



---

## Aplicando a noção de isotopia em narrativa mítica indígena

Maria Luceli Faria Batistote (UFMS)\*

**RESUMO:** Este artigo busca partilhar com o leitor reflexões sobre a noção de isotopia, proposta pela semiótica discursiva, bem como mostrar a aplicabilidade desse conceito na narrativa mítica Paresí intitulada "A origem da lua". Apresenta um plano de leitura, mobilizando essa categoria semiótica, destacando que Greimas, no Dicionário de Semiótica (s/d, p.251), admite que um mesmo texto pode conter diversas isotopias, deixando, no entanto, subsistir para o conjunto do texto apenas um número restrito de possíveis leituras.

**PALAVRAS-CHAVE:** Discurso mítico, semiótica, leitura.

## Applying the notion of isotopy in the mythic indian narrative

**ABSTRACT:** This article seeks to share with the reader reflections on the notion of isotopy, proposed by discursive semiotic, as well as to show the applicability of this concept in the mythic narrative of Paresí entitled "The origin of the moon." It presents a reading plan, mobilizing this semiotic category, focusing on Greimas that in the Dictionary of Semiotics (s / d, p. 251) admits that a same text can contain various isotopes, however, it gives for an ensemble of the text only a limited number of possible readings.

**KEYWORDS:** Mythic discourse, semiotics, reading.



## Introdução

Em face dos vários elementos que se apresentaram, no passado, como ameaça à unidade social – guerras, pestes, invasões e outros – houve necessidade de integração do homem com seu meio. Isso acabou fomentando a criação de narrativas que, gradativamente, ajudaram a cristalizar um sistema de ideias sobre a expectativa da sociedade em relação ao papel do indivíduo na sua comunidade. Dentro desse propósito, talvez nenhuma outra forma literária tenha reforçado, de forma tão significativa, a conexão homem-sociedade quanto o sistema mítico.

Na visão de Assis-Silva (1995, p.43), o semioticista não pode falar de mito, mas de mitologia, ou melhor, de sistema mítico. Isso se dá porque “mito é um mito-ocorrência, uma narrativa-ocorrência, na maior parte dos casos”. Como a linguística habituou os estudiosos a procurarem além do signo-ocorrência, do dado, a semiótica cobra isso com insistência.

Destacamos, ainda, que Brugger (2002, p. 673-5) indica, além da acepção geral de “narrativa”, na qual essa palavra é usada, por exemplo, na Poética de Aristóteles, três significados do termo, do ponto de vista histórico: 1º como forma atenuada de intelectualidade; 2º como forma autônoma de pensamento ou de vida; 3º como instrumento de estudo social.

Julgamos pertinente à nossa análise a terceira concepção, atribuída a Malinowski (citado por BRUGGER, 2002), que consiste na moderna teoria sociológica, para a qual o mito está na justificação retrospectiva dos elementos fundamentais que constituem a cultura de um grupo. Aqui, o mito não é uma simples narrativa, nem uma forma de ciência, nem um ramo de arte ou de história, nem uma narração explicativa. Cumpre uma função *sui generis*, intimamente ligada à natureza da tradição, à continuidade da cultura, à relação entre maturidade e juventude e à atitude humana frente ao passado. A função do mito é, em resumo, reforçar a tradição e dar-lhe maior valor e prestígio, vinculando-a à mais elevada, melhor e mais sobrenatural realidade dos acontecimentos iniciais. Nesse sentido, o mito não se limita ao mundo ou à mentalidade dos primitivos; é indispensável a qualquer cultura. Enunciativamente, talvez pudéssemos dizer que o mito se constitui numa espécie de hiperenunciação que está na base dos discursos de uma determinada cultura.

Cada mudança histórica cria sua mitologia, que, no entanto, tem relação indireta com o fato histórico. O mito é acompanhamento constante da fé viva, que precisa de milagres, do *status* sociológico, que pede precedentes da norma moral, que exige sanção.



Tomando por base os pressupostos teóricos da semiótica discursiva formulada por Algirdas Julien Greimas, apresentamos a análise da narrativa mítica “A origem da lua”, mobilizando o conceito de isotopia.

Essa narrativa é apresentada na obra *O Pensamento mítico do Paresí*, de Adalberto Holanda Pereira (1986), que compilou 344 mitos da etnia Paresí. Dessa forma, consideramos pertinente discorrer, mesmo que sucintamente, sobre esse grupo.

## 1. Algumas considerações sobre o índio Paresí

De toda a área do município de Tangará da Serra, mais de quarenta por cento são destinadas a três reservas indígenas do povo Paresí: Estivadinho, Formoso e Paresí, nas quais habitam cerca de mil pessoas.

Segundo Siqueira (1990 *apud* PAES 2002, p.24), os primeiros relatos de contato com os Paresí<sup>1</sup> datam de 1718, feitos por Antonio Pires de Campos, um bandeirante preador de índios. Com a descoberta das minas de ouro e diamante, no ano de 1718, o preamento de índios para venda como escravos foi substituído pela captura para trabalho escravo na extração dos minérios ou para trabalho como guias pelos sertões em busca de novas minas, atividade que não durou muito tempo, porém o suficiente para a ocupação dos territórios desbravados que garantiam a posse lusitana. Esse processo levou ao extermínio de vários grupos indígenas na luta pela defesa de seu território. Já no século XIX, com o esgotamento do minério, a extração vegetal passou a despertar a atenção de autoridades brasileiras interessadas na manutenção da economia interna.

A utilização do látex na manufatura dos utensílios despertou a atenção do Diretor Geral dos Índios, Antonio Luis Brandão, que informou sobre essa atividade ao Presidente da Província de Mato Grosso. A área habitada pelos *Haliti*<sup>2</sup> tornou-se muito importante por dois motivos: em primeiro lugar, era rica em seringais, mangabeiras, das quais se extraía o látex, e, ainda, era abundante em poaia, um arbusto cuja raiz continha propriedades medicinais; em segundo lugar, pelo caráter divisor das águas formadoras das bacias Platina e Amazônica, aproveitadas para o escoamento desses dois produtos. A poaia era produto que representava a possibilidade de um novo impulso econômico por meio da exportação à Europa, onde era aproveitada pela indústria farmacêutica para o tratamento da diarreia. A extração do látex e da poaia trouxe à região, no início do século XX, inúmeros extrativistas, os quais se utilizavam da mão-de-obra barata dos Paresí, roubavam e violentavam suas mulheres.

---

<sup>1</sup> Esclarecemos a grafia: na língua Paresí a grafia correta é com “s”, no entanto na Língua Portuguesa grafa-se com “c”.

<sup>2</sup> Haliti é a denominação que o próprio grupo se atribui.



Como se isso não bastasse, acabavam por trazer muitas doenças, como a malária e a gripe, que levaram à morte muitos índios.

Essa situação de contato acabou dizimando um grande número de pessoas dessa nação, chegando a extinguir aldeias inteiras. Em meio a esse contexto, ocorreu a chegada do Marechal Cândido Mariano Rondon à terra Paresí, procurando amenizar a situação de exploração e violência contra os índios, estabelecendo seu território e protegendo-os, com os homens do exército, contra o ataque de extrativistas vegetais. Cândido Mariano Rondon foi nomeado, em 1910, chefe do SPI – Serviço de Proteção ao Índio, cujo objetivo era amparar, proteger e salvar os índios, considerando-os incapazes e indefesos, necessitando de tutela desse organismo governamental para subsistência e sobrevivência diante do processo de expansão da sociedade civil. Esse órgão foi extinto em 1967, em decorrência de um grande número de denúncias de desvio de verbas, corrupção, venda ilegal de terras indígenas e outras contravenções.

Nesse mesmo ano, o Governo Federal instituiu a FUNAI<sup>3</sup>, com o objetivo de deliberar especificamente sobre questões indígenas. A partir de 27 de outubro de 1999, a assistência de saúde indígena ficou sob a responsabilidade da Funasa<sup>4</sup>, que conveniou com o Instituto Trópicos a execução do Plano Distrital de Saúde Indígena, abrangendo as terras Paresí.

Segundo Fernandes (1993, p. 57), o grupo Paresí integra o tronco ARUAK, falando a língua Paresí e apresentando algumas nuances conforme os subgrupos: *Kaxiniti*, *Warére*, *Kawáli*, *Kozárini* e *Wáimare*. As situações desastrosas do contato com os não-índios deixaram marcas incalculáveis no grupo Paresí. Atualmente, sobrevivem basicamente dois dos cinco subgrupos, os Kozárini e os Wáimare, que estão distribuídos pelas planícies do Chapadão dos Paresis na Área Indígena Paresí.

## 2. Da análise

Ao tomar o texto como objeto de significação, a semiótica se preocupa em estudar os mecanismos que o constituem como um todo significativo. Sendo, pois, a isotopia responsável pela interpretação do texto, oferece ao leitor um plano de leitura e determina um modo de ler esse texto.

Cabe mencionar que isotopia é uma noção emprestada do domínio da Física e ressignificada no quadro da semiótica, como a recorrência de categorias sêmicas ao longo de um texto, sejam elas temáticas (abstratas) ou figurativas. Trata-se de uma espécie de plano de leitura que confere ao texto uma unidade de sentido.

---

<sup>3</sup> FUNAI – Fundação Nacional do Índio – órgão governamental de esfera federal encarregado de gerenciar questões indígenas nas mais diversas ordens.



De acordo com Bertrand (2003, p.420), a isotopia consiste na recorrência de um elemento semântico no desenvolvimento sintagmático de um enunciado, que produz um efeito de continuidade e permanência de um efeito de sentido ao longo da cadeia do discurso.

Assim, a partir desse conceito, apresentaremos uma possível leitura da narrativa mítica “A origem da lua”, apresentada a seguir:

Uma família tinha os moços Káymare e Wetekozaharé e a moça Oloyaló. Káymare era o mais velho. Morava também na família Anikozaré, um amigo deles.

Um dia, Anikozaré disse para Oloyaló:

- Quando as lagoas estiverem secando, eu venho buscar você, para a gente ir lá bater timbó.

- Certo! Quando as lagoas estiverem secando.

Káymare vivia querendo mexer com uma moça. Um dia chamou o carrapato e disse:

- Veja para mim, qual é a moça que tem o monte-de-vênus mais alto e o corpo mais bonito?

O carrapato passou o corpo de todas as moças e disse para Káymare:

- É Oloyaló.

Mas como que eu vou mexer com a minha própria irmã? pensou Káymare.

Quando todos estavam deitados, Káymare foi a rede de Oloyaló, apalpou a rede dela e deitou junto e mexeu com Oloyaló. Ela não desconfiou de ninguém.

Daí para diante, Káymare sempre mexia com a irmã.

Oloyaló um dia achou que podia ser um irmão dela, e quis saber qual era. Foi falar com o anu-pequeno:

- Titio, você tem tinta de jenipapo?



- Não tenho. Esta cor, que você vê em mim, é do carvão do serviço da roça. Quem tem tinta de jenipapo é o seu tio papa-capim.

Oloyaló foi falar com o papa-capim:

- Titio, você tem tinta de jenipapo?

- Tenho, sobrinha, e também... Eu já sei para que é que você quer. Leve esta cuia de tinta de jenipapo: ela é do pé de jenipapo próprio para descobrir o irmão que mexe com a irmã...

Oloyaló ficou até com vergonha e zangou quando ouviu isso. Pegou a cuia de tinta de jenipapo e disse:

- Agora eu descobri!... E foi embora, alegre.

Em casa, Oloyaló escondeu a tinta. De noite, quando foi deitar, colocou a cuia com tinta debaixo da rede.

Mais tarde, Káymare foi deitar com Oloyaló. Ela ainda se ajeitou para Káymare e pensou: - É agora... e pegou a tinta de jenipapo e passou no rosto de Káymare.

No outro dia, Káymare viu o rosto todo preto de tinta. Foi lavar, mas a tinta não saiu. Então, de vergonha, foi e se escondeu na casa das flautas secretas. Oloyaló disse para Wetekozaharé e Anikozaré:

- Estou com vontade de assistir a um jogo de bola com a cabeça.

- Então nós vamos jogar. E foram chamar Káymare.

- O jogo de bola é duro e suja muito a gente. Esperem um pouco: eu vou primeiro passar carvão no rosto, disse Káymare.

Oloyaló sentou fora, à sombra da casa, para assistir ao jogo. Quando Káymare saiu para o jogo, Oloyaló viu que ele tinha o rosto preto.



No jogo, Wetekozaharé cabeceou para Káymare. Káymare cabeceou também e a bola foi cair no colo de Oloyaló. Ela segurou a bola. Wetekozaharé disse:

- Jogue a bola de novo para a gente, Oloyaló! Você não pediu o jogo? Como que agora prende a bola?

- Então mande o seu cunhado buscar, disse Oloyaló.

Wetekozaharé ficou morrendo de vergonha. Káymare, com mais vergonha ainda, correu para a casa das flautas-secretas. Wetekozaharé perguntou:

- Mas quem é o meu cunhado?

- É aquele nosso irmão de cara preta, que correu para a casa das flautas-secretas: é Káymare!

Wetekozaharé foi à casa das flautas-secretas e disse para Káymare:

- Daqui em diante, você não é mais meu irmão: é o meu cunhado...

Káymare ficou ainda sozinho na casa das flautas-secretas. Depois, de vergonha, queria se matar. Amolou bem o machado de pedra e pôs no chão, com o gume para cima. Dependourou-se nas varas da casa e se jogou em cima do gume. Mas o machado, também de vergonha, pulou de lado. Foi assim duas ou três vezes.

Quando viu a vergonha do machado de pedra, foi ao mato e apanhou um taquaruçu-do-brejo. Fez uma flecha jurupará e lixou bem a ponta. Enfiou a jurupará no chão, com a ponta para cima. Subiu numa árvore e pulou em cima da jurupará. A jurupará de vergonha, deitou no chão. Foi assim algumas vezes.

Quando viu a vergonha da jurupará, saiu procurando cobra, nos lugares mais sujos do mato. Descobriu o montão de uma surucucu enrodilhada. Agora eu morro, pensou, e pôs o pé perto da surucucu. A surucucu nem se



mexeu e ainda virou a cabeça de lado. Pisou na surucuru. Ela só mexeu. Meteu o dedo na boca da surucucu, mas os dentes dobravam. A surucucu fez tudo isso, só de vergonha também.

Káymare voltou para a casa das flautas-secretas e pensou: - Já fiz de tudo para morrer e não morri. E agora?! O que eu vou fazer para acabar com essa vergonha em mim, na minha família e na terra?...

As lagoas estavam quase secas. Káymare lembrou que Anikozaré vinha buscar Oloyaló, para bater timbó. Káymare então tomou a forma de Anikozaré e foi falar com Oloyaló. Ofereceu para ela uns peixinhos assados e embrulhados em folha de pacova e disse:

- As lagoas perto do rio Juruena já estão secando. Há muito peixe: vamos bater timbó! Faça beiju para gente e leve também peneira, pacará e ralo.

- Mas para que o ralo?

- Para bater o peixe em cima.

Anikozaré-Káymare levou os beijus, e Oloyaló o resto. Andaram um trecho grande e ficou de tarde. Oloyaló perguntou:

- É longe ainda?

- Agora já está perto: é só passar aquele subidinha ali da frente, e a gente chega.

Anikozaré-Káymare adiantou e ficou esperando Oloyaló numa sobra da subidinha. Quando Oloyaló chegou lá, Anikozaré-Káymare disse:

- Agora você me paga a vergonha que me fez passar...

Oloyaló quis correr para trás e começou a chorar.

- Você pensa que eu sou Anikozaré?... Eu sou Káymare. Sente aqui comigo nesta peneira.





Os dois sentaram. A peneira subiu com os dois e viraram a Lua (PEREIRA, 1986).

Ressaltamos que a análise textual consiste precisamente em selecionar e justificar uma ou várias isotopias que comandam a significação global.

Consideramos pertinente ainda compreender o conceito de “junção” que será mobilizado, logo adiante. Segundo Bertrand (200, p.421), ela se divide em duas relações básicas que determinam os enunciados de estado: a conjunção (quando o sujeito está de posse do objeto) e a disjunção (quando o sujeito está separado ou privado do objeto)<sup>5</sup>.

É possível destacar a ocorrência de uma transformação conjuntiva, no nível narrativo, já que o sujeito Káymare, disjunto de seu objeto de valor (doravante Ov), representado pela irmã Oloyaló, entra em conjunção com Ov. Ou seja, há a transformação de um estado de disjunção (o sujeito Káymare estava sem a sua irmã Oloyaló) em um estado de conjunção (o sujeito Káymare está com sua irmã Oloyaló). As figuras “mexer com uma moça”, “monte-de-vênus mais alto”, “corpo mais bonito”, “deitou junto”, “vergonha” propõem, em um primeiro plano de leitura, a isotopia da sexualidade.

Para uma definição de sexo recorreremos ao Dicionário Houaiss (2001, p.2563) que o define assim:

#### Sexo

1. no Homem, conformação física, orgânica celular, particular que permite distinguir o homem e a mulher, atribuindo-lhes um papel específico na reprodução;
2. nos animais, conjunto das características corporais que diferenciam, numa espécie, os machos e as fêmeas e que lhes permitem reproduzir-se;
3. nos vegetais, conjunto de características que distinguem os órgãos reprodutores femininos e masculinos;
4. conjunto das pessoas que pertencem ao mesmo sexo
5. sensualidade, lubricidade, volúpia, sexualidade.

---

<sup>5</sup> Para um melhor entendimento de algumas noções mobilizadas, remetemos nosso leitor ao Dicionário de Semiótica (vide referências).



De acordo com as definições, percebe-se que sexo tem um valor utilitário, quando se refere à reprodução, diferenciação entre macho e fêmea ou órgãos reprodutores, ou valor existencial quando tem um fim em si mesmo. No primeiro caso, o da valorização utilitária, há uma figurativização de um saber-fazer (distinção entre machos e fêmeas) ou poder-fazer (finalidade reprodutiva). Na definição 5 do dicionário, em que sexo é sensualidade, volúpia e lubricidade, a figurativização é de uma paixão. O sexo será desejado por si mesmo e o sujeito narrativo estará apaixonado (estado de alma). A acepção de sensualidade transparece na narrativa.

Já as figuras “moços”, “moça”, “irmã”, “irmão”, “titio”, “sobrinha”, “cunhado”, funcionando como desencadeadores de isotopia, propõem um novo plano de leitura, ou seja, a isotopia familiar. Os temas sexualidade-família aparecem imbricados na narrativa e apontam uma transgressão na natureza, quando o sexo se realiza com pessoas da mesma família. O sujeito Káymare, após a descoberta do relacionamento sexual com sua irmã Oloyaló, sente-se envergonhado e quer se matar, como é possível verificar na apresentação das figuras “amolou bem o machado de pedra”, “dependurou-se nas varas da casa”, “se jogou em cima do gume”, “pôs o pé perto da surucuru”, que funcionam como desencadeadores da isotopia punição. No entanto, a natureza não permite que ele tire a própria vida, o que o leva a indagar-se sobre outra solução: “Já fiz de tudo para morrer e não morri. E agora? O que vou fazer para acabar com essa vergonha em mim, na minha família e na terra?”

Conforme Barthes (2006, p. 223), “o mito é sempre um roubo de linguagem”. É preciso, pois, interpretar os sentidos que aí se encontram subjacentes. As alternâncias de sexo são bastante raras nas mitologias, mas não excepcionais. Na verdade, não é a realidade física do sexo que interessa ao simbólico, mas a significação que afeta o sexo na imaginação dos povos. O sexo indica não só a dualidade do ser, mas sua bipolaridade e sua tensão interna. Quanto à união sexual, ela simboliza a busca da unidade, a diminuição da tensão, a realização plena do ser (CHEVALIER et al., 2003, p. 832). A Lua é para o homem o símbolo da passagem da vida à morte e da morte à vida; ela é até considerada, entre muitos povos, como o lugar dessa passagem. É fonte e símbolo de fecundidade e esse símbolo diz respeito à divindade da mulher e à força da fecundidade da vida, encarnadas nas divindades da fecundidade vegetal e animal, fundidas no culto da Grande Mãe (Mater magna). Essa corrente universal se prolonga no simbolismo astrológico, que associa ao astro das noites a presença da influência materna sobre o indivíduo, enquanto mãe-alimento, mãe-calor, mãe-carinho, mãe-universo afetivo.



A articulação do conteúdo corresponde ao crivo de leitura do mundo sensível, submetida ao relativismo cultural, que constitui a substância do conteúdo; mas sua organização como semantismo é autônoma. É o que está descrito, mediante minuciosa decomposição do processo, pela definição de figuratividade apresentada por Bertrand (2003, p. 165), segundo o qual ela descreve o ato de semiose, isto é, a passagem da visão natural, modelada por um crivo cultural de leitura do mundo, para o reconhecimento das formas figurativas numa imagem ou num quadro. Assim, Greimas (1984, p. 25) esclarece:

O crivo de leitura, de natureza semântica, solicita [...] o significante planar e, assumindo feixes de traços visuais, de densidade variável, aos quais constitui em formantes figurativos, dota-os de significados, transformando assim as figuras visuais em signos-objeto. O exame mais acurado do ato de semiose mostraria bem que a principal operação que o constitui é a seleção de certo número de traços visuais e sua globalização, é a apreensão simultânea que transforma o feixe de traços heterogêneos num formante, vale dizer, numa unidade do significante que pode ser reconhecida, quando enquadrada no crivo do significado, como a representação parcial de um objeto do mundo natural.

Compreende-se, então, que a análise da figuratividade se situa à montante da “representação”, a qual não é mais que uma de suas formas culturais de manifestação, entre outras possíveis.

O tema da “punição” transforma-se em libertação para Káymare, que, ao subir ao céu com Oloyaló, encontra a unidade e a conjunção com seu objeto de valor.

Cabe destacar que Greimas, no Dicionário de Semiótica (s/d, p.251), admite que um mesmo texto pode conter diversas isotopias, deixando, no entanto, subsistir para o conjunto do texto apenas um número restrito de possíveis leituras.

## **Considerações finais**

“Momento de atar as pontas”, como diria Fiorin (2001, p.301), o que nos leva a retomar nosso objetivo, cuja intenção foi mobilizar na análise a noção de isotopia. Nesse sentido, consideramos ter sido possível apresentar, por meio das virtualidades significativas presentes nesse texto, a aplicabilidade desse conceito. Constatamos que as dimensões figurativas dessa narrativa ilustram, nos jogos de linguagem, uma proposta de forma de vida e de origem de um astro da natureza.



Dessa forma, compreendemos que as experiências de uma sociedade adquirem comunicabilidade por meio do esquema simbólico linguístico e toda a vida social depende conseqüentemente dessa ação. Como a língua não existe isolada de uma cultura, isto é, de um conjunto socialmente herdado de práticas e crenças que determinam a trama das nossas vidas, depreendemos que os saberes indígenas, frutos de uma tradição oral narrativa, indicam os diversos modos de vida criados, adquiridos e transmitidos de uma geração a outra, entre os membros de determinada sociedade.

Obtemperamos, pois, que essa narrativa resgata papéis e valores que a condição indígena, especificamente a Paresí, atribui à sociedade brasileira da qual faz parte apenas marginalmente.

## Referências

ASSIS-SILVA, I. **Figurativização e metamorfose**: o mito de Narciso. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

BARTHES, R. **Mitologias**. Trad. de Rita Buongermino et al. 2.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006.

BERTRAND, Denis. **Caminhos da semiótica literária**. São Paulo: Edusc, 2003.

BRUGGER, Walter. **Dicionário de Filosofia**. 2 ed. São Paulo: Editora Herder, 2002.

CHEVALIER, J. et. al. **Dicionário de símbolos**: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). Trad. Vera da Costa e Silva et al. 18. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

FERNANDES, Joana. **Índio – esse nosso desconhecido**. Cuiabá: Editora da UFMT, 1993.

FIORIN, J. L. **As astúcias da enunciação**: as categorias de pessoa, espaço e tempo. São Paulo: Ática, 2001.

GREIMAS, A. J. e COURTÉS, J. **Dicionário de semiótica**. São Paulo: Cultrix, s/d.

GREIMAS, A. J. Semiótica figurativa e semiótica plástica. Trad. de Ignácio Assis Silva. **Significação – Revista Brasileira de Semiótica**. Araraquara, n.4, p.25, jun. 1984.

HOUAISS, A e VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.



---

PAES, M. H. R. **Na fronteira**: os atuais dilemas da escola indígena em aldeias Paresi de Tangará da Serra-MT, num olhar dos estudos culturais. Porto Alegre: UFRGS, 2002. Dissertação de Mestrado.

PEREIRA, Adalberto Holanda. **O pensamento mítico do Paresí**. São Leopoldo: UNISINOS - Instituto Anchieta de Pesquisas (Pesquisas Antropológicas, 41), 1986.

Recebido em 05/10/11.

Aceito em 14/11/11.

\***Maria Luceli Faria Batistote** é professora adjunta da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul-UFMS, atua no curso de graduação em Letras(CCHS) e no curso de Mestrado em Estudos de Linguagens (CCHS).