

MITOPOÉTICA E TEXTUALIDADE: O CASO DA AMÉRICA INDÍGENA

Gordon Brotherston (Indiana University/ University of Essex)

RESUMO: A partir de um breve histórico do termo Mitopoética e mito, inicialmente como fonte imaginativa e com poesia própria e depois como fictício, o artigo demonstra a presença dos mitos clássicos e bíblicos na vida moderna do ocidente e propõe o deslocamento de apreensão e contemplação para outra tradição intelectual: a do continente americano. O continente que antecipa tanto do que hoje o Ocidente considera “ciência”, nos campos da geologia, da zoologia e da evolução das espécies, da astronomia e da medicina. Nesta perspectiva, comenta-se e analisa-se as três principais abordagens específicas do corpo americano de mitos relacionadas ao estruturalismo francês, a etnopoética norte americana e ao interesse pela textualidade.

PALAVRAS-CHAVE: Mitopoética, mitologia ameríndia, textualidade

ABSTRACT: Drawing upon a brief history of the term Mythpoetics and myth, at first as an imaginative source with its own poetry, and later as fictitious, this article shows the presence of the classic and biblical myths in the modern life of the Western and proposes the displacement of apprehension and contemplation towards another intellectual tradition, that of the American continent. The continent that has anticipated so much of what today the Western considers “science” in the field of geology, zoology and of the evolution of the species, of astronomy and medicine. Under this perspective, we comment upon and analyze the three main approaches specific to the American body of myths related to French structuralism, the North-American ethnopoetics, and the interest in textuality.

KEYWORDS: Mythpoetics, American Indian mythology, textuality.

Como se sabe, o termo mitopoética quer dizer fazer mitos, o fazer dos mitos, o estudo de como se fazem os mitos. Também é sabido que este termo passou por uma série de definições, no curso da história da mitologia ou do estudo dos mitos em geral. Fundamental nessa série é a definição que ofereceu Max Müller no seu *La Science du langage*, onde distingue três fases na evolução das línguas: temática, dialética e mitopoética. Importa aqui não tanto a possível veracidade do esquema ou o detalhe do argumento como a identificação direta entre mito e

evolução lingüística, que com o tempo levou à inserção da mitologia no esquema evolutivo geral da filosofia ocidental, ligando-a pela primeira vez, teoricamente, ao maravilhoso mundo da infância da espécie e do indivíduo, adivinhado por Jean-Jacques Rousseau no século chiei. Como demonstrou magistralmente Marcel Detienne no seu *L'Invention de la mythologie* (1981), a analogia estabelecida por Müller foi um primeiro passo para a idéia do mito como fonte imaginativa, um fenômeno com poesia e vida própria. Surgia assim a mitopoética, nos termos de então. Paralelamente, a escola russa passou a estudar o mito não apenas enquanto fonte temática e imaginativa, como também literária, a qual pode implicar em dimensões formais reconhecidas e reelaboradas por escritores modernos.

O que talvez seja menos sabido ou levado em conta são as circunstâncias nas quais nasceu esta série de definições da mitopoética. Nos mesmos anos em que este termo se lançava à vida graças à obra de Müller - professor de nome alemão que ensinava em Oxford e cujos livros eram conhecidos em francês - a palavra mito foi definida de uma maneira decisiva nas línguas da Europa ocidental. Pode parecer mentira, mas *myth* tal qual entrou no inglês só em 1830. Embora desde a Idade Média já se usassem formas como *mythology*, o elemento básico *myth* entrou para a língua apenas no século XIX; e entrou para ficar rebaixado, como o equivalente de falso, fictício, sem referência comprovável. Evidentemente esse desprestígio era o resultado do novo cientismo da época, quando o alemão Leopold Ranke completava o trabalho de Tucídides, procurando separar para sempre o mito da história política e social; e quando as ciências naturais, recém-nascidas, começavam a ensinar uma cosmogonia e uma história das origens que não deixavam nenhum espaço para a imaginação ou a poesia mítica. Não é coincidência que a palavra e a figura do *scientist*, inimigo por definição ao mito, também tenha entrado para a língua naqueles anos (1840). Nessa trajetória, a verdade do mito se viu desde o começo comprometida pelas suas relações com a da história e com a da ciência, num esquema epistemológico que ainda persiste (Schrempf & Hansen 2002).

Assim, no Ocidente secular do cientismo, o mito veio a ser a não verdade. Mas uma não verdade que continua significando, ressoando na cultura em geral (Barthes 1957), precisamente devido aos limites imaginativos, afetivos e até intelectuais da suposta verdade científica; e também pela instabilidade da opinião científica em questões tão radicais como a idade da terra, a origem da nossa espécie, que formas teriam tido as primeiras sociedades humanas, e quais práticas agrícolas ou médicas são menos daninhas ao planeta.

As propensões das antigas figuras míticas gregas e romanas são cotidianamente revividas nas modernas línguas européias, no uso de palavras como cereal (de Ceres), edipiano, jovial, venéreo, marcial

etc. A doutrina do grande dilúvio recordada pelo Gênesis semita/bíblico, que no Ocidente impediu por muitos séculos uma compreensão adequada da geologia, da formação das capas terrestres tanto vulcânicas como sedimentares, ainda mantém significado, à medida que sugere que esse dilúvio foi o único cataclisma supostamente sofrido pela terra. Conscientes do que fazem, algumas premissas da lingüística de nossos dias procuram não contradizer a doutrina da primitiva unidade da linguagem humana e o absurdo mito da Torre de Babel (ver, por exemplo, o *After Babel* de George Steiner). Até mesmo os ateus mais ortodoxos continuam falando de Adão e Eva como o primeiro casal humano, e do seu 'delito', ou do de Caim, aceitando que este foi provocado pela preferência divina pelas ovelhinhas de Abel sobre os produtos agrícolas do próprio Caim. Aqui, a preferência divina é sintomática de todo um complexo pastoril, tanto bíblico como grego-romano que é radicalmente persuasivo. Enganado por ele, Rousseau diagnosticou erroneamente as origens da desigualdade social, erro repetido por Marx e que perdura até nossos dias. Como se fora uma verdade inquestionável, o francês Michel Tournier reflete essas mesmas idéias num "tratado" publicado na revista CULT de São Paulo (No. 8, março 1998):

A história dos homens começou com um fratricídio. Um dos irmãos se chamava Caim e cultivava a terra. O outro se chamava Abel e criava animais. Caim era sedentário e cercava suas casas de muros e seus campos de cercas. Abel e seus filhos possuíam diante deles, nas pradarias sem limites nem proprietários, imensos rebanhos de carneiros e cabras. O conflito era inevitável, um conflito que se manifesta sob diversas formas em toda a história humana.

De qualquer ângulo intelectual vagamente sério, tal ordem de universalismo antropológico-religioso, 'mítico' no mau sentido da palavra, é totalmente inaceitável, grotescamente imperialista. Parece improvável que fosse necessário dizê-lo, mas nem todas as histórias humanas começam com fratricídios; nem todas as sociedades desenvolveram uma economia pastoril; e em nenhuma delas os muros ou cercas são consequência da prática agrícola.

Em todos estes exemplos, os mitos clássicos e bíblicos, por falsos ou fictícios que sejam considerados, podem ser sentidos como uma imensa força latente na vida moderna do Ocidente. Supostamente falsos, revelam-se como altamente persuasivos. Supostamente universais, revelam-se como culturalmente bem específicos e limitados. Isto é tão mais verdadeiro quando pensamos no uso que fez do mito helênico a psicologia seminal de Freud, e na ressonância que continua despertando o conceito correspondente do 'arquétipo'.

Nestas circunstâncias é útil sair um momento da arena dos debates ocidentais sobre o mito e, por extensão, sobre a mitopoética, para contemplar e aprender com outras tradições intelectuais. Aquela que talvez esteja mais distante da do Ocidente (e ao mesmo tempo mais ameaçada e colonizada por ela) é a da América. Este continente americano, o mais despossuído dos continentes da história humana, é de fato o berço de mitos que anteciparam tanto do que hoje o Ocidente considera 'ciência', nos campos da geologia, da zoologia e da evolução das espécies, da astronomia e da medicina. É onde o grande dilúvio sempre foi visto como só um entre os vários cataclismas que tiveram impacto sobre a formação da terra. É onde, na ausência da economia e da ideologia do pastoralismo de Abel (fora do império inca), a agricultura de Caim sempre foi celebrada não como delito, mas como o triunfo definitivo humano e social. É onde o tempo foi e é articulado segundo princípios que fazem parecer rudimentares as convenções calendáricas e temporais do Ocidente, tais como a linearidade ou o binômio consabido e tantas vezes reductivo que se faz entre diacronia e sincronia. Nas palavras do romancista Ítalo Calvino, a América é a fonte de todas as melhores histórias, dos textos míticos mais finamente elaborados.

No momento dos primeiros contatos com o Ocidente, a imensa riqueza de mitos da América foi denunciada como demoníaca. Por razões abertamente ideológicas, bibliotecas inteiras que preservavam a riqueza de livros meso-americanos e de quipus incaicos foram queimadas. No melhor dos casos, os mitos americanos foram aceitos só para serem rebaixados a pálios reflexos, perigosamente deformados ou distorcidos, das tradições do Velho Mundo. Neste sentido o dilúvio das grandes cosmogonias daquele continente perdeu a sua autonomia, sendo explicado como um eco, uma derivação da Bíblia. Só os grandes hereges do século XVI - Christopher Marlowe e Michel Montaigne - ousaram citá-los e começaram a interpretá-los como outra maneira de ver o mundo, como outra versão da história planetária. Quanto aos românticos, no fim das contas não resultaram muito liberadores os seus esforços independentistas para compreender os mitos americanos. E no nosso século esses mitos passaram pela indignidade de serem considerados como evidência da alteridade, do 'outro' de um Todorov (Magaña & Mason 1986).

Nas últimas décadas, podemos identificar três principais abordagens específicas do corpo americano de mitos. Estão relacionadas respectivamente ao estruturalismo francês, à etnopoética norte-americana, e a um interesse mais recente pela textualidade; e merecem ser comentadas brevemente, pela maneira como pretendem atenuar as contradições herdadas do estudo dos mitos chamado científico pelo Ocidente.

O estruturalismo chegou a sua expressão máxima com as *Mythologiques* (1964-1971) de Claude Lévi-Strauss, quatro tomos que, partindo dos trópicos sul-americanos, abarcam a mitologia do todo o continente, explorando o esplendor, o brilho exuberante dos mitos americanos, e revelando as suas lógicas inerentes, graças a um mecanismo de binários aprendido da lingüística de Saussure. Tal façanha foi possível graças a certas exclusões, bem comentada por Jacques Derrida e por outros críticos da abordagem estruturalista.

Para Lévi-Strauss, o interesse são as tradições orais, e como consequência ele exclui a idéia de *graphie*, de escrita ou de linguagem visível. Obriga-nos a deixar de lado manuscritos que narram cosmogonias inteiras, ao estilo do *Popol vuh* maia ou do *Runa yndio* quechua, só porque foram escritos ou transcritos de textos pré-colombianos, mesmo que os autores tenham sido (como nestes casos) os próprios índios. Em segundo lugar, Lévi-Strauss homogeneiza os mitos que escolhe para examinar: as suas análises baseiam-se apenas em resumos em francês feitos inconsutilmente, de fontes bem diversas, que vão desde vagas reminiscências de antigos viajantes europeus até textos compostos em línguas indígenas e revisados na sua integridade por seus autores. Além disso, ele não permite que circunstâncias históricas ou geográficas - referências 'externas' em geral - ofusquem a lógica interna de um mito. Deseja que ontologicamente o mito regenere o seu próprio espaço e o seu próprio tempo, que exista numa sincronicidade atópica que efetivamente o deshistoricize e o desterritorialize. Finalmente, impede que a estrutura do texto tenha impacto sobre a estrutura globalizadora do sistema heurístico que ele constrói; e isso elimina a possibilidade de se estabelecer uma mitopoética que tenha as suas raízes na leitura de textos propriamente ditos.

A publicação do primeiro número da revista *Alcheringa* nos Estados Unidos no outono de 1970 sinalizou o aparecimento do movimento conhecido como 'etnopoética', que aproximou mutuamente a antropologia e a literatura e, com isto, ajudou a romper radicalmente com as tendências prévias da antropologia daquele país, leais ainda ao cientismo de um Franz Boas (que insistentemente negou a riqueza 'mitopoética' da América, suprimindo evidências da pujança e até da existência de vários gêneros, como a epopéia e as adivinhações). O movimento foi protagonizado por poetas e tradutores como Jerome Rothenberg, Dennis Tedlock, Gary Snyder e Nathaniel Tarn, em colaboração com antropólogos ao novo estilo de Dell Hymes (numa vida prévia, Tarn tinha sido também antropólogo), e com escritores índios como o acoma Simon Ortiz. Numa 'declaração de intenções', os organizadores disseram que queriam, entre outras coisas:

to enlarge our understanding of what a poem may be

*to encourage ethnologists and linguists ...to present the tribal
poetries as values in themselves rather than ethnographic data
to return to complex/"primitive" systems of poetry as
(intermedia) performance, etc. & to explore ways of presenting
these in translation
to combat cultural genocide in all its manifestations*

Uma das primeiras grandes contribuições dos etnopoetas foi o resgate de textos indígenas, míticos e poéticos, que haviam sobrevivido apenas na prosa amorfa de transcrições feitas décadas antes pelo Bureau of American Ethnology e outras instituições. Procuraram devolver a estes textos as suas qualidades literárias, adivinhando as suas perdidas formas internas, a cadência de versos respirados (o 'measured verse' de Hymes) e de grupos de versos ou estrofes. Aplicaram os mesmos princípios às suas próprias transcrições de textos ainda vivos, utilizando todos os recursos da tipografia para indicar fatores como ênfase, ritmo, altura da voz, etc, a partir das performances que assistiam.

Como os estruturalistas, os etnopoetas têm uma grande preferência pela tradição oral, ainda que alguns nunca tenham excluído a idéia da linguagem visível. Apelando à tradição da pictografia midé desenvolvida pelos ojibwa e outros grupos algonquinos, Rothenberg entra na linha americana de poesia pictográfica e ideogramática que liga o Longfellow de *Hiawatha* aos 'Imagists' e a Ezra Pound. Também como os estruturalistas, os etnopoetas não lidam muito com a questão das possíveis ressonâncias géo-históricas dos textos míticos com que trabalham (aqui o índio Simon Ortiz é uma clara exceção), ainda que a sua postura política contra o genocídio fique bem clara. Ao mesmo tempo, eles anunciaram um novo respeito pela idéia do texto em si, precisamente o que não era admitido pelos estruturalistas, e assim ajudaram a abrir caminho para uma outra compreensão da textualidade do mito.

Uma terceira linha na abordagem do mito americano, distinta, mas às vezes dificilmente separável da dos etnopoetas, começa com a publicação, ao longo dos anos setenta e oitenta, de toda uma série de textos 'clássicos', obras plurivalentes e de grandes dimensões, que abarcam tanto a cosmogonia como a história humana e política (Brotherston 1997). Entre estes clássicos podem ser mencionados o *Watunna* do grupo caribe maquiritare (Civrieux 1970; Guss 1980); o *Popol vuh* dos maia-quiché (Edmonson 1971 e Tedlock 1985 são as primeiras traduções diretas ao inglês); a *Lenda dos sóis* nahuatl (Bierhorst 1974, baseada em prévias edições mexicanas e alemãs); o *Ayvu rapyta* tupi-guaraní (primeira versão extensa, de textos traduzidos por Nimuendaju e Cadogan, em Bareiro 1980); o *Finding the Center* zuni (Tedlock 1972); o *Dine bahané* navajo (Zolbrod 1984); o *Runa yndio* quechua (Urioste 1983; o manuscrito de Huarochirí editado antes pelo

alemão Trimborn e pelo romancista peruano José María Arguedas); o *Antes o mundo não existia* tucano (Umasin Panlon e Ribeiro 1980, retificação de versões feitas previamente por antropólogos não tucanos); e o *Jurupary* compartilhado por vários grupos do Rio Negro (Hugh-Jones 1979; Medeiros 2002).

Alguns destes clássicos haviam aparecido antes. Além dos casos indicados acima, há outros como o *Relato Huinkulche* dos mapuche (1956), o *Tatkan ikala cuna* (1938), os livros do Chilam Balam maia (desde 1913), e várias narrativas em nahuatl. E a idéia que coletivamente representam foi elaborada já no fim do século passado, nos tomos da 'Library of Aboriginal American Literature' publicada por D.G. Brinton na Philadelphia entre 1882 e 1890 (iniciativa que logo ia se ver marginalizada pela nova antropologia 'científica', ao estilo de Boas). Mas depois de 1970, houve uma verdadeira concentração de esforços, para resgatar e representar adequadamente os textos magnos da tradição americana. Todos os editores em questão adotam metodologias comparáveis, e estão amplamente interessados em idéias de textualidade, tanto com relação à estrutura interna do texto quanto à sua referência externa, geográfica e política, e com a ingerência de membros do grupo ou nação correspondente. O efeito cumulativo, em termos teóricos, é forte, ainda que alguns às vezes aparentemente tenham ignorado os esforços dos demais. De todo jeito, essa abordagem resolve a fortiori o paradoxo apontado por Detienne e vários outros, da mitologia que fica 'sem mitos', no sentido textual e formal.

Envolver-se com o *Popol vuh*, os *Livros de Chilam Balam*, a *Lenda dos sóis* ou qualquer outro manuscrito clássico da Mesoamérica implica necessariamente não apenas em expôr os limites da preocupação estruturalista com a oralidade, como também levar em conta o conceito da transcrição, das fontes escritas pré-colombianas - os livros ou códices mesoamericanos e o vasto corpo das inscrições. Isso, por sua vez, implica num outro conceito fundamental no estudo do mito, o da continuidade dos paradigmas, hoje tão desprezado por lingüistas da escola de Hanks. Além disso, o maravilhoso trabalho que fizeram Marc de Civrieux e David Guss junto com os autores caribes do *Watunna* nos ensina como o processo de codificação sinônimo da escrita e da linguagem visível pode operar até mesmo dentro do discurso falado, isto é, como uma codificação em formas resistentes a um só tempo condensadas e poéticas, situadas no polo oposto das 'normas' lingüísticas de Saussure, e que neste caso caribe se chamam *adeni*.

Quanto à referencialidade material do texto, os clássicos nos demonstram até que ponto podem servir como constatações de direitos locais, nomeando já na própria formação do mundo os momentos da paisagem que vão funcionar como definidores do território ancestral. Trata-se do 'foundation myth' (mito da fundação), no sentido mais amplo

da palavra. Defendendo-se de ataques genocidas, os maia-quiché de hoje, entre eles Rigoberta Menchú, ainda lembram as montanhas guardiãs celebradas no *Popol vuh*, que marcam as fronteiras da parte da Guatemala ocupadas por eles há vários milênios. Neste aspecto, a tradução dessa obra feita por Edmonson é preferível à apresentada dez anos mais tarde pelo etnólogo Tedlock como 'definitiva', já que aquele tratava o texto desde o começo como um 'título', isto é uma auto-defesa legal por parte da comunidade. O quincunce de montanhas que guardam o território navajo aparece estabelecido no *Diné bahané*, além de ser materialmente reconstruído nas 'pinturas secas' de suas cerimônias rituais (cujos desenhos evidenciam eles muito mais antigos com as páginas dos códices mesoamericanos). *Watunna* narra extensamente o 'mito' de como se originaram as maravilhas geográficas que os seus autores, os maquiritare ocupam e continuam defendendo - Roraima e as outras montanhas da serra Pacaraima, além da improvável hidrografia do canal Casiquiare que une o Orinoco com o Amazonas, e que durante tanto tempo (até 1950) escapou à definição científica ocidental. Na região do Rio Negro, a diferença que Hugh-Jones reconhece entre o seu próprio trabalho sobre o *Jurupary* e a abordagem estruturalista de Lévi-Strauss tem precisamente a ver com esta ordem de aplicabilidade local. E assim sucessivamente.

Em geral, esta dimensão dos clássicos lembra o trabalho feito já no começo do século passado por outro Müller (Karl Otwin), que procurou reconstruir o contexto e a paisagem históricos dos grandes mitos do Velho Mundo (Detienne 1981:125-6), numa trajetória que culminou com a recuperação da mítica Tróia, através das escavações do arqueólogo Schliemann. Na América, vítima de uma despossessão cultural e histórica sem paralelo no planeta, este tipo de restituição e a apreciação adequada do que pode significar um 'foundation myth' obviamente vão ter uma ressonância política muito mais imediata e urgente (Hill 1993).

O grande exemplo dos clássicos americanos nos devolve ao tema inicial da relação entre mito e verdade científica ou filosófica. Seus mitos são um fundo renovável de conhecimento teórico e prático que vão ter impacto não só na compreensão adequada da história e da geografia, como também em argumentos sobre origens, e sobre fundações morais e políticas (ou religiosas, se preferir) que raras vezes chegam a ser expostas plenamente. Sem exceção, os clássicos americanos fundam a história humana através de uma experiência cosmogônica, de criações múltiplas, de 'idades do mundo' ou 'sóis'. É um relato radicalmente distinto do narrado pela Bíblia e pelos mitos greco-romanos (depois de Hesíodo), que antecipa muito do que a ciência ocidental só começou a entender nos últimos dois séculos, ainda que esta exclua, graças às suas premissas limitadas, o que este relato pode

ter de poesia. Esta mitopoética americana demonstra a continuidade de tradições de saber que incluem o que hoje é considerado verdade científica com respeito às origens geológicas da terra, às formações sedimentares e vulcânicas tão minuciosamente descritas na tradição nahuatl dos 'sóis' ou idades do mundo; às propriedades das plantas - veja-se as sagas da 'invenção' da mandioca ou do milho em que culminam todas as cosmogonias, ou a descrição no *Jurupary* da deslumbrante vida sexual das palmeiras amazônicas, segundo as interpretações de Hugh-Jones e Reichel-Dolmatoff; e à história dos vertebrados, cifrada na imagem da serpente emplumada comum à América tropical desde o Amazonas até a Mesoamérica, e que se desenvolve ao longo da linha peixe, sáurio-ave, macaco e humano afirmada tanto no *Watunna* como no *Popol vuh*. Tudo isto constitui uma lição sobre as atitudes, reiteradas nas palavras de Rigoberta Menchú e outros índios contemporâneos, que devemos ter para com a terra e as plantas; e para com as outras espécies, que jamais existem para ser exploradas como Deus mandou Adão explorá-las. A esse respeito, Alejo Carpentier opinou em *Los pasos perdidos* que a cosmogonia americana era 'la única que haya presentado la amenaza de la máquina y la tragedia del Aprendiz del Brujo'. É uma lição que sustenta a resistência secular contra o imperialismo intelectual e a ganância econômica do Ocidente.

Finalmente, os clássicos americanos exemplificam maximamente o que pode ser a mitopoética em termos estritamente literários. As suas qualidades literárias, de textualidade, incluem um manejo seguro de gêneros, no qual se sobressai a epopéia da viagem ao inframundo estudada por Paul Radin e C.G.Jung (com referência sobretudo aos algonquinos); uma elegante oscilação entre pathos e humor seco; e um processo de auto-construção no texto que às vezes pode chegar a lembrar um quebra-cabeças (um exemplo é a maneira engenhosa pela qual os relatos das idades do mundo se interrelacionam no *Popol vuh*, ou no *Jurupary*; Brotherston 1997; Medeiros 2002).

À textualidade se adiciona a intertextualidade quando pensamos, em companhia de Meletinski, no aspecto da mitopoética que incide na literatura moderna. Desde os anos vinte vários autores, e os latino-americanos de maneira especial, recorrem amplamente aos mitos narrados nos clássicos indígenas para fazer sua própria literatura, ao nível de grandes temas mas também adotando e citando textualmente tipos de personagem, léxicos, e até esquemas filosóficos antes desconhecidos pela tradição ocidental. Entre os exemplos significativos se encontram o guatemalteco Miguel Angel Asturias, que traduz o *Popol vuh* ao espanhol, e recorre massivamente a esse texto ao escrever *Leyendas de Guatemala* (1930) e o romance que lhe deu o Prêmio Nobel, *Hombres de maíz* (1949); o brasileiro Mário de Andrade que, em cada página de *Macunaíma* (1928), utilizou as narrativas que fazem parte da

mesma tradição caribe que *Watunna* (Sá 1997); o peruano José María Arguedas, que traduz o *Runa yndio* ao espanhol, e o transforma em base e marco para o seu último romance *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1969); e o poeta nicaragüense Ernesto Cardenal, cujas obras *Homenaje a los indios americanos* (1969; 1987) e *Canto cósmico* (1993) dedicam-se a citar e elaborar textos indígenas ao estilo de Ezra Pound.

Na tentativa de compreender o que é a mitopoética, o exemplo da América oferece indicações valiosas, mas poucas vezes percebidas. Isso é verdade, sobretudo em relação à idéia da textualidade e das múltiplas dimensões internas e externas que pode ter o texto de um mito.

Bibliografia

- ARGUEDAS, José María. 1966. *Dioses y hombres de Huarochiri: Narración quechua*. Lima: Museo Nacional.
- ASTURIAS, Miguel Angel, & J.M.González de Mendoza. 1927. *Los dioses, los héroes y los hombres de Guatemala antigua o El libro de consejo Popol vuh de los indios quichés*. Paris: Editorial Paris-América
- BAREIRO SAGUIER, Rubén. 1980. *Literatura guaraní del Paraguay*. Caracas: Monte Ávila
- Barthes, Roland. 1957. *Mythologies*. Paris: Seuil
- BIERHORST, John. 1974. *Four Masterworks of American Indian Literature*. New York: Farrar Strauss
- BOAS, Franz. 1938. *General Anthropology*. Boston: Heath
- BROTHERSTON, Gordon. 1997. *La América indígena en su literatura. Los libro del Cuarto Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica In press. 'Jurupary articula o espaço dos tária e a ciência da América tropical', em S. Medeiros (comp.), *Leggenda dell'Jurupary*, de E.Stradelli, São Paulo: Perspectiva
- CIVRIEUX, Marc de. 1970. *Watunna. Cosmología maquiritare*. Caracas: Monte Ávila
- DERRIDA, Jacques. 1967. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit
- DETIENNE, Marcel. 1981. *L'Invention de la mythologie*. Paris: Gallimard.
- EDMONSON, Munro. 1971. *The Book of Counsel. The Popol vuh of the Quiché Maya of Guatemala*. New Orleans: Tulane University Press
- GUSS, David. 1980. *Watunna. An Orinoco Creation Cycle*. San Francisco: North Point Press
- HANKS, William. 1989. *Word and Image in Maya Culture: Explorations in language, writing and representation*. Salt Lake City: University of Utah Press
- Hill, Jonathan. 1993. *Keepers of the Sacred Chants*. Tucson: University of Arizona Press
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge University Press
- HYMES, Dell. 1977. 'Discovering Oral Performance and Measured Verse in American Indian Narrative', *New Literary History* 8:431-457 1981. "In Vain I Tried to Tell": *Essays in Native American Ethnopoetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press Jung, C.G.: veja Radin 1972
- LÉVI-STRAUSS. Claude. 1967. *Race et histoire*. Paris: Gonthier 1964-71. *Mythologiques*. Paris: Seuil. 4 tomos.

- MAGAÑA, Eduardo, & Peter Mason. 1986. *Myth and the Imaginary in the New World*. Amsterdam: CEDLA
- MEDEIROS, Sérgio. 2002. *Makunaima e Jurupari: cosmogonias ameríndias*. São Paulo: Perspectiva
- MELITINSKI, Sergei. 1986. *A poética do mito*. São Paulo: Forense
- ORTIZ, Simon. 1992. *Woven Stone*. Tucson: University of Arizona Press
- RADIN, Paul. 1954-6. *The Evolution of an American Indian Prose Epic*. Basel: Ethnographical Museum 1972. *The Trickster*. With commentaries by Karl Kerényi and C.G.Jung. New York: Schocken Books
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: Chicago University Press 1996. *Yurupari. Studies of an Amazonian Foundation Myth*. Cambridge: Harvard University Press
- ROTHENBERG, Jerome. 1985. *Technicians of the Sacred*. Berkeley: University of California Press. 2a ed., revisada
- SÁ, Lúcia. 1997. *Reading the Rainforest. Indigenous texts and their impact on Brazilian and Spanish American Literature*. Bloomington: Indiana University PhD Dissertation
- SCHREMPP, Greg & W. Hansen (eds.), 2002. *Myth: A New Symposium*. Bloomington: Indiana University Press
- TEDLOCK, Dennis. 1972. *Finding the Center. Narrative Poetry of the Zuni Indians*. Lincoln: University of Nebraska Press 1985. *The Popol vuh: the definitive edition of the Mayan book of the dawn of life and the glories of gods and kings*. New York: Simon & Schuster
- Umasin Panlon. 1995. *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kehiripôã*. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT/ São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. 2a ed. (a primeira edição foi em colaboração com Berta Ribeiro, São Paulo 1980).
- URIOSTE, George L. 1983. *Hijos de Pariya Qaqa: la tradición oral de Wara Chiri*. Syracuse, NY: Syracuse University. 2 vols.
- ZOLBROD, Paul G. 1984. *Dine bahane: the Navajo Creation Story*. Albuquerque: University of New Mexico Press