

“Entre encantados e outras criaturas sobrenaturais”: A identidade linguístico-cultural híbrida do Brasil e da Argentina em narrativas orais

*“Between encantados and other supernatural creatures”. The hybrid
linguistic-cultural identity of Brazil and Argentina in oral narratives*

Samuel Figueira-Cardoso

Universidade de Varsóvia, Polónia

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0680-458X>

E-mail: s.figueira-ca2@uw.edu.pl

Mariano Dubin

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6007-0516>

E-mail: marianodubin@gmail.com

Recepción: 21.04.2022

Aprobación: 29.09.2022



Resumo: As narrativas orais estão presentes em todas as culturas conhecidas. Na América Latina, as culturas e povos são mestiços, híbridos, nascidos de séculos de influência e imposição linguística e cultural dos colonizadores europeus e o contato com diferentes contingentes populacionais. O artigo tem como objetivo discutir as narrativas orais afiliadas ao lendário argentino e brasileiro como práticas sociocomunicativas reveladoras dessa identidade híbrida, que como tal deve ser entendida como parte constitutiva da identidade cultural dos falantes que as produzem. Para tanto, recorreremos aos estudos da linguagem e culturais que advogam por uma noção interativa e socio-historicamente situada da língua e estudos da narração, a identidade e o discurso ficcional, ao mesmo tempo que, buscamos construir um percurso que possibilite a discussão de alguns conceitos que julgamos relevantes para o estudo. A metodologia adotada é de natureza qualitativa de cunho interpretativista, tendo como objeto de análise narrativas orais e escritas retiradas de dois *corpora*, um recolhido na periferia urbana de Buenos Aires e o outro no interior de Santarém, Pará, Brasil.

Palavras-chave: narrativas orais, lenda, identidade, cultura, hibridismo

Abstract: Oral narratives are present in all known cultures. In Latin America, cultures and peoples are mestizos, hybrids, born of centuries of influence and linguistic and cultural imposition of European colonizers and contact with different population contingents. The paper aims to discuss the oral narratives affiliated with the legendary Argentine and Brazilian as socio-communicative practices that reveal this hybrid identity, which as such must be understood as a constitutive part of the cultural identity of the speakers who produce them. To this end, we anchor ourselves to language and cultural studies that advocate an interactive and socio-historically situated notion of language and reflections on narration, identity, and fictional discourse. At the same time, we seek to build a path that allows the discussion of some concepts that we consider relevant to this study. The methodology adopted is of a qualitative nature of an interpretive nature, having as the object of analysis oral and written narratives taken from two corpora, one collected on the urban peripheries of Buenos Aires and the other in the interior of Santarém, Pará, Brazil.

Keywords: oral narratives, legend, identity, culture, hybridity

INTRODUÇÃO

Este artigo¹ busca estudar as narrativas orais², particularmente aquelas que tratam de seres e divindades sobrenaturais, por meio de uma análise comparativa entre duas regiões do Brasil e da Argentina. As investigações realizadas por múltiplos autores nesses países poderiam apresentar-se, em princípio, como estruturalmente divergentes na medida em que são altamente específicas em seus desenvolvimentos histórico-territoriais e teórico-disciplinares. Entretanto, nossas investigações recentes postas em diálogo no contexto do presente artigo (Borges & Figueira-Cardoso, 2022; Dubin, 2019, 2022; Figueira-Cardoso, 2018) mostram a possibilidade de começarmos a formular uma série de explicações em conjunto, pelo menos de forma aproximada e introdutória, sobre, por um lado, certos tipos de narrativas orais sobre seres sobrenaturais comuns no contexto estudado e, por outro, sobre as identidades linguístico-culturais mestiças da região, adotando uma compreensão teórica-analítica instauradora.

Em primeiro lugar, e como iremos desenvolvendo ao longo do artigo, as transformações sociais e culturais das culturas originárias e tradicionais oferecem uma reflexão fundamental sobre o que significam as histórias tradicionais, orais ou populares no século XXI. Com efeito, repensar um mundo narrativo no desenvolvimento capitalista contemporâneo que implique não apenas transformações

¹ Este trabalho foi apoiado parcialmente pelo Action IV.4.1 “A complex programme of support for UW PhD students”, como parte do “Excellence Initiative – Research University” Programme (IDUB), número BOB-IDUB-622-226/2021.

² Os termos ‘narrativa oral’ e ‘lenda’ serão usados de forma intercambiável, nomeando as narrativas orais sob análise. Embora seja uma escolha passível de questionamentos.

materiais (sejam elas tecnológicas, econômicas ou sociais), mas, por sua vez, subjetivas (Andreani, 2014).

Em segundo lugar, as narrativas objeto de nosso estudo, tematizam um dos grandes problemas da cultura latino-americana, nos referimos à identidade mestiça e indígena de vastos setores sociais, no quadro de repúblicas que se constituíram hegemonicamente como sociedades brancas onde o outro - a minoria, o marginal, o passado - é o que é indígena ou mestiço (Dussel, 1992; Viñas, 2003). Neste quadro, assumimos que o nosso objeto de estudo não é apenas complexo, mas, como veremos agora, lábil de ser apreendido na sua constituição muito formal, uma vez que diverge da própria forma de ordenar, classificar e analisar o mundo como o conhecimento acadêmico normalmente faz - e de fato, como pretendemos fazer nesta abordagem crítica do assunto.

Referimo-nos a temas de histórias e crenças que explicam as complexas e contraditórias histórias nacionais, sociedades (in)visíveis em contato, revelando mundividências e práticas sociocomunicativas que não são suficientemente contempladas nas definições propostas por estudiosos do norte global; são culturas e saberes originários que sofrem ainda hoje ações de epistemicídio e linguicídio. A nossa busca é compreender esse fenômeno em suas próprias historicidades, sem pensar que as narrações/crenças se organizam em uma temporalidade teleológica que vai de estratos menores e atrasados a outros maiores e complexos, e geralmente estes últimos relacionados ao norte global considerada como referência na construção do saber científico e civilizatório.

Partimos da hipótese de que nas narrativas, lendas e histórias (orais e escritas) tem-se eventos reveladores de um hibridismo linguístico e cultural compartilhado entre esses países irmãos. Em bairros de grandes cidades latino-americanas, como as periferias de Buenos Aires, na Argentina ou em áreas rurais, como as comunidades ribeirinhas em Santarém, Brasil (contexto de produção das narrativas analisadas neste estudo), narradores de diferentes idades em suas vivências cotidianas, nos contam histórias de seres e divindades sobrenaturais como o Lobisón, o Yasy Yateré, o Pomberito, o Boto, a Velha Porca, a Matinta Perere ou Pereira, que na sua complexidade não podem ser entendidas como meros relatos, mas sim como parte constitutiva da cultura na qual são produzidas. Mas afinal, é possível categorizar ou definir essas narrativas? Como essas narrativas revelam a identidade híbrida das periferias e comunidades ribeirinhas? O contato com línguas e culturas alóctones contribuíram para o ‘linguicídio’ das narrativas originárias?

Essas perguntas motivam as reflexões apresentadas neste trabalho, partindo de uma postura científica que denota o que o antropólogo francês, Gilbert Durand (1988), defende como sendo uma hermenêutica instauradora, isto é, uma predisposição científica e analítica que compreende distintos olhares, teorias e métodos, para um aperfeiçoamento da percepção dos dados, uma ampliação dos sentidos e um convite constante a novas incursões de pesquisa acerca de um mesmo objeto.

UNIVERSO LENDÁRIO LATINO-AMERICANO: APROXIMAÇÕES TEÓRICAS

Não buscamos uma análise acabada sobre as narrativas orais, mas propomos uma reflexão introdutória acerca das práticas sociocomunicativas velhas e novas originárias e ainda hoje frequentes nas margens dos rios brasileiros e das periferias urbanas argentinas. Desse modo, elegemos as narrativas sobre seres sobrenaturais que circulam nesses espaços. Nessas narrações procuramos destacar a *crença cosmológica* que organiza seus sentidos narrativos e o hibridismo linguístico-cultural tributário do contato entre povos de diferentes culturas, porém que compartilham uma base indígena, uma primeira *matriz cultural* (Martínez Sarasola, 2005; Ribeiro, 1995) do universo Tupí Guarani, como podemos observar nos nomes dados a muitos desses seres sobrenaturais, como o Curupira, o Yasy Yatere, o Ipupiara e outros.

Embora com personagens e contextos geográficos distintos, muitas das vivências relatadas nas narrativas orais argentina também se assemelham àquelas contadas pelos narradores brasileiros de modo geral. São histórias do contato com seres sobrenaturais, seres antigos, ancestrais. Dentre os aspectos caracterizadores, o fenômeno da transformação é recorrente nessas histórias, nesse universo de lugares *encantados* e seres sobrenaturais, como o Boto, o Pomberito, o Lobisomem, a Matinta Perere ou Pereira. As narrativas sobre esses seres pertencentes às comunidades ribeirinhas e periferias urbanas de ambos os países não estão somente na oralidade, são narrativas migrantes, encontradas também em outros ambientes, em interações comunicativas que nascem na internet com o texto digital, criando-se assim modos de narrar que também dão origem a novos gêneros discursivos, textos frequentes na modalidade falada e passam para a modalidade escrita, conservando marcas da tradição oral e do texto falado.

O imaginário e a cosmovisão da cultura originária argentina e brasileira são repletos de entidades e divindades, que ao longo de séculos de contato, sofreram influências de contingentes oriundos do continente europeu e africano. Se

olharmos a história da formação da sociedade desses países, veremos que as culturas e línguas dos povos originários, passaram por um processo de linguicídio, de apagamento de seus saberes (Figueira-Cardoso & Borges, 2021; Rajagopalan, 2010; Auroux, 1992) acabaram perdendo falantes e muito das suas práticas culturais, modos de narrar e literatura. Falar de linguicídio é falar de um termo “análogo a racismo e envolve questões que legitimam, efetua e reproduzem um desequilíbrio na divisão do poder e dos recursos entre comunidades avaliadas pela sua linguagem” (Skutnabb-Kangas & Phillipson, 1996, p. 667). Desse modo, muitas das práticas languageiras, das narrativas originárias perderam muito do seu significado em favor das línguas impostas pelos colonizadores; onde o poder político e econômico era exercido na língua, na cultura e cosmovisão do branco, construindo-se assim países com desigualdade social. No Brasil, por exemplo o racismo linguístico que se desenha através do linguicídio é o preconceito racial que é entrelaçado com o social e o linguístico (Nascimento, 2019).

No decorrer dos séculos de apagamento e imposição de uma língua alóctone, nasce uma cultura híbrida, mestiça que resiste e permanece viva em luta, muitas das vezes ignorada nas decisões teóricas e políticas do fazer científico e prática pedagógico-didática. Além do linguicídio os povos originários também sofreram o que Santos (1998) chama de epistemicídio.

El epistemicidio es el proceso político-cultural a través del cual se mata o destruye el conocimiento producido por grupos sociales subordinados, como vía para mantener o profundizar esa subordinación. Históricamente, el genocidio há estado com frecuencia asociado al epistemicidio. Por ejemplo, en la expansión europea el epistemicidio (destrucción del conocimiento indígena) fue necesaria para ‘justificar’ el genocidio del que fueron víctimas los indígenas. (Santos, 1998, p. 208)

Ancorados nesse conceito, podemos afirmar que as culturas originárias da América Latina, em particular as suas narrativas como produtos das práticas linguístico-culturais também passaram tanto por epistemicídio quanto por linguicídio, isto é, como práticas sociocomunicativas portadoras de saberes e conhecimentos; muito foi apagado, esquecido, dando lugar a uma mitologia híbrida, com marcas da cultura estrangeira, a cultura dos colonizadores. De fato, essa cultura é organizada e se manifesta em forma de narrativas, em diferentes situações sociocomunicativas, expressando os medos, anseios e mundividências dos seus narradores, o que é resultado dessa formação sócio-histórica.

Partindo, pois, para uma breve incursão no universo lendário das narrativas orais, percebemos que elas recebem diferentes definições na academia. Nos estudos folclóricos, em particular, a lenda é um gênero de difícil definição, na metáfora de Bennett (1988, p. 34), a lenda é a “elusive butterfly” desse campo de

estudo. Contudo, observamos o que diz a estudiosa Linda Dégh sobre o exercício de se propor uma definição para as lendas: “Como dispositivos práticos, as definições nos fazem reconsiderar e mudar nossa posição. E, como ditam os novos conhecimentos, devemos continuar tentando definir nosso assunto, porque o refinamento contínuo de uma definição é essencial para uma disciplina tão preocupada com ideias que dependem das condições humanas em constante mudança: *tempora mutantur et nos mutamur in illis*” (Dégh, 2001, p. 23). Emprestamos em parte esse posicionamento da autora, aliado aos pressupostos defendidos neste artigo, a hermenêutica instauradora (Durand, 1988), para podermos discutir algumas das definições de lenda, narrativa oral, narrativa oral popular, que julgamos ser pertinentes para nossa reflexão.

Deste modo, partindo do pressuposto que a comunicação humana se organiza a partir de gêneros textuais-discursivos, isto é, “padrões comunicativos socialmente utilizados, que funcionam como uma espécie de modelo comunicativo que representa um conhecimento social localizado numa situação completa” (Marcuschi, 2008, p. 190), vemos que as narrativas orais sob análise se confundem com as experiências do real, do cotidiano das comunidades onde são produzidas. Mas até que ponto as noções circulantes na literatura especializada são pertinentes para os relatos encontrados nas comunidades ribeirinhas e periferias urbanas nos dias de hoje?

Há uma polissemia nos termos lenda e mito, consagrados na literatura. Há também aqueles que, afiliados aos estudos da literatura oral, advogam por um *continuum* entre a lenda e o conto. Contudo, a depender do viés epistemológico, muitas das vezes, importado do norte global, desconsidera-se o entendimento que se tem nas comunidades de fala, tentando aplicar categorias e análises que se desvinculam do contexto no qual essas histórias são produzidas.

Deste modo, ancorados em Mignolo (2008 p. 290) propomos uma opção descolonial para se pensar as narrativas produzidas nas comunidades ribeirinhas e periferias urbanas, isto é, uma opção epistêmica, desvinculada dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Contudo, não queremos inventar a roda, porém, considerando que a comunicação humana se realiza por meio de gêneros discursivos, não há motivo para abandonar ou ignorar o que já foi institucionalizado (noções de lenda, mito, conto); mais uma coconstrução conhecimentos e saberes, em que o conhecimento tradicional ou originário de diferentes contextos (ribeirinhos, periféricos) sejam considerados no exercício analítico dentro academia e nos espaços escolares. Traçamos, portanto, um breve percurso, de como as narrativas que nascem na oralidade de uma

dada comunidade são tratadas na literatura especializada, em particular nos estudos da linguagem e culturais.

Iniciamos este breve percurso recordando a posição de Lévi-Strauss (1971) citado em Simões (2014, p. 82) sobre o mito. Para o autor, os mitos são transformações de outros mitos e, embora a identidade do grupo seja preservada, cada mito modifica-se ao nascer, bastando para isso a troca de narrador, assim sendo a cada mudança se impõe a reorganização do conjunto. Sob esse viés, percebemos que a passagem do tempo não afeta o conteúdo semântico, mas sim a materialidade linguística. Por sua vez, Marques citado por Figueira-Cardoso (2018, p. 40), define a lenda como uma narrativa em que os interactantes da situação comunicativa acreditam, mas que os estudiosos não consideram verdadeira, pertencendo, portanto, a outro gênero da literatura oral – o conto popular. Cascudo, importante estudioso da literatura oral do Brasil, ao falar desse gênero, produzido na fala da cultura popular, afirma que o texto é tecido de elementos vindos de muitas origens, numa fusão de culturas que se torna nacional pelo narrador, ou ainda mestiça, nas palavras do autor:

A Novelística, que se tornou uma das mais apaixonantes atividades de pesquisa cultural no séc. XIX, consagrou o conto popular, transmitindo oralmente, mostrando sua maravilhosa ancianidade e o texto, jamais uno e típico, mas tecido de elementos vindos de muitas origens, numa fusão que se torna nacional pelo narrador (presença do ambiente mesológico, fauna, flora, armas, vocabulários) e internacional pelo conteúdo temático. (Cascudo, 2005, p. 303)

Diante do exposto, é evidente a complexidade envolvida no estudo do mito, lenda e conto popular nas diferentes áreas de estudo. Para o linguista Robert Dixon (1996, p. 127), as lendas em qualquer sociedade combinam uma variedade de funções e tipos de informações, eventos históricos que podem ser narrados de tal forma que servem a um propósito social - de formar ideias e regular o comportamento - no mundo moderno. As lendas, seja como uma narrativa da tradição oral ou experiência do real, são eventos comunicativos onde a ficção e realidade se confundem, porém, podem ajudar os interessados a conhecer a história, língua e cultura de um povo. Além disso, as lendas em qualquer sociedade combinam uma variedade de funções e tipos de informações, eventos históricos que podem ser narrados de tal forma que servem a um propósito social de formar ideias e regular o comportamento no mundo contemporâneo. Para este autor, a lenda como uma narrativa da tradição oral, que em certa dimensão pode ser estudada como história de um povo. Nesse sentido, as histórias sobre seres sobrenaturais como narração é um deslocamento da preocupação com o “tradicional” em termos de preservação de um “patrimônio cultural”. Afasta-se, aliás, daquelas visões arque-

ológicas sobre o popular que buscam “fossilizar” uma série de histórias como os “modelos” de um povo sempre homogêneo, minoritário, passado.

Numa perspectiva textual-discursiva, Moura (2013) formula uma noção de narrativa oral popular. Este autor defende que mudando a configuração semântico-discursiva e referencial dos elementos pertencentes à lenda propriamente dita, isto é, as versões mais antigas, passam a inserir outros elementos discursivos, a manifestar significados novos ou estranhos àqueles expressos na construção lendária de que são remanescentes e tributários. Essa mudança de postura pode ser entendida num *continuum* de lenda-mito-narrativa oral popular, isto é, vão surgindo outras maneiras de contar a lenda, de modo a haver uma espécie de desmontagem dessa forma de configuração considerada “ancestral” ou antiga - sem perder as marcas linguísticas e discursivas de onde se originam, dando um sentido particular ao modo de estruturação discursiva desses elementos.

A maioria das narrativas orais sob análise neste artigo, porém, compartilha um território simbólico: temas, personagens, seres e vivências do real reivindicadas pelos narradores. Nesse território simbólico, os seres sobrenaturais são centrais, entre outros motivos, porque organizam o território fora de suas fronteiras geográficas, políticas, nacionais, como muitas vezes foram pensadas pelos estados-nação, recuperando assim memórias indígenas, africanas e mestiças deslocadas dos imaginários dominantes³.

Dar relevância às narrativas de seres como o Pomberito, por exemplo, é considerar uma estrutura narrativa que começa antes do Estado-nação e, de fato, antes da colonização. Contudo, os primeiros registros desses seres só chegaram até nós, por meio da escrita de cronistas e missionários europeus, que impuseram sua forma de perceber o mundo nos seus relatos, o que deixou marcas de como essa cosmovisão é entendida dentro e fora da academia.

Em suma, os repertórios narrativos que vêm sedimentando as culturas populares contemporâneas não devem ser entendidos como uma série de histórias a serem identificadas e classificadas (embora isso seja provisoriamente possível). Portanto, uma crença cosmológica em que o Boto ou o Pomberito não são simplesmente “contos” ou “lendas” com fins de irônicos ou de entretenimento, mas

³ O que os Estados nacionais atualmente separam, as narrativas sobre seres sobrenaturais reorganizam: o Lobison é preponderante na zona Guaraní (que une regiões do Paraguai, Argentina, Bolívia e Brasil) ou o Ucumar na zona andina (que une áreas Argentina, Bolívia, Chile e Peru). De fato, El Pomberito é uma história comum de Corrientes e Misiones e de todo o nordeste da Argentina, mas também do sul do Brasil e do Paraguai: seu reconhecimento em termos de uma historicidade duradoura exige que percebamos que a Argentina não começa quando os imigrantes europeus “saiu dos barcos”.

vivências míticas de uma percepção cultural da realizada que organizam “o que é real” e “o que é verdadeiro”, na e pela linguagem por meio de textos, numa simbiose que envolve linguagem-cultura-natureza, que constitui a identidade linguística e cultural dos povos latino-americanos. Com efeito, a realidade se dá a partir da percepção cultural compartilhada pelos falantes de um contexto social, cognitivo e interacional já estabelecido que se cria entre os interlocutores na situação comunicativa em que essas narrativas são produzidas. Em nossa análise, veremos algumas narrativas de La Plata, no sul da Grande Buenos Aires e Santa-rém, no Brasil, contextos distantes geograficamente ligados pelas narrativas orais.

MÉTODOS DE PESQUISA

Este estudo explora a identidade híbrida e os aspectos linguístico-culturais de algumas narrativas orais, em particular as lendas recorrentes em regiões ribeirinhas do norte do Brasil e periferia urbana de Buenos Aires, na Argentina. Desse modo, a pesquisa é de natureza qualitativa (Paiva, 2019), isto é, nos métodos qualitativos, em vez de repetir medidas, o pesquisador quer identificar uma repetição de conceitos, ideias e padrões de pensamento que podem levar a novas descobertas (Minichiello et al., 1995), instaurando novos significados e formas de compreender o fenômeno estudado. Nesse sentido, afastando-se da pesquisa positivista, Polkinghorne (1988) defende que as soluções dos problemas humanos vêm “desenvolvendo abordagens adicionais e complementares que são especialmente sensíveis às características únicas da existência humana” (Polkinghorne, 1988, p. x). Sobre a narrativa, o autor argumenta que recuperamos histórias do próprio passado e da comunidade, pois elas fornecem modelos de como as ações e as consequências estão ligadas. Para isso, usamos a linguagem, pois “o domínio linguístico e a ordem humana de significados são organizados segundo uma racionalidade hermenêutica e alinhados em vários níveis interativos (Polkinghorne, 1988, p. 135).

Assim, a nossa análise é interpretativista, de cunho teórico-analítico, centrando-se na construção textual dos sentidos acerca das vivências com o sobrenatural. O objeto de análise é constituído de textos orais e escritos oriundos de dois projetos de investigação no Brasil e na Argentina, coordenados pelos autores deste trabalho.

No caso dos textos das comunidades ribeirinhas no Brasil, foi realizado um tipo de coleta sob os parâmetros da pesquisa linguística (Crowley, 2007; Iseke, 2013; Kovach, 2009; Paiva, 2019) e, no caso da Argentina, da etnografia

(Geertz, 1994, 2003; Semán, 2006) e, em especial, a etnografia da educação (Rockwell, 2009). É importante destacar que os textos analisados não tentam fazer generalizações, mas tentam, neste estudo, fazer uma primeira abordagem ao objeto de análise com a teorias aqui apresentadas visando uma hermenêutica instauradora.

Como veremos nas duas seções de discussão e análise, há a tentativa de aproximar tradições disciplinares, teóricas e metodológicas, engajando-as em um diálogo crítico, pois embora sejam provenientes de campos teóricos diferentes, dão conta da necessidade de ferramentas inter e transdisciplinares para abordar esse tipo de objeto que não se circunscreve, de forma óbvia e direta, a uma área de estudo.

“O BOTO E SEUS ENCANTOS” NAS VIVÊNCIAS DAS COMUNIDADES RIBEIRINHAS NO BRASIL

Somente alguns seres sobrenaturais podem ser encontrados em todas as regiões do Brasil, é o caso do Curupira e do Saci Pererê. Nas narrativas, podemos encontrar seres do lendário brasileiro, que no caldeirão cultural recebem influências e são (re)interpretados, muitas das vezes, a partir de um olhar alheio ao contexto de onde são originárias. Centremo-nos, pois, no Boto, personagem afiliado ao lendário amazônico.

As lendas amazônicas tocam na parte mais sensível da existência humana, seja qual for a condição de quem conta e de quem ouve (Figueira-Cardoso, 2018). E, tendo em conta o modo como essas narrativas se manifestam e o lugar em que são produzidas, reiteramos que elas não podem ser simplesmente arrancadas, isoladas como histórias coerentes ou meras versões do folclore, mas expressões genuínas da história, das vivências e do falar de povos originários e originados do mosaico cultural e linguístico brasileiro.

Ao compararmos as culturas de diferentes países, encontramos o arquétipo da mulher guerreira presente em muitas narrativas (Borges & Figueira-Cardoso, 2022). No lendário brasileiro, a mulher guerreira pode ser encontrada em algumas versões da lenda da Mãe d'água, Iara ou Uiara. Esta lenda muito se confunde com as sereias dos contos homéricos e a Lorelay do rio Reno, resultado do contato entre o europeu, o africano e o indígena, causando confusão nas versões mais recentes documentadas, provocada pela catequese no período colonial (Figueira-Cardoso & Borges, 2021; Jabouille, 1994), revelando assim uma hibridização e influências simbólicas a partir do contato com as culturas exógenas.

Há ainda, versões da lenda representando a Iara na forma masculina, um homem bonito, confundindo-se com o Boto. Na Língua Geral⁴, segundo Gonçalves Dias, boto se traduz em “pirá uiara”. Essa duplicidade da figura sobrenatural é favorecida pelo próprio idioma tupi-guarani, que, “desconhecendo o gênero gramatical, não distingue entre *o Iara* e *a Iara*” (Schaden, 1949, p. 52 – grifos nossos). Na versão mais conhecida da lenda do Boto, tem-se um homem vestido de branco que seduz a jovem solteira da comunidade ribeirinha ou aldeia indígena.

Outras versões relatam a perseguição daquelas que viajam sem a presença masculina nos rios e igarapés. Em outras, os narradores relatam a sedução e a presença do boto mesmo na companhia do marido. Na versão analisada, temos uma narrativa recolhida numa comunidade ribeirinha da Amazônia, na qual a narradora anônima, uma mulher de meia-idade (37 anos), produtora rural, fala da visita que o Boto fez a sua filha:

1. N: a Maria tinha assim uns dez anos... tava seco o rio... assim vinha enchendo... aí quando era... quando foi umas cinco horas da tarde... aquele monte de boto começou a boia(r) né? boia(r) boia(r)... aí ela disse... ela correu na janela olhe mamãe... mamãe olha... olha os boto tão bonitinho tão boiando... eu disse olha Maria... não te põe te admirar de boto... que dizem que de noite ele vem com a gente... aí ela disse mas aonde já... ela era assim... curiosa né? aí ela disse mas mamãe olha como ele pula lá em cima... olha como ele pula lá em cima... eu digo menina para com isso... quando foi de noite... RUM... quem foi... quando ela... foi dormir aí quando eu vi ela tava me chamando... aí eu di(sse) que foi? mamãe... tem um homem bem aqui... mamãe tem um homem bem aqui perto da cama mamãe ele tá todo de branco... eu digo AONde já que tem menina... ela disse tem sim... quando eu fui pro rumo dela assim eu fiquei toda arrepiada né? cheguei lá RAlhei ela... aí...
2. (...)
3. N: aí eu voltei de novo... não tem nada aí... voltei de novo... demorou DE novo... aí eu chamei a Joana... disse Joana vem dormir aqui comigo que eu tô é com medo... que a Maria disse que ela tá é vendo um homem aí... aí quem foi... aí ninguém conseguiu dormir lá em casa com ela não... nós fomos pra CASA da Ana... e foi a NOItte toda ela... nessa arrumação... quando foi de dia eu (disse)... tá aí tá VENDo? Isso... isso daí aconteceu aí... tanto ela tá se admirando de boto... eu não quero brincadeira com boto... Deus me livre...
4. (...)
5. N: que ele... que ele tem... *história mesmo que é verdadeira, mesmo que é verdade porque aconteceu comigo isso daí...*
6. (...) (Narradora anônima, comunicação pessoal, setembro 2013 – grifos nossos)

⁴ O termo Língua Geral refere-se à língua de uma região ou área multilíngue, que serve como veículo de comunicação interétnica entre falantes de determinadas línguas. Um dos primeiros passos dos colonizadores foi identificar aquelas línguas que permitiam um relativo alcance comunicativo, estimando que seu uso os isentaria de aprender e enfrentar línguas minoritárias (Lagorio, 2009, p. 310).

No fragmento⁵, um cenário comum às comunidades ribeirinhas é apresentado: “Fim de tarde na janela, observando o rio e a dança dos botos”. Na construção da narrativa é saliente a orientação argumentativa e os recursos linguísticos utilizados pela narradora para convencer quem a ouve de que sua afirmação é verdadeira, digna de ser compartilhada: “história mesmo que é verdadeira, mesmo que é verdade porque aconteceu comigo isso daí”. Não se trata de uma história para entretenimento, ou com fins jocosos, mas uma experiência da percepção cultural do narrador diante do ocorrido. Entre os ribeirinhos da região amazônica, o caráter transformacional do boto é conhecido como “se engerar” ou “encantado”⁶, revelando-se como um instrumento de apreensão do mundo e de organização da experiência social. Nas palavras Wawzyniak (2012, p. 23): “os ribeirinhos acreditam que os “bichos”, seres capazes de mudar de aparência tanto física quanto comportamentalmente, sejam os agentes causadores de algumas modalidades de doenças e de interferir na vida cotidiana individual ou coletiva”. Esses seres sobrenaturais podem assumir aparência humana como o homem na visão da filha da narradora do interior do Pará “ele tá todo de branco”, podendo ser possível também conversar com eles, em algumas ocasiões. Outras características dessas aparições são os sons, assobios e o pitíú (odores característicos de cada ser ou de determinados estados) ou “misura”, sinalizando sua presença.

A narração constrói o que assumimos como realidade, entendida aqui como práticas comunicativas socio-historicamente situadas. Assim, sustentamos que há uma dimensão particular das narrativas sobre seres sobrenaturais como forma de compreensão do real que não corresponde aos usos seculares ou modernos, aos processos de homogeneização cultural que operaram a partir das políticas públicas da América Latina desde o final do século XIX, totalmente imposta. Nesses textos, nos aproximamos das ideias de Iser (2002), quando defende que a ficcionalidade se revela provocando o efeito do imaginário, isto é: “como o texto ficcional contém elementos do real, a menos que se esgote na descrição desse real, ele é ou seu componente ficcional não é o caráter de um propósito em si mesmo” (Iser, 2002, p. 957). Assim, os seres e divindades referidos nas narrativas ribeirinhas e das periferias urbanas são frutos da percepção cultural dos falantes desses territórios.

⁵ A transcrição da narrativa segue as orientações da norma do Projeto NURC (Preti, 1999). Enquanto às transcrições no caso da Argentina seguiram a norma do trabalho de pesquisa de Dubin (2019).

⁶ Neste trabalho, citamos o autor Wawzyniak (2012) como uma primeira aproximação dessas categorias, porém as consideramos algo mais complexo. Discutiremos esse tema num artigo futuro, um desdobramento dos postulados iniciados neste estudo.

“EL POMBERITO” NAS VIVÊNCIAS DAS PERIFERIAS URBANAS NA ARGENTINA

Em seu estudo na periferia de Buenos Aires, Dubin (2019) observa que é recorrente, em diferentes setores sociais, a crença em seres sobrenaturais como el Lobisón, el Alma Mula, el Pomberito, la Luz Mala, la Llorona, el Mikilo, entre vários outros seres sobrenaturais. Estes seres estão entrelaçados com um mundo cosmológico mais complexo, pertencente aos santos, maldições, curandeiros, igrejas e livros de obscurantismo, que não estamos, aliás, homologando, mas apenas apontando sua existência simultânea numa ordem que não é reduzida à visão secular atualmente dominante. Assim, muitos dos aspectos caracterizadores do entendimento atual que se tem dos seres sobrenaturais sob análise chegaram entrelaçados com a cultura colonizadora. Isto porque, ao longo do processo de formação das sociedades sob análise, as versões contadas nos textos escritos pelos missionários e colonizadores é o que prevalece no imaginário popular, como preconizado na seção anterior.

As narrações, com descontinuidades, transformações, apropriações (nunca numa continuidade mecânica) dão conta de uma matriz narrativa indígena e híbrida socialmente estendida e compartilhada entre crianças e jovens de periferias urbanas e a vida de seus mais velhos em contextos rurais. No entanto, algumas transformações operam sobre esses seres, um processo de coconstrução, numa subjetividade e intersubjetividade, a ser considerada.

Nas histórias sobre o Pomberito, um ser, às vezes, descrito como elfo, outras como animal, outras como humano, amplamente citado em narrativas e vivências de vida no nordeste argentino e no Paraguai, que em suas versões rurais são apresentadas exigindo tabaco para dar proteção ao homem -caso muito parecido com Matinta Perere ou Pereira, no Brasil-, em contextos de periferias urbanas temos registrado casos em que a maconha é exigida. Da mesma forma, em vez de se esconder nas montanhas, os terrenos baldios das favelas são os locais de abrigo desse ser. Decerto é a variedade e instabilidade de parte do conteúdo semântico das versões coletadas que tornam essas narrativas um objeto complexo constitutivo desse espaço biossocial.

Na seção anterior, partimos de um contexto de interação cotidiana, numa comunidade ribeirinha; passamos, então, para um espaço de produção dessas narrativas mais monitorado, como a escola. Abaixo selecionamos dois fragmentos, o primeiro vem de uma escola na cidade de Berazategui, no sul da Grande Buenos Aires.

Observamos que no contexto do ensino de mitologia, os alunos, ao invés de substituir os conteúdos e tópicos que o professor propõe, introduzem os seres sobrenaturais de origem indígena, revelando um hibridismo, isto é, a partir de referenciais de personagens e seres do lendário europeu, há uma tentativa de explicar os seres do universo cosmológico dos alunos, como se lê no fragmento⁷ a seguir:

1. La docente inicia la clase diciendo:
2. Docente: Habíamos visto un libro de Hércules con el que les conté que íbamos a trabajar, ¿se acuerdan? En este libro de seres mágicos [la docente lee el título completo], ¿se acuerdan que les conté que hay seres de la mitología griega pero también hay otros que son imaginarios?
3. Alumno: ¡Cómo los míos!
4. Docente: ¿Cómo son los tuyos?
5. Alumno: El capitán dientes de sable, el Principito...
6. Docente: ¿Y de dónde son? ¿Por qué son imaginarios?
7. Alumno: Son de la televisión.
8. Docente: ¿Leen y juegan con vos?
9. Alumno: Sí, vamos a la escuela imaginaria.
10. Docente: Por eso son justamente imaginarios. ¿Porque todo sucede dónde?
11. Alumno: En la tele.
12. Docente: En la imaginación.
13. Alumno 2: Señó, ¿te puedo decir algo?
14. Docente: Escuchemos a Ariel.
15. Alumno 2: Yo soy misionero, ¿viste? Y allá viste que hay todo monte. Mi papá una vez se encontró con un lobo, no Hombre Lobo, ¿viste ese que es como un perro que se parece a un lobo?
16. Docente: ¿En el monte? ¿Y qué pasó?
17. Alumno 2: Y después se encontró con el Pomberito.
18. Docente: ¿Con el Pomberito? ¿Lo conoce? Es interesante lo que dice el compañero.
19. Alumno 2: El Pomberito es amigo de mi tío, le da cosas.
20. Docente: ¿Lo conoce? Pero entonces no es imaginario.
21. Alumno 2: No. Y además hay un pájaro allá que te vuelve loco. (Dubin, 2019, p. 188).

Embora seja uma situação monitorada de ensino-aprendizagem, é no momento da interação, na produção escrita da narrativa que são reveladas as vivências com o sobrenatural. Temos, neste caso, um contexto sociocomunicativo ‘seguro’, isto é, a professora, ao perguntar na linha 18, sobre o Pomberito, finalizando com uma assertiva positiva sua fala, cria um contexto sociocomunicativo ideal para que o aluno se sinta à vontade para partilhar a sua vivência, narrando as experiências que nascem no seio da sua comunidade, neste caso, no contexto familiar. Relatos que se afastam daqueles textos lidos em sala de aula, cujo

⁷ Como o português e o espanhol são línguas bastante próximas, decidimos manter os fragmentos na língua de origem.

propósito primeiro é a aprendizagem de um conteúdo estabelecidos pelos programas de estudo.

Na interação descrita abaixo, ocorrida em outra escola primária da cidade de Hudson, também no sul da Grande Buenos Aires, temos mais um relato do Pomberito nas vivências locais. A leitura dos dois textos nos permite descrever um modo de narrar fortemente recorrente entre as crianças e os jovens (e adultos) das periferias urbanas:

1. K: Mi abuelo me contó, que allá, en el Chaco, se habla mucho del Pomberito. Y cuando busqué por internet lo que vos pediste, me aparecían también leyendas urbanas.
2. Docente: Ah, sí. Bueno, el Pomberito es una leyenda urbana.
3. (Varios alumnos hablan a la vez, acotando que también la escucharon, y que les contaron otras más. Debido a esto, surge la siguiente pregunta por parte de una alumna.)
4. L: Y... seño, ¿qué son las leyendas urbanas?
5. Docente: ¿Qué son las leyendas urbanas? ¿Qué piensan ustedes que son las leyendas urbanas?
6. G: Son como las de la Dama de Blanco, ¿como el Lobisón! ¿No, seño?
7. T [con gesto de “yo me sé todo”]: La del Pomberito me la contaron. Las que leímos son distintas, porque son fantasiosas, tienen magia.
8. C: Claro, ¡se creen!
9. Docente: ¿Cómo que se “creen”? ¿Cuáles? No entiendo [hago gesto de estar confundida].
10. C: Y sí, que se creen. ¡Estas! [se refiere a las urbanas]. Sí, seño, porque mi abuelo me contó que en Tucumán lo vio.
11. Docente: ¿A quién?
12. C: ¡Al Pomberito!
13. S: Es porque las de antes suenan como cuentos [se refiere a los relatos fantásticos]. En cambio lo del Pomberito es real, porque tu abuelo lo vio, ¡entonces lo creés!
14. K: Siuuuu, mi tío también lo vio, ¡pero en el Chaco! [se muestra feliz de que otra persona también lo vio].
15. T: Seño, pero más vale que éstas son ciertas, porque no puede ser que en dos minutos una mujer o una persona se convierta, por ejemplo: ¡en un árbol! [realiza, a sus compañeros gestos y muecas de no ser creíbles, y así ser aprobado por sus pares]. (Dubin, 2019, p. 189).

A noção de crença é construída nas intervenções dos alunos, na forma como caracterizam os “mitos” e “lendas” que são lidos na escola. Não há referência a Pomberito em termos avaliativos absolutos, demonstrando uma instabilidade na construção desse ser nas versões analisadas. Não é apenas “perigoso”, o Pomberito pode ser um “amigo” como diz um dos alunos no segundo exemplo: “El Pomberito es amigo de mi tío, le da cosas”.

Embora estejam num contexto pedagógico, no qual as definições sobre essas narrativas são dadas, há no entendimento dos alunos que essas histórias não

são as mesmas que surgem no ambiente de convivência, como adverte o aluno da linha 7 com “Las que leímos son distintas, porque son fantasiosas”, e completa o aluno da linha 13: “En cambio lo del Pomberito es real, porque tu abuelo lo vio, ¿entonces lo creés!”. A professora vinha trabalhando com adaptações ou versões autorais de lendas latino-americanas e pediu às crianças que confrontassem aquelas histórias de seres sobrenaturais que lhes foram contadas, experiências vividas ou foram contadas como tais, que são consideradas, por sua vez, como verdadeiras.

Para o aluno, os seres sobrenaturais estão dentro da ordem do real. Por outro lado, as lendas lidas na escola “são fantasiosas, têm magia”. As narrativas sobre seres sobrenaturais são consideradas reais e verdadeiras pelas crianças: “meu avô me disse que lá, no Chaco, falam muito do Pomberito”, “meu avô me disse que o viu em Tucumán”, “a coisa do Pomberito é real”, “meu tio também viu, mas no Chaco!”. É interessante observar a necessidade de os alunos apontarem “não estou mentindo para você”, como visto na narrativa ribeirinha, apontando a dimensão ficcional dessas narrativas, o que as desconfigura como relatos de experiências pessoais.

Contudo, defendemos que os limites do real não estão nas crianças e jovens, em suas famílias ou nos seres e histórias em que acreditam, mas nas realizações de discursos educativos com seus saberes pedagógicos que as negam ou negam os saberes dos alunos, transformando as narrativas orais em meros instrumentos de entretenimento, que se traduz no citado registro como: “Ah, sí. Bueno, el Pomberito es una leyenda urbana”. São, pois, histórias de experiências com o sobrenatural, tributária da percepção cultural dos narradores, como podemos ver no trecho da narrativa sobre o Boto: “Isso... isso daí aconteceu aí... tanto ela está admirando o boto... e eu não quero pular com boto... Deus me livre...”. Essas experiências regulam e moldam o comportamento humano, dando sentido aos medos e angústias. Portanto, a compreensão do mundo, a constituição de um eu, dos modos espaciais e temporais que estruturam a consciência, se organizam narrativamente na e pela linguagem.

CONSIDERAÇÕES (FINAIS)

Falar sobre narrativas orais e criar um percurso coerente é uma tarefa interessante e desafiadora. Em suma, observamos na emergência de histórias sobre seres sobrenaturais em termos de crença, práticas sociocomunicativas, um deslocamento dos fundamentos seculares e modernos do saber disciplinar que não podem compreendê-los senão em um quadro excludente que já desenvolvemos como parte

das dominâncias do saber social e humano. Ressaltamos ainda que não podemos aprisioná-las com uma etiqueta -a não ser por decisões teóricas ou metodológicas específicas-, negligenciando seu significado e potencial como portadores de experiências e saberes que constituem um modo de ser e estar no mundo das comunidades ribeirinhas e periferias urbanas da América Latina. Desse modo, estudá-las como práticas sociais e comunicativas podem nos ajudar a compreender melhor a relação desses grupos com o mundo e os desafios impostos por sociedades marcadas por influências estrangeiras e crises de diferentes ordens.

Assumindo a parte introdutória deste trabalho -que será retomada e aprofundada em futuras produções colaborativas- descobrimos, no entanto, algumas recorrências que nos permitem estabelecer certos eixos de análise. Em primeiro lugar, uma crença que denominamos cosmológica e que emerge das afirmações dos mesmos narradores. São eles que se referem a seres sobrenaturais em termos de verdade e vivências com o sobrenatural. Assim, no caso do Brasil ouvimos dizer: “*história mesmo que é verdadeira mesmo que é verdade porque aconteceu comigo isso daí...*” e no caso da Argentina, em termos afirmativos e sem deixar margem para dúvidas, uma criança diz: “El Pomberito es amigo de mi tío, le da cosas”. Pela linguagem se percebe o mundo. Em segundo lugar, sublinhamos que buscamos nos aproximar de algumas concepções que estão vinculadas aos estudos da linguagem e estudos culturais, considerando o campo de estudos dos autores deste trabalho.

Nesse percurso, partindo de uma hermenêutica instauradora, enfatizamos o caráter ecológico dessas narrativas, numa interação linguagem-cultura-natureza, tomando-as como práticas sociais e comunicativas do ambiente onde são produzidas. Assim, defendemos que as narrativas orais sobre o Boto, o Pomberito e muitos outros seres sobrenaturais são reveladoras de uma identidade híbrida, nascida do contato e conflito entre os povos que formam os países estudados. Além disso, apesar do linguicídio e epistemicídio de diferentes das línguas originárias que ocorreu durante séculos nesses países, muito do linguístico (léxico, sintaxe e modo de narrar), conteúdo semântico (com um núcleo mítico) e imaginário permanece nessa cultura e é co-construído na interação e múltiplas trocas comunicativas orais e escritas em diferentes suportes e ambientes sociais, como as redes sociais na internet, aproximando mais ainda os povos de línguas e culturas aparentadas, que também é mestiça e tributária deste contexto sociocultural.

Observamos ainda que nos temas e recursos linguísticos que organizam os textos é recorrente uma série de sentidos descolados do mundo tupi guarani, como dos nomes dados a esses seres sobrenaturais a algumas crenças, por exem-

plo, a passagem entre “o natural” e “o extraordinário” de alguns animais. Dessa forma, a história dos povos da América Latina e a origem de suas lendas, os modos de narrar, a fluidez simbólica nas narrativas e aspectos (geo)linguísticos serão temas de estudos futuros.

REFERÊNCIAS

- Andreani, H. (2014). *Quichuas, picardías y zorros: Conflictos y táctica de una comunidad bilingüe*. Universidad Nacional de Santiago del Estero.
- Auroux, S. (1992). *A revolução tecnológica da gramatização*. Unicamp.
- Bennett, G. (1988). Legend: Performance and truth. In G. Bennett & P. Smith (eds.), *Monsters with iron teeth: Perspectives on contemporary legend* (v. III, pp. 13–36). Sheffield Academic Press.
- Borges, A. S., & Figueira-Cardoso, S. (2022). A Common archetype: Imaginary and linguistic-discursive analysis of the heroic feminine in Brazilian and Polish folk narratives. *Ameryka Łacińska. Kwartalnik analityczno-informacyjny*, 30(3), 101–122.
- Cascudo L. C. (2005). *Dicionário do folclore brasileiro*. Ediouro.
- Crowley, T. (2007). *Field linguistics: A beginner's guide*. Oxford University Press.
- Dégh, L. (2001). *Legend and belief: Dialectics of a folklore genre*. Indiana University Press.
- Dixon, R. M. W. (1996). Origin legends and linguistic relationships. *Oceania*, 67(2), 127–139. <https://doi.org/10.1002/j.1834-4461.1996.tb02587.x>
- Dubin, M. (2022). Lenguas indígenas en la producción de conocimiento académico: Una revisión crítica desde el sistema universitario argentino. *Revista de Letras Juçara*, 6(2), 49–72.
- Dubin, M. (2019). *Enseñanza de la literatura, formación de lectores y discursos educacionales: El problema de las culturas populares en el cotidiano escolar* [Tese de doutorado, Universidad Nacional de La Plata]. SEDICI. Repositorio Institucional de la UNLP. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/82835>
- Durand, G. (1988). *A imaginação simbólica*. Cultrix.
- Dussel, E. (1992). *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Plural.
- Figueira-Cardoso, S. (2018). *As lendas da Amazônia como recurso no ensino-aprendizagem intercultural de Português Língua Estrangeira*. [Tese de mestrado, Universidade do Porto]. Repositório Aberto da Universidade do Porto. <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/112690/2/272322.pdf>
- Figueira-Cardoso, S., & Borges, A. S. (2021). Brief history of general languages and language policies in colonial Brazil. *Bucharest Working Papers in Linguistics*, 23(1), 79–94. <https://doi.org/10.31178/BWPL.23.1.4>
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local: Ensayo sobre la interpretación de las culturas*. Paidós.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Iseke, J. (2013). Indigenous storytelling as research. *International Review of Qualitative Research*, 6(4), 559–577. <https://doi.org/10.1525/irqr.2013.6.4.559>

- Iser, W. (2002). Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional. In L. C. Lima (ed.), *Teoria da Literatura em suas fontes* (v. 2, pp. 955–987). Civilização Brasileira.
- Jabouille, V. (1994). *Iniciação à ciência dos mitos* (2a ed.). Francisco Lyon de Castro; Inquérito.
- Kovach, M. (2009). *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts*. University of Toronto Press.
- Lagorio, C. A. (2009): Léxico, dicionários e tradução no período colonial hispânico. *Alea: Estudos Neolatinos*, 11(2), 309–320. <https://doi.org/10.1590/S1517-106X2009000200009>
- Marcuschi, L. A. (2008). *Produção textual, análise de gêneros e compreensão*. Parábola.
- Martínez Sarasola, C. (2005). *Nuestros paisanos los índios*. Emecé.
- Mignolo, W. (2008). Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, (34), 287–324.
- Minichiello, V., Aroni, R., Timewell, E., & Alexander, L. (1995). *In-depth interviewing*. Longman Australia.
- Moura, H. L. M. (2013). *Atividades de referenciação em narrativas afiliadas ao universo do lendário da Amazônia: Implicações sociocognitivas e culturais*. [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. Repositório Institucional UFC. <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/8896>
- Nascimento, G. (2019). *Racismo linguístico: Os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Letramento.
- Paiva, V. L. M. O. (2019). *Manual de pesquisa em estudos linguísticos*. Parábola.
- Polkinghorne, D. E. (1988). *Narrative knowing and human sciences*. State University of New York Press.
- Preti, D. (ed.). (1999). *O discurso oral culto* (2a ed., v. 2). Humanitas Publicações; FFLCH/USP.
- Rajagopalan, K. (2010). The English, globalization and Latin America: Possible lessons from the ‘Outer Circle’. In M. Saxena & T. Omoniyi (eds.), *Contending with globalization in World Englishes* (pp. 175–195). Multilingual Matters. <https://doi.org/10.21832/9781847692764-012>
- Ribeiro, D. (1995). *O Povo Brasileiro*. Companhia de Letras.
- Rockwell, E (2009). *La experiencia etnográfica: Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.
- Santos, B. S. (1998). *La globalización del derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. IISA; Universidad Nacional de Colombia.
- Schaden, F. S. G. (1949). *Índios e caboclos: Páginas de etnografia e folclore*. Departamento de Cultura, Divisão do Arquivo Municipal, São Paulo.
- Semán, P. (2006). *Bajo continuo: Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Gorla.
- Simões, S. (2014). Literatura oral, memória e imaginário. In L. M. Nascimento, R. Mibielli & D. A. Fiorotti (eds.), *Nós da Amazônia: Literatura, cultura e identidade na/da Amazônia* (pp. 75–83). Letra Capital.

- Skutnabb-Kangas, T., & Phillipson, R. (1996). Linguicide and linguisticism. In H. Goebel et al. (eds.), *Contact linguistics: An international handbook of contemporary research. Handbooks of linguistics and communication science* (pp. 667–675). Walter de Gruyter & Co. <https://doi.org/10.1515/9783110132649.1.6.667>
- Viñas, D. (2003). *Indios, ejército y frontera*. Santiago Arcos.
- Wawzyniak, J. V. (2012). Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós-Pará. *Mediações, Revista de Ciências Sociais*, 17(1), 17–32. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2012v17n1p17>