identidade indígena que hoje passa por um processo de transformação. Isso acontece porque a identidade é aperfeiçoada na influência mútua entre o eu e o outro. Ao trazer a experiência de vida, Dilmo relaciona a situação de ser índio no passado e no presente:

Ser índio, ser indígena hoje, né, porque logo antes de chegar a civilização para nós, nós era índio mesmo, aí depois que chegou aí, mudou muito, mudou assim porque, então, a gente se sentia uma raça pura, né? Índio era índio mesmo, ele tinha a cultura, ele tinha a sua tradição todo completa, tudo ali era completo, sua alimentação era tudo natural. Eu cheguei a ver isso, lá na minha comunidade São Jorge eu cheguei a ver isso, né? A gente não tinha muitas coisas do branco, só a nossa mesmo. Ali nós era indígenas puro. (...) A cultura hoje, pra nós já na minha idade é uma coisa de muito valor, hoje em muita comunidade tá se perdendo a cultura e em muitas comunidade tá se resgatando a cultura, isso é muito importante quando se resgata uma cultura. A gente esqueceu um pouco da nossa cultura quando chegou os brancos. Por exemplo, a gente dançava a nossa dança tradicional, a gente tinha vergonha de mostrar. E hoje não, a gente quer mostrar. (...) Tradição é aquilo que vem da gente (LIMA, 2016).

O que nos chama a atenção no depoimento de Dilmo, são os fatos que marcaram suas lembranças no passado, provocando nele um saudosismo quando se refere aos ancestrais. Para Dilmo, o contato com o outro exerceu uma forte influência na cultura e na tradição. A imagem que ele descreveu do índio no passado é diferente da de hoje. Mesmo ele não se sentindo na atualidade uma “raça pura”, a sua tradição não é mais motivo de vergonha, mas de orgulho. Os índios precisam ser ouvidos e respeitados com mais intensidade, pois eles não aceitam mais os rótulos e os estereótipos que lhes foram impostos. Observamos, na fala de Dilmo, a tomada de consciência como forma de afirmar a sua essência, o seu modo de vida e a resistência em relação ao discurso homogeneizador do outro, que ainda persiste no século XXI.

Na cultura indígena, o discurso é o meio de coletivização, porque as experiências individuais são manifestadas e socialmente conhecidas: “Na maior parte das culturas sem escrita, e em numerosos setores da nossa, a acumulação de elementos na memória faz parte da vida cotidiana” (LE GOFF, 2010, p. 424). Desse modo, as narrativas indígenas são capazes de oferecer elementos para tornarem conhecidas a cultura e os valores desse povo, como forma de acesso ao passado para suprir as “brechas” deixadas pela documentação escrita. Os depoimentos recolhidos servem para afastar o índio da sombra do outro, e dar voz a essa população que, embora faça parte da História, esteve na invisibilidade por muito tempo.

1.3.3 Do perfil sociocultural de Terêncio Silva

Imagem 6: Terêncio Silva (Informante oral da comunidade Ubaru)



Fonte: Georgina Silva (2016).

Terêncio Luís Silva se considera da etnia *Taurepang* porque é filho de pai *Taurepang*. Residente na comunidade Ubaru, mas não originário dela, participou do processo de criação da comunidade, que foi marcada por uma intensa dinâmica migratória. O primeiro contato com Terêncio se deu em dezembro de 2016, no município de Pacaraima-RR. Naquela ocasião, percebemos o quanto ele era importante para a pesquisa, não só pelos quesitos experiência e saberes indígenas, mas porque o vivido transformou-se em contado, recuperando, nesse processo, a memória de seu povo. Imersos no universo da pesquisa, destacamos alguns itens para traçar o perfil de Terêncio, considerando o quadro abaixo:

Quadro 4: Perfil de Terêncio Silva.

Perfil de Terêncio Silva
Nome: Terêncio Luiz Silva
Idade: 74 anos
Estado civil: Casado
Esposa: Zenita de Lima
Filhos: 10
Etnia: Taurepang
Religião: Católico
Local de moradia: Comunidade Ubaru-RR
Escolaridade: não escolarizado
Número de visitas: 2
Período: novembro/2016 a abril /2017
Total de hora de gravação: 3:70:00

Fonte: Elaborado pela autora.

No primeiro encontro com Terêncio Silva, em 30 de novembro de 2016, estabelecemos os mitos de Makunaima como um norte para o início da conversa. A entrevista foi satisfatória no primeiro encontro, porque, após três horas de conversa, Terêncio sentiu-se à vontade para contar as histórias surpreendentes que giram em torno de Makunaima. Isso foi diferente de Dilmo que só se dispôs a falar sobre o mito após nove anos de contato, tendo em vista que, para o seu povo, essas histórias são significativas e só os mais velhos têm autoridade para contá-las. Assim como Dilmo, Terêncio aprendeu as histórias com seus pais e avós, via tradição oral. Vale destacar que, neste tipo de trabalho, o fator tempo deve estar em segundo plano, porque as conversas só ocorrem quando os informantes se sentem à vontade para relatar. O impulso aventureiro de auscultar, registrar e desvendar as histórias de Makunaima no meio dos lavrados foi relevante para dar prosseguimento à pesquisa.

Os informantes orais Dilmo e Terêncio têm realidades históricas semelhantes: são pessoas com dons expressivos e criativos; pululam no universo da tradição oral, cerzindo os

mitos com muita segurança; são dotados de uma *performance* narrativa; foram *tuxauas*²³ em suas referidas comunidades e integram uma geração mais antiga. Pelo fato de os informantes serem originários de comunidades diferentes, as narrativas contadas são marcadas por semelhanças e diferenças, devido à atualização dos mitos que são preenchidos com os sentidos de cada informante oral. Terêncio é mais tímido e moderado que Dilmo, mas isso não significa dizer que ele não conseguiu prender a atenção do ouvinte. Terêncio iniciou o diálogo com uma tonalidade de voz tranquila que nos chamou atenção para a escuta, pois a verdadeira escuta exige estar totalmente receptivo ao outro (RYNGAERT, 2009).

Na entrevista, Terêncio pronunciou algumas palavras na língua *Taurepang*, mas logo em seguida realizou a tradução, avivando a recepção da história para o ouvinte com o seu modo de contar, com ritmo, entonação e equilibrando os gestos com o movimento moderado das mãos, e o sôfrego olhar do narrador que relata o aparecimento da raça humana por intermédio de Makunaima, deixando escapar o valor que o herói Makunaima tem para os povos indígenas, e provocando um apurado efeito particular sobre o ouvinte, garantindo a perpetuação da lembrança para quem conta e para quem ouve. Para Greimas (1975, p. 64), um gesto como “uma inclinação da cabeça e movimento do busto para frente e para baixo, pode significar “abaixar-se”, no plano prático, e “saudar”, no plano mítico, sem que precisamos aceitar a interpretação bastante comum do que se trata de um gesto prático com uma conotação mítica.

Desse modo, o destaque vai para a oralidade, para o reconhecimento da relação olho no olho, para a memória e as tradições que aparecem para interagir com as informações que valorizam as memórias indígenas. A pessoa que conta entende que, para se manter viva a memória narrativa, os saberes e os costumes característicos de sua cultura precisam ser divulgados, e uma das formas de disseminá-los são as narrativas orais indígenas. Assim, antes de começar a entrevista, Terêncio afirmou que não tem um conhecimento profundo sobre Makunaima pelo fato de seu pai ter contado pouco sobre o sujeito:

Makunaima eu sei muito pouco, eu, pelo fato de meu pai ter contado poucas coisa, né? Pra mim aí também ninguém procurou muito a fundo, né? Assim, apesar da história correta ele contava, né? Agora eu não sei, e eu, eu agora quero contar até onde eu posso contar mesmo (SILVA, 2016).

Terêncio projeta a sua imagem de forma favorável quando afirma “eu sei muito pouco, eu, pelo fato de meu pai ter contado poucas coisa, né? Assim, apesar da história correta ele

²³ Tuxaua é o indivíduo mais influente da comunidade.

contava, né?”. Ele procura manobrar a impressão do ouvinte por meio do discurso, como se ele quisesse formatar uma imagem de que não tem mais conhecimento sobre Makunaima porque o pai repassou somente parte das informações. Ao perceber que a imagem do pai não foi apresentada de maneira positiva, Terêncio muda o direcionamento da informação e dá outra justificativa, procurando amenizar a sua fala anterior, e retorna ao assunto para aliviar a culpa, informando que não sabe mais sobre Makunaima porque não buscou conhecer as histórias do personagem profundamente: “pra mim aí também ninguém procurou muito a fundo, né?”. No decorrer da conversa, o narrador descortina a experiência, a vivência e o aprendizado que recebeu dos seus antepassados trazendo à memória os mitos indígenas. A reelaboração do discurso para corrigir algo que foi dito é peculiar ao discurso oral, como esclarece Barros (1993, p. 136), “é um procedimento de reelaboração do discurso que visa a consertar os seus ‘erros’”.

Terêncio tem um discurso marcado pelo passado, e são as recordações que o fazem refletir sobre seu presente, como as mudanças das práticas sociais e culturais sucedidas com a população indígena. Trazer o passado, para Terêncio, é uma maneira de preservar sua identidade indígena que hoje passa por um processo de transformação, quando são colocadas em questão determinadas práticas que, no passado, pertenciam ao outro, e hoje estão presentes no contexto da comunidade. Isso acontece porque a identidade é aperfeiçoada na influência mútua entre o eu e o outro.

Terêncio apresentou a história com naturalidade porque, no decorrer da narração, introduziu as vivências cotidianas dos indígenas, distanciando do risco da artificialidade, tendo em vista que a verdadeira inovação da história está justamente no conteúdo da memória narrativa, que é a experiência de vida do sujeito que conta. Larrosa (2001) expõe que todas as experiências são suscetíveis de serem compreendidas como vivências.

Durante a narração, surge um processo de reconhecimento por parte de Terêncio. Para ele, as narrativas são possibilidades de reagir diante do contexto atual que os indígenas vivenciam. Quando Terêncio traz à tona a voz do pai “assim, apesar da história correta ele contava, né?” e “agora eu não sei, e eu, eu agora quero contar até onde eu posso contar mesmo”, por meio do pronome pessoal correspondente à terceira pessoa do singular “ele” é como se a voz do pai fortalecesse a voz de Terêncio para tornar mais verdadeiro o que diz.

A riqueza com que os informantes orais apresentam as histórias indígenas proporciona um encontro inesgotável com a diversidade cultural dessa população, oportunizando o estudo das diferenças e das particularidades da nossa própria cultura e fortalecendo a consciência da identidade brasileira. Quando as questões indígenas são discutidas, trazemos à tona o

pensamento histórico dos vencedores e vencidos, considerando que, para alguns, “a história só aos vencedores parece racional; os vencidos vivem-na como irracionalidade e alienação” (LE GOFF, 2010, p. 57). A história pausada dos indígenas “vencidos” é uma maneira de resistência à história dos conquistadores “vencedores”. Ao longo do tempo, os vencidos alcançaram algumas conquistas e melhorias por meio da criação de organizações de grupos indígenas.

Os exemplos de Dilmo e Terêncio são para mostrar que o estudo dos mitos indígenas tem um grande valor formativo, e oferece substância, dignidade e resistência à existência desses povos, pois “precisam estar conscientes dos testemunhos e tradições embutidos em muitos registros históricos” (BURKE, 2000, p. 72). Interessante é observar que vários autores da atualidade começaram a entender a relevância da história oral como fonte histórica, pois sabemos que muitas tradições e culturas presentes na humanidade são resultados de narrativas orais que marcaram as populações tradicionais.

Por essa via, acreditamos que os povos indígenas podem ser representados por suas histórias e, com isso, eles podem conquistar novos espaços, recuperando símbolos e significados e ressignificando sua identidade. Nessa perspectiva, a cultura é importante para o fortalecimento da memória, das tradições, da política e da ideologia, para marcar o lugar de fala dos índios. Nesse compasso, alguns pontos serão retomados no tópico a seguir, ocasião em que apresentamos os bastidores do trabalho de campo.

1.4 Do registro das narrativas

Nas comunidades indígenas, o processo de transmissão de conhecimentos tradicionais é dever de todos, mas principalmente dos idosos. O contato com as novas formas de vida e tecnologias tem modificado gradativamente esse processo, viabilizando aos indígenas o conhecimento cultural com outras vivências, mas também o distanciamento de algumas tradições como os relatos míticos, que possuem um papel essencial por se referirem à origem do mundo indígena, e são percebidos por eles como um saber verdadeiro que ampara as relações sociais das comunidades. Apesar de as narrativas orais terem um lugar importante na cultura indígena, por estarem vinculados aos conhecimentos ancestrais, há uma preocupação, por parte dos anciãos, pela falta de ouvintes. Isso não significa dizer que os mitos desapareceram, apenas precisam ser contados para que os indígenas possam reviver e criar as suas histórias, construindo e reconstruindo seus conhecimentos tradicionais.

Assim, por trabalharmos no campo empírico, foi necessário escolher procedimentos específicos como métodos, processos e técnicas para executar as diversas etapas do estudo

com bom aproveitamento. Uma alternativa metodológica interessante para a coleta de dados é a História Oral, “porque é bastante adequada para o estudo da história de memórias, de representações do passado” e por “estar atrelada a construção da identidade” (ALBERTI, 2010, p. 27). Além disso, a História Oral se justificou porque o método permite estabelecer um diálogo direto com o informante oral e aplicá-lo a várias teorias. Nesse método, o pesquisador precisa ir até o lugar onde os informantes orais se encontram para entender as significâncias do lugar, das pessoas e dos sentidos.

Tratemos um pouco mais detalhadamente das visitas de campo. Um dos instrumentos foi a observação *in loco* da prática cotidiana dos indígenas, o diário de campo e a entrevista para entendermos o contexto no qual os indígenas estão inseridos, tendo em vista a impressão identitária e o *modus vivendi* dessa população.

A observação *in loco* foi um bem adquirido para a pesquisadora, porque possibilitou que muitas histórias “desconhecidas” fossem documentadas para dar vida às narrativas e às formas poéticas indígenas, já que muitas delas estão em via de apagamento pela falta de ouvintes ou pelo abandono por causa das pressões culturais. No diário de campo, anotamos algumas impressões sobre os sujeitos da pesquisa, opiniões e anseios que germinaram no momento da observação, e sobre o que foi visto na comunidade. Quanto às entrevistas, elas foram semiestruturadas e gravadas em audiovisuais, para tanto, elaboramos um roteiro para não nos desviarmos do objeto da pesquisa. Nas entrevistas sempre aparecem fatos desconhecidos ou aspectos desconhecidos de fatos conhecidos: elas sempre lançam novos olhares sobre áreas poucos exploradas da vida diária (PORTELLI, 1981, p. 310). Por necessitarmos de uma visão experimental para a produção de conhecimento, as perguntas foram diversificadas: sobre o narrador, sobre a comunidade e sobre o conhecimento das histórias passadas. As entrevistas deram-nos uma visão experimental para a produção de conhecimento.

Na sequência, demos andamento ao trabalho de transcrição dos áudios, tendo como base a História Oral. Essa etapa do trabalho é demorada porque as verbalizações gravadas foram ouvidas várias vezes, principalmente quando uma dos informantes incluía a língua indígena. Como o informante dominava a língua *Taurepang* e a língua portuguesa, a tradução era realizada na sequência. Nas transcrições procuramos ser fiel ao texto original. As gravações estão conservadas na língua e na tradução de cada informante oral. Boa parte das gravações foram transcritas e, posteriormente, serão digitalizadas para que os documentos sirvam como uma espécie de arquivo para as comunidades e a outros pesquisadores que tenham interesse em desenvolver pesquisas sobre mitos indígenas. Desse modo, vale comentar que a

manutenção das narrativas orais pela fala e pela memória é tão importante quanto pela escrita, mesmo sabendo que, quando o texto oral é passado para o papel, há uma mudança no modo de pensar, apreciar, aprender e dizer.

Portanto, a narrativa mítica mostra diferentes variações sobre a cultura dessa sociedade que influenciou na construção cultural brasileira. Pensar os registros das narrativas indígenas como matéria prima de uma sociedade é trazer à memória a história de um povo. Por isso, entendemos que as pesquisas sobre mitos possibilitam assinalar a importância das narrativas orais indígenas para a sociedade brasileira, porque há nelas rastros da diversidade cultural-identitária de vários grupos étnicos que residem no país.

Certamente, este trabalho de investigação oportunizou um diálogo intercultural entre a pesquisadora e a comunidade, por reconhecer os *Makuxi* e os *Taurepang* como sujeitos de práticas sociais que geram modos de conhecimento não-hegemônico; porque as comunidades percorrem um campo simbólico de conhecimentos e linguagens; porque as lembranças compartilhadas pelas informantes orais cooperam para a afirmação da cultura e a construção da identidade do lugar. Nesse sentido, “a cultura indígena apesar de ser primitiva em tecnologia, não é nada primitiva em pensamento, nem nas instituições, conhecimentos, percepções, relacionamento, atitude, códigos e éticas” (JOHNSTON, 1998, p. 8).

À medida que se avança no tempo, constatamos que os estudos sobre os mitos indígenas trazem as histórias de suas etnias e conferem visibilidade e resistência às práticas e aos valores ancestrais, já que, para o índio, o que importa é conhecer e interpretar essas narrativas. Não há dúvida de que é preciso garantir o reconhecimento e o respeito à cultura, à religião, aos costumes, às tradições e às línguas. Mesmo com toda a produção antropológica, o pensamento indígena precisa ser divulgado em outros campos de estudos, pois devemos olhar para além e revelar que “o Brasil não conhece o Brasil”²⁴. Ainda que seja um país de muitas culturas, até hoje o discurso que domina é o da existência de um só povo e de uma só língua, o que leva a uma perspectiva de hegemonia e a uma visão controladora da sociedade que não reconhece as diferenças entre índios e não índios, e entre as diversas etnias que compõem o povo brasileiro.

24 “Querelas do Brasil” é uma canção popular cantada por Maurício Tapajós e Aldir Blanc, e que, primeiramente, foi interpretada por Elis Regina.

1.5 Das variabilidades nos mitos

O auge das expedições naturalistas na Amazônia foi o século XIX. Pesquisadores, sobretudo os alemães, influenciados pela corrente antropológica *Völkerkunde*²⁵, procuravam entender a natureza do homem e sua cultura, analisando a vida cotidiana de diversas sociedades. Ao chegarem ao Brasil, percorreram os interiores e suas fronteiras, deparando-se com aldeias de diversas etnias que tinham pouco contato com os não índios. Nessa época, os povos indígenas eram pouco conhecidos. Somente a partir do final do século XIX e início do século XX, essa população foi tomando vulto e suas mitologias tornaram-se conhecidas, devido aos estudos apreendidos por pesquisadores, dentre os quais destacamos o etnógrafo Theodor Koch-Grünberg, que nasceu em 1872, em Grünberg, Alemanha. O etnógrafo contribuiu, significativamente, com estudos relacionados à população indígena da América do Sul, particularmente os Pemon (Brasil-Venezuela-Guiana), registrando os conhecimentos culturais desses povos.

Em 1898, Theodor Koch-Grünberg parte para sua primeira expedição ao Brasil a convite de Hermann Meyer, a fim de cuidar da parte linguística. Após dois anos de pesquisas, o alemão retorna a Berlim. Em 1903, o etnógrafo regressa ao Brasil e coleta valiosos dados etnográficos, geográficos, linguísticos e um farto acervo de objetos indígenas, retornando à Alemanha em 1905. Em 1911, Koch-Grünberg volta ao Brasil e segue para a Amazônia, onde fica até 1913. Nesse período, o viajante subiu pelo rio Branco, escalou o Monte Roraima e percorreu o rio Ventuari até o Orinoco (Venezuela). Os resultados de suas viagens, notadamente a expedição ao norte do Amazonas entre a Venezuela e Guiana, nos anos de 1911-1913, foram registrados em seu diário de campo. As experiências com os índios Pemon²⁶ converteram-se em um farto material sobre lendas e mitos indígenas, façanha que só foi repetida por outros pesquisadores trinta anos depois (KOCH-GRÜNBERG, 2006).

Por muito tempo, os mitos foram objeto central de muitas narrativas por revelarem uma realidade do universo, levando o homem a desvendar o desconhecido. O mito, quando contado, varia em forma de acordo com a pessoa e as circunstâncias e, quando escrito, fica fixo no tempo. Todo o trabalho de pesquisa de Koch-Grünberg resultou na publicação de

25 *Völkerkunde* é uma escola alemã de antropologia, surgida na segunda metade do século XIX. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 11, volume 18(1): 95-136 (2007), **site**; <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjt59-3ypnkAhXFH7kGHVh9AJsQFjABegQIAxAC&url=https%3A%2F%2Fperiodicos.ufpe.br%2Frevistas%2Frevistaanthropologicas%2Farticle%2Fdownload%2F23654%2F19309&usg=AOvVaw1z1seZhRGHYE69tmk4rjmW>. Acesso em: 20 ago. 2019.

26 A região Circun-Roraima está localizada entre os territórios brasileiro, venezuelano e guianense e foi habitada durante muito tempo pelos Pemon, índios da família linguística caribe, que abrange os Taurepang, Arekuna e Kamarakoto, e que vivem na região em torno do Monte Roraima.

cinco volumes de *Vom Roraima zum Orenoco*: (i) Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913; (ii) Mitos e lendas dos índios *Taulipangue* e *Arecuná*; (iii) Ilustrações culturais e espirituais; (iv) Dados linguísticos e (v) Atlas biotipológico. As pesquisas do alemão só foram divulgadas no Brasil em 1953 por Egon Schaden e Herbert Baldus, e publicadas, parcialmente, pela Revista do Museu Paulista. Tempos mais tarde, três volumes foram traduzidos para o espanhol por Federica de Ritter e publicados pela editora Ernesto Armitano. Em 2006, com tradução de Cristina Alberts-Franco, a Editora Unesp publicou um volume.

Em face dessa trajetória, Theodor Koch-Grünberg foi um grande inovador da etnografia e um dos primeiros pesquisadores a registrar e a gravar as narrativas, as danças, as músicas e as práticas xamânicas dos povos denominados Pemon, com observações sobre a geografia, a fauna e a flora dos lugares por onde percorreu. Na terceira expedição, o etnógrafo conheceu os índios Akúli (Arecuná) e Mayuluaipu, conhecido também por José (Taurepang). Eles acompanhavam Koch-Grünberg na viagem e, nos momentos de descontração, aproveitavam para contar as histórias de seu povo. Pela dificuldade de Akúli falar o português, Mayuluaipu serviu muitas vezes de intérprete, esclarecendo alguns trechos das narrativas que não ficavam muito claros para Koch-Grünberg, geralmente algo relacionado à cultura ou ao cotidiano desses povos. As explicações realizadas por Mayuluaipu foram conservadas em notas de rodapé na publicação alemã. Koch-Grünberg teve o cuidado de registrar tudo em seu diário de campo e as observações foram “anotadas aleatoriamente, sob impressão imediata, no calor da hora e no lugar dos acontecimentos” (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 27).

Dentre os relatos, os índios apresentaram ao etnógrafo diversas versões dos irmãos ancestrais Makunaima, Inzikílan e Ani'ke. Makunaima é um dos personagens das tradições orais indígenas que até hoje está presente nas histórias dessa população. De acordo com o etnógrafo, “Makunaima é, como todos os heróis tribais, o grande transformador. Transforma pessoas e animais em pedras (...). Ele fez como já foi dito, todos os animais de caça, bem como os peixes. Após o incêndio universal que destrói a humanidade, cria novos homens” (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 34). O herói mítico transforma tanto seres humanos como animais em pedras, ora por punição, ora por crueldade. Por certo, as narrativas mais reverenciadas pelos povos indígenas do norte da América do Sul são as de Makunaima que, embora seja considerado um demiurgo, não é um ser completamente visto como espírito do bem, observando que, em determinadas ocasiões, faz trapaças com o outro para se beneficiar ou para demonstrar sua força e poder, como em *Feitos de Makunáima*, narrado por

Mayuluaípu: “um homem tinha furtado um pedaço de urucu²⁷. Makunaíma seguiu-lhes os passos, capturou-o e cortou sua cabeça, seus braços e suas pernas, transformando tudo em pedra” (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 65).

Nesse passo, é digno de nota o fato de que Makunaima não é apenas uma figura do imaginário indígena, pois, segundo as informantes orais que participaram desta pesquisa, Makunaima é real, porque as histórias que ouviram foram repassadas por vozes ancestrais. Em todas as histórias em que os irmãos ancestrais aparecem, Makunaima é o mais poderoso, e as suas argúcias coincidem com o significado do seu nome, “grande mal”. Outro fato observável é que, embora as comunidades indígenas tenham vivido em isolamento por um longo período e sem o domínio da escrita, as histórias foram apenas ouvidas, resistindo até os tempos atuais, e elas aparecem com muitas variações e mostram diferentes maneiras de se relacionar com o outro.

Na tentativa de mostrar a validade de estudar as narrativas indígenas que fazem referência à Makunaima, citamos Richard e Robert Schomburgk, Theodor Koch-Grünberg, Audrey Joan Butt Colson, Cesareo Armellada, Lino Figueroa, Alcuino Meyes entre outros. Sem dúvida, os estudos desses pesquisadores ainda hoje são muito valiosos, mas, de modo geral, foram restritos com relação à atenção dada a um único grupo de tribos relacionadas geograficamente ou historicamente. Ainda há uma necessidade permanente de estudos que desvendem as práticas e as literaturas desses povos, pois, de certo modo, não foram superados os entusiasmos e o vigor desses primeiros estudiosos sobre os povos indígenas.

Durante as expedições dos pesquisadores pela Amazônia, muitas histórias foram recolhidas, algumas com versões diferentes. No entanto, não vamos nos ater a apresentar as variações recolhidas por cada um dos pesquisadores citados, mas somente as coletadas por Koch-Grünberg, especificamente “A árvore do mundo e a grande enchente”, e as coletadas recentemente nas comunidades São Jorge e Ubaru “A árvore da vida”, para mostrar que, mesmo contadas e transcritas em épocas distintas, há diferenças e semelhanças entre as versões, porque não são textos de frases livres e cada informante pode modificar as palavras cada vez que faz a narração. Nesse sentido, existe algum limite para o número de versões?

Na verdade, é evidente que não existem limites definidos para a variação de uma narrativa. Isso fica claro nos registros de Koch-Grünberg, que formam uma coletânea de cinquenta narrativas que compõem o segundo volume de *Del Roraima al Orinoco* (1989). Dentre as cinquenta narrativas, encontramos doze que têm a presença de Makunaima, conforme a relação na tabela abaixo:

²⁷ Corante para pintar o corpo.

Quadro 5: Relação dos mitos que têm a presença de Makunaima.

Relação dos mitos que têm a presença de Makunaima
1. El Arbol del mundo y el gran diluvio
2. El Arbol del mundo y el gran diluvio
3. El gran incêndio
4. Hazañas de Makunaíma
5. Otras hazañas de Makunaíma
6. Fechorías de Makunaíma
7. Cómo la raya espinosa y la culebra venenosa llegaron al mundo
8. Makunaíma y el joven del árbol samaúma
9. Makunaíma es el lazo de Piaí'má
10. Makunaíma y Piaí'má
11. Muerte yrevivificación de Makunaíma
12. Makunaíma y Waimesa-podole

Fonte: Koch-Grünberg (1989).

Nas narrativas contadas por Mayuluaípu (Koch-Grünberg/1911-1913), por Terêncio (Ubaru/2016) e por Dilmo (São Jorge/2016), as atitudes de Makunaima parecem ser reativas e impensadas, pois, em alguns momentos, o sujeito trapaceia, rouba, mas também usa seus poderes de transformação no intuito de ajudar o seu povo. Nesse aspecto, ocorre a variação de conteúdo, e as razões pelas quais as versões podem se manifestar, no contexto de uma dada cultura, devem-se, em sua maioria, às informantes orais, uma vez que “uma mente repleta do conhecimento tradicional muitas vezes tinha sequências alternativas para o mesmo estágio de uma estória” (DUNDES, 1996, p. 36). Na verdade, o que esperamos de um bom contador de histórias é a espontaneidade ao manusear os enredos narrativos.

Depois de 107 anos separando os dados coletados por Koch-Grünberg (1911-1913) e os dados coletados nas comunidades São Jorge e Ubaru (2017), aparentemente a mesma narrativa ainda é contada nas comunidades interlocutoras. Em razão do razoável espaço de tempo e das condições muito distintas das duas narrações, as histórias apresentam uma variação, mas têm algumas semelhanças. Essas diferenças acontecem porque quando os indígenas divulgam suas práticas culturais, fazem uso dos mitos que recebem novas qualidades por causa da identidade cultural peculiar a cada população indígena.

O que podemos perceber é a força cultural que opera nos narradores das comunidades indígenas, pois a tradição determina que os mitos e as lendas sejam recontados com o mesmo teor. É evidente que há uma pequena alteração nas coletas do etnógrafo em relação às coletas realizadas recentemente, mas as narrativas exercem a mesma função. Um exemplo representativo é a discussão sobre o mito “A árvore do mundo e a grande enchente”, em que há variação dos atores no sentido no desempenho de papéis temáticos idênticos em enredos

semelhantes. Lévi-Strauss (2010, p. 31) confirmou que “a margem da variação é enorme e, no entanto, os indígenas não pareciam afetar-se com isso: um Karajá que me acompanhava de aldeia em aldeia ouviu muitas variantes”. Devemos nos atentar a essa questão porque as variações de um mito não podem ser entendidas como superiores uma a outra, ou mais simples ou mais complexas, somente estão organizadas em unidades narrativas menores ou maiores, muitas vezes enriquecendo ou simplificando os sistemas condutores. Assim, apresentamos, a seguir, as variações do mito “Árvore da vida”²⁸, na percepção de diferentes povos.

Desde o início das sociedades antigas, a árvore está presente nas tradições, porque há uma identidade simbólica entre a árvore e o homem. Por estar em permanente evolução, ela simboliza a vida e a questão cíclica da evolução cósmica: morte e renascimento. A narrativa bíblica, a *Árvore da Vida*, que se encontra no livro de Gênesis, passou por diversas interpretações comum a judeus, cristãos e as sociedades indígenas. Isso confirma a liberdade de criação do homem, por exemplo, existe uma representação alegórica em relação à árvore e ao céu pelo fato de suas raízes imergirem no solo e seus galhos se elevarem para o céu. A árvore tem significado de vida e, por isso, aparece nas crenças dos povos como um dos símbolos mais opulentos e mais difundidos. Na sociedade indígena, a árvore também está contemplada em muitas narrativas, como *O pé-do-céu e a árvore do milho dos Timbiras*. Nessa história há uma cena em que o pica-pau consegue um cocar como ornamento. Para que isso fosse possível, o Sol leva a Lua até o pé-do-céu que fica à leste. O pica-pau deseja derrubar esse pé, mas toda vez que vai embora para se alimentar, a árvore escavada se recompõe, tornando, assim, o trabalho impossível. Foi dito que o pé-do-céu é como o pé de milho, o que relembra a árvore do milho da mulher-estrela, cujo tronco poderia ser derrubado pelo pica-pau com êxito.

Segundo Melatti (2001), no mito *A árvore do milho e os nomes das mulheres xavantes*, a atribuição dos nomes femininos xavantes é diferente da concessão dos nomes masculinos. As xavantes só recebem um nome legítimo após se casarem. Qualquer nome feminino deve ser precedido de cinco radicais que significam cinco animais (macaco, periquito, quero-quero, gunandi e peixe). O rito é associado pela atribuição de nomes às mulheres ao ciclo do milho, à estação chuvosa e à fertilidade. Em *A árvore do milho e o loureiro, dos marubos*, diferente do mito da mulher-estrela, dos timbiras, o milho tem uma origem diferente em relação aos outros vegetais cultivados. Estes vêm do céu enquanto aquele vem da árvore.

28 Todas as versões apresentadas estão compiladas no documento “A grande árvore” (MELATTI, 2001), no site <http://www.juliomelatti.pro.br/mitos/m08arvore.pdf>. Acesso em abril/2017, com exceção das coletadas nas comunidades São Jorge e Ubaru, e a de Koch-Grünberg.

Em outra versão, a árvore do milho foi cortada com um machado no interior da madeira. Diz-se que quando os trabalhadores voltavam para dormir em casa, a árvore se regenerava da noite para o dia, então eles resolveram trabalhar em tempo integral para derrubá-la. Já o mito do pé-do-céu dos Craô possui essa mesma semelhança com a árvore regenerante. De acordo com o livro *A Morada das Almas*, de Davair Montagner, os Marubos admitem a existência de um loureiro Torá Tama, situado em duas camadas celestes cujas raízes estão no Claro das Árvores e o seu topo toca o Céu da Névoa. Os xamãs percorrem pelo caminho da árvore e os galhos têm potes com substâncias que provocam alucinações. Os espíritos benévolos que costumam cantar e curar moram em suas folhas. A copa da árvore é cônica e o tronco é pintado com gravuras.

Existem duas versões de *A árvore do amendoim, dos Tuparis*, uma colhida por Betty Mindlin e outra por Franz Caspar. A versão tomada por Mindlin conta a história de *Waledjat* e *Wap* que nasceram do estouro de pedra e só comiam o fruto do apuí. Foram criados por uma velha que comia amendoim às escondidas. Esses amendoins vinham de uma árvore que segurava o céu e a velha tinha receio de alguém cortá-la fazendo o céu desabar. Certo dia um dos irmãos teve a ideia de espreitarem a velha para ver de onde ela colhia os amendoins e viram-na colhê-los caídos ao pé da árvore. Decididos a derrubar a árvore, foram pedir um machado ao pica-pau, que só largou a ferramenta após ser depenado pelos irmãos. Como vingança, o pica-pau invocou fogo, que consumiu tudo. Então os irmãos se refugiaram para escapar da morte. Ao retornarem para casa, os irmãos viram a velha chorando e chorou ainda mais quando soube que eles iriam derrubar a árvore. Choveu o dia todo e a árvore caiu pela tarde. O seu tronco se dividiu em vários, fazendo com que o céu se escorasse e, assim, ficaram apanhando amendoins. *Waledjat* fez uma mulher de madeira para si e o irmão quis ter uma também.

A versão de Franz Caspar é semelhante, com o acréscimo de que a velha que cuidava dos irmãos era um pássaro que *Waledjat* tinha transformado em mulher para ser a mãe deles. Porém, a mulher de *Waledja* teve um filho, que foi deixado com a cobra grande para poder colher as castanhas-do-pará, mas a cobra mordeu o menino e ele morreu. Depois disso, a cobra sumiu no céu. *Waledjat* ficou muito bravo com a morte de seu filho e, por isso, fez chover bastante, inundando toda a terra, resultando no afogamento de muitos. Para acabar com a fúria de *Waledjat*, um mago convidou *Waledjat* e seu irmão *Wap* para tirar resina de uma árvore. O mago vedou os olhos dos dois e pediu para dois mutuns levarem os irmãos para bem longe, onde moram até hoje. No entanto, toda vez que *Waledjat* fica com raiva, chove muito. É por isso que dizem que, além do amendoim, *Waledjat* trouxe (mas não dizem

de onde) a castanha-do-pará, a taquara, o milho e, provavelmente, outras plantas, além do arco, da flecha e da produção de resina.

Já a versão *A grande samauneira*, dos *Ticunas*, conta as histórias “Como apareceu o dia” e “O coração da Samauneira”. No primeiro conto, uma grande samauneira cobria todo o céu e quando a árvore foi, finalmente, derrubada, era possível ver o sol e as estrelas. *Yoi* e *Ipoi* deram sua irmã em casamento a um *Quatipuru* que os ajudou a derrubar a imensa árvore. No segundo conto, descobriram que a árvore, mesmo depois de cortada, não havia apodrecido e ainda estava viva, com batimentos internos que soavam como cardíacos. Depois que tiveram posse do coração da samauneira, *Yoi* mandou a cotia roer o coração pelo lado direito, trazer o caroço e plantar no terreiro. Assim nasceu a árvore do *Umari*. O mito da grande samauneira e seu coração estão descritos em *O Livro das Árvores*, do povo *Ticunas*, que trata da importância da árvore na vida e cultura desse povo.

Outra versão, *As árvores Tamoromu e Uaijána*, dos *Uapixanas*, conta a história da *Árvore Tamoromu*. Diz-se que um homem criou uma cotia desde pequena e ela não saía de casa. Mas, depois que cresceu, passou a andar no mato comendo apenas o que havia nele. Um homem indagou o que ela fazia na mata. A cotia disse que não fazia nada. Porém, um certo dia, ela encontrou uma árvore carregada de frutos e, como não sabia subir, comia os frutos que caíam no chão. “Mas ela adormeceu, peidou e sua bunda falou: Bum! Amendoim! Bum! Banana maçã! Bum! Banana comprida! Bum! Mandioca! Bum! Cana! Bum! Banana najá! Bum! Banana cheirosa! Bum! Banana grossa! Bum! Milho! Bum! Arroz! Bum! Feijão! Bum! Cará! Bum! Abóbora! Bum! Inhame! Bum! Melancia! Bum! Banana São Tomé branca! Bum! Banana São Tomé roxa! Bum! Banana iaiá! Bum! Banana sapo!”

Ao ouvir o som que saía da cotia, o dono decidiu mandar seus filhos pequenos seguirem-na para ver onde ela se alimentava. Quando os filhos descobriram a árvore, chamaram o pai, que convidou os seus familiares para derrubar a árvore que produzia uma espécie diferente de fruto em cada galho. Afiaram os machados e foram derrubar a árvore para tirar as sementes e plantá-las. A árvore foi derrubada ao meio-dia. *Tuminakare* disse que não deveriam derrubar a árvore, pois agora teriam de trabalhar diariamente. O toco da árvore virou pedra.

Na história *A árvore Uaijána*, *Tuminakare* plantou uma árvore, *Uaijána*, que produzia todos os tipos de frutos. Não havia ninguém a não ser uma mulher com idade de casar-se e seus quatro irmãos. Quando a mulher encontrou a árvore, esta era ainda pequena e então decidiu contar aos irmãos. Quando eles chegaram, a árvore já havia crescido e então decidiram cortá-la para comer seus frutos. Ao cortarem, não sabiam que dentro da árvore

havia muita água doce e vários peixes, então eles resolveram tampá-la. O mais novo dos irmãos resolveu verificar se tinha algo mais além dos peixes, porém a água saiu e alagou o mundo inteiro. Depois que tudo acabou e o mundo ficou enxuto, *Tuminakare* criou novas pessoas, animais e diversos tipos de frutas. Por isso, o Monte Roraima é chamado até hoje de Mãe da Água Doce.

Na versão dos *Taulipang*, havia cinco irmãos, Makunaíma, Ma'nápe, Anzikílan, Wakalámbe e Anikê. Ma'nápe era o mais velho e mau caráter. Nesse tempo havia uma fome muito grande e os irmãos não tinham o que comer. Certo dia um homem chamado Akúli achou na floresta uma árvore boa com todo tipo de fruto e decidiu comer tudo sozinho sem contar aos outros. Makunaíma não entendia como Akúli sempre voltava de barriga cheia. Quando Akúli adormeceu Makunaima levantou os lábios de Akúli e descobre um pedacinho de banana no dente. Makunaíma, então, determinou que Kali seguisse Akúli na intenção de descobrir o lugar que tinha a fruta que alimentava Akúli. Após descobrir a árvore Wazaká, que tinha uma grande variedade de frutas, Makunaima e Ma'nape comeram as que estavam no chão. Quando as frutas do chão acabaram, Ma'nape decidiu derrubar a árvore, mas Akúli preveniu que não a derrubasse, porque poderia haver uma grande enchente. Ma'nape não deu atenção às palavras de Akúli e começou a cortar a árvore. Por ter o tronco muito duro, ele disse umas palavras para o tronco amolecer.

Anzikílan, vendo que o tronco da árvore estava mole, começou a cortar e disse outras palavras para o tronco ficar duro, para que o machado não conseguisse cortá-la. Ma'nape continuou com as palavras para amolecer, mas após repeti-las por várias vezes, a árvore caiu para o norte, o lado da Venezuela, dando origem aos bananais que ninguém plantou por lá e que são pertencentes aos demônios mauarí. O tronco da árvore derrubada transformou-se no Monte Roraima, mas após a derrubada, saíram muitas águas e peixes do tronco.

Na versão dos índios Arecuná, a narrativa *A árvore do mundo e a grande enchente* tem como personagem principal Makunaima e seus irmãos que, por estarem passando fome, descobrem que Akúli era o único que voltava para casa com a barriga cheia de bons frutos. Makunaima espera Akúli dormir, levanta o seu lábio e descobre milho entre seus dentes. Makunaima, desconfiado, pede para Kali seguir Akúli a fim de descobrir o lugar onde ele recolhia as frutas. Kali descobre o lugar e informa à Makunaima, que convoca os irmãos para irem até o local onde está Akúli.

Ao chegarem no local, deparam-se com uma árvore *Wazaká* que produz diversos tipos de frutas. Por longos dias eles comeram das frutas que caíam no chão, mas logo as frutas do chão acabaram. Por ser muito alta a árvore, Makunaima resolveu cortá-la, mas seus irmãos

não concordaram com a ideia, porque poderiam ficar, novamente, na escassez de alimento. Makunaima não se importou com a opinião dos irmãos e começou a golpeá-la. Jigué, seu irmão mais velho, resolveu ajudá-lo. A árvore tombou para um lado e do seu tronco saíram muitos peixes e uma grande quantidade de água. O tronco transformou-se no sagrado Monte Roraima.

As narrativas recenseadas *Árvore da vida* nas comunidades foram narradas por Dilmo (São Jorge) e Terêncio (Ubaru). A narrativa *Árvore da vida* contada por Dilmo o pai de Makunaima, Anikê e Insikiran se chamava Piá. Hoje é como se fosse o pajé ou tuxaua. Ele já estava muito velho quando reuniu os três filhos e disse para eles salvarem o mundo. Quando passassem por escassez de alimento, havia uma árvore em cima da serra que dava vários tipos de frutas. Depois da morte do pai, houve uma grande fome e Makunaima chamou os irmãos para irem em busca da árvore. Caminharam por longos dias e pernoitaram até chegar no local que Piá tinha indicado. Quando chegaram ao local, viram a árvore da vida carregada, tinha todos os tipos de frutas. O Anikê era o mais danado e chamou o Insikiran para derrubarem a árvore. Mas Makunaima não concordou com a ideia. Insikiran concordou com o Anikê, fizeram o primeiro machado de pedra e começaram a cortar a árvore. Os irmãos falavam umas palavras para amolecer o tronco da árvore. A árvore caiu e jorrou muita água do tronco que inundou tudo. Do tronco saíram muitos peixes e o excesso da água formou muitos rios.

A versão de Terêncio tem algumas semelhanças com a do Dilmo, pois Makunaima, Anikê e Insikiran nunca tinham passado necessidade, sempre viveram bem. Mas teve um tempo em que estavam com fome. Um certo dia pegaram um filhote de cotia. Com o passar do tempo a cotia foi crescendo e ficou grande. Depois de grande, a cotia sempre acompanhava os irmãos. Mas, às vezes, a cotia sumia para as matas. Depois de um ano, a cotia chegou com umas frutinhas na boca. Makunaima viu que a frutinha era diferente. A cotia vivia desaparecendo e quando aparecia vinha com frutas diferentes. Makunaima pensou que a cotia estava comendo frutas em outro lugar. Então Makunaima pediu para irmãos seguirem a cotia. Makunaima e seus irmãos passaram a seguir o animal e descobriram que a cotia se dirigia a uma árvore muito grande que produzia vários tipos de frutas. Comeram todas as que caíram no chão. Quando as frutas acabaram, os irmãos queriam derrubar a árvore. Makunaima não aprovou a proposta, mas Insikiran, o mais danado, disse que a árvore poderia brotar novamente se fosse cortada. Por não terem o machado, demoram muito tempo para cortá-la, mas a árvore caiu e espalhou os frutos pelo chão. Veio o inverno e as sementes da árvore foram levadas pela chuva e, por isso, brotaram muitas árvores. A árvore da vida ficava no Monte Roraima. Nesse local tem uma pedra que dizem ser o tronco da árvore.

Após verificar todas as versões, podemos concluir que, quando os indígenas recordam uma história ou um mito, estão reatualizando os ritos e legitimando a sua história, a sua cultura e a sua tradição, para que a sua população não esqueça o que aconteceu no passado e no presente. Eliade (2011, p. 19), classifica os mitos como cosmogônico e de origem. Os cosmogônicos estão relacionados à primeira concepção do universo, e os de origem diz respeito a uma situação nova, ou seja, explica o início de um povo - a existência de um mundo ou costume - e a construção de identidade de um grupo social, além de relatar as façanhas de seres sobrenaturais.

Levando em conta a ancestralidade, a narrativa *A árvore do mundo e a grande enchente* pode ser entendida como um mito de origem porque serve para explicar a existência dos peixes, da água e do Monte Roraima e, para a população indígena, ele expressa o mundo e a realidade, por isso é necessário respeitarmos o entendimento desse povo que apreende o mito tanto no seu sentido real como imaginário.

A relação destes elementos entre si é tal que cada um deles motiva parcialmente o outro, surgindo as variações. Isso comprova que não há limites para estabelecer a questão da variabilidade dentro de uma sociedade para outra por causa da liberdade do informante oral. Nesse aspecto, o mito representa não apenas as transformações históricas que influenciam uma determinada sociedade, mas também acontecimentos que exploram a vida cotidiana do homem: nascimento e morte, o combate à fome e aos agentes físicos da natureza, derrota e relacionamentos entre gêneros. Esse é o modo como a sociedade manifesta o seu próprio costume em relação ao problema de sua existência. Desse modo, os mitos quando narrados podem causar algum estranhamento à nossa compreensão do que é real, mas isso não quer dizer que os indígenas estranham esses elementos presentes nas suas histórias, por ser uma linguagem que manifesta informação social dessa população e por estarem diretamente ligados aos indivíduos que os compartilham.

2 SEMIÓTICA E MITO

O que o pensamento mítico tenta resolver são os paradoxos que uma experiência sensível contraditória oferece à vida em sociedade. Nesse sentido, ele busca organizar as categorias do pensamento, colocando em relação, por meio de procedimentos discursivos (cuja natureza é explicitável no percurso gerativo), elementos tomados a diferentes ordens da realidade (mineral, vegetal, animal, humana etc.), de modo a chegar a reformular e a transformar a ordem das coisas e a realidade social (SILVA, 1995, p. 57).

2.1 Das noções básicas do texto

Neste capítulo, discutiremos questões referentes à Semiótica e ao mito. Antes de iniciarmos essa discussão, consideramos apropriado apresentar uma breve abordagem sobre a noção de texto. Algumas teorias têm um posicionamento distinto quando se trata desse conceito, o que nos leva a refletir sobre a maneira como o texto é organizado no cerne da teoria Semiótica, em especial nas ideias postuladas por Greimas (1974). A Semiótica greimasiana não só admite inserir, na mesma metodologia de análise, todas as expressões compreendidas como um conjunto organizado que produz sentido, ou seja, “textos”, que podem ser resultantes de diferentes produções do homem; mas também prevê que o sentido de todo objeto semiótico incide em uma teia de relações que partem de um percurso mais simples até se desenhar em um mais complexo.

O próprio conceito de texto, no sentido dicionarizado de entrelaçar, leva-nos a compreender que ele não é um conjunto de frases aleatórias, mas que possui sim uma disposição ordenada, de modo a assegurar que o sentido seja compreendido em sua totalidade: o sentido de cada um dos elementos deve estar ancorado no todo. Na tentativa de encontrar um conceito mais apurado de texto, utilizamos o *Dicionário de Semiótica* (GREIMAS; COURTÉS, 2013, p. 503) que, logo nas primeiras considerações, esclarece que o “termo texto é tomado como sinônimo de discurso”. Essa leitura ocorre porque a Semiótica é compreendida como uma teoria do texto e do discurso, portanto essas noções se misturam. Quando recorremos ao conceito de discurso, ainda no dicionário, observamos que a teoria o concebe como “um dispositivo em forma de massa folheada, constituído de certo número de níveis de profundidade superpostos” (GREIMAS; COURTÉS, 2013, p. 145). Ou melhor, quando se trata de uma abordagem que adote o texto e outra que adote o discurso como objetos de análise, não são duas semióticas diferentes, mas duas visões sobre um mesmo fenômeno (PORTELA; SCHWARTZMANN, 2012, 75). Para José Luiz Fiorin, a diferença é

que o discurso é da ordem da imanência, enquanto o texto é do domínio da manifestação. Diferenciando essas duas ideias, o autor defende que:

O discurso é um todo organizado de sentido [...] pertencente à ordem da imanência, ou seja, ao plano do conteúdo; é a atualização de virtualidades da língua e do universo do discurso. O texto também é um todo organizado de sentido [...], mas é do domínio da manifestação, isto é, do plano da expressão; é a realização do discurso (FIORIN, 2012, p. 154).

Explorando ainda o assunto, Greimas (1974) cultiva duas opiniões sobre o texto. Primeiro, a Semiótica se preocupa apenas com o que está dentro do texto, não sendo apropriado dar atenção ao que está fora dele; segundo, tudo o que existe é texto. A ideia de “dentro” do texto, a que se refere o semioticista, está relacionado ao seu conteúdo imanente. Considera-se, assim, que as leituras de um texto não são infundáveis porque o que está dentro do texto orienta a impressão do leitor. Similarmente à noção de Greimas, Schwartzmann (2018, p. 02) define o texto como “um labiríntico sistema de escolhas e recortes, quando devemos decidir o que está dentro e o que está fora do texto, o que é imanente ou transcendente, contextual ou histórico”.

Desse modo, o texto é um objeto de significação e um todo de sentido, com uma estrutura individual, diversa da organização frasal (FIORIN, 1995). Essa estrutura faz o texto ser entendido como uma totalidade de sentido. Contudo, para Schwartzmann (2009), a discussão de “texto” e “discurso” traz uma espécie de “esquizofrenia” teórica por causa da indefinição. Nesse sentido, a preocupação da semiótica em estudar as estruturas que produzem o texto leva ao desenvolvimento do Percurso Gerativo do Sentido, um percurso geral que pode refletir sobre as categorias da significação. Antes de apresentarmos essas categorias da significação, é apropriado abordarmos o tópico seguinte: Narrativa e Narratividade.

2.2 Narrativa e narratividade: uma postura semiótica

O século XX foi um período marcado, nas ciências humanas, por uma variedade de correntes críticas e literárias que refletiram sobre a forma artística da palavra. Com o passar do tempo, as pesquisas sobre as concepções de linguagem superaram o campo de visibilidade da Linguística, procurando, em diferentes Ciências Humanas, arranjos para a sua evolução. Compreendendo as limitações iniciais, os estudos foram revelando diferentes noções de narrativa. Em um primeiro momento, observaram que elas serviam apenas para explicar um acontecimento e, depois, admitiram que a narrativa tem uma pluralidade de interpretações se

estudada por meio de um método. O modelo proposto, neste trabalho, para o estudo desta noção, lança-se, de modo próprio, na teoria constituída pelo lituano Algirdas Julien Greimas, linguista que escolheu a França na década de 60 para se estabelecer.

Com a interrupção definitiva da vida de Greimas, muitos foram os tributos, as interpretações e as aplicações de suas teorias que contribuíram para o progresso da Semiótica francesa, de modo que algumas opiniões foram conservadas, outras interrogadas e renunciadas e outras sofreram algumas reformulações. A Semiótica tem sua base fundamentada na Linguística – com os teóricos Ferdinand de Saussure e Louis Hjelmslev – e se consolidou a partir de pontos comuns entre as várias fontes: a Linguística, a Antropologia (cultural) e a Filosofia (fenomenologia) (BERTRAND, 2003). Esse cenário abre caminho para falarmos sobre Vladimir Propp e Claude Lévi-Strauss.

A obra inaugural de Propp, *Morfologia do conto maravilhoso*, divulgada em 1928, destaca as funções como parte principal do conto, e serviu de base para projetar os alicerces da atual narratologia. A obra tornou-se conhecida pelos teóricos ocidentais a partir de sua tradução para o inglês, *The Morphology of folktale*, em 1958. As investigações de Propp (2010, p. 22) proporcionaram a definição de função como “o procedimento de um personagem, definido do ponto de vista de sua importância para o desenrolar da ação”, bem como a definição do conto russo que,

do ponto de vista morfológico podemos chamar de conto de magia todo desenvolvimento narrativo que, partindo de um dano (A) ou uma carência (a) e passando por funções intermediárias, termina com o casamento (W^o) ou outras funções utilizadas como desenlace. A função final pode ser a recompensa (F), a obtenção do objeto procurado ou, de modo geral, a reparação do dano (K), o salvamento da perseguição (Rs) etc. A este desenvolvimento damos o nome de *sequência* (PROPP, 2010, p. 90, grifos do autor).

Para o russo, toda narrativa folclórica carece de um dano para que exista a descrição de um relato, pois sem a perda de equilíbrio não tem o que ser contado, não existe um motivo para que o outro se interesse pela história. Logo, o equilíbrio é estabelecido para depois se concluir a teia narrativa. Assim, a obra de Propp propõe uma metodologia de análise bastante diferente dos padrões utilizados na época para os contos provenientes do folclore. O modelo teórico-científico organizado pelo autor é um trabalho que diferenciou “invariantes” e “variantes”, sendo a primeira direcionada às funções e a segunda, às personagens, lembrando

que a função é um termo aproveitado em variadas áreas de estudo, como a Física, a Biologia, a Matemática e a Linguística.

O mecanismo teórico utilizado por Propp foi imperativo para a descrição sistemática dos contos, constituindo uma morfologia, já que os seus precursores, em alguns momentos, atentavam-se apenas para a classificação e, em outros, para o estudo histórico dos contos. Simplificando, “antes de Propp, dominavam as concepções atomísticas: tanto os motivos, como o enredo em seu conjunto, eram considerados como mônadas narrativas indecomponíveis” (MELETÍNSKI, 2010, p. 158). Na verdade, Propp rompeu com o paradigma de que a particularidade da narrativa estava nos motivos, mas estava antes em diferentes unidades estruturais, como as funções. Esse método incomodava muitos autores desse período. Inicialmente, pode parecer que há uma carência nas teorias que antecederam o método de Propp pela pouca relevância dada às análises morfológicas e estruturais das narrativas, em especial à mitológica.

A falta de atenção aos mitos nos estudos de análise de Propp foi um dos assuntos que contrariou Lévi-Strauss, induzindo-o a publicar o ensaio *A estrutura e a forma: reflexões sobre uma obra de Vladimir Propp*²⁹, no ano de 1960, resultando em um debate implacável com Propp. Lévi-Strauss primeiramente faz um resumo da obra para contrapor com o estruturalismo, no sentido de apresentar os “equivocos” de Propp que, segundo o antropólogo, iniciam-se com a eleição dos contos, desprezando os mitos.

Para Lévi-Strauss (2010, p. 215), o conto é inferior aos mitos, “o primeiro está menos estritamente sujeito do que o segundo à tripla relação da coerência lógica, da ortodoxia religiosa e da pressão coletiva”. Essa defesa de Lévi-Strauss é para mostrar que os contos não se adequam como *corpus* para serem analisados estruturalmente, e que o método de investigação de Propp é “ineficaz”, pois abandonou o léxico dos contos em proveito de sua gramática. A discussão levou alguns teóricos a atenuarem as austeras críticas de Lévi-Strauss na defesa de Propp, como Meletínski que denunciou Lévi-Strauss por empregar o método do folclorista para examinar os mitos:

O artigo, realmente original, “Estudo estrutural do mito”, publicado em 1955 pelo grande etnógrafo estruturalista francês Claude Lévi-Strauss, teve o caráter de um manifesto científico. É difícil dizer em que medida o autor já tinha conhecimento do livro russo de Propp (MELETÍNSKI, 2010, p. 165).

29 O texto foi reimpresso em Antropologia estrutural II.

Outro aspecto que Lévi-Strauss expõe ao leitor é a dificuldade de sua época com relação à afirmação de que os estruturalistas eram formalistas³⁰. As investigações daquele período procuravam descobrir uma estrutura relativa aos diferentes gêneros. De modo teórico, Lévi-Strauss se aproxima de Propp em relação aos *mitemas* que, segundo Meletínski (2010), seriam comparados, de modo grosseiro, às funções de Propp e, sobre a crítica do francês concernente à escolha do conto ao invés do mito, Meletínski complementa que são infundadas.

Em resposta às rigorosas críticas de Lévi-Strauss, Propp publica o artigo “Estudo estrutural e histórico do conto de magia”, no ano de 1966, e se dirige ao leitor informando que a sua obra recebeu dois tipos de críticas: as construtivas que “aceitaram” a obra, e as não construtivas que o classificaram de formalista. Propp sugere que o leitor participe da discussão e julgue quem está correto, tendo em vista que “O professor Lévi-Strauss atirou-me a luva e eu a recolho” (PROPP, 2006, p. 235). Propp inicia a sua justificativa informando que não pretende responder todas as insinuações de Lévi-Strauss, mas somente a que se referem ao formalismo.

Entretanto, o russo expõe que Lévi-Strauss só tomou conhecimento de sua obra por meio da tradução americana, em 1958, considerando que nessa edição foram suprimidas as epígrafes de Goethe induzindo outros escritores ao desacerto, já que as epígrafes eram o “coroamento” da sua investigação acerca dos contos. Propp também traz à tona o comentário de Lévi-Strauss no tocante à escolha do conto ao invés do mito, “em resumo, o fato de ocupar-me do conto maravilhoso deve-se ao meu restrito horizonte científico; caso contrário, eu teria provavelmente experimentado meu método não sobre os contos, mas sobre os mitos” (PROPP, 2006, p. 237).

O russo explica que o seu método nasceu, primeiramente, dos dados analisados, e não o contrário. Após a análise, ele percebeu a semelhança dos actantes dos diferentes contos e equivalências com relação às ações dos actantes. Outro ponto questionado por Propp foi a alteração do título na eliminação do vocábulo “de magia”, mencionando o gênero da obra. Propp ainda afirma que Lévi-Strauss entende o formalismo como uma abordagem “a-histórica”, pois se o antropólogo tivesse lido o livro *As Raízes* certamente compreenderia que *Morfologia* tem as informações iniciais para o exame histórico dos contos, pois “nem todo estudo da forma é um estudo formalista, e nem todo estudioso que examine a forma artística dos produtos das artes verbais ou plásticas deve ser forçosamente um formalista” (PROPP,

30 Haroldo de Campos destaca que o artigo de Lévi-Strauss mais pareceu uma preocupação do autor em distinguir o estruturalismo do formalismo. Para tanto, Campos oferece aos leitores informações precisas sobre a diferença das abordagens, destacando a “impropriedade” de Lévi-Strauss. (CAMPOS, 1973, p. 29).

2006, p. 242). Desse modo, Propp recomenda que os mitos precisam ser analisados com a mesma metodologia aplicado aos contos maravilhosos, com a finalidade de encontrar as semelhanças e as diferenças neles.

Após as explicações de Propp, Lévi-Strauss responde, de forma sumária, às contestações explicando que o centro da discussão seria o aparato teórico-metodológico e que a crítica não se tratava de uma “agressão”. Contudo, ele permanece na expectativa de que os leitores mais precavidos da discussão compreendam que “a obra de Propp conservará o mérito imperecível de haver sido a primeira” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 233).

Quando se trata do estudo da narrativa, a obra de Propp é reconhecida por vários estudiosos, inclusive por semioticistas que declaram que os trabalhos de Propp se apresentam como “o fundamento inevitável de toda reflexão sobre a narratividade” (BERTRAND, 2003, p. 269), e “como o exemplo mais completo das pesquisas dos formalistas russos no campo da prosa e, mais exatamente, no da teoria da narrativa” (HÉNAULT, 2006, p. 99).

Seguindo, portanto, a linha de raciocínio de Vladimir Propp e de Claude Lévi-Strauss, mesmo divergindo em alguns pontos, partimos da proposição de que os dois estudiosos investigaram a narrativa a partir de sua estrutura, apontando a necessidade de componentes obrigatórios como início, meio e fim. Embora vários estudiosos tenham popularizado amplamente essas concepções, vemos com certa importância o trabalho de pesquisadores que aprimoraram o estudo da narrativa, constituindo padrões fundamentados na teoria de Propp que foi base para projetar os alicerces da atual narratologia, servindo de apoio para diferentes trabalhos como o do proeminente Greimas, que aceitou a sugestão de Lévi-Strauss no tocante à redução das 31 funções do modelo proppiano, ponderando que algumas funções estão em uma “relação de transformação” (LÉVI-STRAUSS, 1993). O semioticista acolheu a ideia e diminuiu as 31 funções do russo para 20, a fim de que, posteriormente, fossem agrupadas em pares para obter uma quebra com o vínculo da sequência sintagmática (GREIMAS, 1973).

Greimas considera cada par conectado não apenas por envolvimento, mas por disjunção coerente com certa afinidade paradigmática, acessível a qualquer desenvolvimento linear da temática. Isso mostra que os estudos de Propp foram aproveitados pelo “fundador” da Semiótica francesa, levando o folclorista a ser mencionado como “precursor”.

[...] V. Propp não se apresentou como um teórico abstrato da linguística ou da semiologia. Foi apenas por meio da leitura de sua obra, feita trinta anos depois, por alguns pesquisadores ocidentais (C. Lévi-Strauss, R. Barthes ou A. J. Greimas) que Propp se viu retrospectivamente alistado na severa brigada dos precursores da semiótica (HÉNAULT, 2006, p. 98).

Como vimos, Greimas foi um dos estudiosos que dialogou com a teoria de Propp no tocante às funções, levando em conta as modificações das narrativas para quatro programas narrativos que, atrelados, formam o percurso narrativo, entre eles a manipulação, a competência, a *performance* e a sanção, que detalharemos no tópico seguinte.

Levando em conta o termo narrativa, podemos confirmar que ela é uma manifestação do discurso de forma figurativa, com actantes para praticar a ação, uma vez que toda narrativa obedece a um texto real com características e invariantes. Em virtude disso, Greimas (1975) demonstrou interesse nas organizações internas da narrativa³¹, a fim de instituir padrões, a começar de estruturas mais profundas e abstratas, que prenunciam as formas narrativas mais sólidas, pois quanto mais profundo o nível, mais simples e abstratas são as unidades. Com isso, a semiótica procura a narratividade que há no texto.

Diferente de muitos teóricos, a narrativa para Greimas é uma unidade discursiva, por causa da sucessão de enunciados que se apresentam nas histórias, ou seja, “a narrativa para ter sentido, deve ser um todo de significação, ela apresenta-se, por isso, como uma estrutura semântica simples” (1975, p. 173). Greimas e Courtés (2013, p. 327) definem a narrativa como um termo:

utilizado para designar o discurso narrativo de caráter figurativo (que comporta personagens que realizam ações). Como se trata aí do esquema narrativo (ou de qualquer de seus segmentos) já colocado em discurso e, por isso, inscritos em coordenadas espaço temporais, alguns semiotistas definem narrativa, na esteira de V. Propp, como uma sucessão temporal de funções (no sentido de ações). Assim concebida de maneira restritiva (como figurativa e temporal), a narratividade não concerne senão uma classe de discursos.

Os autores fazem referência ao aspecto narrativo do discurso. Este constitui uma distinção entre a descrição³² e a narração que forma o narrado e o discurso, significando que este último é compreendido como uma forma de apresentar o narrado. Essa referência talvez tenha ocorrido para Greimas impor o seu próprio indulto em relação às estruturas semionarrativas e estruturas discursivas, notadamente no que se refere ao tumulto terminológico motivado pelo episódio da teoria semiótica ter se desenvolvido de modo

31 Autores como Greimas, Barthes, Genette, Todorov, Bremond e outros, organizaram textos com objetivo de situar cada qual ao seu modo, marcando um mesmo padrão, componentes para analisar a estrutura narrativa. Os artigos estão dispostos na obra *Análise Estrutural da Narrativa*, com tradução de Maria Zélia Barbosa Pinto, Editora Vozes: Petrópolis, 2008.

32 A descrição ocorre “quando o autor pode certamente escolher entre possibilidades diversas para constituir as sequências, mas ele só pode escolher entre um número limitado de alternativas” (CHABROL, 1977, p. 168).

evolutivo. Greimas situa uma límpida distinção entre as expressões estrutura narrativa e estrutura discursiva, compreendendo a primeira como “o tronco gerativo profundo, comum em princípio a todas as semióticas e a todos os discursos, e lugar de uma competência semiótica geral” (GREIMAS, 2014, p.166).

Na semiótica, o actante-sujeito entra em apuros por algo/alguém (objeto-valor), mas outros dois elementos estão em ação: o destinador-manipulador (aquele que impeliu o protagonista/herói para o alvo do seu objetivo) e o receptor (aquele que recebe o objeto-valor, tendo em vista que o protagonista se apossa dele). Também não podemos esquecer do coadjuvante (que ajuda o protagonista a conseguir o seu desígnio) e, para finalizar, o desfecho.

O semioticista instala a ideia de narrativa no nível narrativo do percurso gerativo de sentido, já que uma narrativa envolve uma mudança de estado que alcança a forma implícita ou explícita. Greimas e Courtés (2013, p. 327-329) compreendem a narrativa, basicamente, como um transcurso de ações, podemos observar, por exemplo, que uma simples narrativa, em Semiótica, define-se como a passagem de um estado anterior a um estado posterior (o texto que diz algo). As peculiaridades desses autores a respeito das narrativas são a intensificação na reflexão sobre esse tipo de literatura. Por ocasião desta, houve uma manifestação para se modificar a metodologia, induzindo a composição da narratividade.

A alteração metodológica traduz a conveniência da cronologia para colocar a história no lugar da estrutura, aproveitando as intimidações estruturais a-canônicas, perceptíveis por alguns motivos, como: (i) A grande variedade cultural do fato narrativo, que lhe dá um conjunto de regras universais e as variações das formas de expressão orais, gestuais, icônicas e fílmicas, além dos suportes e das categorias narrativas dos gêneros e subgêneros; (ii) O método dedutivo que apoia, a partir das diversas ciências, padrões baseados nas suposições, para posteriormente avaliá-los; (iii) Voltar-se para o controle admissível dos padrões linguísticos e suas classes fundamentais, como, por exemplo, a dicotomia sistema/processo; (iv) a extensão trifásica da linguagem, o discurso, tendo em vista que a narrativa é uma das mais extensas categorias do discurso. Desse modo, a narrativa se apresenta com uma vitalidade agregadora que modifica um contíguo diverso de acontecimentos e imprevistos em uma história completa, articulada e ordenada (BERTRAND, 2003).

Essa perspectiva levou Bertrand (2003) a reconhecer que houve, nas Ciências Humanas, uma inovação nas teorias de narratologia e que há uma certa hesitação quanto ao afastamento dos estudos da narratividade no campo da Semiótica. Tais aspectos são notáveis ao observarmos as atuais pesquisas sobre os estudos semióticos, nas quais podemos constatar

que a narrativa é estudada sob duas perspectivas: como instrumento de análise (percurso gerativo do sentido) e como conceito simbólico (recuperação da historiografia da semiótica clássica). Em outros termos, proferimos que, na narrativa, o procedimento de análise é mais significativo do que o resultado, considerando que não se admite uma única interpretação em relação ao sentido.

Assim, com as manifestações de novas possibilidades, a semiótica se autossustenta e é capaz, inclusive, de sustentar outros domínios no campo de estudos linguísticos, pois novas concepções e categorias de análise constituíram-se no momento em que o sistema da narratividade foi gradativamente se privando do lugar de destaque que já ocupou, sob a justificativa de que o plano narrativo não poderia ser adequadamente descrito, conforme as características dos conjuntos significativos não verbais, das ações e dos intercâmbios próximo das experiências.

Isso nos faz pensar no conceito de “narratividade” de Greimas e Courtés (2013, p. 330) como “o princípio organizador de qualquer discurso” ou a transformação de estado de um sujeito no que se refere a um objeto, portanto, é por ele que advêm as variações da condição. Dessa forma, a narratividade é a qualidade que um texto tem de ser narrativo, como, por exemplo, um mito, uma lenda, um canto ou um romance. Logo, a narratividade não se reduz apenas aos textos literários.

Diante disso, questiona-se se “a narratividade ainda merece reflexão teórica aprofundada, ou se, de fato, esses conceitos se encontram exauridos, do ponto de vista teórico-analítico” (LEITE, 2017, p. 52). Por mais que pareça contraditório, a mudança da narratividade para uma abordagem teórica em um segundo plano encontra amparo nas ideias de Greimas, especificamente na parte introdutória de *Sobre o sentido II* (2014). Nas duas indicações, o semioticista esclarece que a alteração do sentido da narratividade, que deixou de limitar-se a uma categoria de discurso narrativo e passou a se referir a uma definição mais dilatada, deixou o sentido de narratividade sem o conteúdo conceitual. Tal ocorrência se dá pois, segundo Greimas, quando os conceitos já estão bem definidos e apurados, é necessário abdicá-los. Nesse sentido, o autor se ampara na mobilização apropriada do avanço científico para abonar a reorganização de alguns conceitos no campo da Semiótica, como aconteceu com as funções de Propp, que transpôs o modo actancial, com uma sequência canônica dos fatos, para um plano narrativo.

Explorando essa questão, Fontanille (2007) desenvolve sua lógica admitindo uma atitude conservadora sobre o assunto, quando sustenta que é preciso superar a sequência narrativa canônica, em decorrência da narratividade. Segundo o autor, os estudos científicos

estão determinados à redução e a narratividade estava destinada a ser contida, já que o anseio da Semiótica nas décadas de 60 e 70 era suscitar um projeto universal baseado no reconhecimento da ação desde a universalização do plano narrativo canônico. Hoje, a narratividade é um patamar bem desenvolvido dentro do edifício da Semiótica.

No plano semiótico de Greimas, a narratividade é entendida como o começo regularizador de todo o discurso, já que é possível esclarecer, por meio das estruturas profundas, a origem da significação que pode ou não equivaler à fala que se refere ao modelo actancial capaz de explicar a estrutura organizacional do imaginário, com projeção tanto no universo coletivo quanto no individual (GREIMAS, 1983). Dessa forma, todo o discurso é narrativo, o que significa dizer que a narratividade aparece em qualquer tipo de texto, seja acadêmico, argumentativo ou político.

Ainda a esse respeito, Greimas e Courtés (2013, p. 327) identificam a narrativa como “uma organização discursiva imanente”, ou melhor, o discurso narrativo tem uma capacidade discursiva referente a um saber-fazer, quer dizer, sobre uma “competência narrativa” capaz da leitura e elaboração dos discursos-ocorrências, como uma condição de “inteligência sintagmática”, de caráter virtual, como a *langue* de Saussure. Colaborando com a ideia de Greimas e Courtés, Fontanille aborda que

as transformações narrativas não são as únicas transformações possíveis em um discurso, figuras, ritmos, gêneros e conjuntos semânticos podem ser transformados sem que isso se traduza em uma transformação narrativa. As transformações narrativas são apenas um dos casos possíveis de transformações discursivas (FONTANILLE, 2007, p. 88).

Posteriormente, ele oferece alguns modelos de obras literárias para evidenciar as circunstâncias em que pode aparecer algum tipo de “estagnação narrativa” que atrapalharia a projeção de uma coerência narrativa, para esclarecer as regras dos actantes-sujeitos. Nesse sentido, vale acrescentar que a estagnação significaria o não fluir narrativo e, portanto, a narração se modificaria prontamente em um componente particular eficaz para o estudo do discurso, exercendo uma função específica em seu interior. Porém, não nos aprofundaremos nesse aspecto, já que nosso interesse é apresentar a narratividade como um padrão comum de interação e geração de sentido por meio da significação.

Considerando o caminho percorrido até agora, compreendemos que a narratividade é o elemento central das ideias semióticas de Greimas. Por meio dela, foi se prolongando o desenvolvimento da teoria semiótica, tendo em vista a alegação de Greimas (1974) de que a

narrativa teria um espaço favorável para a pesquisa, o qual ele determinou como *gramática sociossemiótica*, considerando que as articulações narrativas podem ultrapassar o padrão de comportamento social com capacidade de delinear o amplo domínio dos contextos sociais. O que nos chama a atenção, porém, é a probabilidade de transposição das expressões narrativas (sua tradução) para o contexto social, como um componente de transposição de sentido. Nessas poucas discussões, vimos que o aparelho da narratividade pode ser colocado em movimento em múltiplos estágios teóricos, desde uma apreciação semiótica, livre do caráter ligado aos significantes.

Diante do caráter teórico universal da Semiótica, o conceito de narratividade se conserva atual, assim como seu campo analítico. Isso só nos faz perceber que a Semiótica Discursiva distinguiu a narratividade de um concretizado, que, às vezes, se mostra *realizado* por meio dos projetos narrativos, outras vezes na categoria de padrão metasemiótico, permitindo a transposição de um plano metasemiótico para outro. Expande-se, assim, a abrangência da narratividade nas mais variadas discussões semióticas, pois à medida que se alarga o campo visual de seus objetos, no sentido da semiótica verbal ou não verbal, o conjunto teórico da narratividade em si foi se homogeneizando e enriquecendo, envolvendo três seguimentos: as estruturas modais, a dimensão cognitiva e, por último, o sujeito (BERTRAND, 2003).

Assim, observa-se que o retorno do conceito de narratividade aos fundamentos teóricos aumentaria o campo de novas pesquisas, pois, considerando o pensamento de que o discurso narrativo é um “campo de experiência privilegiado para falar a linguística, do que está implícito no discurso, e do que está implícito na linguagem” (GREIMAS, 1974, p. 11), a narratividade continua sendo um sinal identitário da Semiótica de Greimas, já que seu padrão narrativo permite uma discussão tanto para a história como para o discurso, além de que o seu estudo ainda se mostra útil para os diversos gêneros narrativos na atualidade.

Esse ponto de vista é válido para mostrarmos que a Semiótica Discursiva é apropriada para o estudo das narrativas orais indígenas, no sentido de construir a significação da história na busca de verificar como o sentido é edificado no texto. Desse ponto de vista, a narrativa funciona como um sustentáculo que equilibra valores e discursos, pois “diferentemente de engessar uma análise, a narrativa tem poder de explicitar relações lógicas que o discurso manipula a fim de produzir efeitos de sentido” (LARA; MATTE, 2009, p. 13). Com isso, oferece uma diversidade de variações que se apresentam na superfície do texto, por ocorrência das histórias estabelecerem uma coletânea peculiar de práticas sociais e culturais que pertencem a uma determinada comunidade.

Essas reflexões têm uma coerência histórica e, por mais que haja críticas entre os teóricos, as discussões sobre a narrativa e o método de análise se conservam vivas até a atualidade. Porém, há de se considerar que, com o progresso científico e com a direção que os novos estudos evoluíram, criam-se necessidades de apreender novos modelos narrativos. Um exemplo notório foi o estudo de Greimas que não se deteve apenas no formato do texto verbal (conto, poema), mas alcançou também o texto não verbal (uma escultura, uma pintura, etc.) e o sincrético, nos quais interagem dois ou mais tipos de linguagens (um filme ou anúncio de jornal), e a todo tipo de texto.

Assim sendo, a complexidade da narrativa se dá por ser uma das mais extensas categorias do discurso e níveis de análises, por apresentar uma realidade transcultural. Dito isto, a percepção sobre narrativa é diversa, e também flexível e ampliável. Essa ideia pode ser vista na seção sobre o mito que, neste estudo, é compreendido como narrativa, porque qualquer tipo de linguagem humana, verbal ou não verbal, é parte do campo discursivo que acarreta em si todo um procedimento de constituição de sentidos.

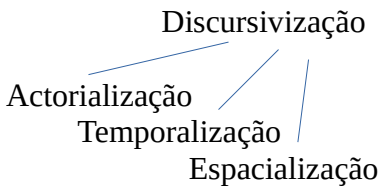
2.3 Da metodologia semiótica: o percurso gerativo de sentido

Examinar um texto da perspectiva semiótica francesa não significa engessá-lo dentro de um arcabouço construído antecipadamente, mas averiguar o caráter do texto dentro de uma certa disposição para a construção do seu sentido particular. Sendo assim, a análise semiótica parte da observação do plano de conteúdo do texto, organizado sob a forma de percurso gerativo de sentido:

A teoria semiótica procura, portanto, explicar os sentidos do texto. Para tanto, vai examinar, em primeiro lugar, os mecanismos e procedimentos de seu plano de conteúdo. O plano de conteúdo de um texto é, nesse caso, concebido, metodologicamente, sob a forma de um percurso gerativo (BARROS, 2003, p. 188).

Como explica Fiorin (2004), o percurso gerativo de sentido é um padrão geral que esclarece como um texto pode ser arquitetado para se interpretar o processo de sentidos produzidos por ele, a fim de melhor entendê-lo. Além disso, envolve três planos contínuos e interdependentes, indo do mais simples e abstrato ao mais complexo e concreto, não esquecendo, é claro, que cada etapa tem uma estrutura autônoma. Vejamos o quadro abaixo:

Quadro 6: Percurso gerativo de sentido.

PERCURSO GERATIVO			
	Componente sintático		Componente semântico
Estruturas semionarrativas	Nível profundo	SINTAXE FUNDAMENTAL	SEMÂNTICA FUNDAMENTAL
	Nível de superfície	SINTAXE NARRATIVA DE SUPERFÍCIE	SEMÂNTICA NARRATIVA DE SUPERFÍCIE
Estruturas discursivas	SINTAXE DISCURSIVA 		SEMÂNTICA DISCURSIVA Tematização Figurativização

Fonte: Greimas e Courtés (2013, p. 235).

Considerando o quadro acima, os planos são caracterizados pelos constituintes sintático e semântico, sendo que a Sintaxe propõe o estudo da estrutura do texto e a Semântica estuda as normas que regem as influências entre os vocábulos, as organizações das orações e as comparações interacionais. Para compreendermos essa ideia, Fiorin (2004, p. 18) explica que a Sintaxe “dos diferentes níveis do percurso gerativo é de ordem relacional, ou melhor, é um conjunto de regras que rege o encadeamento das formas de conteúdo na sucessão do discurso”. Enquanto que a semântica agrupa as classes semânticas que edificam o fundamento de construção do texto. Nessa classe os conteúdos dos textos são ordenados de maneira geral e abstrata, a fim de que possa perceber o valor de cada categoria, para tanto, é necessário apreender elementos em outros níveis mais concretos do texto. Os três níveis que delineiam as significações do texto são então o fundamental, o narrativo e o discursivo.

O primeiro, o plano fundamental, agrupa as classes semânticas que formam o alicerce de edificação do texto, classificando o que está contido nele. Parte do geral e abstrato para abranger o valor separadamente da classe e procurar informações nos outros planos mais visíveis no texto, tendo como base a diferença e a oposição. Não se trata de uma oposição qualquer, mas de uma que necessita de contornos habituais para firmar essa diferença e oposição. Podemos exemplificar essa oposição com o nosso objeto de estudo, o mito “Árvore

da vida”, com os termos /escassez/ *versus* /abundância/, cultivando uma relação de contrariedade. Quando a oposição é identificada, procuramos entender a relação de termos conforme o valor que o texto lhes aplica. Porém, nem sempre é possível examinar as categorias de nível fundamental logo no início da leitura.

O segundo, o plano narrativo, revela-se para o estudo dos sujeitos da narrativa (sujeito e objeto ou sujeito e um outro sujeito), confirmando a transitividade (fazer) entre o homem e o mundo. Nesse plano, o sentido é captado como desenhos narrativos marcados pelas transformações de estado que estão implícitos nos discursos e tudo que envolve tais transformações, como seus estados, seus contratos, as ações e a busca do objeto-valor. Nesse percurso, a Semiótica trabalha os enredos a partir de um encadeamento de acordo com as normas, podendo as relações entre sujeito e objeto ou sujeito e sujeito serem conjuntivas (contratuais) ou disjuntivas (polêmicas).

Ainda demarcando esse plano, a narrativa transcorre em quatro fases distintas: manipulação, competência, *performance* e sanção (FIORIN, 2004, p. 22). O percurso da manipulação aponta o direcionamento da história e o estabelecimento de um contrato do sujeito-manipulador sobre o manipulado, de maneira que este anseie por realizar uma transformação, imprimindo os valores modais indispensáveis para a sua ligação com o objeto: o dever e o querer, modalidades virtualizantes. A manipulação apresenta-se em quatro formas: **tentação** (convencer o manipulado a fazer algo por meio de valores positivos), **intimidação** (o manipulador apresenta valores negativos ao destinatário), **sedução** (convencer o manipulado por meio de elogios) e **provocação** (o manipulador deprecia as características do manipulado).

No caso da competência, trata-se de uma etapa em que o sujeito, já manipulado, é munido de um /saber-fazer/ ou de um /poder-fazer/. Quanto à *performance*, é a fase em que se dá a transformação, comumente gerada pelo sujeito em busca de um objeto-valor. Por fim, a sanção, quando existe a comprovação de que a *performance* foi realizada e ocorre, então, a sua avaliação pelo destinador-julgador. Nesta fase, há, portanto, “o reconhecimento da *performance* do sujeito, de modo que ele será premiado ou castigado” (FIORIN, 2004, p. 23).

Por último, o plano discursivo, o da concretização dos percursos anteriormente apresentados, examina como a história é enunciada e como o texto se utiliza da espectacularização, das categorias pessoa, tempo e espaço, dos recursos de verossimilhança, da debreagem ou embreagem, dos movimentos temáticos e figurativos e das isotopias. Nesta mesma fase, detemo-nos em duas questões: primeiramente, os temas, que explicam e

justificam o sentido do texto, construindo possibilidades de leituras e, depois, as figuras, que formam uma imagem do mundo, consentindo uma racionalização indutiva.

Essa rápida projeção nos dá um suporte para, a partir de agora, comentar a Semântica Discursiva, tendo em vista que o nosso objetivo faz menção a processos que fazem parte dela. Nessa perspectiva, os valores adotados pelo sujeito da narrativa são propagados no plano do discurso, na configuração de percursos temáticos e figurativos, sendo, portanto, o plano que possibilita tirar mais informações do texto, admitindo o fortalecimento entre enunciação e enunciado. Como sugere Barros,

a disseminação discursiva dos temas e a figurativização são tarefas do sujeito da enunciação, que assim provê seu discurso de coerência semântica e cria efeitos de realidade, garantindo a relação entre mundo e discurso (BARROS, 2011, p. 125).

Como se vê, o resultado da significação de um texto é garantido pelo sujeito da enunciação por intermédio da tematização e da figurativização. Diz Barros (2002) que tematizar um discurso é estabelecer os valores de maneira abstrata e ordená-los em percursos, para que sejam compostos pela repetição de traços semânticos (semas) gerados de forma abstrata. É possível perceber que o percurso temático garante, ao enunciatário, a coerência do texto, comprovando a abstração dos temas. Nesses termos, trazemos a figuratividade que, mais do que um desenho teórico, fundamenta-se na teoria estética, e tem respeitada “a característica central da literatura” como “propriedade semântica fundamental da linguagem” (BERTRAND, 2003, p. 207), que responde pela materialização do sentido, ou melhor, pela transposição do tema para a figura. O método de figuratividade discursiva está agregado a figuras do conteúdo, verificadas por traços “sensoriais”, que individualizam e materializam os discursos resultantes da abstração (BARROS, 2011). Sobre o assunto, Fiorin comenta que:

as figuras remetem a elementos de um mundo natural, real ou ficcional, que podem ser percebidos pelos sentidos: pedra, menino, luar, voar. Já os temas remetem a elementos que organizam, categorizam e ordenam a realidade percebida: hostilidade, ingenuidade, imaginar, idealizar, sentir-se feliz. (FIORIN, 1991, 72 *apud* GASPARELLO, 2008, p. 41).

Importa reter a ideia de que figuras e temas não são conceitos que se opõem, mas que se complementam e se relacionam, já que ambos são responsáveis pela construção e materialização dos sentidos. A figuratividade não pode ser trabalhada de modo isolado, pois tal atitude envolveria várias ideias ambíguas. É preciso, portanto, que haja uma ligação com

outras figuras para a efetivação da constituição de seu sentido. A ligação é garantida por intermédio do contexto no qual a significação está introduzida, fase fundamental para que o enunciatório compreenda a ligação figurativa, a fim de identificar as possibilidades temáticas no texto. Por isso, insiste Bertrand (2013) que os textos não são somente figurativos, tendo em vista que todas as figuras remetem a temas. Assim, apesar de existir uma diferença entre os termos “tema” (abstrato) e “figura” (concreto), eles não são antagônicos de caráter absoluto, porque a passagem do abstrato ao concreto se dá gradativamente. Como explica Fiorin,

a figura é todo conteúdo de qualquer língua natural ou de qualquer sistema de representação que tem um correspondente perceptível no mundo natural [...] Quando se diz que a figura remete ao mundo natural, pensa-se não só no mundo natural efetivamente existente, mas também no mundo natural construído. [...] Tema é um investimento semântico, de natureza puramente conceptual, que não remete ao mundo natural. Temas são categorias que organizam, categorizam, ordenam os elementos do mundo natural: elegância, vergonha, raciocinar, calculista, orgulhoso, etc. (FIORIN, 2004, p. 91).

A interdependência entre temas e figuras fica mais clara nessa colocação de Fiorin, porque à medida que o tema funciona para esclarecer os acontecimentos do mundo, também qualifica, organiza e explica a realidade. A função da figura, por sua vez, é reproduzir o mundo natural e gerar resultados do mundo real, por meio da constituição de um cenário da realidade. O que funcionalmente vincula todos esses aspectos é o texto, pela precisão de uma conexão coesa entre figuras e temas, e o instrumento que fortalece essa coerência é a *isotopia*, assegurando a continuidade do sentido de um texto e permitindo a conservação e as alterações dos componentes significativos, como a “repetição de unidades semânticas abstratas, em um mesmo percurso temático” ou a “redundância de traços figurativos, pela associação de figuras aparentadas” (BARROS, 2011, p. 74). Desse modo, se houver anulação da coerência, esta pode promover diferentes interpretações, como a ambiguidade ou a incapacidade de compreender a temática.

Contudo, a conexão de tais elementos em um todo semântico promove a constituição de uma relação de interdependência entre o discurso e sua coerência semântica, porque as figuras instituem relações mútuas, cultivando uma condição de rede figurativa. Dessa forma, chegamos à conclusão de que não é aceitável analisar, no texto, elementos separados, uma vez que é a concatenação de figuras (tecido figurativo) que mostra trajetos de sentido figurativo, consentindo a legítima leitura de um texto.

Nesse sentido, os componentes concretos estão contidos em si mesmos, isolados, sem conexão e não se admitem como figuras, visto que toda figura é a consolidação de um tema específico. É o plano temático que disponibiliza sentido ao figurativo, no entanto, um tema, dependendo do contexto, pode ou não granjear um recurso figurativo, independente do meio, desde que seja através do fazer do sujeito ou ao demarcar lugar e tempo particulares, entre outros aspectos. A partir desse prisma, os textos que analisaremos evidenciam com clareza a relação do homem com o mundo por meio de sistemas figurativos e compete à Semiótica mostrar como e quando esse primeiro sentido começa nos textos da tradição oral, para ganhar um contorno, e ser moldado para ter condições de ser propagado e recebido.

Desse modo, acreditamos que, através da Semiótica, podemos explorar os mitos indígenas para entendermos e explicitarmos os mecanismos de construção de sentido nesse tipo de texto, de modo que se possam corrigir algumas distorções. De acordo com Carvalho (2015), semioticamente, os mitos indígenas são discursos, inicialmente, de um fazer-saber, posteriormente, de um fazer-creer, pelos conteúdos que alegam, procurando explicar a realidade, conduzindo os saberes e as explicações das origens, orientando comportamentos e condutas para a harmonia social das sociedade, etnias e nações (CARVALHO, 2015), atribuindo sentido às suas crenças, aos ritos e aos costumes. Portanto, a escolha pelo discurso mítico, como objeto de investigação, deu-se porque estudá-los nos possibilita torná-los conhecidos não apenas como um objeto histórico ou uma estrutura narrativa. Mas, principalmente, porque, por meio deste estudo, é possível revelar novas dimensões dos mitos, com múltiplas significações e, assim, recuperar espaço para manifestação de saberes tradicionais, de costumes e de conhecimentos sociolinguístico e cultural dos povos indígenas.

2.4 Os mitos e as tentativas de conceituação

Temos considerado que as múltiplas formas de conceituações do mito partem das mais diferentes percepções, pois, desde o princípio, o homem tentou definir o mito visto que ele está em constante busca de conhecimento e sentido para a sua vida. Por essa razão, muitos mitos produzidos em determinada sociedade, época ou lugar chegaram até nós pelo fato de serem transmitidos pela linguagem oral, dado que a “linguagem responde a uma necessidade natural da espécie humana” (FIORIN, 2013, p. 13). Assim, nesta seção, vamos nos limitar, na medida do possível, a tratar tanto de excertos considerados relevantes para as reflexões que apresentam as mudanças de entendimento a respeito do mito, quanto acerca de como foram eles tratados até o momento no domínio de alguns teóricos que se interessaram por esse tipo de narrativa na perspectiva semiótica.

A noção de mito, como é delineada atualmente, difere da concepção de pesquisadores do início do século XX, que examinaram o mito percebendo-o como sinônimo de inferioridade ou como resultado de um pensamento marcado como representação imaginária do mundo. Essa retomada ao passado se dá porque as Ciências Humanas configuraram-se como o ponto inicial para conhecer ou reconhecer, em sua discursividade teórica, componentes que admitem fulgurar aspectos atuais das pesquisas sobre tudo o que diz respeito ao homem e a seus discursos, uma vez que a diversidade de pensamentos, sem dúvida, de alguma maneira, foi muito valiosa para a compreensão atual que temos do mito.

Apesar dos estudiosos do século passado não terem avançado na busca da significação do mito, nos últimos tempos, muitos teóricos vislumbraram a possibilidade de aprimorar o estudo da narrativa de modo geral, com fundamentos na teoria do folclorista Vladimir Propp, no sentido de tratar a narrativa sob um novo enfoque. Isso porque, segundo Fiorin (2013), cada enunciador pode classificar o mundo de diversas maneiras e exprimir diferentes modos de ver a realidade, e uma mesma realidade é caracterizada de diferentes formas.

Por outro lado, convém ressaltar que, um dos estudos mais relevantes nesses últimos tempos sobre o mito e a sua notoriedade nos dias atuais foi introduzido por Claude Lévi-Strauss. Na obra *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss (2012) sustenta que os mitos não são inferiores às ciências exatas e naturais, pois esse tipo de narrativa parte da realidade e manifesta maneiras de observação e meditação permitidas pela natureza. No artigo *A estrutura dos Mitos*, traduzido para o Português em 1967, Lévi-Strauss esclarece alguns pontos que colaboraram para um novo olhar em relação à análise dos mitos, dentre eles: (i) A análise interpretativa dos mitos necessita direcionar mais para a cognição do que para o emocional; (ii) Não existe apenas uma única versão de um mito, mas variações que se completam; (iii) O mito é mesclado por unidades abrangentes definidas como *mitema* (da mesma natureza de fonema), conceito este criado pelo antropólogo a partir da Linguística, que define o *mitema* como o elemento central do desenvolvimento dos mitos e de sua circulação dentro das variadas sociedades.

Além dos *mitemas* se relacionarem naturalmente, eles demonstram traços comuns entre si em um sistema diacrônico e sincrônico instantaneamente, agrupando as propriedades da língua e da palavra. O aspecto diacrônico é relativo ao sintagma do tema e indispensável para a interpretação do mito, enquanto que o sincrônico diz respeito à relação da língua que apresenta um sistema de relações entre signos linguísticos, imprescindível para o entendimento do mito. A relação dos *mitemas* com essas medidas (diacrônica e sincrônica)

manifestam o seu caráter significante. Nesse sentido, Lévi-Strauss compreende o valor do aspecto sintagmático e paradigmático.

No cômputo geral, o trabalho de Lévi-Strauss foi exposto em várias obras e finalizou com o compêndio de quatro volumes das *Mitológicas*. A obra foi fundamental para o desenvolvimento da teoria do mito, pois a leitura realizada dos mitos é delineada como decorrência da transformação de outros mitos. O estudioso exemplifica com o mito “Bororo”, que trata da origem da tempestade, porém no sentido de alargar a análise e a fim de apresentar o conjunto de traços semânticos diferentes, além das intrincadas relações simétrico-hierárquicas dos vários sistemas mitológicos, consultou diferentes mitos para ilustrar os diversos componentes dessa narrativa. O exemplo do mito “Bororo” tem a mesma semelhança com a do mito de Édipo, já que o protagonista do mito “Bororo” também comete incesto e, em seguida, coopera com a morte do pai. É notório que, ao avaliarmos as diversas variações de um mito, linguisticamente, eles se complementam, ou seja, o mito não existe isoladamente, por isso sua análise torna-o mais claro, para compreender os sentidos que se encontram implícitos na narrativa (MELETÍNSKI, 1987).

O antropólogo em *Mito e Significado* (1978) levanta a questão sobre a tendência do homem em se fixar mais nas diferenças que o separa dos demais do que nas semelhanças do desenvolvimento das culturas. Isso comprova, segundo Fiorin (2013), que essas diferenças marcam a variedade linguística de um determinado grupo social e dão uma identidade aos seus membros. Qualquer que seja a cultura, há uma procura pela compreensão dos mitos e, por isso, as diferentes sociedades buscam esclarecer a origem de tudo, utilizando sempre uma linguagem metafórica (fundamentada em alegorias, com sentido dentro do contexto da cultura em que o mito se originou) ou científica (aquela que apresenta respostas universais, livres de qualquer influência religiosa ou moral), o que resulta na geração de diversas versões, como comprovada nos quatro volumes de *Mitológicas* (1964, 1967, 1968, 1971), de Claude Lévi-Strauss. Tal fato não só confirma que as histórias indígenas, como qualquer outro texto literário, também são repletas de citações, mas também mostra a atualidade do trabalho iniciado pelo etnógrafo Koch-Grünberg.

Os trabalhos de Lévi-Strauss receberam aplausos, mas também foram alvo de muitas críticas. Uma delas foi pelo fato de o autor trabalhar com os mitos traduzidos e não com a versão original, embora o antropólogo quisesse apenas mostrar a maneira como os indígenas enxergavam a questão da cosmologia e, por isso, ele utilizou diversas fontes de várias sociedades étnicas recenseadas por diversos etnólogos. Contrariando a ideia dos críticos, Lévi-Strauss se posicionou esclarecendo que:

todo o mito é por natureza uma tradução, origina-se em outro mito proveniente de uma população vizinha mas estrangeira, ou num mito anterior da mesma população, ou ainda contemporâneo, mas pertencente a outra subdivisão social (...) que um ouvinte trata de demarcar, traduzindo-o ao seu modo, em sua linguagem pessoal ou tribal, ora para apropriar-se dele, ora para desmenti-lo e assim sempre deformando (LEVI-STRAUSS, 2010, p. 7-8).

Para o autor, na tradução dos mitos, a cultura e a língua de um povo não desaparecem; o que pode se modificar são as diversas formas como os mitos são relatados e, por isso, eles são encontrados em diversas sociedades com algumas variabilidades de conteúdo. Essas variedades conferem uma identidade à pessoa que narra, já que “uma mesma fala pode ser narrada de diferentes pontos de vistas, empregando diferentes estilos” (FIORIN, 2013, p. 31). Ainda segundo Fiorin (2013), a partir das diferentes maneiras de narrar, é possível perceber que certas expressões pertencem a uma pessoa jovem ou a uma de mais idade.

Um exemplo da variabilidade pode ser encontrado nos quatro volumes das *Mitológicas*. Neles o autor transformou tudo o que se considerava a respeito dos mitos, pois, para ele, o pensamento mítico atua com uma dialética distante da nossa, mas não inferior. As pesquisas de campo de Lévi-Strauss sobre os índios americanos foram largamente reconhecidas no mundo científico. Porém, salientamos que, do ponto de vista estrutural, o mito foi observado antes de Lévi-Strauss por outros estudiosos como Ernst Cassirer, que alargou o estudo da teoria dos símbolos fundamentada na Fenomenologia do Conhecimento; Carl Gustav Jung, fundador da Psicologia Analítica que entusiasmou teóricos da área de conhecimento da Antropologia e Sociologia, e outros. Entretanto, o pensamento desses autores difere da concepção de Lévi-Strauss, para quem os mitos estão ligados à ordenação da realidade, por terem uma função social para os grupos que fazem uso deles.

O antropólogo teve um cuidado especial com os mitos, ao vê-los como uma maneira de reconhecer o espírito humano, e com a mitologia, tendo-a como um campo de intervenções lógicas do inconsciente. Todas essas pesquisas colaboraram para que os estudos dos mitos abdicassem os apêndices etnográficos e se abrissem para outras áreas de conhecimento, como a Literatura, a Linguística e a Semiótica, a última principalmente por meio do semioticista Algirdas Julien Greimas, que realizou o seu trabalho a partir da *Semântica Estrutural*, inclusive, levando em conta algumas ideias de Propp e Lévi-Strauss, como mencionamos na seção anterior.

Alguns dos trabalhos do semioticista dialogam com a Paradigmática de Lévi-Strauss e a Sintagmática de Propp, especialmente no que diz respeito às suas aplicações ao mito. O estudioso busca oferecer aos seus trabalhos uma estrutura mais rígida que satisfaça a situação atual da Lógica e da Semântica (MELETÍNSKI, 1987). O diálogo que Greimas realizou com a teoria de Propp foi categórico para a elaboração de alguns conceitos na Semiótica Discursiva. A partir disso, há a produção de uma obra influente sobre o fenômeno da construção de sentido, em que se distinguem forma e conteúdo e em que se definem uma unidade formal: a função, apreendida como aquilo “que permanece constante apesar da diversidade das narrativas, e cuja sucessão constitui o conto” (GREIMAS; COURTÉS, 2013, 224).

Por mais que Greimas não integrasse seus estudos especificamente aos textos folclóricos, aparecem neles algumas inconveniências na produção de um novo esquema acerca das funções, sobretudo, quando o autor transfere o modelo proppiano do tema “O conto da feiticeira” para os mitos. Na verdade, o semioticista comenta que existe uma hierarquia de provas para o mito, considerando que essa hierarquia transpassa por cinco funções: injunção *versus* aceitação, o enfrentamento *versus* êxito e a consequência. No sentido da falta do herói, Greimas difere de Propp ao conceber que a volta do herói é um novo começo para a narrativa, reproduzindo um método diferente, levando em conta os atos do herói segundo a conjunção e disjunção (GREIMAS, 1973).

No artigo intitulado *Por uma teoria da interpretação da narrativa mítica* (1975), em homenagem a Lévi-Strauss, Greimas explica que a evolução alcançada nas investigações dos mitos foi graças aos estudos desenvolvidos por Lévi-Strauss, que produziu um material mitológico diversificado com um componente reflexivo para a teoria semântica. Nesse sentido, o antropólogo é parâmetro tanto para a percepção das histórias dos povos primitivos quanto para a compreensão da mitologia, uma vez que, para o autor, os mitos só podem ser entendidos a partir do contexto de que fazem parte.

Assim, pela complexidade da teoria do mito, a Semiótica foi utilizada para a análise das narrativas, pois não só dá conta de interpretar os enunciados, como também atua com encadeamento de enunciados articulados no texto oral, pois vai além da palavra e da frase, mas alcança a extensão do discurso que lhe é intrínseco. Greimas (1975) expõe os mitos descritos com informações extratextuais e afirma que sem isso seria impossível estabelecer a isotopia narrativa. Quanto a esse aspecto, cabe fazer uma referência em relação ao conceito de isotopia, conhecimento tomado da Física, com uma nova significação na Semiótica, como se fosse uma condição de plano de leitura que afere ao texto uma integração de sentido. Greimas

e Courtés (2013, p. 278) afirmam que a isotopia é “a iteratividade de unidades linguísticas (manifestação ou não) que pertencem quer ao plano da expressão, quer ao plano de conteúdo, ou, mais amplamente, como a recorrência de unidades linguísticas”. Nesse caso, a isotopia permite as várias leituras de um texto, já que ela se encontra inerente ao texto por meio da coerência semântica.

Na tentativa de explicar os componentes estruturais do mito, Greimas (1975) teve como base os três elementos fundamentais proposto por Lévi-Strauss. Primeiro, a armadura, elemento invariável comum a todos os mitos, que se constitui em um padrão que deve dar conta da armação do conteúdo revelado por meio dessa narrativa. Depois, a mensagem, situada, respetivamente, em duas isotopias que oferecem duas leituras diferentes: uma na perspectiva do plano discursivo e a outra, no plano estrutural. E por último, o código, que se concentra nas propriedades formais da estrutura acrônica, que permite uma descrição comparativa, sendo ao mesmo tempo geral e histórica, podendo promover dados do mundo mitológico. Esse modo de pensar tem duas vertentes: (i) a interpretação de um mito a partir da comparação com outros; (ii) a relação de elementos narrativos com outros componentes comparáveis.

Na perspectiva de Greimas, “a leitura do mito deve dar conta das relações entre as unidades recorrentes do significante mítico, e que essas relações são globalmente redutíveis a uma ‘proporção matemática’” (FONTANILLE, 2017, p. 67). Esse pensamento fez com que Greimas estabelecesse um modelo estrutural partindo da oposição de dois termos, tipo S1 vs. S2, e produzindo a sua contradição, não S1 e não S2. Com isso o autor constituiu o “quadrado”, um dos modelos visuais mais expressivo gerado pela teoria, justamente no auge do estruturalismo. Nesse sentido, Greimas esclarece que não só o mito proposto por Lévi-Strauss pode ser usado a partir desse modelo, como também o conto popular que, posteriormente, é cultivado na “descrição e interpretação do mito, sob as denominações de ‘conteúdo colocado’ e ‘conteúdo inverso’” (FONTANILLE, 2017, p. 67).

Com isso observamos que Greimas não particularizou os mitos, tampouco desprezou o valor e o significado do mito para as sociedades antigas. A gramática narrativa se desligava da análise de narrativas figurativas (conto, romance, mitos) para se debruçar em todas as espécies de discursos sem actantes que “traziam uma narratividade abstrata: o discurso jurídico (...), discurso espacial do urbanismo (...), o discurso culinário (...)” (HÉNAULT, 2006, 137).

Essa visão coaduna com o pensamento de Joseph Courtés, que também buscou uma leitura semiológica dos mitos de Lévi-Strauss, na intenção de complementar seus estudos com a gramática narrativa do semioticista Greimas. A finalidade de Courtés era narrativizar as

normas do antropólogo estabelecendo uma conexão entre a Semântica profunda e a Sintaxe, delineada por Lévi-Strauss em formato de relação dual de conjunção e disjunção.

Na obra *Mitologias*, Roland Barthes (1972) sugere uma estrutura sobre a qual se levantam os mitos franceses do passado e ainda enfatiza que o discurso mítico pode ser conduzido, no sentido estrutural, para o mito de então, assim como para o conto de fadas. Especificamente no capítulo “O mito hoje”, o autor faz uma relação entre mito, linguagem e informação, e pondera que a mitologia é parte da Semiologia que se dedica ao significado de modo autônomo do seu conteúdo. O autor aposta na ligação do mito como aparelho semiótico secundário, pois ele entende que o signo linguístico no mito se altera em significante. Desse modo, os modelos teóricos criados para a interpretação de texto em diferentes domínios tiveram a finalidade de “aumentar a lesibilidade dos textos”, pois para compreender a mitologia é necessário entender a relação significado e significante (EVERAERT-DESMEDT, 1984).

Haroldo de Campos (1973) em *Morfologia do Macunaíma*, pondera que a produção de sua obra surgiu a partir dos estudos da prosa modernista de Mário de Andrade, *Macunaíma: herói sem nenhum caráter*, cujo exame se deu com os mesmos princípios das fábulas europeias. Ao fazer um paralelo de Macunaíma com a teoria de Propp, levando em conta as perspectivas de outros teóricos, ele percebeu a semelhança, na situação inicial, entre o conto folclórico e o mito, mas com a ressalva de que existe uma carência de algumas funções, especialmente no que diz respeito à “perseguição do herói”.

Com base na teoria de Propp, Haroldo de Campos admite que, para a existência da fábula, é necessário que haja um agravo para permitir o desenvolvimento da narratividade, pois sem agravo, a história não pode ser relatada. Logo, a moral da história é a restauração do agravo. Isso pode ser confirmado quando o autor menciona que:

O “grande sintagma” que arcabouça todo o livro, dando-lhe coerência e unidade, articula-se entre o roubo e a recuperação do talismã do herói, a “muiraquitã”. Assim, não é de estranhar que certas funções da tabulação proppiana estejam ausentes e que outras sofram tratamento repetitivo, uma vez que tal fato ocorre no próprio *corpus* examinado pelo analista russo (HAROLDO CAMPOS, 1973, p. 124).

Podemos observar nesses exemplos que Haroldo de Campos rompe com qualquer tipo de preconceito em relação à análise dos mitos indígenas, pois ele demonstrou que a estrutura narrativa dos contos europeus de Propp e a aplicabilidade da noção de narrativa de herói são as mesmas para os mitos indígenas, tendo em vista que o herói passa por incidentes e vence

uma série de etapas para atingir o seu objetivo final. Na obra *O tupi e o alaúde*, Souza (2003, p. 42) comenta que a estrutura analítica de Haroldo de Campos tem uma relação com o esquema de Greimas:

(aquisição da muiraquitã).

a) dado inicial: perda da muiraquitã;

b) competição com o antagonista: busca/luta com o gigante;

c) remoção do malfeito: resgate da muiraquitã

(volta triunfal para a querência)

O exemplo da autora obedece à forma mais simples do projeto semiótico greimasiano, porque corresponde a uma estrutura progressiva, considerando que a aventura sugere uma série de provas que admitem que o personagem prospere de um estado inicial de carência a um estado final de reparação. Ainda a respeito da Semiótica, a narrativa apresenta episódios significativos no sentido de entender a função em proporções do texto narrativo, o que admite perceber melhor os princípios de estruturação do discurso narrativo em seu contíguo, tendo como princípio o sujeito que, em busca do objeto-valor, passa por diversos programas narrativos de uso, sustentado por uma grande narrativa de base. Tal aspecto significa uma forma de “poder fazer” que, no plano da expressão das funções, apresentaria um “fazer” prático ou mítico. Para alargar a reflexão sobre o mito, recorremos a Fiorin que afirma ser o mito:

uma explicação das origens do homem, do mundo, da linguagem; explica o sentido da vida, da morte, a dor, a condição humana. Vive porque responde à angústia, do desconhecido, do inexplicável; dá sentido aquilo que não tem sentido. Enquanto a ciência não puder explicar a origem das coisas e o seu sentido, haverá lugar para o pensamento mítico. Será que esse ideal se tornará realidade um dia? Dificilmente. Como se dará conta dos novos anseios, dos novos desejos do ser humano? Precisamos das utopias, que, sendo uma espécie de mito pré-construído, tem a função de organizar e orientar o futuro (FIORIN, 2016, p. 09).

A manifestação da visão de mundo, compreendida como “ideologia” por Fiorin, está de acordo com o pensamento de Barros (2011, p. 148), no sentido de que, para a autora, uma sociedade é uma maneira de fazer pensar sobre o que pode ser conservado ou alterado. Isso ocorre em virtude do sincretismo do pensamento mitológico que, necessariamente, foram revistos, conforme observamos no comentário de Silva (1995, p. 337), que diz que “os mitos se reafirmam e se transformam, dialogando com a história” e, ainda, Hill (1988), para quem

os mitos divulgam, ao mesmo tempo, a avaliação dos indígenas sobre os processos históricos e suas noções de tempo passado, presente e futuro, articulando consciência histórica e consciência mítica.

É interessante notar, nesse sentido, que a semiótica parte do texto para o contexto, o que nos leva a associar o pensamento de Schwartzmann (2018, p. 01) no sentido de que “fora do método não há salvação” e o de Fontanille (2008, 93) para quem “a noção de *contexto* é uma “invenção que só é necessária quando se adota o ponto de vista do texto, invenção da qual se pode prescindir se se escolhe o ponto de vista do *discurso*”. Levando em consideração essa ideia, o estudo do mito se enquadra no universo figurativo, impulsionado por uma sintaxe fundamental para exprimir universos semânticos como vida e morte ou natureza e cultura. Entendemos, com isso, que há um aparelhamento semiótico profundo, ou melhor, um plano mítico do discurso e, em todo acontecimento mítico registrado deve ser levado em conta o enfoque metodológico como elemento complementar de um contíguo mais amplo.

Greimas (1995) ainda esclarece que a mitologia é um modo particular do pensamento figurativo próprio da humanidade que busca solucionar dificuldades fundamentais, por isso há uma relevância das coerências figurativas locais que se utilizam do pensamento mítico para divulgar o sentido da palavra, no tocante à concepção dos diferentes “sentidos figurados”. Com relação à aplicação do plano metodológico sob forma do percurso gerativo de sentido, com ênfase no esquema discursivo, a Semiótica, por meio da interpretação e da descrição dos mitos, revê o patrimônio linguístico e discursivo da população indígena, valorizando as peculiaridades e, ao mesmo tempo, fortalecendo as identidades. Assim, o mito é um organismo social e fundamental na constituição da cultura e da sociedade, por estar fortemente entrelaçado à sua tradição cultural, devido ao seu relacionamento com o passado e com o presente.

Nessa perspectiva, compreendemos que o mito é um componente que fortalece a tradição, sendo indispensável a qualquer cultura por estar indiretamente ligado aos eventos históricos e por ser dialogicamente um espaço de posições discursivas opostas. Essa ideia é defendida por Batistote (2012) para quem o mito “não é uma simples narrativa; ao contrário, cumpre uma função *sui generis*, intimamente ligada, entre outros fatores, à natureza da tradição e à continuidade da cultura”, portanto, não se limita ao mundo ou à mentalidade dos primitivos e é indispensável a qualquer cultura. Considerando ainda o pensamento de Viveiros de Castros a respeito dessa concepção:

A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos [...]. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais (VIVEIROS DE CASTROS, 2008, p. 355).

A passagem de Viveiros de Castros permite pensar que é plausível a noção de domínio dentro da natureza sob o ponto de vista mítico, porquanto no que tange ao tempo mitológico é um ato de interpenetração mútua entre os diferentes seres vivos no mundo. Pois, ao contrário de uma condição animal anterior ao ser humano, o que incidiu foi uma desumanização dos animais. O mito se relaciona com a comunidade indígena a partir do momento em que é visto como produto de reflexão no tocante a maneira de viver, transformando as particularidades socioculturais para dar um novo significado para essa população. Para que eles possam, a partir disso, cultivar a sua consciência histórica e mítica que, de acordo com a identidade cultural própria de cada grupo, apresenta diversas variações como uma maneira de divulgar os acontecimentos sucedidos nas comunidades, no sentido de conservar alguns aspectos das práticas culturais indígenas.

Desse modo, as reflexões aqui apresentadas procuram ver algumas concepções sobre o mito e como eles podem ser investigados através de diferentes teorias, embora existam, nesses diferentes estudos, ideias divergentes entre os teóricos que, mesmo diferenciando em parte suas metodologias, empregaram a morfologia como método de pesquisa.

Nesse sentido, as divergências teóricas foram como um fertilizante para pensarmos nos mais diferentes modos de estudar os mitos, seja no campo explicativo, sociológico, antropológico ou semiótico, sendo este último eleito como um caminho acessível para a análise dos mitos indígenas, no sentido de descrever os efeitos de sentido gerados no texto, considerando que o método semiótico abrange qualquer gênero. A teoria mostra, de forma sistêmica, a relação entre os valores construídos em torno das narrativas, estabelecendo um todo de sentido, coerente e organizado. Portanto, pela complexidade do estudo da narrativa, no tópico a seguir, complementamos essa reflexão realizando a análise do mito “A árvore da vida”.

3 DAS ANÁLISES DOS MITOS “ÁRVORE DA VIDA” E “ÁRVORE DO MUNDO E A GRANDE ENCHENTE”

Se as reflexões sobre a sintaxe narrativa se localizam na primeira fase, nos primeiros momentos da teoria semiótica greimasiana, e se a construção de modelos nesse nível criou uma certa aparência de coisa pronta, definitiva e acabada, é preciso não ter tantas certezas. Uma das coisas que Greimas ensinou a todos que com ele conviveram foi a confiança desconfiada. A teoria semiótica greimasiana deve ser concebida como um percurso, como uma atividade de construção ou, melhor ainda, como um projeto coletivo de construção teórica. Refazendo-se, retificando-se, consertando-se, modificando-se, desenvolvendo-se, assim pensamos a semiótica. (OLIVEIRA e LANDOWSKI, 1995, p. 81)

O *corpus* em que se baseia estas reflexões é constituído de três mitos narrados pelos próprios indígenas pertencentes aos povos Pemon³³: dois intitulados “Árvore da vida”, coletados nas comunidades a partir de relatos dos informantes Terêncio (Ubaru) e Dilmo (São Jorge) entre os anos de 2016 e 2018, e o terceiro, “Árvore do mundo e a grande enchente”, registrado em livro entre os anos de 1911 e 1913 pelo alemão Koch-Grünberg, em sua obra *Vom Roraima zum Orinoco*. Na análise, utilizamos o referencial teórico-metodológico da Semiótica greimasiana, a partir do percurso gerativo de sentido, em prol de uma comparação entre os três mitos selecionados, para mostrar como funciona a produção de sentido nos textos orais indígenas, bem como para evidenciar que, por trás da variação existem elementos semelhantes e diferentes que perpassam as diferentes narrativas. Segundo Fiorin (2004), na análise de um texto, um nível pode sobressair-se ao outro, por isso é sobre a parte narrativa e discursiva que a análise vai se deter.

Nesse sentido, o estudo pode ser entendido como algo singular por representar o discurso indígena e por mostrar uma tradição que tem buscado a estabilização da história, cultura, arte, política e ideologia dessa população que cooperou para o aprimoramento cultural brasileiro. Assim, vale destacar, que os índios não compreendem o mito como algo puramente lúdico. Ele é, antes, um produto importante que provoca reflexões sobre a representação indígena a partir das narrativas orais, e que desvela os valores e as crenças dessa população ao legitimar que a sua existência está integrada à cosmovisão e às práticas culturais. No tocante a esse entendimento dos indígenas sobre legitimação dos mitos, dos valores culturais e das suas funções específicas no contexto da comunidade, não é o intuito deste trabalho concordar ou não com essa visão, mas mostrar que existem várias possibilidades de estudá-los

³³ Os mitos 1, 2 e 3 estão nos anexos.

teoricamente. Nesse sentido, a proposta não é somente analisar, mas atentar à conjuntura cultural na qual os mitos surgem, observar quem são as pessoas que os contam, quais circunstâncias são relatadas e quais as características da fala, polvilhadas de uma consciência coletiva. No entanto, é importante lembrar que o método que utilizamos para fundamentar a análise parte do texto para o contexto, o que nos leva a associar o pensamento de Schwartzmann (2018, p. 01) no sentido de que “fora do método não há salvação”.

Por essa conjunção, estudar os mitos indígenas representa não apenas conservar a língua e a cultura, e nem mesmo tirar a própria sociedade da invisibilidade, mas encontrar a nossa linhagem cultural ancestral negada desde o princípio. A atração que os mitos indígenas causam tem amparo nas considerações de Fiorin (2016), quando o autor esclarece que “os mitos, depois de terem sido confessados mortos, estão vivificados”. Sendo assim, o mito precisa ser aceito como um modo de linguagem para reconstruir a sua capacidade figurativa, pois cada enunciador, em particular, tem o seu modo de ver e compreender o texto, porquanto um texto não se restringe apenas à linguagem escrita. Isso pode ser comprovado com as narrativas orais, no sentido de mostrar os conflitos vividos pelos povos indígenas em relação à privação alimentar e à origem de alguns componentes.

3.1 Da análise do mito “Árvore da vida”, narrado por Terêncio, comunidade Ubaru

Imagem 7: A árvore da vida/Mito 1.



Fonte: Carmem Silva (2018).

1. Makunaima, Anikê e Insikiran nunca passaram necessidade, sempre
2. viveram bem. Mas teve um tempo em que estavam com fome. Um certo dia
3. pegaram um filhote de cotia. Com o passar do tempo a cotia foi crescendo e ficou
4. grande. Depois de grande a cotia sempre acompanhava os irmãos. Mas às vezes a
5. cotia sumia para as matas. Depois de um ano a cotia chegou com umas frutinhas
6. naboca. Makunaima viu que a frutinha era diferente. A cotia vivia desaparecendo, 7.
- quando aparecia era com frutas diferentes. Makunaima ficou pensando: “— Onde
8. é que essa cotia está achando essa fruta, deve ser de outro lugar.” Mas, ninguém
9. sabia, pois andavam e não encontravam essa fruta. Então, Makunaima falou aos
10. irmãos: “— O que é que nós vamos fazer? Vamos rastrear para ver aonde a cotia
11. vai, nós vamos ficar observando, na hora que ela sumir nós vamos atrás sem ela
12. perceber, vamos escondido”.
13. Foram atrás da cotia e a cotia andou muito longe, varou a mata e já estava
14. indo para perto da árvore. Foi na direção da serra, e os irmãos seguiram. Quando
15. chegou lá em cima avistaram a cotia. Ela estava parada no pé da árvore e começou
16. a comer, o bicho não parava de comer. Os irmãos foram até a árvore e viram que
17. era a fruta que a cotia sempre levava para casa. Tinha tanta fruta caída no chão,
18. eram de todas as espécies, era tucumã, caju, banana, um monte de frutas.
19. Quando olharam para cima viram uns galhos indo para todos os lados.
20. A árvore era enorme, com o tronco muito grosso e ninguém conseguia subir.
21. Makunaima perguntou: “E agora, o que a gente vai fazer para comer mais frutas?”.
22. Os irmãos só podiam comer as frutas que caíam no chão.
23. Passou um mês e já não tinham muitas frutas no chão.
24. Os irmãos disseram: “— Vamos derrubar”.
25. Makunaima falou que se derrubassem a planta ela poderia morrer.
26. E o irmão Insikiran falou que poderia brotar de novo, o Insikiran era o mais danado
27. e disse para cortar porque comeriam as frutas a vontade.
28. Como eles não tinham machado demorou muito tempo para cortar a árvore,
29. foi aí que fizeram um machado de pedra para cortar a árvore bem grossa.
30. Passaram muito tempo cortando a árvore até que conseguiram derrubar.
31. A árvore caiu e espalhou as frutas, caíram as frutas verdes e as maduras.
32. Os irmãos levaram meses comendo as frutas.
33. Com o tempo as frutas acabaram e só ficou o tronco.
34. Os irmãos se perguntavam se a árvore ainda iria nascer ou secaria de vez.
35. A árvore não deu mais frutas porque morreu. Mas no inverno as sementes dessa
36. Árvore foram levadas pela água de um lado para outro e foi brotando o caju, o cupuaçu e frutas de todas as espécies.
37. Essa árvore da vida ficava no Monte Roraima.
38. Nesse local tem uma pedra que dizem que é o tronco da árvore que dá caju

O suporte teórico-metodológico para a análise dos textos foi a Semiótica greimasiana. Para tanto, selecionamos três amostras com a temática “fome”, porém, vale mencionar que no quadro seguinte destacamos vários temas e figuras para mostrarmos que em um único mito podem aparecer diferentes temas que compõem uma parte complementar da cultura. Desse modo, não é possível estudar as funções temáticas, os percursos figurativos, os recortes culturais, as normas de valores e a visão de mundo que conformam uma ligação de sistemas semióticos e discursivos constituídos, sem antes encontrarmos a geração de sentidos nos mitos e a maneira como o discurso é manifestado. Com esses fundamentos teórico-metodológico, examinamos as narrativas sabendo que um texto está sujeito a várias leituras, pois “está aberto ao infinito: nenhum leitor, nenhum sujeito, nenhuma ciência pode detê-lo” (BARTHES, 1972,

p. 37), sendo, portanto, possível assumir diferentes pontos de vista, expandindo sua significância.

Quadro 7: Do reconhecimento de temas e figuras no Mito 1 (Terêncio-Ubaru).

MITO 1			
Mitos	Linha	Tema	Figura
Mito 1	2	Fome/ Escassez	“Mas teve um tempo em que estavam com fome”.
	9	Falta	“pois andavam e não encontravam essa fruta”.
	7-8	Dúvida	“Makunaima ficou pensando: onde é que a cotia está achando essa fruta? Deve ser em outro lugar”.
	11-12	Engano	“Vamos ficar observando. Na hora que ela sumir, nós vamos atrás sem ela perceber”.
	15-16	Bonança	“Ela estava parada no pé da árvore e começou a comer. O bicho não parava de comer”.
	16-17	Recompensa	“Os irmãos foram até a árvore e viram que era a fruta que a cotia sempre levava para casa”.
	25-27	Desobediência / Transgressão	“Os irmãos disseram: - Vamos derrubar”. “Makunaima falou que se derrubassem, ela poderia morrer”. “Insikiran era o mais danado e disse para cortar, porque comeriam as frutas à vontade”.
	38	Criação	“Dizem que o tronco da árvore que dá cajus grandes”.

Fonte: Elaborado pela autora.

Considerando-se o nível discursivo do mito 1, no qual há o reconhecimento de temas e figuras, os atores da narrativa se apropriam dos valores, e estes são divulgados pelos sujeitos da enunciação para garantir a coerência no sistema linguístico, o que gera a materialização figurativa do conteúdo e a impressão de sentido do que é real. Desse modo, as linhas reproduzidas do discurso indígena garantem os percursos temáticos e figurativos, a coerência semântica e a consolidação figurativa do conteúdo. Os temas apreendidos nos enunciados verbais do mito 1 foram fome, omissão, bonança, dúvida, engano, recompensa, desobediência e origem.

O nível discursivo é apreendido por meio das figuras, decorrentes de elementos do mundo natural, e dos temas, categorias que estruturam o mundo natural para entender a natureza humana e não somente para descrevê-la por meio das figuras. Sintetizando, o texto não é restritamente figurativo nem temático, mas apresenta graus de figuratividade diversos, podendo ser mais ou menos figurativos. Os dois percursos, porém, integram entre si relações diferentes, oportunizando a realização de possíveis leituras de um mito.

No caso da narrativa mítica, manifesta-se um discurso sobre a realidade dessa sociedade e, na realização desse discurso, o enunciador do texto envolve ideias de seu tempo e do contexto em que vive, como valores e crenças que surgem a partir do modo próprio de quem conta. Assim, podemos dizer que todo o texto absorve o pensamento da sociedade e da época em que foi gerado. Quando assumimos que os textos se referem à realidade histórica, não significa, exatamente, que eles expõem os acontecimentos históricos de um dado povo, mas que propagam o pensamento e a aspiração de determinado período.

No mito 1, a configuração da fome faz referência ao tema escassez, enquanto o alimento leva à abundância. A narrativa é construída em torno dos actantes sujeitos que estão disjuntos do objeto-valor alimento. Uma vez instaurados os atores Makunaima, Anikê, Insikiran e cotia, que fazem parte do mundo terreno, tem início um percurso de ação pelos sujeitos. Makunaima, irmão mais novo, é figurativizado como herói, porque desempenha o papel temático de líder, por ser o mais influente entre os irmãos e por exercer poderes transformadores, devido à capacidade de dirigir qualquer tipo de situação. Isso fica evidente não só no mito “Árvore da vida”, mas em diversas histórias que constam na obra de Koch-Grünberg que manifestam o caráter esperto de Makunaima.

O mito “árvore da vida” retrata a história de Makunaima que passa por uma carência alimentar juntamente com o seu povo. Makunaima se relaciona com o objeto-valor alimento (doravante Ov) descritivo, ora por disjunção, ora por conjunção. De acordo com Greimas e Courtés (2013), os valores descritivos são objetos que podem ser consumidos, como as frutas, que servem para nutrir a vida física de Makunaima e seus familiares. A disjunção e a conjunção são causadas pelas mudanças de estado decorrentes de transformações pelas quais Makunaima passa, como, por exemplo, no mito 1, “teve um tempo em que estavam passando fome”, “foram atrás da cotia, ela estava parada no pé da árvore e começou a comer [...] e os irmãos foram até a árvore”.

De forma simplificada, podemos dizer que se configura o enunciado de transformação, em que o sujeito busca, por meio de sua *performance*, a conjunção com o Ov que está de posse do animal cotia, uma vez que só ele tem conhecimento da localização espacial da árvore da vida. Vejamos alguns programas narrativos (PN) no quadro abaixo:

Quadro 8: Programa Narrativo do Mito 1 “Árvore da vida”.

Programa Narrativo	
PN1	A cotia adquire o objeto-valor alimento (o sujeito do fazer é a cotia; a transformação é a “posse” dos frutos da árvore; o sujeito de estado é o Makunaima).
PN2	Makunaima segue a cotia para encontrar a árvore (o sujeito do fazer é Makunaima; a transformação é “seguir” a cotia, o sujeito de estado é Makunaima).
PN3	Makunaima encontra a árvore da vida (o sujeito de fazer é Makunaima; a transformação é “encontrar” o alimento; o sujeito de estado é o Makunaima).
PN4	Makunaima se alimenta dos frutos e fica em estado de bonança, ou seja, em conjunto com o objeto-valor alimento (o sujeito de fazer é o Makunaima; a transformação é “bonança”; o sujeito de estado é o Makunaima).

Fonte: Elaborado pela autora.

Um texto pode ser estudado como um todo e as impressões iniciais podem ser alteradas durante a narrativa até o final. Bertrand (2003) comenta que o sujeito pode ser variavelmente marcado conforme sua afinidade com o objeto e sua competência ou modalização. Quando um enunciado de fazer conduz a um enunciado de estado, configura-se um Programa Narrativo, como alguns já exemplificados no quadro anterior.

De acordo com o mito 1, a narrativa apresenta inicialmente um período de bonança “Makunaima, Anikê e Insikiran *nunca* passaram necessidade”. Esses sujeitos, em determinado ponto de seu percurso, encontram-se em disjunção com o objeto-valor alimento, como se observa no enunciado “Mas teve um tempo em que estavam com fome”. Assim, há a constituição do enunciado elementar: sujeitos de estado “irmãos” em disjunção com o objeto-valor “alimento”.

Podemos depreender, assim, que o advérbio “nunca” está relacionado a um tempo passado de fartura, considerando que no tempo passado da narrativa a “fome” alcançou toda a população indígena. Há uma narrativa mínima no mito, uma vez que houve um estado inicial de bonança, (conjunção), que alterou para escassez (disjunção). Contudo, Makunaima descobre que o sujeito cotia é detentor de um saber, ou seja, ela sabe onde existe alimento: “a cotia chegou com umas frutinhas na boca. Makunaima viu que a frutinha era diferente. A cotia vivia desaparecendo, e quando aparecia era com frutas diferentes”.

A cotia torna-se, assim, o sujeito do fazer capaz de transformar a relação de Makunaima e dos irmãos e levá-los à conjunção com o objeto-valor alimento, entregando a eles o saber e o poder-fazer, ou seja, adquirir o alimento:

Vamos rastrear para ver aonde a cotia vai, nós vamos ficar observando, na hora que ela sumir nós vamos atrás sem ela perceber, vamos escondido”. Foram atrás da cotia e a cotia andou muito longe, varou a mata e já estava indo para perto da árvore. Foi na direção da serra, e os irmãos seguiram. Quando chegou lá em cima avistaram a cotia. Ela estava parada no pé da árvore e começou a comer, o bicho não parava de comer.

Quando Makunaima e os irmãos se deparam com a árvore da vida, o estado de escassez se transforma em estado de bonança (conjunção), passando Makunaima a desfrutar de seus valores. Assim, a sintaxe do texto acontece da seguinte maneira: da afirmação da bonança (conjunção), da escassez (disjunção) de alimento pelo sujeito Makunaima e da negação da escassez (conjunção) de alimento quando os irmãos seguem a cotia e encontram a árvore da vida.

Na situação inicial do mito, observa-se a constituição dos atores irmãos Makunaima, Anikê e Insikiran, os quais são projetados no texto por meio da debreagem actorial enunciativa, pois aparecem em terceira pessoa. O tempo da narração não coincide com o presente da enunciação, porque apresenta um tempo que remete ao passado “teve um tempo em que estavam passando fome”. A história narrada em terceira pessoa deixa marcas na enunciação que edifica o discurso, como o verbo “estavam” no pretérito imperfeito (indicativo). Além disso, dá voz aos atores (interlocutor/interlocutário) no uso do discurso direto, caracterizando a debreagem interna, que responde pela produção de simulacros de diálogo nos textos (FIORIN, 2004). Nesse sentido, é constituído um efeito de sentido de legitimidade, de verdade, pois é possível reconhecer não só o que o outro proferiu, mas o modo como ele o proferiu. Na verdade, quem fala é uma voz coletiva, pois cada sujeito, ao enunciar a narrativa, apropria-se e se une ao seu conteúdo a voz coletiva que se imprimem por diversas gerações.

Segundo Fiorin (2004), as categorias de base podem ser valorizadas de maneira diferente de acordo com o sistema axiológico explícito no texto. Isso mostra que esse tipo de narrativa retrata alguns aspectos da cultura indígena, levando-nos, por meio da direção do sentido, à isotopia temática central “fome”, vivenciada naquele período pelos povos indígenas, o que explica a realidade do homem e a sua configuração, caracterizada por fatores como a escassez de alimento. Nesse sentido, temos o Programa Narrativo (PN) seguinte: os irmãos recebem da cotia o saber e o poder-fazer (o sujeito do fazer é a “cotia”, a transformação é a de entregar o saber e o poder-fazer, ou seja, se alimentar; o sujeito de estado é “os irmãos” que têm sua situação alterada): “Os irmãos foram até a árvore e viram que era a fruta que a cotia sempre levava para casa. Tinha tanta fruta caída no chão, eram de todas as espécies, era tucumã, caju, banana, um monte de frutas”.

O sujeito narrativo transforma-se de “necessitado” a “satisfeito”, pois “ele” é projetado no discurso e investido no papel temático de “aquele-que-se-satisfaz”. Essa reiteração do tema e a recorrência das figuras no discurso representam a isotopia da fome no mito 1, pois tanto a isotopia temática quanto a figurativa garantem a lógica semântica, uma das condições para que o texto seja coeso. A sobrevivência da população indígena e dos animais se dá por meio da figura da “árvore da vida”, a qual representa, em diversas sociedades, o símbolo da vida e do cosmo, por isso é muito recorrente em diversas sociedades, uma vez que ela é identificada com a do Gênesis bíblico “E o Senhor Deus fez brotar da terra toda a árvore agradável à vista, e boa para comida; e a *árvore da vida no meio do jardim*, e a árvore do conhecimento do bem e do mal” (Gên. 4: 2-9). Todas as árvores do jardim, com exceção da árvore do conhecimento do bem e do mal, serviam de alimento a Adão e Eva. Isso é recorrente no mito 1, já que a “árvore da vida” servia de alimento para a população indígena. As duas árvores destacadas em Gênesis apontam para efeitos opostos: uma leva à vida eterna e a outra leva à morte (espiritual). Nessa perspectiva, a ruptura “traduz uma constante nostalgia do Paraíso”, sentimento esse que pode ser confirmado no mito quando os irmãos de Makunaima derrubam a “árvore da vida” (HUPPERTZ *apud* CAMPOS, 1973, p. 105).

Nesse esboço, o mito em questão apresenta a oposição “escassez” *versus* “abundância” que remete ao quadrado semiótico de Greimas, o qual identifica a oposição como algo fundamental para a compreensão da organização textual. Assim, a categoria de base desse texto “escassez” e “bonança” é formada pela estabilidade dos termos opostos em um eixo semântico que, nesse caso, desenvolve uma relação de contrariedade que nos ajuda a entender a relação entre termos conforme o valor que o texto lhes aplica. Essas categorias são recobertas, respectivamente, pela figura “fome”.

É possível verificar que o espaço tópico é a natureza (mata), ambiente externo, aberto, onde está localizado o monte Roraima. A mata está explicitamente destacada no mito 1: “varou a mata e já estava indo para perto da árvore”. É um lugar com uma grande variedade de recursos naturais sendo, portanto, um refúgio para as diferentes espécies. Aliás, o contexto é favorável à habitação da espécie humana e animal, em virtude da geografia (fauna e flora). Quando Makunaima e os irmãos se deparam com a árvore da vida “Os irmãos só podiam comer as frutas que caíam no chão. Passou um mês e já não tinham muitas frutas no chão. Os irmãos disseram: “— Vamos derrubar”.

Em função disso, Insikiran, figurativizado como o mais danado, teve a ideia de cortar a árvore para retirar os frutos, com o propósito exclusivo de prover o alimento para manutenção

da vida em grupo, uma vez que, para os índios, a natureza funda-se como a principal fonte de alimento. Inicialmente, Makunaima contestou a ideia do irmão “se derrubassem a planta ela poderia morrer”. Insikiran não atendeu ao conselho do irmão por causa da privação alimentar.

Os sujeitos querem entrar em conjunção com o objeto-valor frutas que se encontram no alto da árvore e, para isso, eles constroem um machado que funciona como um objeto modal capaz de auxiliá-los a atingir o objeto-valor almejado. O sujeito de estado e o sujeito de fazer estão sincretizados no mesmo ator, “os irmãos”. Eles estão manipulados pelo querer entrar em conjunção com as frutas e em posse do saber-fazer, ou seja, competentes para tal, executam a *performance* de cortar a árvore e assim tornam-se conjuntos com o objeto-valor: “Como eles não tinham machado demorou muito tempo para cortar a árvore, foi aí que fizeram um machado de pedra para cortar a árvore bem grossa. Passaram muito tempo cortando a árvore até que conseguiram derrubar”.

A ferramenta foi o poder-fazer para a continuação da vida indígena, permitindo a complexa atividade laboral do índio naquele período, com a transformação do mundo natural pela força do trabalho humano, em mundo da cultura. Assim, o corte da árvore foi o acesso ao conhecimento da agricultura, como o abordado no texto bíblico, em que o pecado original submeteu o homem ao trabalho até o fim da sua vida. Ainda de acordo com essa versão, após a derrubada da árvore, os frutos se espalharam por todos os lados definindo a topografia dos lavrados, uma vez que a árvore não se regenerou, mas a transformação da região continuou, pois “no inverno as sementes foram levadas pela água de um lado para outro brotando vários tipos de frutas, como o caju, cupuaçu e outras”, tornando os indígenas lavradores, sem diferenciar os modos de produção, e possibilitando a continuidade da população indígena.

O fato é precedido do aparecimento do sagrado monte Roraima (“essa árvore da vida ficava no monte Roraima”), que está vinculado aos feitos de Makunaima. O sagrado Monte é um dos marcos mais importantes da mitologia indígena brasileira, venezuelana e guianense, tendo em vista que, para muitos indígenas, o monte é a habitação de Makunaima, portanto, é uma deliberação da existência do ator no mundo real, rompendo com as fronteiras espaciais sem se preocupar com a geografia. O interessante, nesse tipo de narrativa, é a explicação sobre a origem das coisas, para mostrar que o mundo está sempre sendo criado e transformado, além de ser uma maneira bastante diferente de o homem se relacionar com um mundo genuinamente físico, mas em complemento com um mundo simbólico.

3.2 Da análise do mito “Árvore da vida”, narrado por Dilmo, comunidade São Jorge

Imagem 8: A árvore da vida /MITO 2.



Fonte: Carmem Silva (2018)

1. Piá era o pai de Makunaima, Anikê e Insikiran. Hoje é como se fosse o pajé ou
2. tuxaua. Como ele já estava muito velho reuniu os três filhos e disse: “eu já estou
3. indo e quero que vocês salvem o mundo e o nosso povo”. Então, Makunaima. Disse:
4. — Mas como pai? E o pai falou aos três filhos: — Lá naquela serra tem uma árvore
5. da vida, tem banana, tem cana, tem mamão, tem caju, lá tem tudo. Nesse tempo
6. havia uma grande fome e ainda não existia o sal.
7. Depois que Piá terminou de falar aos filhos, faleceu. Makunaima pensou no que seu
8. pai tinha falado e disse: — Rapaz, o papai falou aquilo, tu lembra? E os irmãos
9. disseram: — Eu lembro. Makunaima chamou os irmãos e foram em busca da árvore,
10. que podia estar no Maturuca, no Lilás, podia ser mais perto da pedra preta. Mas
11. Makunaima disse: — Vamos caminhar.
12. Caminharam por longos dias e pernoitaram até chegar no local que Piá tinha
13. indicado. Quando chegaram no local viram a árvore da vida carregada, tinha de
14. tudo, tinha a banana, a cana, o caju, mas era muito alta e não tinha como
15. pegar o alimento. O Anikê era o mais danado, e disse para o Insikiran. — Vamos
16. derrubar, mano? Makunaima falou: — Não, ninguém vai derrubar. O Anikê falou:
17. — Mas como é que a gente vai comer essa comida? Os irmãos olharam para cima
18. Anikê insistiu: — Vamos derrubar, mano! Makunaima não queria que a árvore
19. fosse derrubada.
20. Mas o Anikê disse: — Mas o papai falou que era a árvore da vida, como é

21. que nós vamos levar a comida para o nosso povo, vamos derrubar. O Insikiran
 22. concordou com o Anikê, mas Makunaima não cedeu, e disse aos irmãos: — Se
 23. vocês quiserem derrubar, derrubam, eu vou ficar olhando. Anikê disse a
 24. Makunaima: — Enquanto você fica olhando, trança a peneira. Os irmãos fizeram
 25. um machado de pedra e esse foi o primeiro machado indígena.
 26. Eles pensaram como poderiam derrubar a árvore da vida. Anikê falou para
 27. o Insikiran: — Tu pegas desse lado [fez gestos mostrando que era o lado esquerdo]
 28. e eu pego desse outro lado [fez gestos mostrando que era o lado direito], e vamos
 29. derrubar para esse lado de cá porque tem mais fruta. E a cada machadada que os
 30. irmãos davam diziam: — *Paruru*, que quer dizer banana. E assim eles repetiram
 31. por muitas vezes até o tronco da árvore ficar mole.
 32. Olharam para cima e viram que a árvore já estava caindo, mas eles não
 33. queriam que caíssem para o lado de lá [Guiana]. Mas, a árvore foi aos poucos
 34. caindo para o lado da Guiana, e para o lado da Venezuela, por isso tem muita mata
 34. para lá, e para o lado daqui [Brasil] caíram poucos galhos, por isso tem o
 35. lavrado. Caiu um pé de caju ali, por isso em Roraima tem pouco caju. Mas para o
 36. outro lado da Venezuela, no Kamará, tem caju e banana, e dar em qualquer lugar,
 37. quem plantou foi Makunaima.
 38. Quando a árvore caiu jorrou muita água do seu tronco que inundou, e Anikê
 39. perguntou para Makunaima sobre a peneira. Makunaima pegou a peneira e jogou
 40. em cima do tronco e tampou. Saiu um pouco de água para a direita, outro pouco
 41. para a esquerda e outro pouco para frente, formando os rios Maú, Cotingo e
 42. Mazarone. Por causa de Makunaima é. que os rios foram criados, e assim os
 43. irmãos puderam juntar muitas frutas. Depois disso o Anikê falou para Makunaima:
 44. — Mano, vamos ver o rio? Makunaima e os irmãos saíram para ver o rio porque
 45. queriam ver se tinha algum tipo de alimento no rio. Quando chegaram no rio
 46. viram o Manguari pescando, era bem velhinho. O Anikê disse para Makunaima:
 47. — Mano, eu vou me jogar na água. Makunaima falou para o irmão não se jogar na
 48. água porque o Manguari fisgaria ele. Mas, o Anikê disse que entrava na água e
 49. se transformaria no Pacamã.
 50. O Manguari continuou pescando e de repente levantou o caniço e viu que
 51. tinha fisgado algo porque o caniço envergava para um lado, e conseguiu puxar um
 52. peixe grande. O Anikê tinha se transformado em pacamã, o maior peixe daquele
 53. rio. Antes de Anikê entrar na água não tinha nenhum peixe. O peixe que o
 54. Manguari pescou foi o Anikê. Bateu, matou e cortou o peixe e colocou para assar.
 55. Makunaima e o Insikiran estavam olhando. o Anikê quando o Manguari disse:
 56. — Eu peguei um peixão, eu sempre venho pescar e nunca tinha pegado nada,
 57. mas hoje eu peguei um peixão. O Insikiran apareceu e o Manguari perguntou se o
 58. sobrinho estava com fome.
 59. O Insikiran falou que estava com fome e o Manguari deu um pedaço do
 60. peixe para ele levar. O Insikiran foi até Makunaima e mostrou o pedaço de peixe
 61. dizendo que era o seu irmão. Makunaima lembrou que o pai tinha dito que era
 62. para eles salvarem o mundo. Makunaima fez a oração do Piá, o Deus e o pai
 63. deles, para chamar o irmão Anikê, apresentou aquele. pedaço de carne e fez uma
 64. oração no nome do pai deles e o Anikê surgiu novamente. A partir daí surgiram
 65. as orações. o Piá tinha ensinado os filhos a fazerem a oração dos indígenas, todas
 66. as orações é amarrada com Piá, é só chamar o pai de Makunaima, até para dor de
 67. cabeça a oração é amarrada com Piá. Eles seguiram e foram fazendo o trabalho
 68. deles.

(Narrado por Dilmo, índio Makuxi, comunidade São Jorge)

Quadro 9: Do reconhecimento de temas e figuras no Mito 2 (Dilmo-São Jorge).

MITO 2			
Mitos	Linha	Tema	Figura
Mito 2	5-6	Fome/Escassez	“Nesse tempo havia uma grande fome”
	7	Morte	“Depois que Pia terminou de falar aos filhos, faleceu”
	13-14	Bonança	“Quando chegaram ao local viram a árvore da vida carregada: tinha de tudo, tinha banana, cana, caju”
	18-19	Conflito	“Vamos derrubar, mano? Makunaima falou: - Não, ninguém vai derrubar”
	20-21	Dúvida	“Como é que nós vamos levar a comida para o nosso povo”
	29-30	Palavras de encantamento	E a cada machadada que os irmãos davam diziam: - <i>Paruru</i> , que quer dizer “banana”. E assim eles repetiram por muitas vezes até o tronco da árvore ficar mole”
	32	Desobediência	“Olharam para cima e viram que a árvore estava caindo”
	38	Enchente	“Quando a árvore caiu, jorrou muita água do seu tronco que inundou...”
	42	Criação	“Por causa de Makunaima é que os rios foram criados”
	52	Transformação	“Anikê tinha se transformado em Pacamã”
	62	Fé/crença	“Makunaima fez a oração de Pia”
	64	Transformação	“Anikê surgiu novamente”.

Fonte: Elaborado pela autora.

Assim como no quadro anterior de reconhecimento de temas e figuras, houve a realização dos esquemas narrativos concretizados por meio dos temas e das figuras, que conferem um efeito de sentido de verdade, ao ancorar os atores por meio de pessoas, animais, plantas e rochedos, que criam o simulacro do mundo natural na narrativa. No mito, isso fica claro quando a busca dos sujeitos por alimentos é representada. Mas podemos também notar que aparecem elementos abstratos, como fome, morte, bonança, conflito, desobediência, mágica, enchente, origem, fé e metamorfose. Por isso, dizemos que o texto é figurativo e temático porque nele predominam os dois, não tendo exclusividade de um ou de outro.

No mito 2, os atores da narrativa são Makunaima, Anikê, Insikiran e Pia³⁴, este último representado no mito como o pajé que, segundo a concepção dos Pemon, é o pai de todas as espécies. Os pajés estão “em contato com a natureza mutante das coisas. Eles reconhecem

34 De acordo com a Informante oral Dilmo de Lima, no contexto atual, Piá representa o Tuxaua ou o Pajé. No entanto, segundo o dicionário Pemón, “Pia” significa progenitor, com referência aos tempos primigênicos, época arquetípica dos ancestrais iniciais de todas as espécies (ARMELLADA; SALAZAR, 2007, p. 155). Outra referência ao vocábulo “piá” se encontra na obra “Macunaima”, de Mário de Andrade, no sentido de criança, como no trecho: “Macunaima (...) pegou na gamela cheia de caldo envenenado de aipim e jogou a lavagem no piá” (ANDRADE 2015, p. 26)

plantas que fazem doenças desaparecer, podem se comunicar com os espíritos” (MEDEIROS, 2002, p. 255-256).

No texto o alimento é apresentado inicialmente como um Ov descritivo, por ser um objeto suscetível de consumo. Os sujeitos das narrativas encontram-se em estado de disjunção com esse objeto-valor, como apreendido por meio dos enunciados figurativos “nesse tempo havia uma grande fome”, “quando chegaram no local viram a árvore da vida carregada”. De forma simplificada, podemos dizer que, no mito 2, o sujeito Piá é o detentor do saber, isto é, ele conhece o local onde os demais podem conseguir alimento e, antes de falecer, convoca os filhos para uma reunião para descrever um ponto de referência para que Makunaima e os irmãos encontrassem a árvore da vida. O destino de Piá já estava traçado, mas os filhos não imaginavam que logo depois o pai faleceria. A narrativa tem um alcance religioso na pessoa de Piá no tocante ao termo pajé que, na cultura indígena, é o líder espiritual. Assim, tomando por base o mito, apresentamos alguns Programas Narrativos (PN) no quadro abaixo:

Quadro 10: Programa Narrativo do Mito 2 “Árvore da vida”.

Programa Narrativo	
PN1	Makunaima está em estado de carência por não possuir o objeto-valor alimento (o sujeito de fazer é Piá; a transformação é “seguir” a orientação de Piá; o sujeito de estado é o Makunaima).
PN2	Piá possui o objeto-modal conhecimento (o sujeito do saber é Piá) que transfere o conhecimento ao compartilhar o local da árvore; o sujeito de estado é Makunaima).
PN3	Makunaima caminha até o local indicado por Piá (o sujeito do fazer é Makunaima; a transformação é “chegar” ao local, o sujeito de estado é o Makunaima).
PN4	Makunaima encontra a árvore da vida (o sujeito de fazer é o Makunaima; a transformação é “encontrar” o alimento; o sujeito de estado é o Makunaima).
PN5	Makunaima se alimenta dos frutos e fica em estado de bonança (o sujeito de fazer o Makunaima; a transformação é “bonança”; o sujeito de estado é o Makunaima).

Fonte: Elaborado pela autora.

A partir dos exemplos acima, observamos alguns Programas Narrativos. O PN1 inicia com a privação alimentar do sujeito Makunaima. No PN2 Piá está de posse do objeto modal (saber) e transfere o conhecimento aos filhos. No PN3 Makunaima sai em busca do Ov. No PN4 o sujeito Makunaima encontra o objeto-valor e, no PN5 Makunaima adquire o Ov (alimento), resultando na transformação de estado de carência para bonança. Ao descrever os programas narrativos, é fácil perceber que os objetos transitam entre os sujeitos “graças às transformações, e põem o sujeito em relação” (BARROS, 2011, p. 23). Na relação entre os actantes narrativos, existem atores diferentes para os dois sujeitos: os PN1 e PN2 têm como sujeito do saber Piá e o de estado Makunaima; nos PN3, PN4 e PN5 o sujeito de fazer é

Makunaima e o de estado é Makunaima. Desse modo, encontramos o enunciado de fazer, quando há a passagem de um estado (disjuntivo) a outro (conjuntivo). Na narrativa, a sintaxe se desenvolve do seguinte modo: a afirmação da escassez de alimento pelo sujeito Makunaima, a negação da escassez de alimento quando encontram a árvore com diversos frutos e a afirmação da abundância quando saciam a sua fome.

No mito 2, existe também uma recorrência semântica referente à isotopia da fome: “nesse tempo havia uma grande fome e não existia o sal”. Nesse contexto, a figura do “sal” aparece apenas como uma substância primordial para o preparo cultural de alimento, pois os indígenas, por muito tempo, retiravam o sal das palmeiras como uma possibilidade de acesso aos recursos naturais para a sua prática diária.

Quanto ao tempo da narrativa, há um debruçamento temporal enunciativa marcada pelos verbos no passado, como o pretérito imperfeito do indicativo. Há ainda o recurso da debruçamento interna que dá voz ao interlocutor/interlocutário na utilização do discurso direto, criando o simulacro de diálogo nos textos, produzindo um efeito de sentido de legalidade no texto, por conhecer como o outro pronunciou e a maneira como ele proferiu.

Quando Makunaima se depara com a árvore, ele encontra um obstáculo, não pode se alimentar porque as frutas estavam nos galhos altos da grande árvore, portanto, não podiam apanhá-las. Na intenção de aliviar a fome, Anikê, figurativizado como “o mais danado”, propõe derrubar a árvore, porém Makunaima não aprovou a ideia. Mas Insikiran e Anikê insistiram no corte da árvore. No trecho “como é que nós vamos levar comida para o nosso povo, vamos derrubar”, o ato de cortar a árvore reflete a necessidade e o comprometimento de manter uma população com vida, considerando que as frutas são fontes de alimento para o indígena. Chevalier e Gheerbrant (1994, p. 84) afirmam que as árvores, sobretudo quando são frondosas, “evocam um ciclo, pois se despojam e tornam a recobrir-se de folhas todos os anos”. Nos dois mitos de Makunaima, as duas árvores são, em sua essência, majestosas e notáveis por seu tamanho e por se diferenciarem das outras que ocupavam o mesmo espaço.

Fica subentendido que o espaço tópico é a natureza (mata), conjuntura em que o texto foi gerado. Enquanto os irmãos Insikiran e Anikê criam a primeira ferramenta de corte, o machado, para derrubar a árvore, Makunaima trança a peneira. Os irmãos tiveram muita dificuldade para cortar o tronco que estava muito duro. Por isso, “a cada machada os irmãos diziam: Paruru ‘pa, que quer dizer banana. E assim eles repetiram por muitas vezes até o tronco da árvore ficar mole”. A árvore caiu e os seus ramos se dividiram através dos limites da Venezuela, da Guiana e do Brasil, ficando, neste último, apenas uma pequena quantidade de galhos.

Na narrativa, fica evidente que o estado de Roraima é constituído em sua maior parte por lavrados, por causa da pequena quantidade de galhos que vieram para o lado brasileiro. Do tronco da árvore jorrou uma grande quantidade de água que inundou a terra, contudo, Makunaima joga a peneira no tronco, resultando na criação dos rios Maú (que forma fronteira com Brasil e Guiana), Cotingo (que nasce no Monte Roraima/Brasil) e Mazaroze, dos peixes e das variadas frutas que caíram dos galhos. O fato é o anúncio da aparição de uma nova “situação”, ou seja, algo foi “criado” ou realizado, como observamos na criação do machado, dos rios, da espécie vegetal e a instituição humana.

O episódio da Enchente é claramente identificado com o dilúvio do capítulo sete de Gênesis bíblico. A árvore da vida, o dilúvio e as criações contínuas do universo são temáticas corriqueiras nas culturas indígenas. Segundo a teologia cristã, o dilúvio, como é denominada a Enchente, refere-se à segunda morte do homem, mas não implica em um rompimento com a moral social, com as normas instituídas e sedimentadas na memória coletiva dos povos (CHEVALLIER; GHEERBRANT, 1994, p. 339). A Enchente aparece como um sinal de evolução para seguir uma nova história e uma nova humanidade, ou seja, é uma abertura para uma nova forma de vida.

Quanto à figura da peneira, ela é um instrumento importante na cultura indígena utilizada para o trabalho com a mandioca. No mito, o instrumento é utilizado para produzir um efeito, deter o volume de águas que resultou na formação de rios. A peneira mantém uma relação com o contexto social, construindo um aspecto simbólico e coeso, tanto nas práticas culturais quanto nos discursos.

Após a Enchente, Anikê convidou os irmãos para verem o rio e encontraram o Manguari que estava em uma atividade de pesca. Anikê se jogou no rio e se transformou no Pacamã³⁵. Em seguida, o Manguari fisgou o Pacamã, abateu-o, cortou-o e colocou-o para assar. O Manguari dá um pedaço de peixe para o Insikiran comer, mas, ao invés de se alimentar, leva a porção para Makunaima, informando-lhe que o pedaço de peixe era o Anikê. Embora o Manguari tenha cortado o Pacamã (Anikê), os irmãos Makunaima e Insikiran não o comeram porque Makunaima lembrou-se das palavras de seu pai e “apresentou aquele pedaço de carne e fez uma oração no nome do pai deles, e o Anikê surgiu novamente”, voltando ao estado original de homem. Para o indígena, a oração é a conexão entre o mundo material e o espiritual, por ser utilizada para curar doenças, fazer o bem e espantar os maus espíritos. Isso contradiz o discurso que foi legitimado por alguns cronistas de séculos passados que

35 O pacamã é uma espécie de peixe que apresenta como características principais da carne a coloração branca, textura macia, muito saborosa e sem espinhas. Na região norte é um peixe bastante difundido e apreciado na culinária.

afirmavam que os índios eram “antropófagos”. Essa visão generalizada correspondia ao discurso imaginário do europeu.

No tocante à metamorfose de Anikê, não podemos deixar de mencionar que a temática é recorrente não só nas narrativas orais indígenas, mas também na mitologia greco-latina e na literatura brasileira a partir do século XIX. Podemos demonstrar com exemplos da obra *Macunaíma* de Mário de Andrade, apreendidos logo no início do primeiro capítulo, quando Macunaíma se transforma em um “príncipe lindo” para “brincar” com Sofará³⁶ e, no final da brincadeira, volta ao seu estado natural (ANDRADE, 2015, p. 16).

A obra de Mário de Andrade traz vários exemplos nos quais Macunaíma se apresenta de diversas formas para persuadir a outra mulher de Jiguê, pois se transforma em uma formiga, em um pé de urucum, e depois retorna à sua forma original humana para brincar com Iriqui. Tudo isso reforça sua capacidade sobrenatural de transformação, inclusive, o poder de ressurreição quando o personagem retorna à vida após o embate com o seu inimigo Piamã. Essas implicações mostram que os textos orais indígenas serviram de fonte para a literatura. Apesar da influência das narrativas orais indígenas não ter sido negada em *Macunaíma*, são raros os trabalhos que analisam esse tipo de texto.

Na linha dessas considerações, encontramos uma fortuna de léxicos, de características sintáticas próprias do falar cotidiano do indígena, como os nomes das frutas e, entre outros, o vocábulo “mano”, muito utilizado pelos indígenas para se referir a uma pessoa muito próxima, como o irmão. A narrativa forma-se coerentemente e cada parte do texto sustenta a conexão com seu conjunto, porque “o sentido do todo não é mera soma das partes, mas é dado pelas múltiplas relações que se estabelecem entre elas” (FIORIN; SAVIOLI, 2003, p. 14). É necessário, ainda, considerar que os temas e as figuras apresentados a partir dos textos não têm importância se forem analisados de modo isolado: as frases estão entrelaçadas graças à dependência do sentido.

Além disso, a análise mostra que por trás das versões de um mesmo mito há variações e conformidades. Essa questão pode ser notada por meio da forma organizada da narrativa que se dá no início quando os sujeitos (Macunaíma e seus irmãos) estão em disjunção com o Ov, enquanto que Piá detém o saber, ou seja, o conhecimento para entrar em conjunção com o Ov. Posteriormente, os sujeitos entram em conjunção com o alimento que, pela *performance* de um sujeito em posse do saber-fazer, conduz o sujeito de estado da escassez para a bonança. Além da evidente oposição entre a escassez e bonança, nos dois textos predomina a

³⁶ Sofará é esposa de Jiguê, um dos irmãos de Macunaíma (ANDRADE, 2015, p. 16).

debreagem enunciativa de pessoa, de tempo e de espaço, o que cria um efeito de sentido de objetividade, de afastamento da enunciação, realça o narrado.

Ao estabelecer o diálogo do mito 2 com a obra *Macunaíma* de Mário de Andrade, enfatizamos que o processo de metamorfose é natural nas narrativas indígenas. Questões como essas dizem respeito à vida cotidiana e aos projetos particulares desses grupos que, através de suas narrativas, permitem-nos observar que o discurso mítico é organizado e dá forma à configuração da realidade que o mito busca esclarecer ou justificar. Outro fato importante é o apagamento das instâncias míticas, no sentido da redução dos seres humanos, sendo conservados apenas Makunaima, os irmãos, o animal e a árvore.

Nesse sentido, notamos que a proposta de Greimas nos auxiliou nos níveis de operações sobre o objeto, na intenção de verificar como os mitos são investidos de sentido e de um discurso intensamente assinalado pela defesa dos valores da coletividade em questão. A análise também mostrou que o percurso gerativo de sentido pode oferecer ao leitor um nível de leitura e, ao mesmo tempo, direcionar a leitura do texto oral indígena, caracterizado por um forte sentimento de elevação em razão de conquistas culturais e eminentemente humanas.

3.3 Das análises comparativas: informantes orais e Koch-Grünberg

Nesta seção, buscamos explorar o mito registrado por Koch-Grünberg (doravante mito 3), estabelecendo uma comparação com os mitos coletados nas comunidades São Jorge e Ubaru. No decorrer das análises, procuramos ressaltar, de maneira mais sistemática, como os temas e as figuras se organizam e se articulam em distintos percursos, para verificarmos as diversas regularidades e como funciona a produção de sentido no texto oral indígena. Sendo assim, os temas e as figuras são uma das maneiras de esclarecer as estratégias enunciativas, e os pontos de vistas de cada enunciador, bem como o modo como cada cultura aproxima as conexões paradigmáticas, mantendo uma relação entre si.

Por isso, iniciamos a análise pelo nível narrativo e, em seguida, o nível discursivo sem perder de vista o que dizem em conjunto, pois ambos podem ser apreendidos nesse tipo de análise à medida que identificamos as potencialidades narrativas e as oposições pelas quais passam os sujeitos no texto. A partir dessas considerações apresentamos o mito “A árvore do mundo e a grande enchente” de Koch-Grünberg, seguido do quadro de reconhecimento de temas e figuras.

Imagem 9: A árvore do mundo e a grande enchente/Mito 3



Fonte: Carmem Silva (2019)

1. Antigamente cinco irmãos viviam ao pé do Roraima: Makunaíma, Ma'nápe,
2. Anzikílan, Wakalámbe e Anike. Ma'nápe era o mais velho, mas não valia nada. Os
3. cinco irmãos estavam com muita fome. Então, Akúli, que era um homem naqueles
4. tempos, achou dentro da floresta uma árvore chamada Wazaká, carregada com todas
5. as frutas boas, todas as variedades de bananas, mamão, caju, laranja e milho. Todos
6. os dias ele comia muita fruta, mas nada dizia aos outros.
7. Quando Akúli voltou para casa de barriga cheia, Makunaíma lhe disse: ____
8. Vamos dormir! Mas ele só queria era descobrir o que Akúli tinha comido, porque
9. todos os dias ele aparecia de barriga cheia. Akúli dormiu. Makunaíma fez de conta
10. que também estava dormindo, mas levantou o lábio de Akúli para ver o que ele
11. tinha comido. Achou um pedacinho de fruta na boca de Akúli e, saboreando-a
12. descobriu que era a banana Wazáka-pelú. Akúli acordou, mas nada percebeu.
13. No dia seguinte Makunaíma mandou Kali, que naquele tempo também era
14. um homem, atrás de Akúli, para ver onde ele achava as frutas. Chegaram perto da
15. árvore, onde muitos papagaios e periquitos comiam as frutas. Kali queria ver a
16. árvore, mas Akúli não a quis mostrar. Voltaram.
17. No dia seguinte Makunaíma mandou o irmão mais velho, Ma'nápe, com os dois.
18. Eles percorreram um bom trecho da floresta, mas Akúli enganou Ma'nápe e disse:
19. — Fica aqui nesta árvore e tira frutas! Nós vamos procurar outra árvore! A árvore,
20. porém, era uma Záu. Os outros dois foram mais à frente e Akúli mostrou a Kali a
21. árvore com as frutas.
22. Akúli disse a Kali: — Come as frutas que estão no chão!” Kali respondeu:
23. — Vou subir. Lá em cima tem mais e melhores! Akúli disse: — Não subas! Lá

24. tem muitas vespas que te picarão! Kali insistiu e disse: — Não ligo! Vou subir
 25. de qualquer jeito! Mas havia muitas vespas lá em cima. Por isso Akúli ficou
 26. embaixo, comendo escondido. Kali subiu e pegou a banana mais bonita. Então
 27. vieram duas vespas e picaram suas pálpebras superiores. Kali caiu da árvore e
 28. disse: — Estavas certo, meu amigo! Eu não quis aceitar o teu conselho e fui
 29. castigado! Desde então Kali ficou com as pálpebras inchadas.
 30. Makunaíma desconfiou dos dois, porque Kali voltou com os olhos
 31. inchados. Por isso mandou no dia seguinte o seu irmão mais velho, Ma'nápe, atrás
 32. deles e lhe disse: — Esconde-te no caminho. Se os dois trouxerem porventura
 33. bananas e as esconderem, podes logo comê-las se tiveres fome. Ma'nápe
 34. escondeu-se no caminho. Os dois passaram, mas já tinham escondido as bananas
 35. noutra lugar. E assim aconteceu todos os dias.
 36. Então, Makunaíma pediu de novo ao seu irmão mais velho, Ma'nápe, que
 37. acompanhasse os dois. Estes finalmente lhe mostraram a árvore com as frutas.
 38. Ma'nápe disse: — Que bons amigos são vocês! Comem aqui fartamente todos
 39. os dias e nada nos dão! Akúli disse: — Sim, comi aqui todos os dias até não poder
 40. mais, não lhes disse nada e dei a vocês só coisa imprestável!. Ma'nápe comeu
 41. muitas bananas, até encher a barriga. Depois fez um cesto para levar bananas ao
 42. seu irmão Akúli lhe disse: — Cuidado! Aí tem muitas vespas. Mas Ma'nápe
 43. respondeu: — As vespas não me picam! Colheu muitas bananas maduras caídas.
 44. no chão, encheu o cesto e voltou para casa. Contou o caso ao seu irmão
 45. Makunaíma e fez uma salada de bananas, que comeu com seus irmãos.
 46. Então, Ma'nápe, o irmão malvado, disse a Makunaíma: — Amanhã vamos
 47. derrubar a árvore!” Akúli, que era muito inteligente e sabia de tudo com
 48. antecipação, respondeu: — Não devem derrubá-la! Vamos apenas buscar as
 49. frutas! Se abatermos essa árvore, teremos uma grande enchente! Mas Ma'nápe
 50. era teimoso; tomou um machado e golpeou o tronco da árvore, dizendo:
 51. — Mapaza-yég, élupa-yég, makúpa-yég, palúlu-yég!”. Então a madeira
 52. amoleceu e o machado penetrou cada vez mais fundo nela. Akúli continuou
 53. advertindo: — Não a derrubes! Não a derrubes! Virá muita água!
 54. Pegou todas as cascas de frutas e também cera de abelhas, tapando
 55. depressa todos os buracos que Ma'nápe fazia. Mas este continuou golpeando a
 56. árvore. Quando ele dizia “palúlu-yég”, o tronco ficava tão mole que o machado
 57. penetrava fundo. Só estava sobrando uma lasca do tronco. Então, um outro irmão,
 58. Anzikílan, disse: — Waína-yég!. O resto do tronco endureceu muito e o machado
 59. não entrou mais. Porém Ma'nápe. disse de novo: — Élupa-yég, makúpa-yég,
 60. palúlu- yég!” E o tronco amoleceu outra vez e ele derrubou a árvore.
 61. Se a árvore tivesse caído para este lado, haveria hoje aqui muitas
 62. bananas na floresta, mas caiu para o outro lado do Roraima. Por isso aindahoje
 63. existem naquelas matas muitos bananais que ninguém plantou e não falta nadalá.
 64. Os bananais pertencem aos Mauari (demônios das montanhas). Todas aquelas
 65. montanhas, Roraima e outras, são suas casas. Assim dizem os médicos
 66. feiticeiros, que são os únicos que podem ver os Mauari e podem falar com eles. O
 67. toco da árvore que ficou (yei-píape) é o Roraima.
 68. Quando Ma'nápe abateu a árvore, dela saiu uma grande quantidade de água e
 69. muitos peixes, entre eles uma espécie de traíra muito grande, mas foram todos
 70. para o outro lado. Até hoje há muito peixe grande por lá: piraíba, surubim e outros.
 71. Deste lado há poucos e pequenos.
 (Narrado por Mayuluaípu, índio Taulipangue) Fonte: Koch-Grünberg (2002)

Tomamos, inicialmente, o mito 3 para mostrar o modo como cada texto oral aborda determinadas questões e, ao mesmo tempo, para apresentar como as figuras se dispõem de maneira coerente para o aparecimento do tema, já que estes dão significados às figuras. A

ruptura da coerência interna do conjunto de figuras pode tirar a confiança do texto ou atribuir-lhe novos sentidos. Desse modo, a inferência dos temas implícitos em um texto figurativo só é admissível a partir de uma comparação atenta das figuras que se encadeiam internamente formando um conjunto. Por isso, um mesmo tema pode ser revelado por conjuntos figurativos variados como, por exemplo, dois enunciadores podem empregar figuras diferentes para anunciar o mesmo tema. Isso pode ser comprovado a partir do quadro de reconhecimento que apresentamos na sequência.

Quadro 11: Reconhecimento de temas e figuras no Mito 3 (Koch-Grünberg).

MITO 3			
Mitos	Linha	Tema	Figura
Mito 3	2-3	Fome/Escassez	“Os cinco irmãos estavam com muita fome”
	4-5	Recompensa	“Achou dentro da floresta uma árvore chamada Wazaká, carregada com todas as frutas boas, todas as variedades”
	9-10 18	Engano	“Makunaima fez de conta que também estava dormindo” “Eles percorreram um bom trecho da floresta, mas Akúli enganou Ma’nape”
	13 e 17	Liderança	“No dia seguinte Makunaíma mandou Kali” “No dia seguinte Makunaíma mandou o irmão mais velho”
	23-24	Transgressão	“Vou subir. Lá em cima tem mais e melhores! Akúli disse: — Não subas! Lá tem muitas vespas que te picarão! Kali insistiu e disse: — Não ligo! Vou subir de qualquer jeito!”
	28-29	Castigo	“Eu não quis aceitar o teu conselho e fui castigado”
	30	Desconfiança	“Makunaima desconfiou dos dois”
	37 40-41	Bonança	“Estes finalmente lhe mostraram a árvore com as frutas” “Ma’nápe comeu muitas bananas, até encher a barriga”
	49 68	Desobediência	“Se abatermos essa árvore, teremos uma grande enchente!” “Quando Ma’nápe abateu a árvore, dela saiu uma grande quantidade de água”
	49-50	Conflito	“Akúli respondeu: — Não devem derrubá-la!”; “(...) Ma’nápe era teimoso; tomou um machado e golpeou o tronco da árvore”
	51	Palavras de encantamento	“Mapaza- yég, élupa-yég, makúpa-yég, palúlu-yég! Então a madeira amoleceu e o machado penetrou cada vez mais fundo nela”
	68	Enchente	“quando Ma’nape abateu a árvore, dela saiu grande quantidade de água”
69-70	Criação	“muitos peixes, entre eles uma espécie de traíra muito grande” “(…) até hoje há muito peixe por lá: piraíba, surubim e outros”	

Fonte: Elaborado pela autora.

No quadro de reconhecimento de temas e figuras do mito 3, os dois níveis de concretização das estruturas de um texto se articulam de modo coerente: o temático (abstrato) e o figurativo (concreto). A partir da leitura realizada, verifica-se que a narrativa é mais figurativa do que temática, em virtude do direcionamento de elementos concretos existentes no mundo natural (mata, floresta, frutas, rios, montanhas, machado, peixes, peneira, etc.). Não obstante, podemos também dizer que é temático, principalmente porque no percurso de Makunaima apreendemos os temas escassez, bonança, conflito, transgressão, origem, recompensa, entre outros.

Assim como as análises anteriores, no mito 3 buscamos delinear as estruturas narrativas e discursivas, nas quais se apoiam a ideologia e os sistema de valores socioculturais indígenas, a fim de alcançar um nível mais profundo. A narrativa inicia-se com um enunciado de estado expresso por uma relação de disjunção de Makunaima e dos irmãos com o objeto-valor “alimento”, os irmãos estavam “com muita fome”. Diante de um estado disjuntivo, tem início um percurso de busca por parte dos sujeitos.

Quadro 12: Programa narrativo do mito 3 “A árvore do mundo e a grande enchente”.

Programa Narrativo	
PN1	Makunaima e seus irmãos estão em estado de carência por não possuir o objeto-valor (alimento).
PN2	Akúli está de posse do objeto (alimento) por conhecer a árvore que produz vários tipos de frutas.
PN3	Makunaima percebe que Akúli sabe onde encontrar o alimento, e manda Kali seguir Akúli para ver o local que ele se alimentava.
PN4	Akúli não quis mostrar a árvore Wazaká, e Makunaima continuou privado de alimento.
PN5	Makunaima enviou por duas vezes o irmão mais velho com Kali e Akúli para encontrar o alimento, mas Akúli enganou Ma'nápe e somente os dois foram até a árvore.
PN6	Makunaima continuou com privação de alimento.
PN7	Makunaima envia Ma'nápe pela terceira vez com Kali e Akúli, e estes finalmente mostram a árvore com as frutas.
PN8	Ma'nápe colheu muitas bananas no cesto e retornou para saciar a fome de Makunaima e seus irmãos.

Fonte: Elaborado pela autora.

O texto destaca que Makunaima e seus irmãos estavam passando fome porque Akúli, suscitado pelo desejo individual de não compartilhar o alimento, conduz Makunaima a um estado de carência, resultando na oposição de base que sustenta a narrativa: escassez *versus*

bonança. A narrativa tem uma sequência canônica. A manipulação se deu por meio da tentação, quando Makunaima determina que Ma'nápe siga Akúli e diz que se o irmão encontrar a fruta ele pode se alimentar. Ma'nápe rastreou Akúli por várias vezes, mas somente na quarta tentativa se apropria do Ov: “estes finalmente lhes mostraram a árvore com as frutas”. Na fase da competência Makunaima é o sujeito do querer e do poder fazer.

A *performance* se dá na mudança de estado de privação alimentar para um estado de bonança quando o sujeito do fazer, Ma'nápe, encontra a árvore com diversos frutos e leva para o sujeito de estado Makunaima, ocorrendo uma sanção positiva. A grande quantidade de bananas levou Ma'nápe a tecer um cesto para levar as frutas à Makunaíma, transformando o estado de carência (disjunção) em bonança (conjunção). Vale destacar que os cestos sempre fizeram parte da vida cotidiana do indígena, mas, diferente do que foi exposto na narrativa, geralmente são produzidos por mulheres indígenas e não por homens, e servem de utensílio doméstico no processo de produção da macaxeira. A disposição dos indígenas para se adaptar e se adequar às técnicas indispensáveis para a sua sobrevivência, nestes últimos tempos, levou-os a comercializar esse tipo de material.

O mito 3 se aproxima, em muitos aspectos, das duas narrativas já analisadas, pois Makunaíma³⁷ aparece figurativizado como o líder do grupo, devido ao modo como o discurso narrativo é construído e por sua influência sobre os irmãos. No início, o alimento é apresentado como um Ov descritivo e existente, ficando, inicialmente, na posse da cotia, no texto 1, de Piá, no texto 2, e de Akúli, no texto 3. Nesse sentido, Makunaima se relaciona, inicialmente, com o Ov por disjunção e, posteriormente, por conjunção. A narratividade presente no texto é consequência da modificação centrada entre dois termos sucessivos e diferentes, isto é, o sujeito passa de um estado inicial de não saber quando é estabelecida uma relação de disjunção entre o sujeito Makunaima e o Ov (alimento), a um estado final de saber adquirido quando encontra a árvore que produz diferentes tipos de frutas.

Embora a narrativa seja a mesma em todos os textos, há uma mudança nas figuras que recobrem cada uma das narrativas como, por exemplo, a diferença dos atores. Observamos que, nos mitos 1 e 2, são apresentados apenas dois irmãos, Insikiran e Anikê, e no mito 3, quatro: Ma'nápe, Anzikílan, Wakalámbe e Anike, além de Kali e Akúli, sendo que este último está de posse do saber onde se localiza o Ov, portanto, na perspectiva de Makunaima, ele é o antissujeito. Nas narrativas 1 e 2, a figura “danado” aparece para classificar Insikiran no mito 1, e Anikê no mito 2, diferentemente do mito 3, em que Ma'nápe aparece figurativizado como

³⁷ Como já mencionado, neste mito, o vocábulo Makunaíma está grafado com acento conforme o registro de Koch-Grünberg.

“malvado” e “teimoso”. Nas comunidades onde foram coletados os mitos, o termo “danado” se refere a uma pessoa raivosa ou irada, enquanto que no mito de Koch-Grünberg o termo “malvado” está relacionado à crueldade, talvez porque Ma’nápe quisesse cortar a árvore que dá diferentes tipos de frutas, e “teimoso” está relacionado à insistência para derrubar a árvore.

A isotopia da “fome” também é comum aos três mitos, logo no início do mito 1 isso fica evidente, “mas teve um tempo em que estavam com fome”, assim como no mito 2 “nesse tempo havia uma grande fome”, e no mito 3 “os cinco irmãos estavam com muita fome”. No que se refere ao marco temporal, o discurso linguístico apresentado nas três narrativas é destacado pelo tempo verbal no passado: no mito 1, “**estavam**”; no mito 2, “**havia**”; e, no mito 3, “**estavam**”. A ênfase dos verbos no pretérito imperfeito apresenta um afastamento da enunciação. Além disso, os textos são construídos pelo enunciador em terceira pessoa, o que significa que ele não participa de maneira ativa dos eventos descritos.

Quanto às posições espaciais linguísticas, nas versões 1, 2 e 3 opõem-se dois espaços, permitindo inferir os dêiticos de lugar: um **aqui** (aldeia ou comunidade), localizado em um entorno indígena, próximo ao local em que o enunciador se estabelece na enunciação, e um **lá** (mata e serras, florestas e montanhas), como referência à segunda posição espacial. Esse modo de diferenciar os espaços esclarece a divisão da narrativa, para consolidar o texto, sendo o espaço da comunidade visto como um espaço disfórico, devido à escassez alimentar que o grupo vivencia, em oposição ao espaço “lá”, compreendido como um lugar eufórico, de abundância, por ser o local em que se encontra a árvore. Nesse sentido, Fiorin (2016) explica que a sintaxe discursiva está pautada no discurso-enunciado nas classes de pessoa (eu/ele), tempo (agora/então) e espaço (aqui/lá), fornecendo os resultados de sentidos subjetivos ou objetivos, considerando o exame dos diferentes artifícios que o enunciador emprega para persuadir (fazer crer) o enunciatário a receber o discurso produzido.

Lembramos que, nas análises anteriores, comentamos sobre a participação contínua de figuras de animais nas histórias indígenas. Geralmente, os animais são dotados de linguagem, sabedoria e, muitas vezes, no contexto dos enredos, transformam-se em pessoas como forma de explicar a origem das coisas e superar as distinções basilares e inseparáveis da sociedade, pois, na visão mítica dos povos indígenas, é comum os animais desempenharem alguma função nas histórias. Essa característica é denominada antropomorfização e está relacionada às peculiaridades culturais e sociais da população indígena, podendo ser comprovada nas narrativas 2 e 3 com os personagens cotia, Akúli e Kali.

O modo como foram descritos no mito Akúli “que era homem naqueles tempos” e Kali “que naquele tempo também era um homem”, “eram homens naquela época”, leva-nos a

entender, de forma implícita, que eles passaram por um processo de transformação de animal para o homem. Isso pode ser confirmado em outra versão da “A árvore do mundo e a grande enchente”, registrada por Koch-Grünberg, na qual Akúli e Kali³⁸ são descritos como animais, sendo o primeiro um roedor (cotia) e o segundo uma espécie de esquilo. O fato de a metamorfose, às vezes, aparecer nas narrativas orais indígenas (em que animais agem como humanos) e na literatura, não pode ser uma informação acidental, ao contrário, isso mostra que as narrativas indígenas seguem normas rigorosas de construção, não devendo ser apreciadas como confusas (MEDEIROS, 2002).

Medeiros explica ainda que os animais atuam como auxiliares dos homens, o que pode ser constatado nos mitos 1 e 3, já que os animais se mostraram competentes por estarem dotados de /poder/ e /saber fazer/, quando levam Makunaima e seus irmãos a encontrarem a “árvore da vida” e a “Wazaká”. Isso comprova que, nos mitos indígenas, os animais não atuam somente como antagonistas, mas como adjuvantes, ou seja, eles tornam-se um objeto modal capaz de auxiliar os sujeitos a entrarem em conjunção com seu verdadeiro objeto-valor.

Geralmente, os animais fazem parte do espaço em que a narrativa é contada, por isso, os índios não fazem distinção entre o estilo de vida humano e o animal, porquanto a relação do animal e do homem tem sempre uma atitude disciplinar ou moral, apontando para um segmento: a criança, o jovem ou a mulher. Outro exemplo é encontrado na obra *Macunaíma*, de Mário de Andrade, na qual o herói mantém diálogos informais com a “cotia” e constitui uma afinidade familiar com ela, inclusive, com um nível de parentesco em segundo grau: “avó” (ANDRADE, 2015, p. 26). Esses exemplos nos mostram que os animais não estão presentes apenas nos eventos narrativos indígenas, mas na literatura, já que “as tentativas de sondagem da outridade animal nunca deixaram de instigar a imaginação e a escrita de poetas e escritores de diferentes épocas, seja pelos artifícios da representação ou da metáfora” (MACIEL, 2011, p. 85-86). Para melhor compreensão, Bertrand (2003, p. 216) explica que esse tipo de narrativa é um exemplo de racionalidade figurativa.

Feita essas ponderações, no mito 3, Ma'nápe expõe o desejo de derrubar a árvore, diferente dos textos analisados, pois, no mito 1, a iniciativa de cortar a árvore partira de Insikiran, e, no mito 2, de Anikê. No entanto, Akúli, figurativizado como “muito inteligente”, esclarece que, se a árvore for derrubada, haverá uma grande enchente. Ma'nápe ignorou a recomendação de Akúli e, com o machado, golpeou o tronco da árvore expressando as palavras “mapaza-yég, élupa-yég, makúpa-yég, palúlu-yég”, ocasionando um efeito de

38 De acordo com o outro mito registrado por Koch-Grünberg, “A árvore do mundo e a grande enchente”, narrado por Akúli (índio Arekuná), Akúli é um roedor (*dasyprocta aguti*, ou seja, uma cotia) e Káli, uma espécie de esquilo (no Brasil chamado *agutipuru* ou *quatipuru*) (MEDEIROS, 2002, p. 59).

amolecimento do tronco para a ferramenta poder penetrar na árvore. Assim, vendo que não podia deter o irmão mais velho, Insikílan proferiu as palavras “Waína-yég” para endurecer o resto do tronco. Ma’nápe insistiu proferindo as palavras “mapaza-yég, élupa-yég, makúpa-yég, palúlu-yég” e, em seguida, a árvore tombou provocando uma grande enchente. O episódio aparece nos três mitos e é o responsável pelo surgimento de muitos peixes e de várias espécies de “Traíra”, “mas todos foram para o outro lado”.

Na narrativa, o machado aparece como a primeira ferramenta do homem indígena, e tem uma ambivalência funcional, pois tanto pode extinguir como proteger a população indígena. O sentido de “extinção” está relacionado a queda da árvore que poderia finalizar a produção de frutos, enquanto o de “proteção” está relacionado com o prolongamento de vida dos povos indígenas na terra, por se alimentarem dos frutos da árvore. Diferente do mito 2, Akúli utiliza as cascas das frutas e a cera de abelha para tapar os buracos que Ma’nápe fazia. Para as populações indígenas, a cera é uma substância que tem diversas utilidades: nos rituais, nos artesanatos, no combate às pragas, além de servir para impermeabilizar cestos, madeiras, vasos, etc.

Observamos que a identidade e o caráter dos irmãos de Makunaima são revelados quando eles compreendem que existe um impedimento para alcançar o alimento. Nas duas primeiras versões, o obstáculo leva os irmãos a confrontarem Makunaima e, na terceira versão, o confronto foi com Akúli. A ideia de cortar a árvore foi, unicamente, para continuar a sobrevivência da população indígena. Em função disso, o tema “origem” aparece nas narrativas para contar o princípio da criação de alguns componentes que apareceram no mundo indígena, como o machado e a peneira, que evidenciam o domínio tecnológico. O primeiro, utilizado para viabilizar a alimentação para os índios e, o segundo, para evitar a destruição do mundo com um segundo dilúvio, permitindo o segmento da humanidade.

Dentro desse contexto, podemos afirmar que as três narrativas podem ser reconhecidas como um mito de criação, caminho aceitável para os indígenas compreenderem a dimensão histórica da existência dos seres, uma vez que explicam, de forma indireta, as dificuldades da ausência de alguns elementos na sua criação, como os animais, as ferramentas, a oração, os artefatos, a natureza e etc., ou seja, existe uma intensa comparação entre o mito e a natureza.

Uma das atribuições do mito de origem é ater-se aos padrões exemplares dos ritos e das atividades do homem de modo significativo, pois apoia-se na linguagem por fazer parte da língua (LÉVI-STRAUSS, 1993). Nessa direção, podemos afirmar que os mitos analisados apresentam o mundo concreto, a identidade cultural dos indígenas e uma variabilidade encontrada nos atores das narrativas. Lévi-Strauss (1985) comenta que os mitos podem ser

alterados com o passar do tempo, mas seu assunto e sentido permanecem parecidos. O que marca a individualidade de um sujeito é um nome próprio, que leva em seu poder valores sociais por meio do seu papel temático (GREIMAS; COURTÉS, 2013). Nas três narrativas, por exemplo, a linguagem está mais perto da modalidade discursiva coloquial, característica dos falares indígenas, percebida pela proeminência do “ele” e do “nós”, e de alguns enunciados de expressões próprias dos mitos indígenas, assinalados pelo uso de palavras em Makuxi, como na versão 2 (Piá, *paruru*) e na versão 3 (Wazáka-pelu, Zaú, Élupa-yég, makúpa-yég, papulu-yég, Mauari, yei-píape). Nos três mitos, a figura da árvore tem um caráter simbólico para a população indígena, porque ela representa não apenas uma conquista cultural e tecnológica, mas também representa a sobrevivência. Referente à isotopia “fome”, levou os índios e os animais a procurarem o alimento na “Árvore da vida” e “Wazaká”, divulgadas, no decorrer da cadeia discursiva, pela oposição *escassez versus* bonança.

Desse modo, fundamentados na teoria Semiótica francesa, as análises dos mitos foram desenvolvidas a partir do estudo da significação e do percurso gerativo de sentido. Contudo, vale lembrar que as análises aqui apresentadas não tiveram a ambição de oferecer uma resposta categórica às dificuldades colocadas pelos textos investigados. As expectativas polvilhadas tiveram como finalidade demonstrar apenas algumas opções que podem gerar significados em determinados textos, especialmente se estes têm função relevante no contexto das comunidades, no sentido de esclarecer o mundo e tudo o que está em conexão com ele, o que, inicialmente, pode parecer contraditório quando se trata do mito indígena.

Além disso, a partir das análises, depreendemos que as narrativas míticas constituem um diálogo entre os índios e sua história e, ao mesmo tempo, sustentam o consenso social afetado por episódios que ocorrem no cotidiano da sociedade, fortalecendo as práticas culturais dessa população. Isso comprova que o discurso mítico é organizado, pois sinaliza uma transição de um “antes” (quando homens e animais se antropomorfizam) e um “depois” (quando as disposições dos dois são invertidas). Porém, segundo Greimas (2014, p. 59), “os valores culturais ocupam um lugar de destaque nas narrativas míticas e sobretudo nas folclóricas, eles tendem ter pouca relevância na literatura dita moderna, por exemplo”.

Assim, considerando que as narrativas ainda estão presentes na cultura e na constituição da identidade do sujeito índio, o mito procura explicar e justificar o gérmen de uma sociedade. Sociedade essa que tem suas práticas culturais que marcam as fronteiras entre o mito e o mundo dos homens, e que eternizam, de forma imperiosa, o pensamento operante nas mitologias indígenas, pois esses mitos obedecem à visão de mundo e ao caráter dos índios (MEDEIROS, 2002, p. 219).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria semiótica greimasiana deve ser concebida como um percurso, como uma atividade de construção, ou melhor, como um projeto coletivo de construção teórica. Refazendo-se, retificando, consertando-se, modificando-se, desenvolvendo-se, assim pensamos a semiótica (OLIVEIRA; LANDOWSKI, 1995, p. 81).

Com base na teoria semiótica francesa de Algirdas Julien Greimas, desenvolvemos a presente pesquisa sobre os mitos indígenas. O estudo deu-nos condições de apresentar, a partir dos mitos eleitos no *corpus*, um desenho do cenário da cultura indígena brasileira por meio de análises semionarrativas e discursivas das narrativas míticas. Com o objetivo de refletir sobre a construção dos sentidos no mito de Makunaima, por meio de uma análise comparativa de três narrativas orais: a primeira coletada na comunidade Ubaru, a segunda na comunidades São Jorge no período de 2017 a 2018, e a terceira compilada por Theodor Koch-Grünberg, entre os anos de 1911-1913, propomos, a partir do percurso gerativo de sentido, identificar as regularidades e variações de cada versão para mostrar como o sentido é gerado no texto.

Para a coleta e o registro dos mitos, apropriamo-nos da História Oral e esse processo passou por diferentes fases: observação, registro das entrevistas (audiovisual), transcrição e conferência do texto, preservando sempre o estilo de fala do informante oral. Vale lembrar que a pesquisa só pôde ser realizada porque o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido foi assinado pelos *tuxauas* das comunidades interlocutoras.

Nesse sentido, acreditamos que os textos indígenas têm uma função diferente em cada contexto, tanto na tradição oral como na escrita, porque os sentidos construídos são variados, devido às habilidades diferentes ou preferenciais de cada enunciador. A vivência da população indígena permite uma comunicabilidade por meio de um plano simbólico linguístico, levando em conta que a experiência social está sujeita a essa comunicabilidade. Portanto, podemos dizer que o mito é a concretização dos anseios, da identidade, da reedificação do passado, uma vez que os saberes indígenas são resultados da tradição oral narrativa por designar modos de vida criados, contraídos e transmitidos por diferentes gerações.

Segundo Meletínski (1987), o sincretismo do pensamento mitológico surge por ter o passado mítico como fonte universal primeira, pois o mito não é só uma narrativa “paradigmática”; é um receptáculo sagrado de protótipos e de forças mágicas e espirituais que continuam a manter a ordem estabelecida na natureza e na sociedade onde se originam. Assim, os mitos aqui analisados não são vistos como fruto de um pensamento pueril, pois esse

tipo de narrativa proporciona um espaço para a manifestação de posições discursivas adversas, de conversa entre os sujeitos que transmitem visões de mundo e que determinam o significado preciso da vida, pois, independente de seu significado, eles fazem emergir a função representativa da imaginação sem a pretensão de imprimir a verdade científica, mas sim de transmitir a “verdade” de certas percepções.

Por isso, as diferentes versões de um mesmo mito realçam elementos distintos em si e, simultaneamente, apresentam componentes únicos que podem assinalar diferenças ideológicas que existem entre as comunidades. As diferentes versões encontradas nas comunidades não são compreendidas como uma maneira tendenciosa da história, porque ocorrem de forma espontânea, considerando que um dos principais aspectos é a relação que os indígenas têm com a tradição oral. Para essa população, a oralidade é um dos pilares para a manutenção das suas práticas culturais. Em decorrência disso, são aceitas no contexto da comunidade com um caráter grupal, porque são reconhecidas a partir da memória coletiva.

Apoiando-nos nessas reflexões, buscamos reaver o olhar mítico que os povos indígenas projetam sobre a própria origem para recuperarmos papéis e valores correspondentes à condição do índio brasileiro. Para tanto, a discussão teórica possibilitou uma explanação sobre conceitos de narrativa, narratividade e mitos como um meio para apresentar os valores culturais, caracterizando a identidade de uma população e fortalecendo o pensamento de que os mitos cumprem um papel importante nas sociedades indígenas, em especial entre os povos Pemons, que ainda hoje rememoram as narrativas para explicar como e porque as coisas foram constituídas de tal maneira, particularmente quando envolvem as crenças e as práticas cotidianas. Desse modo, a análise serviu para demonstrar que o enunciador cria efeitos de sentido diferentes no texto para alcançar seu enunciatário, já que o importante para o entendimento do texto não é apenas conhecer as escolhas do enunciador, mas averiguar qual o lugar que elas têm na significação do texto.

No que tange à leitura semiótica dos mitos, os níveis das estruturas narrativa e discursiva nos conduziu a recuperar marcas da realidade histórica, social e cultural indígena. No nível narrativo, observamos o fazer dos sujeitos semióticos no tocante ao objeto-valor. O texto se desenvolveu a partir de um sujeito semiótico principal, protagonizado por Makunaima, que se relaciona com o objeto-valor “alimento” para a manutenção dos povos indígenas, como podemos observar nos quadros seguintes:

Quadro 13: Programa narrativo dos mitos 1, 2 e 3.

Programa Narrativo		
Mito 1	PN1 Sujeito do fazer = cotia. Transformação = posse do saber. Sujeito de estado = Makunaima.	PN2 Sujeito do fazer = Akúli. Transformação = posse do saber. Sujeito de estado = Makunaima.
Mito 2	PN1 Sujeito do fazer = Piá. Transformação = posse do saber. Sujeito de estado = Makunaima.	
Mito 3	PN1 Sujeito do fazer = Akúli. Transformação = posse do saber. Sujeito de estado = Makunaima.	
Enunciado elementar: passagem de um estado disjunto com o Ov alimento para um estado conjunto do sujeito Makunaima graças à transformação operada pelos sujeitos Cotia, Piá e Akúli.		

Fonte: Elaborado pela autora.

Quadro 14: Sintaxe do texto.

Sintaxe do texto		
Mito 1	Mito 2	Mito 3
1º Momento: Afirmação da bonança (conjunção). 2º Momento: da escassez (disjunção) de alimento. 3º Momento: negação da escassez (conjunção) de alimento.	1º Momento: da escassez (disjunção) de alimento. 2º Momento: negação da escassez (conjunção) de alimento.	1º Momento: da escassez (disjunção) de alimento. 2º Momento: negação da escassez (conjunção) de alimento.

Fonte: Elaborado pela autora.

Quadro 15: Percurso Narrativo.

Percurso Narrativo				
Mito	Manipulação	Competência	Performance	Sanção
Mito 1	Sedução	Saber e poder-fazer	Fazer	Positiva
Mito 2	Tentação	Saber e poder-fazer	Fazer	Positiva
Mito 3	Tentação	Saber e poder-fazer	Fazer	Positiva

Fonte: Elaborado pela autora.

Quanto à sintaxe discursiva, observamos a projeção dos atores do texto por meio da debreagem actorial enunciativa, um ele-lá-então, criando um efeito de sentido de objetividade, contribuindo para o saber e o poder fazer persuasivo do enunciador, já que os atores são representados na terceira pessoa. No que se refere ao tempo das narrativas, há uma debreagem temporal enunciativa marcada pelos verbos no passado, como o pretérito imperfeito do indicativo. Na conjuntura em que o texto foi gerado, o espaço tópico é a natureza, seja representado pela mata, floresta ou montes. Em todas as narrativas a “fome” aparece como

eixo temático. A isotopia da fome evidencia o domínio técnico-tecnológico no uso do machado para entrar em conjunção com o alimento e, assim, dar continuidade a vida dos indígenas. Observamos os quadros abaixo:

Quadro 16: Sintaxe do nível discursivo.

Sintaxe do nível discursivo			
Mito	Temporalização	Espacialização	Actorialização
Mito 1	Debreagem temporal enunciva (Passado) “Mas teve um tempo em que <u>estavam</u> com fome”.	Espaço enuncivo: Mata.	Debreagem actorial enunciva (3ª pessoa).
Mito 2	Debreagem temporal enunciva (Passado) “Nesse tempo <u>havia</u> uma grande fome”.	Espaço enuncivo: Mata.	Debreagem actorial enunciva (3ª pessoa).
Mito 3	Debreagem temporal enunciva (Passado) “Antigamente cinco irmãos <u>viviam</u> ao pé do Roraima”.	Espaço enuncivo: Floresta/mata.	Debreagem actorial enunciva (3ª pessoa).

Fonte: Elaborado pela autora.

Quadro 17: Semântica do nível discursivo.

Semântica do nível do discurso		
Mito	Tema	Figura
Mito 1	Fome/escassez	<i>Mas teve um tempo em que estavam com fome.</i>
Mito 2		<i>Nesse tempo havia uma grande fome.</i>
Mito 3		<i>Os cinco irmãos estavam com muita fome.</i>
Mito 1	Bonança	<i>Ela estava parada no pé da árvore e começou a comer.</i>
Mito 2		<i>Quando chegaram ao local viram a árvore da vida carregada: tinha de tudo, tinha banana, cana, caju.</i>
Mito 3		<i>Estes finalmente lhe mostraram a árvore com as frutas.</i>
Mito 1	Origem	<i>Dizem que o tronco da árvore que dá cajus grandes.</i>
Mito 2		<i>Por causa de Makunaima é que os rios foram criados.</i>
Mito 3		<i>Quando Ma'nape abateu a árvore, dela saiu grande quantidade de água e muitos peixes, entre eles uma espécie de traíra muito grande.</i>

Fonte: Elaborado pela autora.

No nível mais abstrato da construção do sentido no texto, percebemos o conflito presentes nas três narrativas: escassez vs. bonança, sendo a escassez um valor disfórico e bonança um valor eufórico, por ser a base da alimentação indígena. A passagem da escassez para a bonança é uma característica desse nível. A narrativa indica um sentimento de elevação pela cultura e pela coletividade, concebida nas regularidades referente à organização narrativa em torno da aquisição do Objeto-valor “alimento”.

Quadro 18: Oposição semântica de base.

Oposição semântica de base	
Disfórico Escassez	Eufórico Bonança

Fonte: Elaborado pela autora.

Quadro 19: Objeto valor (Ov)

Objeto valor (Ov)		
Mito 1	Mito 2	Mito 3
Alimento	Alimento	Alimento

Fonte: Elaborado pela autora.

Todo esse percurso confirma que o modo como os mitos se relacionam com a sociedade é relevante para mostrar como o discurso registra a forma de um grupo fazer a leitura da realidade por meio da linguagem, particularmente pela memória individual e coletiva, e a criatividade verbal no tocante à elaboração da composição narrativa daqueles que se propõem a contar. A ligação e o comprometimento do sujeito indígena com a palavra ainda são muito intensos, pois a partir do momento em que essas histórias deixam de circular no contexto oral, gradativamente vão sendo esquecidas.

A leitura semiótica do *corpus* no nível das estruturas narrativas e discursivas mostra que em todas as narrativas existe uma recorrência na busca pela ordenação e pelo entendimento da realidade indígena, a partir de diferenças que aparecem não só na exposição da procura de alimento para a sobrevivência dos índios, mas também na inversão de papéis entre homens e animais. Outra diferença está na figurativização dos sujeitos que estão de posse do saber onde se encontra o alimento, sendo a cotia no mito 1, Piá no mito 2 e Akúli no mito 3. Nas narrativas existem alguns valores comuns: os sujeitos estão conectados à natureza e cultura; não existe distinção entre homem e animal, o que é possível notar quando Anikê entra no rio e se transforma em um peixe e só volta ao estado natural de homem quando Makunaima faz a oração de Piá.

Nesse processo de transformação, a vida pode ser percebida como um círculo que não tem início e nem fim, fazendo menção ao pensamento de que o homem é um ser imanente à natureza, que ele se modifica dentro dela e retorna a ela, confirmando que as narrativas míticas se constituem um patrimônio cultural, nato da vivência e imaginação, que fortalece as práticas culturais indígenas.

Por fim, comprovamos ser possível distinguir, nas narrativas míticas, o seu valor simbólico, o qual manifesta o sentido profundo e ainda que as definições de “mito” sejam diferentes, o discurso mítico pode dar subsídios para percebermos uma extensão da realidade humana independente dos sistemas de leitura que fazemos. Ao trazermos os mitos indígenas para a academia, fortalecemos a inclusão dessa temática no campo teórico-metodológico, mostrando que esse tipo de narrativa não é apenas uma manifestação criativa, mas é também instrumento histórico, político, ideológico e um meio de resistência, visto que eles trazem as vozes de seus ancestrais, pois gradativamente essa população resiste à sujeição e aos preconceitos que ainda perduram na atual sociedade.

Aqui, concluímos a pesquisa, mas isso não significa dizer que as análises realizadas esgotaram a complexidade e a riqueza do mundo semioticamente construídos nos mitos *Makuxi* e *Taurepang*, contudo, compreendemos que o estudo pode aguçar a curiosidade para novas pesquisas, considerando que as possíveis interpretações aspiram mostrar que os mitos indígenas expressam um olhar sobre o mundo, as vivências coletivas e a realidade indígena, reconhecendo as diferenças entre índios e não índios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- ANDRADE, Mário de. **Macunaíma o herói sem nenhum caráter**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- ARMELLADA, Cesáreo. de; SALAZAR, Mariano Gutierrez. **Diccionario pemón: pemón-castellano/castellano-pemón**. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello e Hermanos Capuchinos, 2007.
- BARBOSA, Reinaldo Imbrózio; XAUD, Haron Abraham Magalhães; SOUZA, Jorge Manoel Costa e. **Savanas de Roraima: etnoecologia, biodiversidade e potencialidades agrossilvipastoris**. Boa Vista: FEMACT, 2005.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de. Procedimentos de reformulação: a correção. O processo interacional. IN: Preti, Dino (org.). **Análise de textos orais**. vol. 1, 2 ed. São Paulo: FFLCH/USP, 1993.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de. **Teoria do discurso: fundamentos semióticos**. 3 ed. São Paulo: Humanitas/USP, 2002.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de Estudos do discurso. In: FIORIN, José Luiz (org.). **Introdução à Linguística II: princípios de análise**. São Paulo: Contexto, 2003.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de. **Teoria Semiótica do texto**. São Paulo: Ática, 2011.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Traduzido por Rita Buongermino e Pedro de Souza. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1972.
- BATISTOTE, Maria Luceli Faria. **Semiótica francesa: busca de sentido em narrativas míticas**. Campo Grande: Ed. UFMG, 2012.
- BERTRAND, Denis. **Caminhos da semiótica literária**. Bauru: EDUSC, 2003.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- BÍBLIA. A T. Gênesis. In: BÍBLIA. **Bíblia sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida. Barueri: São Paulo Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção crítica social do julgamento**. Trad. Daniela Kern. Porto Alegre: Zouk, 2007.
- BURKE, Peter. História como memória social. In: _____. **Variedades de histórias Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CAMPOS, Haroldo. **Morfologia do Macunaíma**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- CHABROL, Claude. **Semiótica narrativa e textual**. São Paulo: Cultrix, 1977.

CHEVALIER, Jean.; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1994.

CARVALHO, Roberto Junho de. **A lenda de Lambari por uma perspectiva semiótica: construção de sentido, origens e ideologia**. 2015. 146 f. Dissertação – Universidade Vale do Rio Verde, 2015.

CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA (CIR). Setor de Saúde. Saiba qual a posição do CIR sobre a Saúde Indígena com o fim do contrato com a FUNASA [Projeto de Atenção Básica à Saúde Indígena no Leste de Roraima, período de 2000 a 2008]. 2008. Disponível em: <<http://www.cir.org.br/portal/?q=node/644>>. Acesso em: 01 out. 2017

DALCASTAGNÈ, Regina. **Literatura Brasileira Contemporânea: um território contestado**. Rio de Janeiro: Editora da Uerj, 2012.

DUNDES. Alan. **Morfologia e estrutura no conto folclórico**. Trad. Lúcia Helena Ferraz, Francisca Teixeira e Sergio Medeiros. São Paulo: Perspectiva, 1996.

ELIADE, Micea. **Mito e realidade**. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2011.

EVERAERT-DESMEDT, Nicole. **Semiótica da Narrativa**. Coimbra: Livraria Almedina, 1984.

FIORIN, José Luiz. **A noção de texto em semiótica**. Porto Alegre: Organon, 1995.

_____. **Elementos de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2004.

_____. **Em busca de sentido: estudos discursivos**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2012.

_____. **Linguística? Que é isso?** São Paulo: Contexto, 2013.

_____. **As astúcias da enunciação**. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2016.

_____, SAVIOLI, Francisco Platão. **Lições de texto: leitura e redação**. São Paulo: Ática, 2003.

FONTANILLE, Jacques. **Semiótica do discurso**. Trad. Jean Cristtus Portela. São Paulo: Contexto, 2008.

FONTANILLE, Jacques. **Práticas e formas de vida: a semiótica de Greimas posta à prova pela antropologia contemporânea**. Trad. Matheus Nogueira Schwartzmann, Vol. 13, Nº 02, p. 66-76. 2017.

FUNAI. Instrução Normativa nº. 01, de 29 de novembro de 1995. Disponível em <<http://www.funai.gov.br/index.php/servicos/ingresso-em-terra-indigena>>. Acesso em: 01 out. 2017.

GASPAR Nádea Regina.; ROMÃO Lucília Maria Sousa (Orgs.). **Discurso e texto: multiplicidade de sentidos na ciência da informação**. São Carlos: EdUFSCar, 2008.

GREIMAS, Algirdas Julius. **Semântica estrutural**. São Paulo: Cultrix, 1973.

GREIMAS, Algirdas Julius. A enunciação: uma postura epistemológica. Trad. Maria Lúcia Vissotto Paiva Diniz. **Significação. Revista Brasileira de Semiótica**, n. 1, Centro de Estudos Semióticos A. J. Greimas: Ribeirão Preto, 1974. p. 09-25.

GREIMAS, Algirdas Julius. **Sobre o sentido**: ensaios semióticos. Trad. Ana Cristina Cruz Cezar et al. Petrópolis: Vozes, 1966.

GREIMAS, Algirdas Julius. Avant-propos. In : BASTIDE, F. **Le traitement de la matière**. Actes Sémiotiques: Documents, v.9, n. 89, 1987.

GREIMAS, Algirdas Julius. **Sobre o sentido II**: ensaios semióticos. Trad. Dilson Ferreira da Cruz. 1. ed. São Paulo: Edusp, 2014.

GREIMAS, Algirdas Julius.; COURTÉS, Joseph. **Dicionário de semiótica**. São Paulo: Contexto, 2013.

HÉNAULT, Anne. **História concisa da semiótica**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2006.

HILL, H. **Rething History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the past**. University of Illinois: Press, 1988.

IBGE/ 2010. **Censo de 2010**. Disponível em: < <https://censo2010.ibge.gov.br/> > Acesso em: 08 set. 2017

JOHNSTON, B. O Mensageiro. **Entrevista**, n. 101, p. 8, 1998.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Von Roraima Zum Orinoco**. Trad. Federica de Ritter, São Paulo: Editora Ernesto Armitano, 1989.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Mitos e Lendas dos índios taulipangue e arekuná. In: MEDEIROS, Sérgio (Org.). **Makunaíma e Jurupari**: cosmogonias ameríndias. São Paulo: Perspectiva, 2002.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **A distribuição dos povos entre rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá**. Trad. Erwin Frank. Manaus: Editora INPA/EDUA, 2006.

LARA, Gláucia Muniz Proença. **O que dizem da língua os que ensinam a língua**: uma análise semiótica do discurso do professor de português. Campo Grande: Ed. UFMS, 2004.

LARROSA, Jorge. Os paradoxos da autoconsciência. In: J. LARROSA, **Pedagogia Profana: danças, piroetas e mascaradas**. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão *et al.* Campinas: UNICAMP, 2010.

LEITÃO, Ana Valéria N. Araújo. Direitos culturais dos povos indígenas. In: SANTILLI, Juliana. **Os Direitos Indígenas e a Constituição**. Porto Alegre: Fabris, 1993.

LEITE, Ricardo Lopes. **Transposição e narratividade nos desenvolvimentos da semiótica atual**. Disponível em: <www.revista.usp.br/esse>. Acesso em: dez. 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Trad. Antonio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura e a forma: reflexões sobre uma obra de Vladimir Propp. In: PROPP, V. I. **Morfologia do conto maravilhoso**. Trad. Jasna Paravich Sarhan. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Trad. Tânia Pellegrini. 12 ed. Campinas: Papirus, 2012.

LIMA, Dilmo de. Entrevista concedida a Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva. Comunidade Indígena São Jorge, 26 mar., 01 dez. 2016.

LIMA, Dilmo de. Entrevista concedida a Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva. Comunidade Indígena São Jorge, 09 mar. 2017.

MACIEL, Maria Esther. **Pensar/escrever o Animal: Ensaio de zoopoética e biopolítica**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1990.

MEDEIROS, Sergio. (org.) **Makunaima e Japurari: cosmogonias ameríndias**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

MELATTI, Julio Cezar. A grande árvore - 8ª aula. In: **Mitologia indígena: material para aulas de extensão**. Brasília: Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, 2001. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/mitos/m08arvore.pdf>>. Acesso em: 09 mai. 2018.

MELETÍNSKI, Eleazar Moiseevic. **A poética do mito**. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

MELETÍNSKI, Eleazar Moiseevic. O estudo tipológico-estrutural do conto maravilhoso. In: PROPP, V. **Morfologia do conto maravilhoso**. Trad. Jasna Paravich Sarhan. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 157-200.

MERÊA, Paulo. A solução tradicional da colonização do Brasil. In: DIAS, Carlos Malheiro (Dir.). **História da colonização portuguesa no Brasil**. Porto: Litografia Nacional, 1924, v. 3, p. 168

MINDLIN, Betty. **Tuparis e tarupás**. São Paulo: Brasiliense/Edusp/IAMÁ, 1993.

MONGIANO, Aldo. **Roraima entre profecia e martírio**. Boa Vista: Diocese de Roraima, 2011.

MUNDURUKU, Daniel. **Mundurukando**. São Paulo: U“Ka Editorial, 2010.

OLIVEIRA, A.C.; LANDOWSKI, Eric. **Do inteligível ao sensível**: Em torno da obra de Algirdas Julien Greimas. São Paulo: EDUC, 1995, p. 81-97.

PORTELA, Jean Cristtus. E SCHWARTZMANN, Matheus Nogueira. A noção de gênero na semiótica. In: PORTELA, Jean Cristtus et al (orgs). **Semiótica identidade e diálogos**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na história oral. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História**, nº 14, São Paulo, 1997.

PROPP, Mikhail Vladimirovich. I. **Morfologia do conto maravilhoso**. Trad. Jasna Paravich Sarhan. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

RYNGAERT, Jean-Pierre. **Jogar, representar**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

RECTOR, Monica. Problemas e Tendências da Semiótica. **Revista Brasileira de Linguística**, 2(1). Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

SÁ. LÚCIA. **Literatura da floresta**: textos amazônicos e cultura latino-amaericana. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SANTILLI, Paulo. **Pemongon Patá**: Território Macuxi, rotas de conflito. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

SCHWARTZMANN, Matheus Nogueira. **CARTAS ARCADAS: Prática epistolar e formas de vida na correspondência de Mário de Sá-Carneiro**. 2009. Tese de doutorado (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – UNESP, Araraquara, 2009.

SCHWARTZMANN, Matheus Nogueira. A noção de texto e os níveis de pertinência da análise semiótica. **Estudos Semióticos**. Vol. 14. p. 1-6. 2018. Disponível em <www.revistas.usp.br/esse>. Acesso em: 05 mai. 2019.

SILVA, Ignácio Assis. **Figurativização e metamorfose**: o mito de Narciso. São Paulo: Editora da universidade Estadual Paulista, 1995.

SILVA, Maria Georgina dos Santos Pinho e. **Filigranas de vozes... performance dos narradores e o jogo de significados nas narrativas orais indígenas da Comunidade São Jorge-RR**. 2013. 131p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2013.

SILVA, Terêncio. Entrevista concedida a Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva. Comunidade Indígena Ubaru, 30 nov. 2016.

SILVA, Carmen Maria. **Árvore da vida** [ilustração 1]. Acrílica sobre o papel chumbo, 30 x 44, 2018.

SILVA, Carmen Maria. *Árvore da vida* [ilustração 2]. Acrílica sobre o papel chumbo, 30 x 44, 2018.

SILVA, Carmen Maria. *Árvore do mundo e a grande encgente* [ilustração 3]. Acrílica sobre o papel chumbo, 30 x 44, 2019.

SÍLVIO, Castro. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Porto Alegre: L&PM, 2003.

SOARES, B. Roraima. *In: Blog descobrindo Roraima*. Roraima, 24 de mar. 2013. Disponível em: <<http://descobrindororaima123.blogspot.com.br/2013/03/etimologia-significado-da-palavra.html>>. Acesso em: 30 mar. 2018.

SOUZA, Gilda de Mello e. **O tupi e o alaúde**: uma interpretação de Macunaíma. São Paulo: Ed. 34, 2003.

TORRES, Iraíldes Caldas. **O ethos das mulheres da floresta**. Manaus: Editora Valer/Fapeam, 2012.

VIVEIROS DE CASTROS, Eduardo. Xamanismo transversal, Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. *In: Rubem Caixeta de Queiroz e Renarde Freire Nobre (orgs). Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

YÚDICE, George. **A conveniência da cultura**: Usos da cultura na era global. Trad. Marie-Anne Kremer. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

APÊNDICES

**APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
Para Informantes orais**

- 1- Você está sendo convidado para participar da pesquisa *Leituras semiótica do mito Makunaima*.
- 2- Esta pesquisa se justifica porque os mitos indígenas são poucos conhecidos e divulgados, mas agregam conhecimentos e significados, e transmitem os valores e ensinamentos difundidos na cultura em que se insere. Embora se revelem como um dos modos mais autênticos de compreender a realidade cultural de uma sociedade, os mitos abrem uma reflexão sobre a história da humanidade, do cosmo e sobre o hoje. Tem como objetivo investigar os mecanismos de produção de sentido das narrativas míticas em torno de Makunaima, desvendando as relações sintáticas e semânticas que dão corpo ao texto e a seus efeitos de sentido as narrativas orais indígenas.
- 3- O procedimento metodológico dessa fase da pesquisa constitui-se de filmagem e gravação em áudio de relatos sobre os mitos indígenas, especificamente os de Makunaima, para posterior análise. O tema proposto para gravação é “Mitos de Makunaima”.
 - a- Você foi selecionado por corresponder as seguintes características: ter idade acima de cinquenta anos; ser referência para a Comunidade ou ter exercido alguma função de destaque, ter o reconhecimento da comunidade para relatar os mitos.
 - b- Sua participação nesta pesquisa consistirá em relatar “Os mitos de Makunaima”.
- c- Estão garantidos todos esclarecimentos, antes e durante o curso da pesquisa, a respeito dos procedimentos dessa pesquisa.
- 4- Você poderá sentir-se desconfortável ou constrangido em relatar os mitos de Makunaima e saber da exposição de sua filmagem e gravação.
 - a- Como forma de minimizar qualquer tipo de desconforto, você poderá parar o seu relato a qualquer momento durante a gravação.
 - b- O depoente, proprietário originário do depoimento de que trata este termo, terá, indefinidamente, o direito ao exercício pelos seus direitos morais sobre o referido depoimento, e de sorte sempre terá o seu nome citado, por ocasião de qualquer utilização.
5. Poderá haver garantia de indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa.
6. Poderá haver acompanhamento e assistência dos participantes da pesquisa, inclusive considerando benefícios e acompanhamentos posteriores ao encerramento e/ ou a interrupção da pesquisa.
7. Fica autorizado a pesquisadora que, todo o material (depoimentos, filmagens e fotos) coletado na comunidade para a pesquisa, pode ser utilizado no todo ou em parte, editado ou integral, bem como mantê-lo como arquivo para consulta de terceiro, no Brasil e/ou exterior, ficando vinculado o controle à pesquisadora, que tem a guarda da mesma, sem restrição de prazo desde a presente data.
8. Ao final da pesquisa, você terá acesso aos resultados através da divulgação do trabalho (tese) resultado desta pesquisa através da Universidade Estadual de Roraima- UERR, da Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - Campus de Araraquara e da própria pesquisadora.
9. Em qualquer fase da pesquisa, você pode se recusar a continuar ou retirar seu consentimento, sem penalização alguma e sem prejuízo ao seu cuidado.
 - a. A qualquer momento você pode desistir de participar e retirar seu consentimento.
 - b. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação com o pesquisador ou com a instituição.

10. Não se aplicam formas de ressarcimento de despesas decorrentes da participação na pesquisa.

11. Você receberá uma via deste termo na qual consta o telefone e o endereço do pesquisador principal, podendo tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento.

Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva
Rua 7 de setembro, 231- Canarinho, 69306-530 Boa Vista-RR
Tel (95)991255332, e-mail silvageorginapinho@gmail.com

Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa e concordo em participar.

O pesquisador me informou que o projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos da Faculdade de Ciências e Letras do Campus de Araraquara- UNESP, localizada à Rodovia Araraquara-Jaú, Km 1 – Caixa Postal 174 – CEP: 14800-901 – Araraquara – SP – Fone: (16) 3334-6263 – endereço eletrônico: comitedeetica@fclar.unesp.br.

Boa Vista, ___/___/_____

Assinatura do participante da pesquisa

**APÊNDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
Para Tuxaua**

- 1- Declaro que fui satisfatoriamente esclarecido pela pesquisadora Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva, sobre projeto de pesquisa intitulado *Leituras semiótica do mito Makunaima*.
- 2- Esta pesquisa se justifica porque os mitos indígenas são poucos conhecidos e divulgados, mas agregam conhecimentos e significados, e transmitem os valores e ensinamentos difundidos na cultura em que se insere. Embora se revelem como um dos modos mais autênticos de compreender a realidade cultural de uma sociedade, os mitos abrem uma reflexão sobre a história da humanidade, do cosmo e sobre o hoje. Tem como objetivo investigar os mecanismos de produção de sentido das narrativas míticas em torno de Makunaima, desvendando as relações sintáticas e semânticas que dão corpo ao texto e a seus efeitos de sentido as narrativas orais indígenas.
- 3- O procedimento metodológico da fase da pesquisa constitui-se de filmagem e gravação em áudio de relatos com pessoas da comunidade sobre os mitos indígenas, especificamente os de Makunaima, para posterior análise. O tema proposto para gravação é “Mitos de Makunaima”.
 - a- Para a pessoas participarem da pesquisa foram estabelecidos alguns critérios: ter idade acima de cinquenta anos; ser referência para a Comunidade ou ter exercido alguma função de destaque, ter o reconhecimento da comunidade para relatar os mitos.
 - b- A participação do tuxaua nesta pesquisa consistirá em autorizar o desenvolvimento da pesquisa e das pessoas que irão relatar os mitos de Makunaima.
 - c- Estão garantidos todos esclarecimentos, antes e durante o curso da pesquisa, a respeito dos procedimentos dessa pesquisa.
- 4- Tanto o tuxaua como os participantes da pesquisa poderão se sentir desconfortável ou constrangido por saberem da exposição de sua filmagem e gravação.
 - a- Como forma de minimizar qualquer tipo de desconforto, o tuxaua poderá retirar o seu consentimento.
5. Poderá haver garantia de indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa.
6. Poderá haver acompanhamento e assistência dos participantes da pesquisa, inclusive considerando benefícios e acompanhamentos posteriores ao encerramento e/ ou a interrupção da pesquisa.
7. Ao final da pesquisa o tuxaua terá acesso aos resultados através da divulgação do trabalho (tese) resultado desta pesquisa através da Universidade Estadual de Roraima- UERR, da Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - Campus de Araraquara e do próprio pesquisador.
8. Fica autorizado que a pesquisadora que, todo o material (depoimentos, filmagens e fotos) coletado na comunidade para a pesquisa, pode ser utilizado no todo ou em parte, editado ou integral, bem como mantê-lo como arquivo para consulta de terceiro, no Brasil e/ou exterior, ficando vinculado o controle à pesquisadora, que tem a guarda da mesma, sem restrição de prazo desde a presente data.
9. Em qualquer fase da pesquisa, o tuxaua pode retirar seu consentimento, sem penalização alguma e sem prejuízo ao seu cuidado.
10. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação com a pesquisadora ou com a instituição.
11. Não se aplicam formas de ressarcimento de despesas decorrentes da participação na pesquisa.
12. Você receberá uma via deste termo na qual consta o telefone e o endereço da pesquisadora principal, podendo tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento.

Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva
Rua 7 de setembro, 231- Canarinho, 69306-530 Boa Vista-RR
Tel (95)991255332, e-mail silvageorginapinho@gmail.com

Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de participar da pesquisa e autorizo a pesquisadora realizar o estudo sobre os mitos de Makunaima na comunidade.

A pesquisadora me informou que o projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos da Faculdade de Ciências e Letras do Campus de Araraquara- UNESP, localizada à Rodovia Araraquara-Jaú, Km 1 – Caixa Postal 174 – CEP: 14800-901 – Araraquara – SP – Fone: (16) 3334-6263 – endereço eletrônico: comitedeetica@fclar.unesp.br.

Boa Vista, ___/___/_____

ANEXOS

ANEXO A - Mito 1 “A árvore da vida”

(Narrado por Terêncio, índio Taurepang, comunidade Ubaru/2016)

Imagem 10: A árvore da vida.



Fonte: Carmem Silva (2018).

Makunaima, Anikê e Insikiran nunca passaram necessidade, sempre viveram bem. Mas um teve um tempo em que estavam com fome. Um certo dia pegaram um filhote de cotia. Com o passar do tempo a cotia foi crescendo e ficou grande. Depois de grande a cotia sempre acompanhava os irmãos. Mas às vezes a cotia sumia para as matas. Depois de um ano a cotia chegou com umas frutinhas na boca. Makunaima viu que a frutinha era diferente. A cotia vivia desaparecendo e quando aparecia era com frutas diferentes. Makunaima ficou pensando: “ __ Onde é que essa cotia está achando essa fruta, deve ser de outro lugar.” Mas ninguém sabia, pois andavam e não encontravam essa fruta. Então Makunaima falou aos irmãos: “ __ O que é que nós vamos fazer? vamos rastrear para ver aonde a cotia vai, nós vamos ficar observando, na hora que ela sumir nós vamos atrás sem ela perceber, vamos escondido”.

Foram atrás da cotia e a cotia andou muito longe, varou a mata e já estava indo para perto da árvore. Foi na direção da serra, e os irmãos seguindo-a. Quando chegaram lá em cima avistaram a cotia. Ela estava parada no pé da árvore e começou a comer, o bicho não parava de comer. Os irmãos foram até a árvore e viram que era a fruta que a cotia sempre levava para casa. Tinha tanta fruta caída no chão, eram de todas as espécies, era tucumã, caju, banana, um monte de frutas.

Quando olharam para cima viram uns galhos indo para todos os lados. A árvore era enorme, com o tronco muito grosso e ninguém conseguia subir. Makunaima perguntou: “ __ E agora, o que a gente vai fazer para comer mais frutas”. Os irmãos só podiam comer as frutas que caíam no chão. Passou um mês e já não tinham muitas frutas no chão. Os irmãos

disseram: “__ Vamos derrubar”. Makunaima falou que se derrubassem a planta ela poderia morrer. E o irmão Insikiran falou que poderia brotar de novo, o Insikiran era o mais danado e disse para cortar porque comeriam as frutas a vontade.

Como eles não tinham machado demorou muito tempo para cortar a árvore, foi aí que fizeram um machado de pedra para cortar a árvore bem grossa. Passaram muito tempo cortando a árvore até que conseguiram derrubar. A árvore caiu e espalhou as frutas, caíram às frutas verdes e as maduras. Os irmãos levaram meses comendo as frutas. Com o tempo as frutas acabaram e só ficou o tronco. Os irmãos se perguntavam se a árvore ainda iria nascer ou secaria de vez. A árvore não deu mais frutas porque morreu. Mas no inverno as sementes dessa árvore foram levadas pela água de um lado para outro e foi brotando o caju, o cupuaçu e frutas de todas as espécies. Essa árvore da vida ficava no Monte Roraima. Nesse local tem uma pedra que dizem que é o tronco da árvore que dá cajus grandes.

ANEXO B – Mito 2 “A árvore da vida”

(Narrado por Dilmo de Lima, índio Makuxi, comunidade São Jorge)

Imagem 11: A árvore da vida.



Fonte: Carmem Silva (2018).

Piá era o pai de Makunaima, Anikê e Insikíln. Hoje é como se fosse o pajé ou tuxaua. Como ele já estava muito velho reuniu os três filhos e disse: ___ “Eu já estou indo e quero que vocês salvem o mundo e o nosso povo”. Então, Makunaima disse: ___ “Mas como pai?”. E o pai falou aos três filhos: ___ “Lá naquela serra tem uma árvore da vida, tem banana, tem cana, tem mamão, tem caju, lá tem tudo”. Nesse tempo havia uma grande fome e ainda não existia o sal.

Depois que Piá terminou de falar aos filhos, faleceu. Makunaima pensou no que seu pai tinha falado e disse: ___ “Rapaz, o papai falou aquilo, tu lembra?” E os irmãos disseram: ___ “Eu lembro”. Makunaima chamou os irmãos e foram em busca da árvore, que podia estar no Maturuca, no Lilás, podia ser mais perto da pedra preta. Mas Makunaima disse: “vamos caminhar”.

Caminharam por longos dias e pernoitaram até chegar no local que Piá tinha indicado. Quando chegaram no local viram a árvore da vida carregada, tinha de tudo, tinha a banana, a cana, o caju, mas era muito alta e não tinha como pegar o alimento. O Anikê era o mais danado, e disse para o Insikiran. ___ “Vamos derrubar, mano?” Makunaima falou: ___ “Não, ninguém vai derrubar”. O Anikê falou: ___ “Mas como é que a gente vai comer essa comida?” Os irmãos olharam para cima e Anikê insistiu: ___ “Vamos derrubar, mano!” Makunaima não queria que a árvore fosse derrubada. Mas o Anikê disse: ___ “Mas o papai falou que era a árvore da vida, como é que nós vamos levar a comida para o nosso povo, vamos derrubar”. O Insikiran concordou com o Anikê, mas Makunaima não cedeu, e disse aos irmãos: ___ “Se

vocês quiserem derrubar, derrubam, eu vou ficar olhando. Anikê disse a Makunaima: ___ “Enquanto você fica olhando trança a peneira. Os irmãos fizeram um machado de pedra e esse foi o primeiro machado indígena.

Eles pensaram como poderiam derrubar a árvore da vida. Anikê falou para o Insikiran: ___ “Tu pegas desse lado [fez gestos mostrando que era o lado esquerdo] e eu pego desse outro lado [fez gestos mostrando que era o lado direito], e vamos derrubar para esse lado de cá porque tem mais fruta”. E a cada machadada que os irmãos davam diziam “paruru ‘pa”, que quer dizer banana. E assim eles repetiram por muitas vezes até o tronco da árvore ficar mole. Olharam para cima e viram que a árvore já estava caindo, mas eles não queriam que caíssem para o lado de lá [Guiana]. Mas a árvore foi aos pouco caindo para o lado da Guiana, e para o lado da Venezuela, por isso tem muita mata para lá, e para o lado daqui [Brasil] caíram poucos galhos, por isso tem o lavrado. Caiu um pé de caju ali, por isso em Roraima tem pouco caju. Mas para o outro lado da Venezuela, no Kamará, tem caju e banana, e dar em qualquer lugar, quem plantou foi Makunaima.

Quando a árvore caiu jorrou muita água do seu tronco que inundou, e Anikê perguntou para Makunaima sobre a peneira. Makunaima pegou a peneira e jogou em cima do tronco e tampou. Saiu um pouco de água para a direita, outro pouco para a esquerda e outro pouco para frente, formando os rios Maú, Cotingo e Mazarone. Por causa de Makunaima é que os rios foram criados, e assim os irmãos puderam juntar muitas frutas. Depois disso o Anikê falou para Makunaima: ___ “Mano, vamos ver o rio?” Makunaima e os irmãos saíram para ver o rio porque queriam ver se tinha algum tipo de alimento no rio. Quando chegaram no rio viram o Manguari pescando, era bem velhinho. O Anikê disse para Makunaima: ___ “Mano, eu vou me jogar na água”. Makunaima falou para o irmão não se jogar na água porque o Manguari fisgaria ele. Mas o Anikê disse que entrava na água e se transformaria no Pacamã.

O Manguari continuou pescando e de repente levantou o caniço e viu que tinha fisgado algo porque o caniço envergava para um lado, e conseguiu puxar um peixe grande. O Anikê tinha se transformado em pacamã, o maior peixe daquele rio. Antes de Anikê entrar na água não tinha nenhum peixe. O peixe que o Manguari pescou foi o Anikê. Bateu, matou e cortou o peixe e colocou para assar. Makunaima e o Insikiran estavam olhando o Anikê quando o Manguari disse: ___ “Eu peguei um peixão, eu sempre venho pescar e nunca tinha pegado nada, mas hoje eu peguei um peixão”. O Insikiran apareceu e o Manguari perguntou se o sobrinho estava com fome. O Insikiran falou que estava com fome e o Manguari deu um pedaço do peixe para ele levar. O Insikiran foi até Makunaima e mostrou o pedaço de peixe dizendo que era o seu irmão. Makunaima lembrou que o pai tinha dito que era para eles

salvarem o mundo. Makunaima fez a oração do Piá, o Deus e o pai deles, para chamar o irmão Anikê, apresentou aquele pedaço de carne e fez uma oração no nome do pai deles e o Anikê surgiu novamente. A partir daí surgiram às orações, o Piá tinha ensinado os filhos a fazerem a oração dos indígenas, todas as orações é amarrada com Piá, é só chamar o pai de Makunaima, até para dor de cabeça a oração é amarrada com Piá. Eles seguiram e foram fazendo o trabalho deles.

ANEXO C – Mito 3 “A árvore do mundo e a grande enchente”

(Narrado por Mayuluáípu, índio Taulipangue, em Theodor Koch- Grünberg-2011)

Imagem 12: Árvore do mundo e a grande enchente.



Fonte: Carmem Silva (2019).

Antigamente cinco irmãos viviam ao pé do Roraima: Makunaíma, Ma'nápe, Anzikílan, Wakalámbe e Anike. Ma'nápe era o mais velho, mas não valia nada. Os cinco irmãos estavam com muita fome. Então Akúli, que era um homem naqueles tempos, achou dentro da floresta uma árvore, chamada Wazaká, carregada com todas as frutas boas, todas as variedades de bananas, mamão, caju, laranja e milho. Todos os dias ele comia muita fruta, mas nada dizia aos outros.

Quando Akúli voltou para casa de barriga cheia, Makunaíma lhe disse: ___“Vamos dormir!” Mas ele só queria era descobrir o que Akúli tinha comido, porque todos os dias ele aparecia de barriga cheia. Akúli dormiu. Makunaíma fez de conta que também estava dormindo, mas levantou o lábio de Akúli para ver o que ele tinha comido. Achou um

pedacinho de fruta na boca de Akúli e, saboreando-a, descobriu que era a banana Wazáká-pelú³⁹. Akúli acordou, mas nada percebeu.

No dia seguinte Makunaíma mandou Kali, que naquele tempo também era um homem, atrás de Akúli, para ver onde ele achava as frutas. Chegaram perto da árvore, onde muitos papagaios e periquitos comiam as frutas. Kali queria ver a árvore, mas Akúli não a quis mostrar. Voltaram.

No dia seguinte Makunaíma mandou o irmão mais velho, Ma'nápe, com os dois. Eles percorreram um bom trecho da floresta, mas Akúli enganou Ma'nápe e disse: ___“Fica aqui nesta árvore e tira frutas! Nós vamos procurar outra árvore!”

A árvore, porém, era uma Záu⁴⁰. Os outros dois foram mais à frente e Akúli mostrou a Kali a árvore com as frutas.

Akúli disse a Kali: ___“Come as frutas que estão no chão!” Kali respondeu: “Vou subir. Lá em cima tem mais e melhores!” Akúli disse:___ “Não subas! Lá tem muitas vespas que te picarão!” Kali insistiu e disse: ___“Não ligo! Vou subir de qualquer jeito!” Mas havia muitas vespas lá em cima. Por isso Akúli ficou embaixo, comendo escondido. Kali subiu e pegou a banana mais bonita. Então vieram duas vespas e picaram suas pálpebras superiores. Kali caiu da árvore e disse: ___ “Estavas certo, meu amigo! Eu não quis aceitar o teu conselho e fui castigado!” Desde então Kali ficou com as pálpebras inchadas.

Makunaíma desconfiou dos dois, porque Kali voltou com os olhos inchados. Por isso mandou no dia seguinte o seu irmão mais velho, Ma'nápe, atrás deles e lhe disse: “Esconde-te no caminho. Se os dois trouxerem porventura bananas e as esconderem, podes logo comê-las se tiveres fome”. Ma'nápe escondeu-se no caminho. Os dois passaram, mas já tinham escondido as bananas noutro lugar. E assim aconteceu todos os dias.

Então Makunaíma pediu de novo ao seu irmão mais velho, Ma'nápe, que acompanhasse os dois. Estes finalmente lhe mostraram a árvore com as frutas. Ma'nápe disse: “Que bons amigos são vocês! Comem aqui fartamente todos os dias e nada nos dão!” Akúli disse: ___“Sim, comi aqui todos os dias até não poder mais, não lhes disse nada e dei a vocês só coisa imprestável!”⁴¹. Ma'nápe comeu muitas bananas, até encher a barriga. Depois fez um cesto para levar bananas ao seu irmão. Akúli lhe disse: ___“Cuidado! Aí tem muitas vespas!” Mas Ma'nápe respondeu: “As vespas não me picam!” Colheu muitas bananas maduras caídas

39 Uma espécie de banana comprida. Ao pé da letra: fruta de Wazáká.

40 Agutirípa, Tapiripá, Tipiribá, uma árvore com frutas medíocres, que servem de pasto aos agutís. Utilizam-se as folhas desta árvore para forrar as fundas cestas que servem para armazenagem da farinha de mandioca.

41 Mayuluáípu contou-me isto primeiro desconexadamente, dizendo que Akuli trazia de suas excursões frutas da árvore Zaú, que dava aos outros para comer.

no chão, encheu o cesto e voltou para casa. Contou o caso ao seu irmão Makunaíma e fez uma salada de bananas, que comeu com seus irmãos.

Então Ma'nápe, o irmão malvado, disse a Makunaíma: ___“Amanhã vamos derrubar a árvore!” Akúli, que era muito inteligente e sabia de tudo com antecipação, respondeu: “Não devem derrubá-la! Vamos apenas buscar as frutas! Se abatermos essa árvore, teremos uma grande enchente!” Mas Ma'nápe era teimoso; tomou um machado e golpeou o tronco da árvore, dizendo:___ “Mapaza-yég, élupa-yég, makúpa-yég, palúlu-yég!”⁴² Então a madeira amoleceu e o machado penetrou cada vez mais fundo nela. Akúli continuou advertindo:” ___“Não a derrubes! Não a derrubes! Virá muita água!” Pegou todas as cascas de frutas e também cera de abelhas, tapando depressa todos os buracos que Ma'nápe fazia. Mas este continuou golpeando a árvore. Quando ele dizia “palúlu-yég”, o tronco ficava tão mole que o machado penetrava fundo. Só estava sobrando uma lasca do tronco. Então um outro irmão, Anzikílan, disse: “Waína-yég!”⁴³. O resto do tronco endureceu muito e o machado não entrou mais. Porém Ma'nápe disse de novo: ___“Élupa-yég, makúpa-yég, palúlu-yég!” E o tronco amoleceu outra vez e ele derrubou a árvore.

Se a árvore tivesse caído para este lado⁴⁴, haveria hoje aqui muitas bananas na floresta, mas caiu para o outro lado do Roraima⁴⁵. Por isso ainda hoje existem naquelas matas muitos bananais que ninguém plantou e não falta nada lá. Os bananais pertencem aos Mauari (demônios das montanhas). Todas aquelas montanhas, Roraima e outras, são suas casas. Assim dizer os médicos-feiticeiros, que são os únicos que podem ver os Mauari e podem falar com eles. O toco da árvore que ficou (yei-píape) é o Roraima⁴⁶.

Quando Ma'nápe abateu a árvore, dela saiu uma grande quantidade de água e muitos peixes, entre eles uma espécie de traíra muito grande, mas foram todos para o outro lado. Até hoje há muito peixe grande por lá: piraíba, surubim e outros. Deste lado há poucos e pequenos.

42 Mapaza= mamão, Carioca papaya; árvores com troncos moles.

43 Uma árvore das regiões montanhosas, de madeira muito dura, como Guariúba.

44 Quer dizer: para o Sul.

45 Quer dizer: para o Norte.

46 O rochedo do Roraima tem, de fato, certa semelhança com um enorme toco de árvore.

ANEXO D - Autorização da FUNAI

1608/2018

SEI/FUNAI - 0732161 - Autorização de ingresso em TI Pessoa Física



0732161

08620.010827/2018-73



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 50/AAEP/PRES/2018

IDENTIFICAÇÃO			
NOME:	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	PROCESSO Nº:	08620.010827/2018-73
NACIONALIDADE:	Brasileira	IDENTIDADE:	71125 - SSP/RR
INSTITUIÇÃO/ENTIDADE:	Universidade Estadual de Roraima - UERR		
PATROCINADOR:	A própria interessada		
OBJETIVO DO INGRESSO			
REALIZAR PESQUISA CIENTÍFICA INTITULADA "LEITURAS SEMIÓTICA DO MITO MAKUNAIMA".			

EQUIPE DE TRABALHO		
NOME	NACIONALIDADE	DOCUMENTO
*****	*****	*****
*****	*****	*****

LOCALIZAÇÃO			
TERRA INDÍGENA:	Raposa Serra do Sol	POVO INDÍGENA:	Tauipáng, Makuxí, Ingarikó, Wapixana (Comunidades São Jorge e Ubaru)
COORDENAÇÃO REGIONAL:	Roraima	CTL:	

VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO			
INÍCIO:	20/11/2018	TÉRMINO:	20/11/2019

Autorizo.

Brasília-DF, 06 de agosto de 2018.

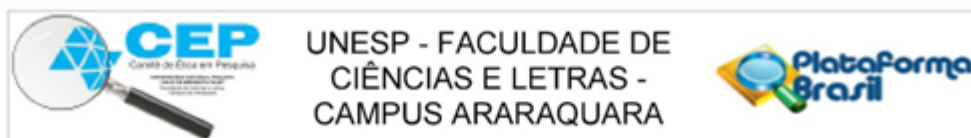
RESSALVAS:

- Esta autorização não inclui licença para uso de imagem, som e som de voz dos indígenas, para além do objeto desta autorização;
- Esta autorização não inclui acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade;
- Esta autorização não inclui acesso ao patrimônio genético;
- Remeter à Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas – AAEP/Presidência/Funai, mídia digital contendo: relatórios, artigos, livros, gravações audiovisuais, imagens, sons, outras produções oriundas do trabalho realizado e informações sobre o acesso na internet.



Documento assinado eletronicamente por Wallace Moreira Bastos, Presidente, em 14/08/2018, às 15:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

ANEXO E - Parecer do CEP/ UNESP N° 2.847.658



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: LEITURAS SEMIÓTICAS DO MITO MAKUNAIMA

Pesquisador: Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 1

CAAE: 95564718.5.0000.5400

Instituição Proponente: Faculdade de Ciências e Letras - UNESP - Campus Araraquara

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 2.847.658

Apresentação do Projeto:

Projeto com muito boa apresentação e clareza, apesar de conter grande complexidade para sua execução.

Objetivo da Pesquisa:

Os objetivos apesar de sua complexidade, a busca de compreensão de narrativas trazem sempre grandes dificuldades para um certo equilíbrio entre as nuances da metáfora e a cientificidade no argumento.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Os riscos e os benefícios do projeto estão muito bem delineados e, apesar de sintéticos, se mostram claramente apresentados.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Uma pesquisa de grande relevo e significância para a área, de grande complexidade e com validade educacional interessante.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Os termos de apresentação obrigatória estão satisfatórias e anexados adequadamente.

Recomendações:

Não há recomendação necessária, apenas, caso seja de interesse do pesquisador, ajustes na amplitude dos objetivos. Contudo, concluo ratificando o Parecer do CNPq (em documento anexo).

Endereço: Rod. Araraquara- Jaú Km1

Bairro: CENTRO

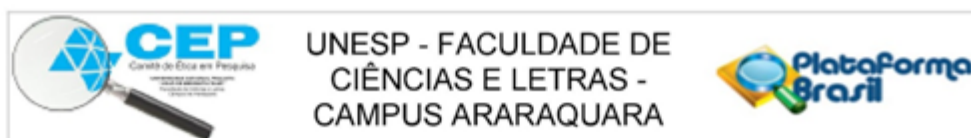
CEP: 14.800-901

UF: SP

Município: ARARAQUARA

Telefone: (16)3334-6124

E-mail: comitedeetica@fclar.unesp.br



Continuação do Parecer: 2.847.658

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

A validade do projeto é inegável e de grande importância, tanto para a área específica como para áreas correlatas, como educação, antropologia.

Não há inadequações e pendências.

Considerações Finais a critério do CEP:

O Comitê de Ética em Pesquisa da FCLAr/Unesp, reunido em 23/08/2018, manifesta-se pela APROVAÇÃO do protocolo de pesquisa proposto. O relatório final deverá ser entregue até 06 (seis) meses após a data de finalização da pesquisa, conforme projeção do cronograma constante do projeto aprovado.

O presente projeto, seguiu nesta data para análise da CONEP e só tem o seu início autorizado após a aprovação pela mesma.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1173790.pdf	18/07/2018 10:35:01		Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	projetedepesquisageorgina180718.pdf	18/07/2018 10:32:49	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito
Folha de Rosto	folhaderosto_Georginaassinada.pdf	18/07/2018 10:20:01	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito
Outros	PARECERCNPq.docx	06/07/2018 12:24:38	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_Narradorpdf.pdf	06/07/2018 12:19:31	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_Tuxaupdf.pdf	06/07/2018 12:19:05	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito
Cronograma	Cronograma.docx	05/07/2018 11:05:11	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito

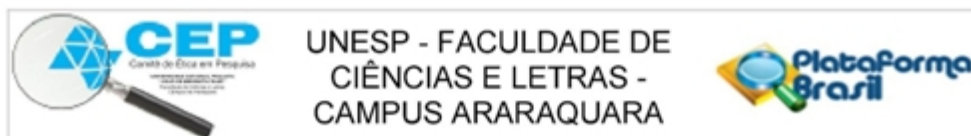
Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Sim

Endereço: Rod. Araraquara- Jaú Km1	CEP: 14.800-901
Bairro: CENTRO	
UF: SP	Município: ARARAQUARA
Telefone: (16)3334-6124	E-mail: comitedeetica@fclar.unesp.br



Continuação do Parecer: 2.847.658

ARARAQUARA, 27 de Agosto de 2018

Assinado por:
Sebastião de Souza Lemes
(Coordenador)

Endereço: Rod. Araraquara- Jaú Km1
Bairro: CENTRO **CEP:** 14.800-901
UF: SP **Município:** ARARAQUARA
Telefone: (16)3334-6124 **E-mail:** comitedeetica@fclar.unesp.br

ANEXO F - Parecer da CONEP/UNESP N° 3.031.882

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: LEITURAS SEMIÓTICAS DO MITO MAKUNAIMA

Pesquisador: Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 2

CAAE: 95564718.5.0000.5400

Instituição Proponente: Faculdade de Ciências e Letras - UNESP - Campus Araraquara

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.031.882

Apresentação do Projeto:

As informações elencadas nos campos "Apresentação do Projeto", "Objetivo da Pesquisa" e "Avaliação dos Riscos e Benefícios" foram copiadas do parecer pendente nº 2.995.103 emitido pela Conep em 04/11/2018.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho propomos ampliar as reflexões sobre os mitos indígenas, especificamente os de "Makunaima", tendo como ponto de partida o segundo volume de Del Roraima al Orinoco: mitos y lendas de los indios Taulipang y Arekuná (1989), obra do etnógrafo alemão Theodor KochGrünberg, que registra pela primeira vez esse mito. Isso implica, desse modo, dialogar, por exemplo, com autores como Mário de Andrade (Macunaima, 1928) e Sérgio Medeiros (Makunaima e Jurupari: cosmogonias Ameríndias, 2002), e com os narradores de comunidades indígenas, que são muito importantes para a construção de uma tradição de estudos dos mitos indígenas no Brasil. Nesse sentido, objetivamos realizar um recenseamento das versões compiladas do mito de Makunaima nas comunidades indígenas de Roraima para fazer um estudo comparativo entre as narrativas míticas de Makunaima, colhidas por Koch-Grünberg, e aquelas que vamos compilar por meio dos relatos que pretendemos colher em comunidades indígenas Ubaru e São Jorge. Escolhemos o mito Makunaima por o mais conhecido e divulgado nas comunidades indígenas de Roraima, e para provocar discussões sobre a influência dos mitos na difusão de conhecimentos

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-049

UF: DF **Município:** BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.031.882

e na construção cultural e identitária dos grupos indígenas do Brasil.

HIPÓTESE

Os mitos indígenas agregam conhecimentos e significados, e transmitem os valores e ensinamentos difundidos na cultura em que se insere. Revelam como um dos modos mais autênticos de compreender a realidade cultural de uma sociedade, e abrem uma reflexão sobre a história da humanidade, do cosmo e sobre o hoje. Desse modo, os mitos de Makunaima influenciam a vida cotidiana dos indígenas de Roraima; inscrevem os aspectos culturais, ideológicos, sociais e históricos; são estruturados e repletos de significação e, é um modo conhecer às origens brasileira a fim de fortalecer a identidade indígena.

METODOLOGIA

Para alcançarmos as metas planejadas, a metodologia iniciará com a pesquisa bibliográfica que dará a base de sustentação do estudo, na medida em que procuraremos fomentar discussões a partir de cruzamentos de referenciais teóricos sobre mitos, cultura, identidade e semiótica. As comunidades pesquisadas serão Ubaru e São Jorge, localizadas na região da Raposa Serra do Sol. A escolha dessas comunidades é por saber que na primeira existem pessoas que conhecem os mitos indígenas, considerando que na atualidade são poucas as pessoas que demonstram interesse por conhecimentos tradicionais. A seguida foi eleita pela aplicabilidade do projeto por termos estabelecido contato com pessoas que moram na comunidade, em virtude de pesquisas realizadas pela Universidade Estadual de Roraima desde 2009, quando ministrei aulas em comunidades indígenas, com participação de alunos que moram em São Jorge e em outras comunidades vizinhas. Vale salientar que a UERR tem uma estrutura multicampi, e estar presente em algumas comunidades indígenas, levando o ensino, a pesquisa e a extensão. Para a escolha dos narradores levaremos em conta alguns critérios, principalmente o conhecimento dos mitos indígenas de Makunaima, já que atualmente os mitos indígenas são poucos conhecidos e divulgados, e poucas pessoas nas comunidades conhecem as histórias de Makunaima e se dispõem a relatar. Dentro desse contexto, consideramos o narrador um sujeito construtor dos sentidos daquilo que narra, por isso a eleição dos narradores é um fulcro significativo para o desenvolvimento do projeto. Para o registro das entrevistas serão utilizados gravador digital e câmera filmadora e, na sequência, a transcrição, respeitando a linguagem dos narradores. Para a coleta dos mitos nas comunidades nos apoiaremos no método da História Oral, tendo em vista que o "seu emprego só se justifica no contexto de uma investigação científica" (ALBERTI, 2010, p. 29). Mediante todo esse processo,

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-049
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.031.882

teremos o compromisso de não utilizar as informações de maneira que possa trazer algum constrangimento às pessoas de quem obterei as narrativas míticas, ainda será esclarecido que a qualquer momento os narradores podem desistir de participar da pesquisa e retirar o seu consentimento. Ao término da escritura do trabalho, serão encaminhadas cópias da tese para a comunidade, Funai e o relatório final ao CNPq e Plataforma Brasil.

CRITÉRIOS DE INCLUSÃO

Os critérios estabelecidos para a escolha dos informantes orais (narradores) que irão participar da pesquisa serão: conhecer os mitos de Makunaima, ter idade acima de cinquenta e cinco anos; ser referência para a comunidade, ter exercido alguma função de destaque e que o grupo reconheça a autoridade do informante para relatar os mitos.

CRITÉRIOS DE EXCLUSÃO

Os critérios de exclusão para aqueles que não poderão participar da pesquisa serão: conhecer os mitos de Makunaima, não ter idade acima de cinquenta e cinco anos; não ser referência para a comunidade, não ter exercido alguma função de destaque, e não ter o reconhecimento do grupo para contar as histórias.

Objetivo da Pesquisa:

OBJETIVO PRIMÁRIO

Analisar comparativamente o mito de Makunaima a partir das narrativas dispostas no segundo volume Mitos e Lendas dos Índios Taulepangue e Arekuná, de Theodor Koch-Grünberg, com as versões relatadas por informantes da comunidade indígenas de Roraima, tendo como suporte metodológico a semiótica francesa para identificar as escolhas enunciativas e lexicais de cada enunciador que (re)escreveu/compilou o mito de Makunaima.

OBJETIVOS SECUNDÁRIOS

- 1) Examinar de que forma os relatos míticos contribuem para o reconhecimento da tradição e o fortalecimento da cultura e da identidade indígena;
- 2) Analisar as estruturas das narrativas míticas, por meio da semiótica francesa, observando as congruências e divergências entre as versões compiladas e orais do mito;
- 3) Confrontar, do ponto de vista discursivo (temático e figurativo) os mitos de Makunaima compilados por Theodor Koch-Grünberg com as versões coletadas nas comunidades de Roraima, visando as escolhas enunciativas e lexicais do enunciador.

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-049
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.031.882

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

RISCOS

Ainda que tenha um risco mínimo de provocar constrangimento aos narradores, deve-se prever a mitigação, caso isto venha ocorrer.

BENEFÍCIOS

1. Valorização da figura do narrador indígena.
2. Contribuição para o reconhecimento da tradição, do fortalecimento da cultura e da auto-afirmação da identidade indígena.
3. Fortalecimento do diálogo entre universidade e comunidade, ao interagir o saber popular e as práticas sociais das comunidades com o saber acadêmico.
4. Publicações em livros e revistas científicas, sempre fazendo referência às comunidades.
5. Produções de conhecimento e aprendizagem sociocultural, especialmente para as gerações futuras.
6. Conservação dos saberes culturais, sociais e históricos como um modo de manter costumes e os valores dos povos indígenas.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Trata-se de um estudo de caráter acadêmico, realizado para obtenção do título de doutor do Programa de Pós-Graduação em Linguística e Letras da Universidade Estadual Paulista – Unesp/Araraquara, na linha de pesquisa Estrutura, Organização e Funcionamento Discursivos e Textuais, sob a orientação do Prof. Dr. Matheus Nogueira Schwartzmann.

Grupos em que serão divididos os participantes da pesquisa:

- (1) Morador da Comunidade Sao Jorge - 1 participante
- (2) Morador da Comunidade Ubaru - 1 participante

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Vide campo "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

Recomendações:

Vide campo "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Análise de Respostas ao PARECER CONSUBSTANCIADO CONEP nº 2.995.103:

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-049
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.031.882

1. Quanto ao termo de consentimento livre e esclarecido referente ao arquivo "TCLE_Narradorpdf.pdf", postado na Plataforma Brasil em 18/07/2017:

1.1. Na página 1 de 2 lê-se: "O procedimento metodológico dessa fase da pesquisa constitui-se da GRAVAÇÃO EM ÁUDIO DE RELATOS SOBRE OS MITOS INDÍGENAS, especificamente os de Makunaima, para posterior análise. [...]. 3-Você poderá sentir-se desconfortável ou constrangido em relatar os mitos de Makunaima E SABER DA EXPOSIÇÃO DE SUA GRAVAÇÃO. [...]. b- TEM A GARANTIA DE QUE SUA IDENTIFICAÇÃO SERÁ PRESERVADA E QUAISQUER ELEMENTOS/FATOS QUE POSSAM IDENTIFICÁ-LO SERÃO RESGUARDADOS DA EXPOSIÇÃO." (Destaques nossos). Ainda, no arquivo "PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1173790.pdf" lê-se: "Para o REGISTRO DAS ENTREVISTAS SERÃO UTILIZADOS GRAVADOR DIGITAL E CÂMERA FILMADORA e, na sequência, a transcrição, respeitando a linguagem dos narradores." (Destaque nosso). Considerando os direitos dos participantes, dispostos na Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 9º, de terem sua privacidade respeitada; de terem garantida a confidencialidade das informações pessoais e de decidirem, dentre as informações que fornecem aquelas que podem ser tratadas de forma pública, solicita-se inserir opções excludentes ("sim, autorizo a divulgação da minha imagem e/ou voz" e "não, não autorizo a divulgação da minha imagem e/ou voz") no Registro do Consentimento Livre e Esclarecido, para que os participantes possam exercer tais direitos.

RESPOSTA: Sua participação nesta pesquisa consistirá em relatar "Os mitos de Makunaima", com opções excludentes: (Conforme sugestão do item 1.1, página 05, foram acrescentadas as opções abaixo)

- Sim, autorizo a divulgação da minha imagem ou voz.
 Não, não autorizo a divulgação da minha imagem ou voz

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

1.2. Na página 1 de 2 lê-se: "c- ESTÃO GARANTIDOS TODOS ESCLARECIMENTOS, antes e durante o curso da pesquisa, a RESPEITO DOS PROCEDIMENTOS dessa pesquisa". A justificativa, os objetivos e os procedimentos que serão utilizados na pesquisa, com informação sobre métodos a serem utilizados, em linguagem clara e acessível, aos participantes da pesquisa, respeitada a natureza da pesquisa devem constar no Registro de Consentimento Livre e Esclarecido, em seus diferentes formatos, contendo esclarecimentos suficientes sobre a pesquisa (Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 17, Inciso I). Nesse sentido, solicita-se a inserção no registro de consentimento quanto ao

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar
 Bairro: Asa Norte CEP: 70.719-049
 UF: DF Município: BRASÍLIA
 Telefone: (61)3315-5877 E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.031.882

tempo estimado e o número de interações para a participação.

RESPOSTA: Estão garantidos todos esclarecimentos, antes e durante o curso da pesquisa, a respeito dos procedimentos dessa pesquisa, como a justificativa, os objetivos e os procedimentos que serão utilizados na pesquisa, com informação sobre métodos a serem utilizados, em linguagem clara e acessível, aos participantes da pesquisa, respeitada a natureza da pesquisa. O tempo estimado das entrevistas será de no máximo uma hora com cada narrador, podendo ter um número de 3 a 4 interações (retornos), caso seja necessário

ANÁLISE:PENDÊNCIA ATENDIDA

1.3. Na página 1 de 2 lê-se: "5. PODERÁ HAVER acompanhamento e assistência dos participantes da pesquisa, inclusive considerando benefícios e acompanhamentos posteriores ao encerramento e/ ou a interrupção da pesquisa" (Destaque nosso). Considerando a metodologia proposta no referido projeto, solicita-se a retirada do trecho.

RESPOSTA: Poderá haver acompanhamento e assistência dos participantes da pesquisa, inclusive considerando benefícios e acompanhamentos posteriores ao encerramento e/ou a interrupção da pesquisa. (Trecho retirado, conforme sugestão do item 1.3, da página 6).

ANÁLISE:PENDÊNCIA ATENDIDA

1.4. Na página 1 de 2 lê-se: "6. Ao final da pesquisa, VOCÊ TERÁ ACESSO AOS RESULTADOS ATRAVÉS DA DIVULGAÇÃO DO TRABALHO (TESE) RESULTADO DESTA PESQUISA ATRAVÉS DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE RORAIMA- UERR, da Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Universidade Estadual Paulista 'Júlio de Mesquita Filho' - Campus de Araraquara e do próprio pesquisador" (Destaque nosso). Solicita-se incluir no Processo e Registro do Consentimento Livre e Esclarecido a garantia aos participantes do acesso aos resultados da pesquisa, em formato acessível ao grupo ou população que foi pesquisada (Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 17, Inciso VI).

RESPOSTA: Ao final da pesquisa, você terá acesso aos resultados, por meio da tese no formato digital e impresso que será encaminhada para a comunidade, da divulgação do trabalho (tese) através da Universidade Estadual de Roraima- UERR, da Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" - Campus de Araraquara, do próprio pesquisador.

ANÁLISE:PENDÊNCIA ATENDIDA

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-049
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.031.882

1.5. Na página 2 de 2 lê-se: "O pesquisador me informou que o projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos da Faculdade de Ciências e Letras do Campus de Araraquara- UNESP, localizada à Rodovia Araraquara-Jaú, Km 1 – Caixa Postal 174 – CEP: 14800-901 – Araraquara – SP – Fone: (16) 3334-6263 – endereço eletrônico: comitedeetica@fclar.unesp.br". O Processo e o Registro do Consentimento Livre e Esclarecido deve informar os meios de contato com o CEP (endereço, e-mail e telefone nacional) e OS HORÁRIOS DE ATENDIMENTO AO PÚBLICO. Solicita-se, portanto, inserir os horários de atendimento ao público e também apresentar, em linguagem simples, uma breve explicação sobre o que é o CEP (Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 17, Incisos VIII e IX).

RESPOSTA: O pesquisador me informou que o projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos da Faculdade de Ciências e Letras do Campus de Araraquara- UNESP, por meio do Parecer nº 2.847.658, em 27 de agosto de 2018. O Comitê de Ética em Pesquisa é um colegiado interdisciplinar e independente, de relevância pública, de Página 3 de 3 caráter consultivo, deliberativo e educativo, integrado a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP/CNS/Ministério da Saúde. Tem como missão salvaguardar os direitos dos participantes de pesquisas envolvendo seres humanos, em sua integridade e dignidade, contribuindo para o desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos. Neste sentido, tem como obrigação a elaboração de pareceres sobre a adequação dos projetos de iniciação científica, de monografias, de dissertações, de teses ou quaisquer outros empreendimentos de pesquisa às exigências éticas. O Comitê está localizada à Rodovia Araraquara-Jaú, Km 1 – Caixa Postal 174 – CEP: 14800-901 – Araraquara – SP – Fone: (16) 3334-6263. Horário de atendimento: das 09 às 10:30h e das 14 às 15:30h. Endereço Eletrônico: comitedeetica@fclar.unesp.br.

ANÁLISE:PENDÊNCIA ATENDIDA

1.6. Considerando que o estudo também envolve análise ética da Conep, as solicitações do item "1.5" também devem ser estendidas a esta Comissão (Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 17, Incisos VIII e IX). Seguem os dados: Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – Conep - ENDEREÇO: Edifício PO 700 – SRTVN 701, Lote D, 3º Andar - Asa Norte – Brasília – DF – CEP: 70.719-040. TELEFONE: (61) 3315-5877. HORÁRIO DE ATENDIMENTO: 08h às 18h. E-MAIL: conep@saude.gov.br. Solicita-se adequação e uma breve explicação sobre o que é a Conep.

RESPOSTA: O estudo também envolve análise da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP, que tem função consultiva, deliberativa, normativa e educativa, atuando conjuntamente com uma rede de Comitês de Ética em Pesquisa - CEP- organizados nas instituições onde as pesquisas se

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar
 Bairro: Asa Norte CEP: 70.719-049
 UF: DF Município: BRASILIA
 Telefone: (61)3315-5877 E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.031.882

realizam. A CONEP e os CEP têm composição multidisciplinar com participação de pesquisadores, estudiosos de bioética, juristas, profissionais de saúde, das ciências sociais, humanas e exatas e representantes de usuários, e examina os aspectos éticos de pesquisas envolvendo seres humanos em áreas temáticas especiais, encaminhadas pelos CEP das instituições, cabendo-lhe a responsabilidade primária pelas decisões sobre a ética da pesquisa a ser desenvolvida na instituição, de modo a garantir e resguardar a integridade e os direitos dos voluntários participantes nas referidas pesquisas, dentre outros. A CONEP localiza-se no endereço: Edifício PO 700-SRTVN 701, Lote D, 3º Andar – Asa Norte – Brasília – DF – Cep:70.719-040 – Fone: (61) 3315-5877. Horário de atendimento: 8h às 18 h. Endereço Eletrônico: conep@saude.gov.br.

ANÁLISE:PENDÊNCIA ATENDIDA

1.7. De forma a garantir a integridade do documento, solicita-se adequação da numeração das páginas de forma a indicar também o número total de páginas, como por exemplo, "página 1 de 2; "página 2 de 2".

RESPOSTA: A adequação da numeração das páginas de forma a indicar o número total de páginas, conforme o exemplo no item 1.7, foi realizada.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

Considerações Finais a critério da CONEP:

Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - Conep, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS nº 466 de 2012 e na Norma Operacional nº 001 de 2013 do CNS, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

Situação: Protocolo aprovado.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1173790.pdf	09/11/2018 12:26:19		Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	projetedepesquisa_modificadpdf.pdf	09/11/2018 12:24:03	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito
Outros	cartarespostapdf.pdf	09/11/2018 12:23:05	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.031.882

TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_narrador_limppdf.pdf	09/11/2018 12:21:46	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_narrador_modificadopdf.pdf	09/11/2018 12:21:17	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	projetodepesquisageorgina180718.pdf	18/07/2018 10:32:49	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito
Folha de Rosto	folhaderosto_Georginaassinada.pdf	18/07/2018 10:20:01	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito
Outros	PARECERCNPq.docx	06/07/2018 12:24:38	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_Narradorpdf.pdf	06/07/2018 12:19:31	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_Tuxauapdf.pdf	06/07/2018 12:19:05	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito
Cronograma	Cronograma.docx	05/07/2018 11:05:11	Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

BRASILIA, 22 de Novembro de 2018

Assinado por:
Jorge Alves de Almeida Venancio
(Coordenador(a))

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte CEP: 70.719-049
UF: DF Município: BRASILIA
Telefone: (61)3315-5877 E-mail: conep@saude.gov.br

ANEXO G - Parecer CNPq

Coordenação do Programa de Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais <cochs@cnpq.br>
Qua 23/05/2018, 17:29

Prezada professora Georgina,

Segue novamente o parecer, que enviamos à FUNAI, com cópia para você, **no dia 09/04/2018 11:03.**

PARECER:

O projeto de doutorado de **Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva**, intitulado: Leituras semióticas do mito Makunaima" é bem fundamentado teoricamente e relevante socialmente. A doutoranda pretende entrevistar indígenas do povo Macuxi, habitante da terra indígena Raposa Serra do Sol. Mais particularmente, a doutoranda entrevistará adultos das comunidades Ubaru e São Jorge.

O projeto de pesquisa apresentado tem como objetivo principal investigar os mecanismos de produção de sentido das narrativas míticas em torno de Makunaima, desvendando as relações sintáticas e semânticas que dão corpo ao texto e a seus efeitos de sentido. A doutoranda tem experiência no tipo de pesquisa de campo que pretende realizar e a fundamentação teórico-metodológica de seu projeto está adequada ao que propõe. Trata-se de pesquisa que, após a recolha dos textos e sua análise semiótica, deverá estabelecer articulação entre a imaginação mítica e as formas de vida do povo indígena escolhido. A pesquisa tanto auxilia na causa urgente da preservação dos valores indígenas, daí sua relevância social, quanto contribui para o avanço do modelo semiótico de análise de textos, o que justifica a aprovação do projeto.

Pelas razões expostas, **o parecer é favorável ao projeto e ao pleito da candidata de aprovação de seu pedido de pesquisa** de campo junto aos Macuxi das comunidades de Ubaru e São Jorge.

Atenciosamente, Área Técnica de Linguística

Coordenação do Programa de Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais - COCHS/CGCHS

cochs@cnpq.br

SHIS QI 01, Conj. B, Bl. C, Sl. 101
Edifício Santos Dumont
Lago Sul, Brasília - DF 71.605-180