

YAUTÍ – FÁBULAS DO JABUTI DA AMAZÔNIA

Mitos indígenas ou o sujeito subalterno representado?

Gunter Karl PRESSLER

Universidade Federal do Pará/UFPA/Brasil

gunterkarlpressler@gmail.com

Resumo:

Desde o século XIX, as manifestações culturais indígenas têm sido objeto de estudos antropológicos, mas de pouco interesse para os estudos literários. Porém, esse cenário mudou com o reconhecimento da “oralidade” como expressão literária; e, nas duas últimas décadas, as formas literárias e a matéria estética dos textos indígenas chamaram atenção dos estudos literários acadêmicos. Nessa perspectiva, objetivamos mostrar a variedade das interpretações das fábulas/lendas da tartaruga/do jabuti, bem como destacar os pressupostos teórico-metodológicos da pesquisa sobre a oralidade das culturas indígenas a partir do estudo de Giancarlo Stefani (1998), sobre as “fábulas do Yautí”, que se baseia nas narrativas coletadas por Ch.F.Hartt (1875) e J.Couto de Magalhães (1876). Levamos em consideração o contexto histórico, ideológico e epistemológico que enquadra a relação entre o sujeito dominante (coleccionador branco) e o chamado “sujeito subalterno” (ajudante indígena) (Spivak, 1999).

Palavras-Chave: lendas indígenas; jabuti-yautí; Couto de Magalhães, Charles F.Hartt, voz autêntica/sujeito subalterno

YAUTÍ – AMAZONIAN TORTOISE FABLES

INDIGENOUS MYTHS OR THE SUBALTERN SUBJECT REPRESENTED

ABSTRACT: Since the 19th century indigenous cultural manifestations have been object of anthropological studies, of little interest, however, to literary studies. This scenario has changed with the issue of “orality” as a literary expression and, for the last two decades, the literary form and the aesthetic matter of the indigenous texts have been object of academic literary studies. In this perspective, this paper aims at showing the ranges of interpretations of the tortoise legends, as well as the theoretical-methodological presuppositions of research on orality of indigenous cultures, and at highlighting divergent and convergent points of these interpretations. Grounded on the study by Giancarlo Stefani (1998) on the fables of Yautí, based on the collected narratives by C.F.Hartt (1875) and J.Couto de Magalhães (1876), we take into account the historical, ideological and epistemological context of the relation between the dominant subject (white man) and the “subaltern subject” (native helper) (Spivak, 1999).

KEY WORDS: Indigenous legends; Tortoise-Yautí; Couto de Magalhães, Charles F.Hartt, authentic voice/ subaltern subject.

Eu sinto falta dele. O jabuti é uma criatura incrível, Lucky. É nobre como um rei e tem o coração tão bom quanto o de uma avó. Eu sinto falta do meu amigo. Da companhia dele. Eu sinto falta da personalidade dele [...] Vocês todos pensam no jabuti como algo lento. Mas eu penso no fardo que ele tem que carregar nas costas. É, é para se proteger, mas afinal é o caixão no qual vai ser enterrado. E ele tem que arrastar aquela coisa a vida toda? Podem rir. Mas ele me afetou [...] Há coisas neste universo, senhoras e senhores, que são maiores do que nós todos e o jabuti é uma dessas coisas.

Howard, em *Lucky* (Lynch, 2017)

Estou por terra, mas ainda não vencido. O índio que sorri no suplício estaria vencido?

Paul Gauguin (1903)

Nosso estudo apresenta o processo de transcrições interpretativas de histórias sobre o jabuti, como se encontra no livro de Giancarlo Stefani, *Yauti na Canoa do Tempo. Um Estudo de Fábulas do Jabuti na Tradição Tupi* (1998). O autor retoma as histórias coletadas por Charles Frederik Hartt (1875) e José Vieira Couto de Magalhães (1876) e mais dois autores que beberam nestas fontes, Herbert H. Smith e Constante Tastevin (Stefani, 1998, p.13-19). Seu objetivo não é acrescentar mais um comentário sobre a “metáfora mitológica” do sol ou de outro planeta que o jabuti, na visão de Hartt e Couto de Magalhães, representa, mas se desdobra sobre o jabuti como representação do indígena (o vencido da conquista e da colonização). Trata-se de um “fato etnocientífico, sem excluir motivações éticas e humanitárias, o índio deve ser considerado como sujeito, interlocutor no diálogo com o qual aqui construímos o mundo” (Stefani, 1998, p. 18).

Por que razão somente 375 anos depois da chegada dos primeiros europeus, conquistadores, colonizadores e viajantes naturalistas, as fábulas foram coletadas? A questão do Outro cultural, o desejo e/ou necessidade de conhecer melhor o Outro surgiu quando começava a desaparecer. Diante de toda a benevolência do geólogo Hartt, do militar Couto de Magalhães e do engajado pesquisador Stefani, será que o intelectual pode ser considerado “cúmplice na persistente constituição do Outro como a sombra do Eu [self]” (Spivak, 2014, p. 59s) e não um verdadeiramente Outro? Desde a publicação dos livros de Ch.F.Hartt e

J.Couto de Magalhães, a terminologia das histórias indígenas varia bastante entre os estudiosos: mitos, lendas, narrativas, contos, fábulas, narrativas de fábulas. Entretanto, há um consenso entre os pesquisadores da temática, de que a oralidade é o grande elemento agregador das culturas indígenas. Entre as populações indígenas, de um modo geral, a língua, na sua oralidade, é mantida “[a]o longo dos mais de 500 anos da história de contato com as diferentes culturas”, como afirma Helena A. Rosa, apoiando-se em Bartomeu Meliá (1979, 1991, 1992), no seu estudo empírico sobre uma comunidade Guarani em Santa Catarina, sublinhando “a preocupação do povo Guarani, seja *Mbya*, *Nhandeva* ou *Kaiowá*, em manter sua língua [...] um modo de sobrevivência, de estratégia de resistência frente ao desconhecido, ao outro” (Rosa, 2009, p. 38). Fortemente enraizados na tradição oral, os povos indígenas elaboraram complexos sistemas políticos e culturais.

A língua possibilita, de geração em geração, a transmissão dos preceitos básicos de cada sociedade indígena, como a identidade, os costumes, as crenças, o modo de ser e as formas de sobrevivência. Há também uma longa tradição dos transcritos das narrativas orais; no contexto brasileiro, Lynn Mario T. Menezes de Souza (2006) chama a atenção para esse processo: “Muitos desses textos acabam sendo recriações (por autores não indígenas) de narrativas orais com graus variados de consciência, por parte de seus autores, das diferenças radicais entre a forma escrita e a forma original oral de uma narrativa” (Souza, 2006, p. 1).

As fábulas como forma literária não dizem “o verdadeiro”, pois o “bom senso” ou o “contrato” entre o autor e o leitor/público é assinado para nós, digamos assim, ocidentais: um discurso metafórico apresenta uma verdade em forma de verossimilhança no plano simbólico. Os animais concretos representam coisas abstratas e o próprio homem. Este “contrato” existe entre todos seres humanos/povos? As diferenças também se encontram entre as “formas” e as “espécies” e não somente entre “acidentes” (eventos) e “indivíduos”? Descartes vê as vantagens das fábulas na reflexão: “a delicadeza das fábulas desperta o espírito;

que os feitos memoráveis das histórias o exaltam, e que estas, lidas com discernimento, ajudam a formar o juízo [...] a poesia tem doçuras e gentilezas deliciosas” (Descartes, 2011, p. 28).

A nossa reflexão indaga sobre as narrativas colecionadas na língua Tupi ou Nheengatu e suas interpretações a partir de uma “voz autêntica” (Carvalho, 2001) que se confirma continuamente como “verdade” cultural sobre mitos e lendas colecionados e se projeta sobre o estado evolutivo primitivo dos indígenas. Considerando Hartt um precursor do folclore brasileiro, Luís da Câmara Cascudo traduziu sua obra *Amazonian Tortoise Myths* com o título *Os Mitos Amazônicos da Tartaruga* (1952); contudo, segundo Soneyellen Fonseca e Devair Fiorotti, “no decorrer da obra, prevalece o uso da palavra jabuti” (2016, p. 183). A denominação dos quelônios oscila entre tartaruga, cágado e jabuti. O livro apresenta uma coleção de lendas relativas ao jabuti, “como lhe chamam os portugueses, ou Yauti, como o denominam na Língua Geral, que é uma pequena espécie de cágado, muito comum no Brasil e de grande apreço como alimento”. E Hartt continua articular sua surpresa: “Estes mitos nunca tinham sido estudados e, prevendo eu o seu grande interesse, dei-me ao trabalho de colecioná-los” (Hartt, 1977 p. 23). O geólogo de profissão afirma que coletar esses mitos não era uma tarefa fácil, uma vez que os brancos, em geral, não conheciam o folclore indígena e “nem com pedidos e nem com ofertas de dinheiro” (Hartt 1977, p. 20) conseguiram convencer os indígenas a fazer a sua narrativa. O próprio Hartt constata que “[o]s brancos, em geral, desconheciam o folclore indígena” (1977, p. 20; cf. Stefani, 1998, p. 13-19). Ele pôde persuadir um índio, seu piloto, Lourenço Maciel Parente, a narrar um mito, mas só foram narrados em Língua Geral, e percebeu que isto só poderia ser feito de forma natural e espontânea. “Ele já tinha uma longa prática de ditar, e o meu primeiro mito Tupi ficou logo registrado, porém, por muito tempo, pedi-lhe em vão que me contasse outro” (Hartt, 1977, p. 20).

Percebemos a preocupação do colecionador na busca da veracidade e autenticidade:

Vi logo que o mito indígena era sempre contado sem esforço mental, porque seu fim era, simplesmente, agradar, como uma balada, e não comunicar informação; e que quando o índio, não estando perto da fogueira, cercado de ouvintes noturnos [...] é friamente convidado a relatar uma estória mitológica, mostra-se incapaz do esforço mental necessário para lembrar-se dela e, por isso, pronta e obstinadamente alega ignorância” (Hartt, 1977, pp. 20s).

Hartt se conscientiza de algo que é fundamental para qualquer etnógrafo: se deve evitar no Amazonas, como em qualquer outra parte, entre selvagens ou povo de baixa cultura, de fazer sobre este assunto perguntas que insinuem as respostas, porque um índio inconscientemente concordará sempre com o interrogador, que pode deste modo ser enganado (HARTT, 1977, p. 21).

A partir desta interpretação descritiva de Hartt podemos levar em consideração o contexto histórico, ideológico e epistemológico sobre a relação do sujeito dominante e do “sujeito subalterno” (Spivak, 1999).

Faz-se necessário, então, saber um pouco o porquê, depois dos 375 anos da “descoberta” da América, as estórias/histórias dos indígenas receberam a devida atenção. O livro *Os Mitos Amazônicos da Tartaruga* apresenta uma coleção de lendas relativas ao jabuti. A fábula “Como o jabuti se vingou da anta” conta que “[u]ma anta encontrou um jabuti em um lugar úmido e, pisando em cima dele, enterrou-o tão profundamente na lama que só ao fim de dois anos o jabuti pôde desenterrar-se” (Hartt, 1977, p. 43). Quando, afinal, conseguiu se livrar da lama, aproveitando o tempo da chuva, seguiu o rastro da anta e a matou mordendo as virilhas. Para Hartt, a anta é o Sol, o jabuti a Lua. Ele era profundamente influenciado pelas interpretações de Angelo de Gubernatis (1872), escritor, linguista e orientalista italiano, dos mitos do Velho Mundo, sendo as comparações dos mitos brasileiros com os de outros povos ao redor do mundo frequentes:

O sol nascente extingue a lua cheia e a enterra; mas, depois de algum tempo, aparece a lua nova e começa a perseguir o sol. O fato da perseguição reproduzir-se diariamente, ficando o rasto cada vez mais patente, sugere a ideia de que o perseguidor deve ser o sol (HARTT, 1977, p. 45).

Ao lado do Hartt já aparece um autor brasileiro que retrata a história, cultura, costumes e língua dos indígenas brasileiros, José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898). É um brasileiro – ressalta João Meirelles Filho (2009, p. 138-141) – que não só coleta as lendas, no livro *O Selvagem*, mas relaciona também questões políticas e identitárias do Estado Nacional com a história e a cultura indígena:

o índio é um tesouro de imensa valia para nós, que, mais do que nenhum outro povo do mundo, temos sertões a povoar, e *terras que não poderão jamais ser ocupados pela raça branca sem primeiramente serem desbravadas por uma outra raça*, menos sujeita às influências deletérias dos climas (Couto de Magalhães citado por Meirelles Filho, 2009, p.139; itálico meu).

Foi a bordo do vapor “Antônio João”, em uma viagem pelo rio Paraguai que Couto de Magalhães ouviu pela primeira vez várias histórias onde o jabuti era o personagem principal, astuto e inteligente; quem lhes contava era um descendente indígena Kadiwéu.¹ Em outra viagem, estando em Afuá, na Ilha de Marajó, ouviu, pela segunda vez, lendas/fábulas, que seriam, considerava, de tradição Tupi. Quando retornou a Belém, contou uma dessas lendas a um indígena Munduruku, que, por sua vez, narrou-lhe outras lendas. Naquele momento, Couto de Magalhães relata que lhe despertou o interesse pelos mitos nacionais, obviamente, no contexto de um estrategista militar: “Notei [...] que entre as tais histórias havia um tom singular, que consistia em mostrar o jabuti, que aliás é um dos animais mais fracos da nossa fauna, vencendo os mais fortes quadrúpedes à custa de astúcia e inteligência” (Couto de Magalhães citado por Stefani, 1998, p. 15). Ele comparou sua suposição sobre o vencido e o vencedor com as narrativas colecionadas do pesquisador Charles F.Hartt.²

¹ Cf. Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*, 1955, parte V, “Caduveo”, pp.173-227).

² “Como disse acima, coligi também esta lenda do jabuti que venceu o veado na carreira; tenho-a em dois dialetos, ambos diversos dos dialetos em que a coligiu o Sr., Professor Hartt; ouvi-a desde pequeno nos contos populares de Minas e vou publicá-la em dialeto do Rio Negro” (Couto de Magalhães, 2013, p. 208).

As lendas que Couto de Magalhães coletou cumprem um papel didático/prático, pois a finalidade era oferecer um curso de Língua Geral, intendendo formar intérpretes no exército e nas forças armadas. O objetivo central do curso, neste sentido, era permitir que os indígenas compreendessem a estratégia política e, assim “domesticados”, o governo poderia conquistar, pacificamente, o território que almejava, sem precisar dizimar grupos indígenas inteiros. Couto de Magalhães defendeu que as lendas são verdadeiros testemunhos sobre o que pensava a humanidade acerca de certos assuntos nos tempos remotos.

Flavia P.Lima e Silvia F.M. Figueirôa salientam que a “investigação da literatura etno-histórica como fonte de saberes indígenas pode apresentar algumas dificuldades, pois, às vezes, não permite determinar se as informações mencionadas vieram originalmente dos informantes, ou se foram interpretações pessoais dos etnólogos, influenciadas pelas correntes interpretativas de seu tempo” (Lima/Figueirôa, 2010, p. 309). Dessa forma, o “autor” das *estórias* seria o piloto Maciel. Por sua vez, Couto de Magalhães apresenta vários “informantes” e Giancarlo Stefani, que retoma as fábulas dos colecionadores anteriores, concede autoria às indígenas (sic!). É possível verificar na escrita etnográfica de Couto de Magalhães um esforço em situar “o selvagem” no tempo histórico. Stefani (1998), por sua vez, faz uma análise de fábulas relacionadas ao jabuti, interpretando as ações do quelônio com a terminologia das teorias contemporâneas. As suas interpretações permitem uma observação que contraria a caracterização de um “caçador-coletor”: a de que o quelônio não seria um típico vingativo, conforme Hartt (1875) e Magalhães (1876). Pelo que se verifica nas fábulas, em que cada animal simboliza um aspecto humano, seria, segundo Stefani (1998), o yautí a personificação do indígena em sua relação com os outros?

Poderíamos perguntar, se se trata de um discurso alegórico sobre a experiência de mais de dez gerações de indígenas com os brancos em forma de fábulas. A escolha da tartaruga/do jabuti pode ser tomada pelas características do quelônio (fraco, vulnerável, mas com casca dura)? “As grandes almas são

capazes dos maiores vícios como das maiores virtudes; e os que andam lentamente podem avançar muito mais, se seguirem sempre o caminho direito, do que os que ocorrem e dele se afastam” (Descartes, 2011, p. 28). Então, o macaco e o tigre, a anta / a capivara / o jurupari representam o branco – que “pisa o jabuti, coitado!” (Stefani, 1998, p. 142). Quando é pisoteado pela anta embaixo de um taperebazeiro, ao recolher sua comida, chegando o inverno amazônico (período das chuvas fortes), imprime uma perseguição à intrusa até vingar-se do acidente, com um forte ataque aos testículos da anta / tapir. A pergunta se coloca: a interpretação no contexto mitológico (sol e lua) é uma projeção dos naturalistas europeus, convencidos de que os primitivos / habitantes primários começaram como as grandes civilizações?

Stefani aceita a “veracidade” das fábulas de Hartt e Couto de Magalhães sem se deter sobre suas especulações astronômicas e astrológicas, nem questionar os dados lógicos: o jabuti tem condições físicas de seguir uma anta ou uma onça? Sua análise confirma os próprios pressupostos teóricos do “caçador”, mesmo com o alerta inicial de que não se deveria “cair no círculo vicioso que consiste em ler nos textos o que já se sabe” (Stefani, 1998, 22):

O jabuti mostra um “tipo” que sabe o que quer: planeja e executa, conhece os recursos de seu habitat, sabe distribuir no tempo as atividades de subsistência, sabe organizar sua vida individual e em grupo segundo valores superiores (Gua-jupιά), tem os seus mecanismos de transmissão da cultura e é bem humorado, criativo e comunicativo (Stefani, 1998, p. 120).

E toda a função didática aplicada se inquieta com os relatos dos vencedores e sua superioridade. Os europeus dizimaram grupos de indígenas inteiros e, indaga Stefani (2008, p. 122), como explicar tais derrotas diante do domínio e conhecimento do território pelos indígenas? Ele assegura que as fábulas do jabuti são espelhos de uma sociedade “dominada pela imagem do herói”, reflexo de uma organização social hierarquizada, onde o primeiro lugar é, sem dúvida, o espaço do guerreiro, com experiência e valentia – um herói, porém, que age

como “artista do prazer”, amadurece para ocupar a “função de xamã, a se apresenta como ‘dirigente da civilização’”, na cultura e história da comunidade Tupinambá (STEFANI, 1998, p. 102) e não como defensor estratégico da sua terra.

Resultaria daí um quadro ‘final’, hierarquicamente assim constituído: ‘herói, artista do prazer, dirigente da civilização’ em primeiro plano e ‘gênio e santo’ em segundo. Esse quadro não deveria ser esquecido, nem ‘fagocitado’ pelo ‘quadro europeu’ (estruturado sobre outras atividades): ‘O aprendizado possível comum’ se dá em um confronto de quadros” (Stefani, 1998, p. 102).

Assim, Stefani (2008) apresenta uma interpretação das fábulas do Yuatí diferente daquelas de Couto e Hartt. Ele menciona a cultura Tupinambá no contexto de uma relação intertribal. Num ato de comparação do jabuti com o indígena, por exemplo, na batalha com a onça, “o matador de onça na cultura tupinambá era equipado e tratado como matador de inimigo em guerra” (Stefani, 1998, p. 88), com altos padrões de personalidade requerida. Esta interpretação mantém-se em relação aos novos inimigos brancos?

A fábula “Yautí Tapiira Kaaiwara” (“O Jabuti e a Anta”) só pode ser interpretada, seguindo a intervenção de G. Stefani, seja como a moral da luta intra e/ou interfamiliar, intra e/ou intertribal/grupal (literatura didática, ensinamento), ou seja, como uma fábula alegórica da experiência indígena com os brancos. A “voz autêntica” (as fábulas colecionadas por Hartt e Couto de Magalhães) é salva pelo cientista moderno e retorna, mais de um século depois, ao indígena como texto de educação escolar elaborado pelo cientista acadêmico. Isto nos remete à questão: “o subalterno pode falar”³? – como pergunta Gayatri Spivak. A autora observa em seu artigo as implicações ideológicas subjacentes ao discurso moderno que criam o par “sujeito soberano - sujeito subalterno”, a fim de retificar o sujeito dominante. Spivak salienta e reforça que o fato de “questionar o lugar do

³ Este artigo saiu no periódico *Wedge*, n.º 7/8, em 1985 (escrito entre 1982/83); depois virou capítulo da antologia *Marxism and the Interpretation of Culture*, em 1988, e, no final, publicado ampliado e atualizado no outro livro da autora (1999). A tradução brasileira parte de publicação de 1988.

investigador permanece sendo uma crença sem sentido em muitas críticas recentes ao sujeito soberano” (Spivak, 2014, p.23).

O discurso ocorre entre aqueles que falam e *representam*, pela escrita e pela publicação, as “vozes autênticas” e os “informantes” indígenas que, normalmente, trazem somente o primeiro nome e/ou a indicação de uma profissão (o piloto, o líder dos carregadores, etc.), e falam pelo discurso *mimético*. Ele (“o fiel piloto Maciel”) é um representante de um coletivo (tribo, povo)? Ele é um contador de histórias, um *pajé*, um *medicine man*? Qual é a “autoridade” de ser aceite como *tradutor e/ou representante* de um povo pelos colecionadores brancos? Em que medida isto vale para a relação intertribal dos indígenas e suas relações com os brancos, que também aparecem como “tribos” diferentes? Que “sentimento de comunidade” prevalece?

Retomando a nossa indagação inicial, o que significa, depois de 375 anos, reconhecer as fábulas coletadas como “autênticas”? Propor o jabuti como representante do indígena (do vencido), como faz Giancarlo Stefani, e não como uma “metáfora mitológica” do sol ou de um planeta – não é mais provável e mais lógico, depois de toda colonização? Outra indagação seria esta interpretação de uma *metáfora* própria dos indígenas? Talvez no sentido de exprimir o estado de espírito de uma cultura que está em desaparecimento? Ou continua valendo a leitura do pesquisador branco (o vencedor), no horizonte de expectativa da historiografia ocidental, de que se trata de um mito estrelar? Lembramos a sentença de Descartes: “as fábulas levam-nos a imaginar como possíveis muitos acontecimentos que não o são” (2011 [1637], p. 31).

Referências bibliográficas

- Almeida, J.; SIEGA, P. (Eds.). (2013). *Literatura e Voz subalterna – ANAIS*. Vitória: GM Gráfica e Editora.
- Barreto, C.; Lima, H. P.; Betancourt, C. J. (Eds.). (2016). *Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia. Rumos a uma Nova Síntese*. Belém: IPHAN/Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Cascudo, L. da C. (2001). *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global [1964] (10ª ed.).

Carvalho, J. J. de. (2001). O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna. In: *Horizontes Antropológicos* (Porto Alegre), n.º 15, pp.107-147.

Descartes, R. [1637] (2011). *Discurso do Método*. Trad., prefácio e notas João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Saraiva de bolso).

Fonseca, S. F./Fiorotti, D. A. (2016). No Rastro do Carumbé: Histórias do Jabuti no Brasil. In: Nascimento, L. M. do/Simões, M. do S. G. (Eds.). (2016). *Traços e Laços da Amazônia*, pp.182-200. Rio de Janeiro: Letra Capital.

Gubernatis, Angelo de. (1872). *Zoological mythology; or, The Legends of Animals*. Detroit/EUA, Singing Tree Press.

Hartt, Ch. F. (1977). *Os Mitos Amazônicos da Tartaruga*. Tradução e notas de Luís da Câmara Cascudo. São Paulo: Perspectiva (Coleção Elos).

Hartt, Ch. F. (1875). *Amazonian Tortoise Myths*. Rio de Janeiro: Willian Scully Publisher.

Figueirôa, S. F. M. (1997). *As Ciências Geológicas no Brasil: uma História Social e Institucional, 1875-1934*. São Paulo: Hucitec.

Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.

Lima, F. P./Figueirôa, S. F. M. (2010). Etnoastronomia no Brasil: a Contribuição de Charles Frederick Hartt e José Vieira Couto de Magalhães. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* (Belém), v. 5, no. 2, pp. 295-313.

Lima, F. P. (2004). *Observações e descrições astronômicas de indígenas brasileiros. A visão dos missionários, colonizadores, viajantes e naturalistas* (Master's thesis, Universidade Federal do Rio de Janeiro).

Lynch, J. Cl. (2017). Diretor do filme *Lucky*. Roteiro (screenplay) Logan Sparks e Drago Sumonja. 2017 Retrieved from [https://en.wikipedia.org/wiki/Lucky_\(2017_American_film\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Lucky_(2017_American_film)); Eduard Escorel em: <http://piaui.folha.uol.com.br/lucky-a-despedida-de-harry-dean-stanton/>

Magalhães, J. V. C. de. (18760. *O Selvagem*. Rio de Janeiro. Typ. da Reforma. Retrieved from <http://books.google.com/>, Institute of Geographical Exploration, Harvard University/EUA, presented by A.Hamilton Rice

Magalhães, J. V. C. de. (1935). *O Selvagem*. Bibliotheca Pedagógica Brasileira. Serie V. In: Coleção Brasileira, vol. LII. 3 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Magalhães, J. V. De. C. (2013). *O Selvagem*. Salvador: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro – CDPB. Retrieved from <http://www.cdpb.org.br/selvagem.pdf>

Meirelles Filho, J. (2009). *Grandes Expedições à Amazônia Brasileira*. São Paulo: Metavídeo SP Produção e Comunicação Ltda (Metalivros).

Rosa, H. A. (2009). *A trajetória histórica da escola na comunidade guarani de Massiambu, Palhoça/SC – um campo de possibilidades* (Master's thesis, Universidade de Florianópolis).

Souza, L. M. T. M. de. (2006). Uma outra história, a escrita indígena no Brasil". Retrieved from <https://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/uma-outra-historia,-a-escrita-indigena-no-brasil>

Souza, T. C. C. de. Línguas Indígenas: Memória, Arquivo e Oralidade. In: *Policromias* (Rio de Janeiro), V.1, No.2, 2016, pp.36-55.

Spivak, G. C. *Pode o Subalterno falar?*[1988] (2014). Trad. S. R. G. Almeida, M. P. Feitosa, A. P. Feitosa. Belo Horizonte: EDUFMG .

Spivak, G. C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Calcutta: Seagull Books; Cambridge: Harvard UP.

Stefani, G. (1998). *Yauti na Canoa do Tempo. Um Estudo de Fábulas do Jabuti na Tradição Tupi*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana.

Lévi-Strauss, Claude (1955). *Tristes Tropiques*. Paris: Plon 1955.