

Mark Münzel*

Introdução: meandros da identidade volitiva

O americano que descobriu primeiro Colombo fez uma má descoberta
(Georg Christoph Lichtenberg, Século XVIII).¹

A Antropologia surgida no Iluminismo inverte as perspectivas. Os sete antropólogos latino-americanos reunidos nesta coletânea, que relatam as suas pesquisas realizadas entre os índios da América do Sul, do lado Leste dos Andes principalmente no Amazonas, seguem a tradição. Nesta introdução, parto de idéias clássicas e hoje em dia já superadas da prática indigenista, para mostrar como os trabalhos dos antropólogos latino-americanos aqui apresentados refletem a mudança de perspectiva que ocorre no Amazonas.

Note-se que a política indigenista do Brasil nos anos 50 até os anos 80 se orientava na divisão dos índios em “graus de integração na comunidade nacional”. A mesma orientação em formas semelhantes pode-se verificar também em outros países latino-americanos, exatamente como na teoria norte-americana e europeia dominante nesse período. De acordo com esse esquema, os índios estavam evoluindo então para o quarto grau na escala da evolução — o de “integrados” — e uma vez que todos os índios tivessem atingido esse nível, a política indigenista do Governo teria alcançado o seu objetivo e se tornaria assim desnecessária. Não mais existiriam “índios”, ou somente como uma particularidade étnica, como no caso dos “judeus” ou “ciganos” aculturados e praticamente não mais diferentes da maioria da população.² Os ensaios reunidos nesta publicação mostram como isto não ocorreu. Não porque a política em

* Antropólogo, doutorado na universidade de Frankfurt em 1970 com um trabalho sobre o xamanismo dos Kamayurá (Alto Xingu, Brasil); conservador da seção Américas do Museu Etnográfico de Frankfurt 1973-1989; catedrático de Antropologia na universidade de Marburgo desde 1989; professor emérito desde 2008. Realizou pesquisas de campo na Amazônia equatoriana (Shuara) e brasileira (Nadépa, Kamayurá), no Paraguai (Aché), no Altiplano peruano e entre migrantes ciganos na Alemanha.

1 Lichtenberg: *Sudelbücher (1765-1799)*, Heft G, 183 (Lichtenberg 1853: 84).

2 Ribeiro (1967: 87). Darcy Ribeiro foi durante um certo tempo chefe da Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Este seu ensaio é a obra clássica mais citada da idéia de integração do SPI e da Antropologia de então. A citação é extraída da edição inglesa mais acessível (edição original: “Cultura e Línguas Indígenas do Brasil”, em: *Educação e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, ano II, 1957, vol. 2, nº 6: 4-102).

relação aos índios tivesse tomado um outro rumo, mas porque a causa se desenvolveu desde o início de forma diferente daquilo que a perspectiva teórica presumia.

Em 1957 Darcy Ribeiro fez a seguinte constatação ao resumir o desenvolvimento demográfico dos índios brasileiros: 87 grupos étnicos indígenas que existiam na primeira metade do Século XX tinham desaparecido, o equivalente a 37,83% do total.³ O que mais se tornou conhecido desse estudo de Darcy Ribeiro na Europa e na América do Norte é uma citação sumária publicada em 1969, segundo a qual: “[Darcy Ribeiro] calculated that in accordance with a survey of data collected over the past 50 years, there would be not a single Indian left alive in Brazil in 1980” (Lewis 1969: 59).⁴

O resumo demográfico de Darcy Ribeiro era sem dúvida catastrófico, porém diferenciado. Em 1957 se havia referido na verdade ao desaparecimento de grupos indígenas, e não ao número de índios contados como indivíduos. Supostamente os índios poderiam sobreviver mais facilmente como indivíduos, embora “integrados” no restante da população e o seu número aumentar. Como concluiu em 1964 José Maria Gama Malcher numa referência a Ribeiro e Mário Ferreira Simões:

Muitos desses grupos já perderam sua própria língua e, aparentemente, nada os distingue da população rural com que convivem. Igualmente mestiçados, vestindo a mesma roupa, comendo os mesmos alimentos, poderiam passar como caboclos se eles próprios não estivessem certos de que constituíam um povo à parte e não guardassem uma espécie de lealdade a essa identidade étnica (Malcher 1964: 14-15).⁵

O próprio Darcy Ribeiro acentua ainda essa visão 30 anos mais tarde no balanço das suas memórias, e não pela primeira vez:

Já naqueles anos era visível que alguns grupos indígenas estavam crescendo demograficamente, e que a tendência era que, no futuro, viessem a existir mais índios, não havendo a hipótese de que fossem liquidados. Prevaleciam, porém, no conjunto, condições tão terríveis de compressão sobre os índios, que maior era o número dos que se viam exterminados, do que aqueles que conseguiam refazer o seu montante populacional (Ribeiro 1988: 10).

3 Ribeiro (1967: 96-101). Vide também Pacheco de Oliveira neste número de *Indiana*.

4 Esta previsão demográfica atribuída a Darcy Ribeiro foi inúmeras vezes citada e a datação dos anos 80 acabou se tornando anos mais tarde 1998. Nunca achei o texto original de Ribeiro e suponho que o seu receio era que os índios desaparecessem como uma cultura própria

5 Com remissão ao artigo de Ribeiro de 1957 e a Mário Ferreira Simões (“Informação à sub-comissão encarregada de emitir parecer sobre as Convenções Internacionais ns. 50, 64, 65 e 86, referente ao trabalho indígena, S.E.-S.P.I”). José Maria Gama Malcher era diretor do SPI no período 1951-1954. Vide também o resumo de Marconi/Presotto (1987: 238-240).

Mas essa “integração” não era totalmente linear:

Sobreviviam assim, cada vez menos “selvagens”, menos “exóticos”, porque cada vez mais incorporados à rede de produção e de consumo. Por dez anos, andei exaustivamente por todo o país e não encontrei em lugar nenhum qualquer grupo de ex-índios confundíveis com os caboclos. Quaisquer que fossem as condições que enfrentassem, por mais que elas lhes fossem adversas, ainda mesmo quando profundamente mestiçados, com negros e com brancos, permaneciam índios (Ribeiro 1988: 9).

Ainda hoje, duas décadas depois, esta sua constatação se tornou muito mais clara e efetou a revisão fundamental das bases teóricas da perspectiva antropológica.

Em 1957 Darcy Ribeiro tentou ainda na sua descrição dos fatos, ordená-los segundo uma teoria de evolução, partindo de “índios isolados”, que através de “contato intermitente” e de “contato permanente” acabariam “integrados”. O que acarretaria consequentemente a perda da identidade indígena. Parecia não haver então uma outra via de sobrevivência para os índios. Não “integrar-se” e assim não perder a própria cultura, significava recusar o contato. Os grupos isolados que optassem por essa via corriam o perigo de transitar diretamente do isolamento ao extermínio. Era o quadro realístico da atualidade de então, mas essa prognose não passava de uma projeção da lógica evolutiva. E Darcy Ribeiro viu logo que os grupos indígenas na prática não seguiriam essa lógica. Mas isso não o levou ainda à revisão do esquema, apoiado nas pressuposições da teoria da integração vinda da Europa e dos Estados Unidos: desenvolvimento somente na direção da continuidade linear.

A gradação de “isolados” para “integrados” inspirava-se na antropologia norte-americana — um paralelo ao *Folk-Urban Continuum* descrito por Robert Redfield (vide p.ex. 1941). As etapas *tribal village*, *peasant village*, *town*, *city* (representadas pelos lugares yucatecos Tuzik, Chan Kom, Dzitas e Mérida) correspondem num nível urbano mais atrasado e menos urbanizado a “isolados”, “contato intermitente”, “contato permanente” e “integrados” (representados respectivamente pelos Avá-Canoeiros, Kamaiurá, Paranaíba e Guarani). Típico para os “Continuum” tanto no exemplo de Redfield — o México —, como o Brasil de Darcy Ribeiro: a inevitabilidade e a irreversibilidade. Nenhuma possibilidade de curva previsível no caminho que os indígenas pudessem ter como escolha. Uma via de mão única. Para Redfield era num certo sentido a via para um nível mais elevado de evolução, para mais urbanidade. Para o socialmente e politicamente engajado Darcy Ribeiro nada mais era que uma via pra baixo, pra miséria. Porém ambos concordavam inteiramente num ponto: que se tratava do desenvolvimento de pequenas comunidades fechadas, enraizadas em tradições coletivas, religiosas rumo a uma sociedade secularizada aberta de todos os lados e do isolamento do indivíduo.

Por sua vez, a dicotomia *Folk-Urban* se baseia no contraste entre “comunidade” e “sociedade” estabelecido pelo sociólogo Ferdinand Tönnies no Século XIX.⁶ A teoria antropológica norte-americana orientou a política indigenista do México durante décadas. Neste sentido, seria interessante saber se exemplos do indigenismo mexicano, modificados, mas ainda reconhecíveis, teriam servido como modelo em toda a América Latina e no Brasil contribuído para a adoção do *Folk Urban Continuum* na classificação dos índios pelo SPI, e ainda pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), nos anos 30-80.

São discussões de todas as maneiras que pertencem ao passado. Hoje em dia a política indigenista do Brasil, assim como a Antropologia Brasileira segue outro modelo e Darcy Ribeiro, como já vimos, esclareceu mais tarde a sua posição de uma maneira mais precisa do que havia sido compreendido. Na retrospectiva se torna claro que já no passado a Antropologia brasileira promoveu a virada na disciplina que rompeu com a teoria evolucionista dos países anglófonos sem se render à discussão estruturalista totalmente afastada das questões práticas da política indigenista, como Roberto Cardoso de Oliveira já em 1964 reconheceu:

desde os trabalhos de Nimuendajú e Baldus, até Schaden, Galvão e Darcy Ribeiro. O enraizamento de todos eles à realidade nacional — e não apenas indígena — permitiu-lhes, de certo modo, repensar os problemas colocados pelas teorias de aculturação, caracteristicamente descomprometida com a sobrevivência das populações tribais (1964: 26-27).

E sobre Darcy Ribeiro:

sua experiência indigenista levou-o a apontar, como tema básico a ser considerado pelos pesquisadores do “processo de integração e aculturação” a questão da sobrevivência física das populações tribais, deslocando, assim, a ênfase metodológica até então colocada na cultura para o destino mesmo das populações (1964: 26).

Note-se que já no passado antropólogos brasileiros se posicionavam contra a inevitabilidade do desenvolvimento linear, certos de que os índios tinham condições de se decidir de outra forma. Eduardo Galvão interpreta (nas palavras de Orlando Sampaio da Silva 2007: 129-130) a “tomada de consciência indígena” como a possibilidade “de opção entre manter (ou reconstruir) identidades coletivas indígenas” e reconhece uma “identidade volitiva ou opcional, um direito de livre arbítrio”.⁷ E isto mais de uma década antes de Frederick Barth fomentar o debate em torno de etnicidade,

6 Uma versão inglesa fragmentária da obra de Tönnies de 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft* foi publicada em 1940, a tradução completa em 1957 (v. bibliografia). A tradução espanhola é de 1947 (*Comunidad y sociedad*, Buenos Aires: Losada).

7 Sampaio da Silva utiliza como referência aqui além de publicações, principalmente palestras realizadas por Galvão não publicadas. Podemos deduzir essas indicações também em Darcy Ribeiro utilizando a interpretação de Sampaio Silva.

quando a Antropologia de língua inglesa toma finalmente conhecimento dessa identidade volitiva.⁸

A retrospectiva nos ajuda a medir o longo caminho percorrido até agora pela Antropologia do Amazonas e compreender a posição de hoje não somente como uma adaptação à uma nova realidade, mas também como uma interpretação nova de uma velha realidade. Nesta coletânea, João **Pacheco de Oliveira** nos fornece um resumo da história do indigenismo brasileiro, suas discussões e o seu desenvolvimento, na realidade nada linear, complexo no período colonial e diferente nas regiões. Uma realidade em transformação. O desenvolvimento avança, mas é também reversível, como por exemplo na definição de “indígena”: “O fator decisivo para uma afirmação identitária não pode ser outro que a via das auto-definições”. Portanto não mais de acordo com o esquema do desenvolvimento forçado e inevitável de “isolado” a “integrado”, no qual os indígenas quase não são mais percebíveis como tal. Nesse sentido “indígena” é aquele que se auto-define como tal, principalmente quando integrado politicamente.

No “contexto pós-tutela” (Pacheco de Oliveira), Oscar **Calavia** descreve neste volume o lado político particularmente relevante da auto-definição volitiva dos índios brasileiros: a nova definição de chefia indígena. Como já não cabe à competência de antropólogos ou às autoridades do Governo reconhecer quem é índio, antropólogos e autoridades não podem determinar quem dirige o grupo. Isso tem a ver com a própria definição de “indígena”, porque em ambos os casos são definidos grupos inteiros. E um índio é parte de uma comunidade indígena e esta é que tem um chefe. Aqui nos ajuda um olhar de volta ao velho esquema e considerar a mudança ocorrida dessa perspectiva. Os “isolados” e os “em contato intermitente” viviam em comunidades coletivas fechadas e se liberaram à força da integração. Naturalmente menos na realidade do que na ideologia de *Folk-Urban Continuum*. Calavia nos faz notar que na realidade o *corpo político* que o chefe lidera não raro e desde os velhos tempos constitui a representação que ele próprio fundara. Fica assim a questão da *autenticidade da liderança indígena*. Calavia não utiliza (como eu nesta introdução) o *continuum isolados-integrados* para se entender e contrastar a mudança de perspectiva, mas a *teoria da chefia indígena* de Pierre Clastres. A comunidade pressuposta em Clastres delimita o poder do cacique. E Calavia inverte isso: “esta pluralidad indefinida de líderes puede ser algo así como una negación de aquella jefatura única impuesta otrora por una sociedad nacional más adicta a modelos autoritarios”. E cita um índio: “‘aquí todo mundo manda, aquí todo mundo es cacique’, una confirmación por el revés de la vieja fórmula anarquista de Clastres”. O novo olhar sobre o

8 Não se trata aqui do desenvolvimento em geral da Antropologia brasileira e nesse sentido utilizamos somente essa perspectiva e não outras em que ela superou o evolucionismo, como a consideração da fricção interétnica.

poder do cacique obscurece a antiga dicotomia da sociedade ora autêntica por dentro ora influenciada por fora (vale mais uma vez um olhar retrospectivo à antiga dicotomia de aldeia fechada versus cidade aberta), quando Calavia questiona: “si ese interior tuvo alguna vez la identidad que le atribuimos”.

Um fator importante da liderança atual são as escolas indígenas mencionadas por João Pacheco de Oliveira e “a existência de alguns milhares de jovens indígenas que já concluíram ou estão em vias de concluir cursos universitários” — a formação de uma nova camada social indígena baseada na instrução secundária e superior. Camilo Roberto **Robayo Romero** descreve esse fenômeno no exemplo de um índio do território colombiano no Amazonas. Um exemplo de uma ascensão não fácil com progressos e retrocessos — um processo de idas e voltas sem que uma coisa significasse o fim da outra — na busca contínua pela identidade e o seu reencontro por livre e refletida decisão (identidade volitiva). Essa imagem de “meandros” reflete algo completamente diferente que o antigo *Continuum*. Note-se o parentesco e a diferença há 60 anos atrás entre a via de desenvolvimento dos índios colombianos Makuna (o Germán de hoje) e dos índios brasileiros (o Uirá de outrora, descrito por Darcy Ribeiro 1976). Germán entra também em contato com os deuses e os espíritos, mas acha outra alternativa que a morte. Ele não se torna Xamã, mas professor de escola e nessa função ele segue a tradição indígena do diálogo com os poderosos.

A busca religiosa de Uirá dos deuses e seus paraísos — o conhecido fenômeno dos movimentos messiânicos no território do Amazonas — é tratado nesta coletânea num exemplo fora do território do Amazonas, mas que desde os estudos brasileiros clássicos de Kurt Nimuendajú, Egon Schaden e Maria Isaura Pereira de Queiroz representa um modelo de pesquisa no Amazonas: os Guarani. Gabriela **Chamorro** resume as discussões atuais e desmistifica a *Terra Sem Males*. A “integração” dos Guraranis nem os teria tornado menos religiosos, nem eles teriam substituído os seus mitos e a busca da “Terra Sem Males” pelas lutas sociais ou a procura de terra sem problema de irrigação, como conviria à antiga dicotomia tradicional-moderno. Os Guarani sempre teriam visado a conquista de terras irrigáveis e sempre teriam lutado por conquistas sociais. Porém isto não significa que uma interpretação utópica religiosa ultrapassada teria sido substituída por uma moderna social e ecológica. Mas é uma tentativa de reunir essas duas visões. Neste sentido a autora se baseia no seu trabalho de colaboração com a camada indígena jovem e instruída (já descrita pelos autores Cardoso de Oliveira e Robayo). Esta motiva a antropóloga a seguir a tradição da Antropologia latino-americana e “a lutar por espaços de liberdade dos índios” e nisso a se confrontar com a espiritualidade indígena.

Esse tipo de confrontação tomou uma nova dimensão hoje em dia. Entre os índios “há uma impressionante vitalidade nas manifestações sócio-culturais contemporâneas” (Pacheco de Oliveira), “as escolas e professores indígenas multiplicam-se em todo o país, surgem escritores” (Betty **Mindlin**, nesta coletânea). A nova camada

indígena letrada tomou para si, já desde algumas décadas, o trabalho antropológico de transcrever os mitos. Primeiro tratou-se somente de algumas iniciativas individuais, como Panlõn Kumu/Kenhiri (1980), fruto de uma cooperação entre um velho pagé Desâna e um jovem Desâna letrado com o missionário Casimiro Beksta e o escritor Márcio Souza, que resultou numa vasta coletânea de mitos sob a direção da antropóloga Berta Ribeiro. Outro exemplo digno de citação no Uaupés: Gentil 2000, fruto da colaboração entre o índio Séríbhí Téóñari-Kumu, pagé e chefe de posto da FUNAI, a lingüista Regula Rüegg e a antropóloga Dorothee Ninck (neta de Theodor Koch-Grünberg). A colaboração entre índios e antropólogos na transcrição de mitos é em princípio antiga e um fator propulsor da Antropologia. No início tratava-se, porém, de uma colaboração assimétrica: os indígenas na função de narradores como supostos fornecedores de material e os antropólogos como coletores e não raro compreendidos como autores. A indicação do nome do narrador era natural, mas não como indicação de propriedade intelectual, mas como de fonte científica e às vezes somente como uma nota de pé de página.⁹ E isto mudou. Betty Mindlin tem, sem dúvida, muito mérito no reconhecimento dos narradores de mitos como autores e dos clãs tribais como donos da propriedade intelectual com a adoção do uso sistemático de seus textos nas escolas indígenas. No seu ensaio, Mindlin mostra como comunidades indígenas antes perseguidas e oprimidas “retomaram uma vitalidade comunitária e social” que inclui a valorização de seus mitos. A transcrição de mitos por meio de narradores indígenas é um ato criativo, em que o conteúdo é atualizado e a forma adaptada às novas mídias.

E como no caso mencionado dos Guaranis, as tradições religiosas não são restos em desaparecimento do primeiro “contato intermitente”, mas tradições em adaptação permanente aos novos tempos como sempre ocorreu. Mitos indígenas sempre inseriram a atualidade. D. Pedro II foi eternizado em mitos indígenas.¹⁰ A narração oral das velhas histórias das tradições coletivas sempre foi uma forma de confrontação e de transformação da tradição. Por isso a suposta fronteira entre a memória coletiva tradicional e a literatura individual moderna não é tão marcante como a

9 Em 1973 quis organizar uma coletânea dos mitos indígenas, que me tinham servido de referência à minha tese de doutorado, sob o nome dos narradores indígenas. Tive de abdicar da idéia não compartilhada então pelo meu orientador e editor da série, e apresentar finalmente as histórias sob meu próprio nome. Também outras edições de mitos indígenas da mesma aldeia dos Kamayurá (e de outras aldeias), coletadas por outros pesquisadores foram publicadas sob o nome dos mesmos e não dos narradores indígenas. Era a prática usual.

10 Personificado como Dom Pedro Cabrais entre os Akwê-Xerente (Luz 2005) e Aukê entre os Canela (vide o trabalho de Andreas Kowalski Kaprepek 2008: 173 baseado em Nimuendajú). Em 1999 Wolfgang Kapfhammer (Marburg) ouviu a história de um mito semelhante de um “Avô Imperador” entre os Sateré-Mawé, narrado pelo índio Tuxaua Servo em Vila Nova. A versão mais velha desse tema de meu conhecimento seria do tempo em que Dom Pedro II ainda vivia, do Bakairi Antônio (apud Steinen 1894: 380).

Antropologia acentuou e acreditou. Motivos de mitos antigos ou indígenas podem ser adotados pela literatura, mas também inversamente, motivos da transmissão e literaturas européias podem ser adotados na transmissão indígena.¹¹ A ideologia do “great divide” entre a oralidade e a escrita — sentimento primitivo e racionalidade moderna — não admite isso de bom grado.¹² Alcida **Ramos** encontrou entre os Yanomamis um mito europeu irracional fantástico, que os indígenas adotaram num contexto racional. A busca delirante do El Dorado dos europeus ganha sentido entre eles. A narração continua naturalmente fantástica e poética. Para a antropóloga fica a questão como poder se aproximar cientificamente da poesia indígena, seja de origem européia. Certamente não poeticamente num sentido não científico, mas talvez, sim, tratando-se de valorizar a sensibilidade por poesia e mistério. Nem tudo se explica. Permanece, pois, a questão se a Antropologia conseguirá falar com os narradores de mitos indígenas no mesmo nível. Isto é, com a devida compreensão para a sua arte poética.

A adoção do mito El Dorado no mundo mítico indígena representa uma apropriação, não uma sujeição. Os valores do mundo ocidental — considerando que estes valores tiveram um papel na conquista da América do Sul — não são adotados com o mito, mas a figura mítica ocidental (como no caso mencionado de D. Pedro II). Ela passa a ter um papel no sistema indígena. Lucia **Hussak van Velthem** descreve um processo semelhante transposto ao mundo material, visível e tangível: “objetos e materiais alógenos podem ser classificados, incorporados e apreciados.” Os Wayana-Aparai adotam de bom grado objetos da moderna produção industrial, mas não a sua estética. Eles classificam os produtos de acordo com o próprio sistema, “constroem e manipulam suas relações com os bens materiais segundo padrões similares aos estabelecidos com a parentela”. Os artefatos de produção própria seriam, em certo nível, como ‘parentes consangüíneos’, a produção estrangeira como ‘parentes afins’. Dessa maneira os elementos exteriores não conduzem ao desaparecimento do que é próprio à sociedade, como presumia a teoria evolucionista. Eles são incorporados não somente materialmente, mas também espiritualmente e até fortalecem o holismo do sistema: “As formas de incorporação dos objetos industriais à sociedade wayana estão estreitamente conectadas às concepções simbólicas e classificatórias que fundamentam todo o seu sistema de objetos” (Hussak van Velthem neste volume).

11 Exemplos incisivos para que se elimine a fronteira entre mitos e rituais indígenas e a moderna literatura que deles se serve encontram-se em “Rain Forest Literatures”, desde Maíra, de Ribeiro, ao Hablador, de Vargas Llosas, como apresenta Lúcia Sá (2004).

12 Contra a ideologia do “great divide” (grande divisão) entre a oralidade e a escrita se posicionou recentemente Geoffroy Botoyiyê (2010), aliando-se a Jack Goody (2000) com o argumento adicional, de que esta ideologia favorece o fortalecimento da superioridade européia, supostamente de racionalidade em relação ao irracionalismo dos iletrados.

A observação feita entre os Wayana-Aparai, ela estende a todas as sociedades indígenas descritas nos trabalhos apresentados aqui. São todas sociedades do Século XXI, largamente integradas na sociedade nacional, mas que permanecem conscientemente e por própria decisão sociedades indígenas. Finalmente a Antropologia parece ter superado o fatalismo, ao qual os próprios índios nunca sucumbiram.

Tradução Jehovanira Crysóstomo de Sousa

Bibliografia

- Botoyiyê, Geoffroy A. Dominique (2010): *Le passage à l'écriture: mutation culturelle et devenir des savoirs dans une société de l'oralité*. Coll. Le sens social. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Gentil, Gabriel dos Santos (2000): *Mito Tukano: quatro tempos de antiguidades*, t. 1. Frauenfeld: Im Waldgut.
- Goody, Jack (2000): *The Power of the Written Tradition*. Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Kowalski Kaprepek, Andreas (2008): “*Tu és quem sabe*”: *Aukê e o mito canela de “ajuda aos índios”*. Lago Oeste D.F.: Paralelo 15.
- Lewis, Norman (1969): “Genocide”. Em: *The Sunday Times Magazine*, 23.2: 36-59.
- Lichtenberg, Georg Friedrich (1853): *Georg Christoph Lichtenberg's Vermischte Schriften* (neue, vermehrte, von dessen Söhnen veranstaltete Original-Ausgabe), vol. 1. Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung. Em: <<http://books.google.de/books?id=-hVjhwRmzQAC&dq=-inauthor:Lichtenberg&source=cad=1>> (03.01.2011).
- Luz, Edward Mantoanelli (2005): *Em busca do passado perdido. Uma análise estruturalista dos mitos sobre três heróis culturais Akwê-Xerente*. Tese de mestrado. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.
- Malcher, José M. Gama (1964): *Índios: grau de integração na comunidade nacional — grupo lingüístico — localização*. Publicação no. 1, nova série. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Conselho Nacional de Proteção aos Índios.
- Marconi, Marina de Andrade/Presotto, Zélia Maria Neves ([1985] 1987): *Antropologia: uma introdução*. São Paulo: Atlas.
- Oliveira, Roberto Cardoso de (1964): *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tukuna do Alto Solimões*. Corpo e Alma do Brasil, 12. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Panlön Kumu, Umusi/Kenhiri, Tolamã (1980): *Antes o mundo não existia: A mitologia heróica dos índios Desâna* (Introdução de Berta Ribeiro). São Paulo: Livraria Cultura Editora.
- Redfield, Robert (1941): *The Folk Culture of Yucatan*. University of Chicago Publications in Anthropology, Social Anthropology Series. Chicago: University of Chicago Press.
- Ribeiro, Darcy ([1957] 1967): “Indigenous Cultures and Languages of Brazil”. Em: Hopper, Janice (ed.): *Indians of Brazil in the Twentieth Century*. Washington, D.C.: Institute for Cross-Cultural Research, pp. 77-168.

- Ribeiro, Darcy ([1957] 1976): “Uirá vai ao encontro de Maira”. Em: Ribeiro, Darcy: *Uirá sai à procura de Deus: ensaios de etnologia e indigenismo*. Coleção Estudos Brasileiros, 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 13-29.
- Ribeiro, Darcy (1988): “Prefácio”. Em: Gomes, Mercio Pereira: *Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. Petrópolis: Vozes, pp. 9-13.
- Sá, Lúcia (2004): *Rain Forest Literatures: Amazonian Texts and Latin American Culture*. Cultural Studies of the Americas, 16. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Silva, Orlando Sampaio de (2007): *Eduardo Galvão: índios e caboclos*. São Paulo: Annablume.
- Steinen, Karl von den (1894): *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der Zweiten Schingú-Expedition 1887-1888*. Berlin: Reimer.
- Tönnies, Ferdinand ([1887] 1957): *Community and Society*. New York: Harper Torchbooks.