

Espaços e
caminhos
de
João Guimarães Rosa
dimensões regionais e
universalidade

Organizadores
Ligia Chiappini
Marcel Vejmelka



UNITAU
Universidade de Taubaté
www.unitau.br



© DA ORGANIZAÇÃO – LIGIA CHIAPPINI E MARCEL VEJNELKA

Direitos de edição da obra em língua portuguesa no Brasil adquiridos pela EDITORA NOVA FRONTEIRA S.A. Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser apropriada e estocada em sistema de banco de dados ou processo similar, em qualquer forma ou meio, seja eletrônico, de fotocópia, gravação etc., sem a permissão do detentor do copirraite.

EDITORA NOVA FRONTEIRA S.A.
Rua Nova Jerusalém, 345 – Bonsucesso – 21042-235
Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Tel.: (21) 3882-8200 – Fax: (21) 3882-8212/8313
<http://www.novafrenteira.com.br>
e-mail: sac@novafrenteira.com.br

Texto revisto pelo novo Acordo Ortográfico

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

E73 Espaços e caminhos de Guimarães Rosa : dimensões regionais e universalidade / Ligia Chiappini e Marcel Vejmelka (organização). — Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2009.

Textos escritos para simpósio internacional, promovido no final de 2008, por ocasião das comemorações do centenário de Guimarães Rosa

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-209-2372-6

1. Rosa, João Guimarães, 1908-1967 - Congressos.
2. Rosa, João Guimarães, 1908-1967 - Crítica e interpretação. I. Leite, Ligia Chiappini Moraes. II. Vejmelka, Marcel.

CDD 869.93
CDU 821.134.3(81)-3

Virar onça para vingar a colonização:
“Meu tio o Iauaretê”

Lúcia Sá
(Universidade de Manchester)

Entre as tradições literárias indígenas da América do Sul, a tupi-guarani é provavelmente a mais conhecida e a mais amplamente estudada. Textos tupis-guaranis foram um componente essencial da literatura brasileira dos tempos coloniais ao período romântico e exerceram uma influência indiscutível sobre o Modernismo dos anos 1920 e sobre alguns romances e contos publicados depois dos anos 1960.

As quarenta línguas do tronco tupi-guarani se espalham desde o norte da Amazônia até o rio da Prata, e da costa atlântica aos Andes. Os tupis-guaranis são conhecidos por haverem migrado grandes distâncias por esse vasto território, tendo-se originado, acredita-se hoje, no sul do Amazonas há alguns milhares de anos. Por razões ainda desconhecidas, e que alguns pesquisadores relacionam à busca religiosa do *Ivy marã ey*, a “terra sem males”, eles migraram para o leste e sul do continente alguns séculos antes da chegada dos europeus. As rotas de migração seguiram dois caminhos, conhecidos como o “garfo de Brochado”: a rota oriental levou-os ao litoral, enquanto que a rota do sul fez com que fossem ao mesmo tempo para o interior e para o litoral¹. Os grupos tupis do litoral (principalmente os tupinambás) foram os primeiros indígenas a enfrentar a invasão dos portugueses em 1500.

O nheengatu ou língua geral, um dialeto tupi com alguma influência do português (também chamado tupi moderno), era tão amplamente falado no Brasil nos primeiros séculos de colonização que teve de ser proibido por um édito promulgado em 1757 pelo governador do Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do marquês de Pombal.² Continuou, no en-

¹ As datas dessas migrações encontram-se ainda em discussão. O argumento principal a favor de datas mais recentes para a dispersão dos grupos tupis-guaranis é a similaridade entre as várias línguas do tronco. Para uma excelente análise das diferentes teorias a respeito ver Noelli, Francisco da Silva. “As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos tupis”. *Revista de Antropologia (USP)*, 1996, 39, n. 2, 7-53; e Heckenberger et al. “De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central”. *Revista de Antropologia (USP)* 1998, 41, n. 1, 69-96.

² Um excelente estudo sobre esse édito é o artigo de Mariani, Bethania S.C. 1998. “L’Institutionnalisation de la Langue, de la Mémoire et de la Citoyenneté au Brésil Durant le XVII^e Siècle: le Rôle des Académies Littéraires et de la Politique du Marquis de Pombal”. *Langages*, Paris, vol. 130, 84-96.

tanto, a ser usado como língua de comunicação oral e escrita até pelo menos 1875. Desde 1967, o guarani é uma das duas línguas oficiais do Paraguai e foi, subsequentemente, reconhecido como um dos idiomas do Mercosul.

Apesar das diferenças e inimizades, uma notável unidade cultural parecia caracterizar os distintos grupos tupis (tupinambá, tupiniquim, tapirapé, tabajara e timbira, entre outros) no momento da chegada dos europeus. São bastante evidentes, também, as semelhanças entre as culturas tupis daquele tempo e as de hoje, assim como entre os tupis do litoral e os guaranis do interior, não apenas em termos linguísticos, mas também na cosmologia e religião.

Pode-se dividir a transcrição e a publicação de textos tupis-guaranis em três fases principais: a primeira do período colonial até o início da independência; a seguinte, da segunda metade do século XIX até as primeiras décadas do século XX; e a terceira, que se poderia chamar de etnologia moderna, a partir dos anos 1930.³ Este artigo cobre apenas a segunda fase.

O interesse pelo “folklore”, na segunda metade do século XIX, fez com que se publicassem importantes coletâneas de textos indígenas, como o *Amazonian Tortoise Myths* (1875), de Charles Frederick Hartt, e *O selvagem* (1876), de Couto de Magalhães. Pouco mais tarde, vieram à luz as primeiras publicações de narrativas em nheengatu de grupos culturalmente fora do tronco tupi-guarani, como a *Poranduba amazonense ou Kochiyma uára porandúb* (1890), de Barbosa Rodrigues, uma coleção de histórias e canções em nheengatu da região do rio Negro; a *Leggenda dell’Jurupary* (1890) dos tarianas (grupo arawak/tukano), publicada pelo conde Ermanno Stradelli em italiano (baseada no original em nheengatu oferecido ao autor pelo índio Maximiano José Roberto); e *Lendas em nheengatu e em português* de Brandão de Amorim (que também foram coletadas por Maximiano José Roberto em nheengatu e publicadas somente após a morte de Brandão de Amorim, em 1926).

Mas, de longe, a mais importante de todas as coletâneas desse período é *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocuvás-guaranis* (1914), de Curt Nimuendaju, com textos originalmente em guarani e alemão. O alemão Curt Unkel, apelidado Nimuendaju depois de ter sido adotado pelos apapocuvás-guaranis do interior de São Paulo, envolveu-se tão profundamente com os povos que estudou e defendeu que o seu nome virou, nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, uma lenda. A obra *As lendas da criação e*

³ Ver Sá, Lúcia. *Rain Forest Literatures: Amazonian Texts and Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

destruição do mundo reproduz as narrativas da criação da terra e do dilúvio, ambas amplamente comentadas por Nimuendaju. As histórias foram-lhe relatadas pelo xamã Joguyrovjújú, por Guyrapajjú (descrito pelo etnólogo como “velho e conservador”) e pelo “bem viajado” Tupãjú. A coletânea de Nimuendaju foi a primeira a revelar a complexa escatologia dos guaranis, com sua característica divisão do espírito humano entre a alma-palavra celestial e a alma-bicho terrena. Essas narrativas também foram as primeiras a apresentar evidências substanciais sobre o tema das migrações guaranis em busca de *Ivy marã ey*. Como enfatizam todos os estudos recentes sobre os guaranis, o *Ñandereko* — o estilo de vida guarani — é o conceito mais importante de sua filosofia e de vida cotidiana. Sem terra, os guaranis não conseguem manter seu *Ñandereko*, pois, para mantê-lo, necessitam de um pouco de floresta para caçar, rios para pescar, e roça para plantar milho, abóbora, feijão e plantas medicinais. Dessa forma, se um grupo guarani é ameaçado, eles se reúnem a outros guaranis, ou voltam a caminhar, até encontrarem um local com as características necessárias.

Publicado em 1961, o conto “Meu tio o Iauaretê” foi escrito, segundo Guimarães Rosa, em 1955, pouco antes da publicação de sua obra mais conhecida, o romance *Grande Sertão: Veredas* (1956). O conto é a história de um mestiço, meio índio e meio branco, contratado para caçar onças, tarefa que ele, de início, desempenha com competência. Com o tempo, ele passa a se transformar periodicamente em onça, se apaixona por uma onça fêmea e termina por matar a maioria dos seres humanos da região. Depois de se transformar em onça pela última vez, ele é morto por seu interlocutor, isto é, pela pessoa para quem está contando a história que nos é dado ler.

A importância da língua tupi no conto foi analisada em detalhes por Haroldo de Campos:

Sua fala é tematizada por um “Nhem?” intercorrente, quase subliminar, que envolve um expletivo-indagativo “Hein?”, mas que, como se vai verificando, é antes um “Nnhem” (do tupi *Nhenhê* ou *nhenheng*, como registra Couto de Magalhães em seu *Curso de língua tupi viva ou nheengatu*), significando simplesmente “falar”. Rosa cunha mesmo, em abono dessa linha de interpretação, o verbo “nheengar” (“...em noite de lua incerta ele gritava bobagem, gritava, nheengava...”), de pura aclimação tupi, e juntando a “jaguetê” (tupinismo para onça) a desinência verbal “nhenhém” forma “jaguanhém”, “jaguanhém”, para exprimir o lin-

guajar das onças (...). Então já se percebe que, nesse texto de Rosa, além de suas costumeiras práticas de deformação oral e renovação do acervo da língua, (...) um procedimento prevalece, com função não apenas estilística mas fabulativa: a tupinização, a intervalos, da linguagem. O texto fica assim mosqueado de nheengatu, e esses rastros que nele aparecem preparam e anunciam o momento da metamorfose, que dará à própria fábula a sua fabulação, à estória o seu ser mesmo.⁴

Mas há outras ligações entre o conto e a cultura tupi-guarani. O próprio enredo de “Meu tio o Iauaretê” deriva da crença, comum nas planícies da América do Sul, em homens que se transformam em onças. Alfred Métraux, por exemplo, observa:

É uma crença comum na região amazônica que feiticeiros vagueiam pela noite transformados em onça a fim de atacar seus inimigos. Não fica claro, no entanto, se é o próprio feiticeiro que se transforma em onça, ou se ele manda a sua alma para incitar onças de verdade a atacar suas vítimas. A crença em homens-onça era particularmente forte entre os antigos abipões. No Paraguai essa superstição é compartilhada igualmente por índios e mestiços.

Renomado coletor de histórias, João Guimarães Rosa pode ter baseado o enredo de “Meu tio o Iauaretê” em uma das muitas narrativas orais que ouviu pelo interior do Brasil. Mas também é possível que tenha se inspirado em *As lendas de criação e destruição do mundo*, de Nimuendaju, uma vez que era fluente em alemão, e Nimuendaju era, já naquela época, uma figura muito conhecida, quase lendária. O texto de Nimuendaju apresenta semelhanças claras com o enredo de “Meu tio o Iauaretê”:

Os kaingyngs são jaguares; não só na opinião dos guaranis, mas eles próprios se denominam assim e se vangloriam de seu parentesco (literalmente entendido) com aquele animal predador. Quando pintam sua pele amarela com manchas ou listas negras para a luta, entendem que também na aparência se assemelham bastante ao jaguar, e o alarido que

⁴ Campos, Haroldo de. “A linguagem do Iauaretê”. In: Coutinho, Eduardo F. (org.) *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983, p. 576 (Col. Fortuna Crítica, 6).

fazem no ataque soa quase como o grunhido surdo da onça quando está sobre a presa. Tudo isto não é absolutamente simbólico; levam tão a sério seu parentesco com o jaguar que, naquelas pessoas que eles mesmos denominam de *mi-ve*, “aquele que vê jaguares”, estas ideias degeneram em uma forma peculiar de perturbação mental. Este vidente, que se desenvolve a partir do *mi-nantí*, “aquele que sonha com jaguares”, crê-se amado pela “filha do senhor dos jaguares” (*mi-g-tan-fi*), isola-se de todos os parentes e companheiros, e perambula solitário e selvagem pela mata até que lhe vêm alucinações em que um jaguar lhe indica o caminho até a jovem-onça.⁵

Os kaingangs são um grupo gê, inimigos dos apapocuas-guaranis. Entretanto, a metamorfose em onça também é uma crença tupi-guarani, como demonstra Hélène Clastres:

*Voici les informations recueillies chez les Mbya à ce sujet. Le tupichua c'est "choo pyrygua ñe'eng": l'âme, le principe vital de la viande crue (...) Tupichua provient de la viande crue et du sang en général, et c'est quelque chose qui peut s'incarner dans la chair et le sang humains: il provoque alors un mal mortel qui peut entraîner la transformation en jaguar de celui qui en est atteint. Si l'on veut éviter ce mal deux conduites sont à proscrire: il ne faut jamais manger de la viande crue. Celui qui mangerait de la viande crue verrait aussitôt le tupichua s'incarner et se saisir complètement de lui. Il faut s'abstenir tout aussi rigoureusement de faire cuire et de manger de la viande dans la forêt. Celui qui fait rôtir sa viande et la mange dans la forêt attire irrésistiblement le tupichua et se laisse tromper par lui. En ce cas, en effet, tupichua prend volontiers l'apparence d'une belle femme, ornée de peintures attrayantes; elle fait perdre la raison, elle dit: "On va faire cette chose." Si on le fait (i.e. si on copule), alors elle commence à se couvrir de taches et apparaît déjà différent d'une femme, elle se met à gratter la terre et à gronder; et sa victime elle aussi se met à gratter la terre et à gronder (...).*⁶

⁵ Nimuendaju Unkel, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocuas-guaranis*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987, p.118.

⁶ Clastres, Hélène. *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Seuil, 1975, p.115-116.

A onça por quem o protagonista de Guimarães Rosa se apaixonou chama-se Maria-Maria, uma variação do nome de sua mãe: Mar'Iara-Maria (que combina, por sua vez, o nome cristão Maria e o indígena Iara [ou Uira], a Mãe das Águas tupi). Ao se apaixonar por uma onça e se transformar ele mesmo em onça, o sobrinho do Iauaretê passa a se identificar com a cultura indígena de sua mãe, isto é, com os ancestrais totêmicos dos kaingangs, dos mbyás-guaranis, e de outros grupos das planícies da América do Sul: “Mas eu sou onça. Jaguaretê tio meu, irmão de minha mãe, tutira... Meus parentes! Meus parentes!”⁷

Como mestiço, ele era desprezado pelos não índios:

Aquele Pedro Pampolino disse que eu não prestava. Tiaguim falou que eu era mole, mole, membeca. Matei montão de onça. Nhô Nhuão Guede trouxe eu pr'aqui, ninguém não queria me deixar trabalhar junto com outros... Por causa que eu não prestava. Só ficar aqui sozinho, o tempo todo. Prestava mesmo não, sabia trabalhar direito não, não gostava. Sabia só matar onça. Ah, não devia! Ninguém não queria me ver, gostavam de mim não, todo o mundo me xingando.⁸

Ao mesmo tempo, a morte de sua mãe fez com que perdesse os laços com sua cultura ancestral. Sua mãe era uma índia *tacunapéua*, mas, por razões que não são explicadas, ele também viveu entre os *caraós*, a quem considera covardes por terem medo de onças, e os quais, segundo Darcy Ribeiro em *Os índios e a civilização*, tornaram-se conhecidos por terem se vendido aos brancos, isto é, por terem traído outros índios:

Mas eu sei porque é que tá perguntando. Hum. ã-hã, por causa que eu tenho cabelo assim, olho miudinho... É. Pai meu, não. Ele era branco, homem índio não. A' pois, minha mãe era, ela muito boa. Caraó, não. Péua, minha mãe, gentio Tacunapéua, muito longe daqui. Caraó, não: caraó muito medroso, quage todos tinham medo de onça. Mãe minha chamava Mar'Iara Maria, bugra. Depois foi que morei com caraó, morei com eles. Mãe boa, bonita, me dava comida, me dava de-comer muito bom, muito, montão...⁹

⁷ Rosa, João Guimarães. “Meu tio o Iauaretê.” In: *Estas estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969, p. 145.

⁸ Rosa, *op. cit.*, p. 149.

⁹ Rosa, *op. cit.*, p. 143-144.

Ele foi enviado por Nhô Nhuão Guede à região onde vive agora, e forçado a viver no isolamento:

Quando vim pra aqui, vim ficar sozinho. Sozinho é ruim, a gente fica muito judiado. Nhô Nhuão Guede homem tão ruim, trouxe a gente pra ficar sozinho. Atié! Saudade de minha mãe, que morreu, çacyara. Arãa... Eu nhum — sozinho... Não tinha emparamento nenhum...¹⁰

O isolamento deixa-o no estado que é descrito tanto por Nimuendaju como por Hélène Clastres: ele se torna *mi-ve*, ou *tupichua*.

Mas o estado de *mi-ve* no conto é também um ato de resistência: ao oferecer vítimas humanas às onças, ele pode se libertar da culpa de ter matado vários desses felinos, e pode também vingar a morte de seus próprios ancestrais indígenas. Suas vítimas representam, por isso, a antítese da indianidade que ele tenta recuperar. A primeira, por exemplo, é um cavalo, o animal símbolo da colonização europeia na América:

Aã, pois eu saí caminhando de mão no chão, fui indo. Deu em mim uma raiva grande, vontade de matar tudo, cortar na unha, no dente... Urrei. Eh, eu — esturrei! No outro dia, cavalo branco meu, que eu trouxe, me deram, cavalo tava estraçalhado meio comido, morto, eu 'manheci todo breado de sangue seco... Nhem? Fez mal não, gosto de cavalo não...¹¹

As vítimas seguintes, seu Rauremiro e sua família, desprezavam sua raça indígena:

Veredeiro seo Rauremiro, bom homem, mas chamava a gente por assovio, feito cachorro. Sou cachorro, sou? Seo Rauremiro falava: — “Entra em quarto da gente não, fica pra lá, tu é bugre...” Seo Rauremiro conversava com preto Tiodoro, proseava. Me dava comida, mas não conversava comigo não.¹²

¹⁰ Rosa, *op. cit.*, p. 133.

¹¹ Rosa, *op. cit.*, p. 150.

¹² Rosa, *op. cit.*, p. 154.

Rioporo também o desprezava, a ponto de ofender sua mãe, isto é, seus ancestrais indígenas. Preto Bijibo o tratava bem, mas tinha medo de tudo e comia demais, sem repartir. A comida que ele comia fazia falta às onças, parentes do protagonista, e o ato de comer sem repartir ofende, de qualquer forma, o senso de justiça social dos tupis-guaranis: um comentário feito por todos os cronistas dos primeiros tempos e estudiosos posteriores sobre os tupis-guaranis e sobre os indígenas das planícies sul-americanas de forma geral é que eles nunca deixam de repartir sua comida.

Tiodoro fora enviado à região pelo antigo patrão do protagonista, Nhô Nhuão Guede, para tomar posse da casa do protagonista e repetir, assim, o processo de invasão de terras indígenas pelos colonizadores. Gugué, apesar de ser bom e tratar bem o protagonista, era preguiçoso e não se empenhava em nenhuma das atividades que para os tupis-guaranis são sinônimos da existência humana: ele não caçava, não pescava, e não plantava. Antunias, por sua vez, é caracterizado pela pior das falhas humanas: a avareza. Como Jean de Léry comentara já em 1578: “Posso pois assegurar aos sovinas, e aos avarentos, aos que comem dentro da gaveta, que não serão bem-vindos entre os tupinambás, porquanto detestam tal espécie de gente.”¹³

A única exceção é Maria Quirineia, a única vítima que ele não mata. Sua falta é haver tentado seduzi-lo, um ato problemático não tanto pelo fato de ela ser casada, mas sobretudo porque repetia, de forma inversa, a sedução das mulheres indígenas por homens brancos. O episódio é a inversão de outro episódio do conto: o assassinato do índio caraó Curiã por homens brancos porque ele havia se apaixonado por uma mulher branca e pedira que ela se deitasse com ele. Curiã era considerado tolo pelo protagonista: “Caraó falava só bobagem.”¹⁴

Em todos esses casos, a violência perpetrada pelo protagonista inverte a violência dos colonizadores contra os índios, sendo, pois, um ato de vingança. Não é por acaso que o protagonista afirma não desgostar de suas vítimas: ele está repetindo, nisso também, o comportamento do colonizador europeu, que tantas vezes descreveu os índios de forma positiva, sem deixar, no entanto, de querer eliminá-lo. O primeiro exemplo desse comportamento talvez seja o próprio Colombo, que, em seu diário, se entusiasmou em comentários sobre a generosidade e boa-fé dos índios, assegurando ao rei, porém, que seria fácil

¹³ Léry, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1980, p. 166.

¹⁴ Rosa, *op. cit.*, p. 148.

escravizá-los porque “con cincuenta hombres los tendrán todos sojuzgados, y los harán hacer todo lo que quisieren”¹⁵.

Ao vingar seus ancestrais, o protagonista de “Meu tio o Iauaretê” recupera a terra roubada dos índios e a dignidade perdida: “Eh, este mundo de gerais é terra minha, eh, isto aqui — tudo meu. Minha mãe havêra de gostar... Quero todo o mundo com medo de mim.”¹⁶

Mas ele é assassinado, no final do conto, pela pessoa para quem está narrando a história. Antes de morrer, ele se transforma mais uma vez em onça, e uma das últimas palavras que pronuncia é o nome que lhe fora dado anos antes: Macuncozo. Antes de chegar à região ele tivera vários nomes: Bacuriquirepa, seu nome indígena; Beró, outro nome indígena, que significa *peró* — a palavra usada pelos tupinambás para designar os portugueses, e que se refere, no contexto do conto, à sua condição de mestiço; seu nome cristão, Antonho de Eiesús; o nome que lhe foi dado por Nhô Nhuão Guede, Tonho Tigreiro; e Macuncozo, “nome que era de um sítio que era de outro dono, é — um sítio que chamam de Macuncozo”.¹⁷ A origem do nome foi explicada por Haroldo de Campos, que recebeu a informação em uma carta do próprio Guimarães Rosa: “O macuncozo é uma nota africana, respingada ali no fim. Uma contranota.”¹⁸ Macuncozo é, pois, uma identidade falsa, “um sítio que era de outro dono”, uma forma pela qual outras pessoas negavam sua ancestralidade indígena, chamando-o de negro. Uma vez que muitas de suas vítimas são negros, podemos dizer que ele está tentando apagar, ao matar negros e brancos, as falsas identidades que o separavam de seus ancestrais indígenas.

Na carta a Haroldo de Campos, Guimarães Rosa também diz que a palavra *macuncozo*, no final do conto, poderia indicar que o personagem, por astúcia ou arrependimento, tentava se identificar com os negros mortos. Essa identificação mostraria, talvez, um reconhecimento, por parte do protagonista, que ele havia se equivocado, pois ele e os negros a quem havia matado eram na verdade seus parceiros, à margem de uma sociedade cujas regras eram sempre ditadas e estabelecidas pelos Nhôs Nhuão Guedes. A falsa reafirmação do protagonista no final da história aponta, além disso, para um problema frequente na história

¹⁵ Colombo, Cristóvão. *Diário de navegación y otros escritos*. Santo Domingo: Fundación Corripio, 1988, p. 94.

¹⁶ Rosa, *op. cit.*, p. 134.

¹⁷ Rosa, *op. cit.*, p. 144.

¹⁸ Campos, *op. cit.*, p. 75.

intelectual brasileira: a marginalização dos negros pelos que pretendem, como os indianistas românticos, recuperar a herança indígena do país; e a atitude oposta, isto é, a igualmente perversa eliminação dos índios da história brasileira por aqueles que se dizem defensores da herança e presença africanas.

Referências

- AMORIM, Antônio Brandão de. *Lendas em nheengatu e em português*. Manaus: Fundo Editorial-ACA, 1987.
- CAMPOS, Haroldo de. “A linguagem do Iauaretê”. In: COUTINHO, Eduardo F. (org.) *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.
- CLASTRES, Hélène. *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Seuil, 1975.
- COLOMBO, Cristóvão. *Diário de navegación y otros escritos*. Santo Domingo: Fundación Corripio, 1988.
- HARTT, Charles Frederick. *Amazonian Tortoise Myths*. Rio de Janeiro: William Scully, 1875.
- HECKENBERGER et al. “De onde surgem os modelos? As origens e expansões tupi na Amazônia central”. *Revista de Antropologia (USP)*, 1998, vol. 41, n. 1, p. 69-96.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- MAGALHÃES, José Vieira Couto de. *O selvagem*. Rio de Janeiro: Magalhães, 1913.
- MARIANI, Bethania S.C. “L’Institutionnalisation de la Langue, de la Mémoire et de la Citoyenneté au Brésil Durant le XVII^e Siècle: le Rôle des Académies Littéraires et de la Politique du Marquis de Pombal”. *Langages*, Paris, vol. 130, p. 84-96, 1998.
- NIMUENDAJU UNKEL, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocvas-guaranis*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.
- NOELLI, Francisco da Silva. “As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos tupis”. *Revista de Antropologia (USP)*, vol. 39, n. 2, p. 7-53, 1996.
- RODRIGUES, João Barbosa. *Poranduba Amazonense ou Kochyma Uara Porandub: 1872-1887*. Rio de Janeiro: Leuzinger, 1890.

ROSA, João Guimarães. "Meu tio o Iauaretê". In: *Estas estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969, p. 126-159.

SÁ, Lúcia. *Rain Forest Literatures: Amazonian Texts and Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

STRADELLI, Ermanno. "A lenda do jurupari". In: MEDEIROS, Sérgio (org.). *Makunaíma e Jurupari: cosmogonias ameríndias*. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 272-343.

