

## OS NOMES COMO MARCADORES IDEOLÓGICOS

Maria Vicentina de Paula do Amaral DICK  
(USP/FFLCH)

**RÉSUMÉ:** *Ce travail constitue une partie d'une recherche plus large, où nous avons discuté les relations entre nom, identité, culture, dans des différents systèmes ethno-linguistiques. En tant que des unités significatives, les noms comportent des modalisations distinctes, selon les modèles sémiotiques dominants dans le milieu en question. Il s'agit des découpages d'une réalité vécue, consciemment ou sans conscience, par le dénominateur isolé ou par le groupe, selon une absorption collective des valeurs spécifiques représentant la mentalité du temps historique ou du ethos du groupe. Dans le textes onomastique, les schémas dénominatifs peuvent se montrer adéquats ou contraires à ces principes-là, convertis en tabous ou interdits à l'usage, selon de différentes circonstances de l'environ. De toute manière, ils relèvent des critères de motivation, ainsi que des influences objectives ou subjectives.*

**Mots-clé:** Dénomination, Idéologie, Onomastique, Tabou.

**RESUMO:** *Este trabalho é parte de uma pesquisa em que discutimos a inter-relação nome, identidade, cultura, em diferentes sistemas etno-linguísticos. Como unidades significativas, os nomes comportam modalizações distintas, segundo os modelos semióticos dominantes no meio analisado. São recortes de uma realidade vivenciada, conscientemente ou não, pelo denominador isolado ou pelo próprio grupo, numa absorção coletiva dos valores especiais que representam a mentalidade do tempo histórico ou ethos grupal. No texto onomástico, os esquemas denominativos podem se revelar adequados ou contrários a esses princípios, tabunizados ou interditos ao uso, dentro de determinadas circunstâncias ambientais. De qualquer forma, revelam padrões motivadores vigentes e suas influências objetivas ou subjetivas.*

Palavras-chave: Ideologia, nomes devocionais ou comemorativos; tabus lingüísticos, texto onomástico.

### Introdução

A linguagem como fato social põe em destaque ações, atividades, valores e referenciais do cotidiano do grupo. Informação e comunicação, diz Lefèbvre (1991:121), constituem um fenômeno cultural que coloca em confronto os sujeitos de uma relação cognitiva e pragmática, intermediada pela palavra: palavra-signo, palavra denotativa, que leva à compreensão de seu objeto ao transformá-lo em unidade significativa. Homogeneiza, assim, as condutas e os temperamentos, num dado contexto discursivo/narrativo, que "supõe uma referência pela qual se especificam a isotopia (ou heterotopia), a isocronia (ou heterocronia) dos significados, os quais, com relação ao referencial, se localizam ou não num mesmo lugar, num mesmo tempo." (Idem:121). Esta "palavra certa", "como tem sido e há de ser" (Schoepf, 1995-1996:121), ultrapassa o plano fonológico da expressão e se enriquece, semanticamente, pela incorporação de traços sêmicos emblemáticos e simbólicos. Como signo de um saber codificado, favorece a expansão de outros signos conseqüentes, que podem ser considerados representações de experiências particulares e coletivas: "a linguagem não é só um fenômeno cultural como constitui, simultaneamente, o fundamento de toda sociedade e a expressão social mais perfeita do homem" (Paz, 1993:15).

Chega-se, assim, através desse jogo de interferências culturais, à concepção das sociedades abertas ou fechadas, mais ou menos permeáveis à aceitação/rejeição ou à manutenção/substituição de valores comuns, endogâmicos ou exogâmicos. Tabus lingüísticos e expressões lingüísticas cristalizadas constituem-se em representações de atitudes coletivas, de maior ou menor impacto social; sujeitos à ideologia

dominante, em uma certa época, envolvem-se com a noção do sagrado e caracterizam-se pela marca negativa do procedimento. É o não dizer, o não tocar, não comer, não fazer. O poder da palavra, enquanto força comunicadora, é o que governa a natureza das proibições, inserindo-as no campo mágico-religioso do sagrado ou no campo ético-moral dos sentimentos: "O estudo dos universos culturais e o das diferenças culturais são dois empreendimentos separados em dois níveis de abstração. Eles não devem ser confundidos um com o outro. Acima e além de seus universos culturais (ou apesar deles), pessoas diferentes reagem a problemas similares (quer se origem de relacionamentos humanos ou condições ambientais) de maneiras muito desiguais e procuram soluções amplamente diferentes para eles" (Hsu, 1974:58).

Tanto na Toponímia como na Antroponímia, melhor dizendo, na Onomástica em geral, ocorrem os interditos de marcas, cujas causas originam-se nos próprios costumes e hábitos do grupo, definidores da macrovisão de sua cultura. À Onomástica interessa, porém, não apenas aquilo que é ou não proibido, segundo a circularidade tempo-espacial, como as formas denominativas que expressam traços ideológicos, não diretamente percebidos como tabunizações. Frutos da mentalidade dominante, costumam recobrir características que remetem à homenagem por vezes servis, fato não estranho aos primeiros descobridores, navegantes, ou exploradores de território desconhecidos, aos governantes, sejam reis, imperadores, presidentes políticos dos atuais sistemas, incluindo-se aí até a gama variada do universo familiar. Na prática universalista do ato denominativo, nivelam-se os bons e os maus, os poderosos e os fracos, os pusilânimes e os capacitados. Tudo é homenagem, culto à personalidade do indivíduo, sacralização em vida de um procedimento que os modernos institucionalizaram como medida pos-mortem.

Nomes assim constituídos destacam a relação dominante/dominado, ou melhor dizendo, o poder do mando e da sujeição, mesmo nas regiões em que o exercício de autoridade

não se define pelo continuísmo ou pela transmissão hereditária. A toponímia antroponímica, por esses constituintes, reflete, subjacente à forma, motivos de ordem psicológica mais profunda, que levam o pesquisador à tentativas de explicação. Escapando do plano do próprio código, em nível interno, projetam-se no real ou no contexto externo. Nem sempre, porém, o modelo adotado se explica, exclusivamente por causas íntimas ou pessoais. Mas revela muito da pressão social, da coerção que o próprio sistema impõe aos seus membros. A organização coletiva que conduz as relações dos indivíduos entre si traça uma rede semiótica de tensões e conflitos que se tornam a face visível do topônimo, no momento da doação. Assim, em função do dominante, definem-se situações reveladoras, pelos nomes empregados, de poder, autoridade, opressão; e, no plano do dominado, submissão, obediência ou acomodação. É o poder-fazer correspondendo ao não-poder-fazer. Entretanto, é comum, em tais conjuntos, ocorrer uma alteração de valores ou de categorias, na medida em que as posições dos atores sociais invertem-se pelo jogo dos papéis desempenhados. Alteram-se os nomes quando mudam os dirigentes. Em alguns lugares, a troca de pessoas determina a substituição de sintagmas toponímicos ( nível expressivo); em outros, apesar da mudança, mesmo a regular, em períodos determinados, ou até por conquistas eventuais de morte, sucessores convivem pacificamente com os substituídos, no mesmo espaço (nível significativo). A "homenagem, no caso, nivela as diferenças, igualando-as no uso onomástico. No fundo, o que permeia essas ligações é a presença do denominador, que poderá ser, ou não, o próprio homenageado; quando não o for, costuma-se levar em conta, no processo, fatores como "comoção nacional", "impacto na sociedade", a justificar a escolha.

É nosso objetivo, neste trabalho, discutir as diferentes particularidades dos sistemas denominativos em um determinado espaço, isto é, a territorialidade do país, recortada pelo sistema léxico tradicional, cujas camadas revelam os estratos etno-históricos incorporados à língua como marcas do pensamento

dominante. Representam momentos de falas diferenciadas, com um lastro significativo de expansão, desde o quinhentismo até a atualidade, algumas ainda produtivas, outras já excluídas do sistema, mas incorporadas à Onomástica, como possibilidades paradigmáticas de seleção. As influências das variáveis culturais ou semióticas sugerem posturas diferentes dos indivíduos frente ao seu meio e à sua realidade; os elementos ou semas destacados nos nomes indicam a importância figurada ou concreta que lhes é atribuída.

Assim, o texto toponímico ou onomástico vai-se construindo a partir de pequenos fragmentos de um domínio maior, em que a "palavra" e a sua "lógica interna" podem levar à sacralização ou ao realismo: "Namandu, pai verdadeiro primeiro/ deu seu nome aos pais verdadeiros/ da Palavra destinada a habitar seus filhos: (...)/ 'Agora que lhes dei seus nomes (...)/, as normas, vocês as sabem'" (Clastres, 1974:44).

#### Palavras e nomes

O ato intelectual de nomear, onomasticamente, é distinto da constituição/criação da palavra, enquanto elemento do léxico e integrante do enunciado de língua.

Para se tornar nome, a palavra passa por um experimento seletivo e interpretativo, que pressupõe a articulação pelo nomeador (ou enunciador/emissor) de conceitos, valores, intenções, códigos e usos convencionais, de modo a constituir, como diz Foucault (1995:153), quase "uma linguagem segunda a partir dessa linguagem primeira".

Ao se penetrar, assim, no campo onomástico, ganha forma, por necessário, o problema da representação externa ou do referente e o modo pelo qual os nomes se atrelam às entidades representadas. Considerando-se o convencionalismo da linguagem, ao se transmigrar a palavra-objeto de um nível a outro (do sistema lexical para o sistema onomástico), percebe-se

que as noções de causa, tendência e temperamento e conduta social do emissor ou do grupo são traços relevantes na construção de uma nomenclatura, qualquer que seja o espaço ocupado e o dialeto empregado. Caminha-se do campo icônico (ou nocional, traduzível pelas palavras designativas do concreto, em qualquer código, seguidas ou não de um modificador, por exemplo: "pedra" e "pedra branca"; "rio" e "rio negro"; "vila" e "vila velha", e os reversos brasílicos: "ita" e "itatinga"; "iguasu" e "iuna"; "taba" e "taperá") para o campo axiológico das relações semióticas; em outras palavras, para o "domínio das considerações sobre os valores e fins que devem ser partilhados e perseguidos pela concepção de ciência em questão, (...) expressos por meio de teses axiológicas" (Chappin, 1996:198)

Cria-se, assim, uma cadeia sintagmática em que um signo se enreda em outro, este outro em outros tantos, de modo a formar um discurso, um conjunto ou um sistema de significações, "uma estrutura que se atualiza" cada vez que se retorna a ela (Paz, 1993:32). Esse plano geral de constatação, como diz Barthes (1974:97), tem um "sentido" e um "caráter difuso, por ser "um fragmento de ideologia, ou seja, a 'forma' (no sentido hjelmsleviano) daqueles significados"

#### O texto onomástico: as marcas ideológicas

A partir dessas constatações teóricas, já discutidas por nós em oportunidades anteriores, torna-se claro o mecanismo da construção de um texto onomástico, que se realiza por etapas. A passagem do plano onomasiológico da língua (designação) para o semasiológico (significação) é que permitirá a complementação do processo denominativo. São momentos de construção de um conjunto, que caminham associadamente e ganham forma à medida que entendemos não ser possível isolar o sistema onomástico do campo da linguagem. Aquele apoia-se

neste, estando sujeito às mesmas condições de transformação ou de evolução registradas ao longo das épocas.

As marcas distintivas devem existir, sem dúvida, porque se trata, no caso das designações, de um campo aplicado à nomenclatura propriamente dita, distribuindo-se nas coordenadas tempo-situacionais, nas quais gravitam actantes básicos: o nomeador (sujeito, emissor ou enunciador), o objeto nomeado (o espaço e suas subdivisões conceptuais, que incorpora a função referencial, sobre o que recairá a ação de nomear), o receptor ( ou o enunciatário, que recebe os efeitos da nomeação, na qualidade de sujeito passivo).

A peculiaridade do processo denominativo é exatamente a constituição dessa cadeia gerativa de enunciação, que revela contornos particulares; um denominador isolado, construtor de uma mensagem (doador de um único nome ou de vários nomes, em situação de abrangência areal), interferindo em uma coletividade receptora, que passa a ser usuária do(s) designativo(s), sem que interagisse na dinâmica do processo. A adequação da escolha, que passa pelo crivo da objetividade ou da subjetividade do nomeador, ainda que inconscientemente, será sentida ou pela reação do grupo ou pela análise posterior do lingüista, em uma fase posterior, distinta do momento inicial de marcação do lugar ou do batismo da pessoa.

É útil retomar aqui o pensamento de Foucault sobre o estudo da linguagem nos séculos XVII e XVIII, quando era considerada como "a maneira de 'fazer signo' -- ao mesmo tempo, de significar alguma coisa e de dispor, em torno dessa coisa, signos: uma arte, pois, de nomear e, depois, por uma reduplicação ao mesmo tempo demonstrativa e decorativa, de captar esse nome, de encerrá-lo e encobri-lo por sua vez com outros nomes, que era sua presença adiada, seu signo segundo, sua figura, seu aparato retórico"(id.:59).

Foi a partir da conjugação de dois elementos utilizados, quais sejam a carta geográfica e as taxionomias toponímicas, que concebemos o texto onomástico sob as mesmas condicionantes do discurso da língua geral (verificação dos

elementos de coesão, persuasão, enunciados ilocutórios, metáforas, por exemplo), com base na teoria sónica. Há apoio para essa formulação:

a. A significação dos mapas: "É característico que o exemplo primeiro de um signo que dá a Lógica de Port Royal não seja nem a palavra, nem o grito, nem o símbolo, mas a representação espacial e gráfica – o desenho: mapa ou quadro (...) o quadro só tem por conteúdo o que ele representa e, no entanto, esse conteúdo só aparece representado por representação" (Foucault, id.: 80).

Dependendo do conteúdo representado, o nome, no mapa, extrapola a própria representação e se insere no contexto geral da mentalidade dominante. A frequência de determinados modelos denominativos nas cartas é que indicará o perfil denominativo do lugar, o padrão dos nomes utilizados e a ideologia da sociedade.

A multiplicidade dos signos criados e a sua utilização como nomes, independentemente dos motivos geradores da criação, porque possíveis como formas de língua incorporadas ao uso cotidiano, acabou por destacar duas necessidades: a primeira, materializada no espaço da representação simbólica dos nomes, tem sua expressão nas cartas gerais ou mapas; a segunda corporificada em uma taxionomia da nomenclatura toponímica brasileira, que distribuímos em 27 categorias gerais ou modelos de identificação dos lugares, muitos deles presentes também na origem dos nomes pessoais. (Dick, 1987).

b- As categorias taxionômicas: "Quando se trata de por em ordem naturezas complexas (as representações em geral, tais como são dadas na experiência) é necessário constituir uma taxionomia e, para tanto, instaurar um sistema de signos. Os signos estão para a ordem das naturezas compostas como a álgebra está para a ordem das naturezas simples". (Foucault, id.: 87).

O objetivo da formulação de categorias toponímicas foi simples. Em princípio, ordenar as variadas significâncias da nomenclatura, criando um padrão terminológico útil para a lexicologia e lexicografia. A terminologia empregada remete, assim, ao estudo semiótico do território em análise; ao mesmo tempo, é de natureza sintética, condensando nas taxes o conceito expandido do significado terminológico, sob a gênese de uma metalinguagem toponímica.

No momento em que se adota o espaço como unidade de significação do texto onomástico, verifica-se que o sentido denotativo da palavra necessita de reinterpretções sucessivas de acordo com o universo de emprego. O sentido original da palavra latina (spatiu) define-se "como a distância entre dois pontos"; "lugar mais ou menos bem delimitado, cuja área pode conter alguma coisa"; ou mesmo "extensão indefinida". Filósofos têm-no interpretado de várias maneiras, desde o "não ser" de Demócrito, ou o "espaço matemático" de Newton, ou o de nossa experiência sensível. Em oposição, geógrafos como Corrêa (1991), falam em paisagem associada ao conceito de região ou sítio, mas, principalmente, em organização espacial, que pode ser interpretada em vários sentidos. Do mesmo modo que o autor define a Geografia como "a busca e o entendimento da diferenciação de lugares (...) resultante das relações entre os homens e entre estes e a natureza" (*Id.*, *ib*:8), assim também entendemos a Toponímia como a parte da Onomástica que busca a identificação e a diferenciação dos lugares pelos seus nomes e não apenas pelos aspectos descritivos do terreno. Nada impede que estes apareçam na nomenclatura regional; quanto mais precisos forem os significantes na representação do traço, mais os nomes se aproximam dos descritores lingüísticos, incorporando por vezes a função de verdadeiros dêiticos ou elementos circunstanciais-posicionais do objeto em relação a um ponto considerado, ao seu núcleo central ou a um eixo ordenador da ação nominativa.

Símbolos e sinais são elementos lingüísticos empregados pela Onomástica para precisar os espaços. É em Cassirer que se

vai buscar a noção de espaço concreto ou perceptivo (compreendido por elementos dos diferentes gêneros de experiência sensível, óptica, tátil, acústica e cinestésica), ou espaço de ação, e de espaço abstrato, simbólico (o não ser). Para as sociedades primitivas, o seu espaço é um espaço de ação, centrado em torno de interesses e necessidades práticas e imediatas; o homem primitivo "mede distâncias, dirige sua canoa, lança sua flecha", esse espaço "é pragmático e não difere do espaço social contemporâneo"(p.5). Isso significa que a disposição dos objetos geográficos no espaço é um traço pertinente ao seu sistema perceptivo e qualquer alteração nessa ordem significa ao homem um sinal de alerta. Nesse contexto, ganha relevo a dicotomia indivíduo/ natureza e a forma pela qual esta se contrapõe ou se incorpora ao modelo cultural coletivo.

A sociedade brasileira, de um modo geral, apresenta-se como uma composição étnica heterogênea, contraposta a uma homogeneidade lingüística definida pela língua padrão. A consequência de contato de povos diferentes foi a incorporação pelo léxico português de um vocabulário marcado por termos dos três troncos indígenas reconhecidos (tupi, arwak, makro-jê) e de famílias não relacionadas a troncos (Karib), de africanismos coloniais e de estrangeirismos modernos e contemporâneos, além de elementos culturais e comportamentais propriamente ditos.

A historiografia da linguagem e a documentação etnográfica vem possibilitando aos estudiosos o levantamento dessas características, como ocorreu com os Guarani, cuja concepção mítica do espaço que habitam tem sido alvo de uma série significativa de trabalhos. O Padre Bartolomeu Meliá distingue o guarani atual e o guarani histórico, das reduções, onde se colocava em choque comportamentos, ritos, percepção de mundo, impróprios ou incompatíveis ao novo estilo de vida missionário. O "modo de ser" guarani era (e ainda é) definido pela expressão fiande reko, em que reko, var. teko, pode significar uma forma verbal (possuir, ter, proceder) ou um designativo (modo, costume, estado ou condição, conduta,

maneira). Em formação adjetival, como em tekoporã, a expressão pode ser entendida como "bons modos, boa índole, bons costumes": "(...) este "modo de ser" guarani viene elicitado sobretudo cuando se da la confrontación de los modos de ser, el de los Guarani y el traído por la colonización hispánica, de la cual el de los jesuitas es solo una variante. Las formulaciones más explícitas del modo de ser guarani aparecen em aquellas situaciones críticas en las que los indios se sienten amenazados en su propia identidad" (p.5-6).

Os dois sistemas ou estilos de vida ou comportamentos, o antigo, inato aos índios, e o novo, trazido pela catequese, definiam-se, antes, linguisticamente e, depois, socialmente, pelas expressões ñandereko (já mencionada e equivalente a "nosso modo de ser, comum a todos nós") e teko piahú ("recente, novo, fresco, virgem, original, principiante"). O modo de ser do índio compreendia, portanto, a posse da terra, a organização espacial, a colocação das ogas, os caminhos das aldeias, o trabalho da comunidade. O sentido de ñande rekó, porém, é uma decorrência da origem mítica dos Guarani, dos seus relatos, da sua "palavra sagrada" ou da "bela palavra", a "palavra alma", recoberta pelo sintagma ñe' porã ("língua bonita", a "palavra enfeitada"), ou ñe porã' tenondê – as "primeiras belas palavras", isto é, o mito criador do homem, "o espírito enviado pelos deuses para encarnar-se numa criatura que estiver para nascer" (Cadogan, 1959).

O sentido de vida do Guarani histórico e do atual é um sentido religioso, em que o sagrado como que se reifica ("algo quase-material, um como que objeto, que se pode ou não possuir") na polarização da música, do canto, da dança e, sobretudo, da reza, o porahei (em oposição ao ñe'raí, "reza má", transmitido por inspiração ou "revelação" do plano divino) (Schaden, 1974:119).

Resta saber se os instrumentos do porahêi, como mbaraká e kurúsú, eram também considerados sagrados como a própria conceituação da fala (ñe'e). A toponímia brasileira, de acordo com o Atlas do Brasil, registra os dois termos como

topônimos, grafados à maneira do vernáculo, estando o segundo deles (Curuçu), em área de influência guarani (arroio, RS). Tabunizava-se, porém, o acervo do morto, o qual ninguém poderia tocar nem herdar, sob pena de o espírito do falecido, o anguêry ("assombração") levar também o apropriador dos objetos.

A narrativa guarani mais conhecida, porque presente também nos relatos dos índios tupis, centra-se na busca da "terra sem mal", "o lugar onde nunca se morre", localizado talvez a leste do seu território. Daí a suposição de Katia Vietla (1991:80) em localizá-la além do Atlântico, que separa a "terra dos Mbya" (ou Mbya'retã), um dos sub-grupos guarani, ao lado dos Nãdewa e Kaywa, do Yby marã'ey, onde vivem os deuses. Por essa crença, os Guarani não morrem nunca, são imortais, porque vivem, espiritualmente, ao lado dos deuses, sendo por eles protegidos, desde que não transgridam as regras impostas.

A importância de yby ("terra") marã ("mal") ey ("sem") é tão evidente na sociedade guarani que determina até mesmo a posição dos mortos no sepultamento, com "os pés para o nascente", o que facilitará ao morto "encontrar o caminho do sol". Como diz Schaden (p.136), se ainda não chegou o dia da grande viagem para esse "paraíso mítico" é "porque a força do rezador ñãderu (ou nhanderu) "está diminuindo". A causa é bem concreta e visível: porque "bebeu muita pinga, comeu muita gordura de porco e outros alimentos estranhos, participou de algum baile de caboclos ou caiçaras, ou talvez teve a fraqueza de assistir a um jogo de futebol."

Esse elenco de transgressões, traduzindo incorporação de traços culturais externos, atesta a justa medida do sentimento grupal centralizador do Guarani, relativamente à preservação de seus alimentos, de seus rituais e dança, de suas conversas, de seus caminhos, de seus contatos. Schaden interpretou tais dados como um "extraordinário apego ao sistema religioso tribal", o que define a cosmovisão do grupo.

A mesma oposição entre o sagrado e o profano, entre as regras de vida comunitária e a convivência com outros

comportamentos diferentes (o de dentro e o de fora, o nosso e o de outros), ocorreu também entre os Tupinambá da costa oriental brasileira. Tomando como exemplo elementos de sua cosmogonia, representados pelos heróis criadores e civilizadores, pode-se opor a estes a divindade maléfica ou o espírito do mal, a essência, no seguinte esquema proposto por Thevet e citado por Métraux (1979: 17/19), de acordo com a ordem hierárquica de significação: Moñam (var. Munham/Monham, o criador, o pai supremo); Irin-Magé, depois Mair-Muñã (Munhã), herói criador que sucedeu o pai, pelo roubo dos seus atributos, obtém a chuva e, com ela restaura a vida na terra, instituindo a agricultura; Sommay (var. Sumé), filho de Mair-Munhã, teve como atributos os alimentos e o ensino das primeiras noções agrárias, identificando-se com os padrões da crença cristã. São seus filhos: Tamendonare (o bom) e Aricoute (o mau).

Como variantes do mito, surgem outras entidades cosmogônicas: de Munhã nasce também, Mayre-Poxy (var. Mayr-Puxi), (o feio, o mau), interpretado como um fragmento da dupla personalidade de Munhã (culto dos gêmeos míticos); Mayr-Puxi II, cujo atributo foi a acanitara flamejante (podendo ser encarado como um desdobramento da figura anterior); Mayr-Atá, o mesmo Mayr-Puxi, também podendo ser o duplo de Sumé (o solitário). De Irin-Magé descende Tupã (de tub, "pai", por vezes identificado com Mayr-Munhã), cujos atributos foram as nuvens, a água, fogo, barulho, ascensão; predileto da mãe (Tupã-sy), teve os gêmeos míticos. Pela narrativa, os Tupinambá descendem de Tamendonare (o bom), enquanto os Tememinó (grupo tupi do Espírito Santo e contrários dos Tupinambá) descendem de Aricoute (o mau).

Do relato, a toponímia brasileira contemplou apenas Mairy (mayry, "o sagrado"); é possível que em outras escalas cartográficas, que não a do Atlas consultado, surjam outras referências. Por influência jesuítica do século XVII, Tupã, a divindade dos fenômenos atmosféricos (chuva, trovão relâmpago), foi incorporada ao culto dos neo-brasilicos com o mesmo sentido do Ñanderuvusú guarani (o criador), integrando

a nomenclatura onomástica sob várias composições: Tupã (SP), Tupaciguara (MG), Tupanaci (AM), Tupanaoca (RR), Tupanatinga (PE), Tupandi (RS), Tupantuba (RS), Tupaoca (RS), Tuparandi (RS), Tuparece (MG), Tuparendi (RS), Tuparetama (PE), Tuparoca (RS), localizando-se, portanto, com maior frequência, na zona meridional do país, sendo quase nula no Nordeste. Já aña, añang, anhangá, o espírito do mal tornou-se nome de lugar em São Paulo, Pará e Goiás; neste Estado, a sufixação -uera, nasalizada em -guera, desloca o fato mítico propriamente dito para a personagem histórica do descobridor das minas goianas, o Anhanguera; trata-se, no caso, do cruzamento de duas significações em um mesmo significante ou em uma mesma forma lingüística. Em contraposição, no Paraguai, o composto añaretá (Añaretá, "terra do anhá") é designativo de um acidente orográfico (monte).

Os estudos de Carvalho (1979) sobre a mitologia da região amazônica do Alto Rio Negro e do complexo de povos localizados entre o Negro, o Içana e o Curicuriari, confrontam os relatos desses grupos com o trabalho de Ermano Stradelli, "La Leggenda del Jurupary". A interpretação do mito coloca o Jurupari em paralelo semântico ao Anháng (á) dos Tupinambá, que os missionários tornaram diabo, em toda a costa oriental brasileira. Por várias vezes em seu texto, Carvalho se refere à "religião de Jurupari", um herói civilizador que resumia o "princípio maléfico"(ou "anti-social", aos olhos do branco) e o benéfico ( o "social", para os índios), em cuja estruturação está a "tentativa de separar o bem do mal". Esta não é apenas "influência do cristianismo" mas uma "dúvida tão antiga quanto a própria humanidade"(p. 337).

Sobre a natureza do Jurupari, há elementos na narrativa para indicar uma semelhança com alguns mitos tukanos do Uaupés, identificando o herói com outros da mitologia da região. Resumindo a atuação de Jurupari, que tem, para a autora, "raízes em crenças centro-americanas", destacam-se: aquele que fez o par de flautas (espírito; sentido de marido e mulher), condenação do incesto, pregação da monogamia (ideal de

castidade segundo a influência missionária), divindade materna (Seucy), dualidade de Jurupari (gêmeos), sujeição da mulher aos velhos da tribo, ritos de iniciação, por exemplo.

No mito do Jurupari, a mulher é considerada um "ser terrível", sempre "estrangeira", "não participante dos ritos de integração no clã do marido" (Carvalho, 362) e muito próxima do "mito das amazonas". Estas mulheres guerreiras da Grécia Antiga e da Amazônia detinham os "instrumentos sagrados" da tribo, que faziam delas espécies de "tuxáuas" masculinos no Brasil; foram encontradas no Jaciuaruá, município de Faro (PA), ou lago Espelho da Lua, onde se desenrolou a lenda do Muiraquitã.

Na visão de Câmara Cascudo (1984), o Jurupari é definido como aquele que recebeu o "comando supremo de todos os demônios" (visão corrente nos séculos XVI e XVII), mas é também o "mau sonho, o "pesadelo", "o que vem à cama à noite", talvez o boto. Só no século XIX é que teria perdido a conceituação demoníaca emprestada pelos religiosos, e restituído o culto tradicional (herói-legislador). Assim, Jurupari "é filho da virgem, concebido sem cópula, pela virtude do sumo da cucura do mato (porumã) e que veio mandado pelo sol para reformar os costumes da terra a fim de poder encontrar nela uma mulher perfeita, com que o sol possa casar. (,,) só voltará ao céu quando a tiver encontrado"(p.126).

Para a toponímia do Brasil, Jurupari é um tema recorrente na região Norte, com muito mais vigor que o aña (anhan) tupi, aparecendo, exclusivamente, nos Estados do Amazonas e Pará, em aglomerados, ilhas, igarapés, furos e arquipélago.

De qualquer modo, a poranduba indígena, ou as narrativas de vida e da experiência grupal, estão aí para serem melhor interpretadas, depois de recolhidas nos grupos ainda remanescentes, uma vez que representam, como disse Cascudo, "a soma de todos os resultados experimentais e tradicionais da(s) tribo(s) sedimentados na memória"(id.: 87). Os limites deste trabalho impede-nos de avançar um pouco mais no

assunto, que exige uma análise em separado e que retomaremos, em breve.

Voltando ao início destas considerações, quando distinguimos o "modo de ser" de uma comunidade, que ilustra o seu caráter de tabunização ou sacralização dos lugares e o nome propriamente dito, torna-se agora mais compreensível o que dissemos quanto à dificuldade de a Toponímia relacionar, sincronicamente e distanciada no tempo, os cultos ou lugares sagrados comuns à toda população, como uma característica geral do país. O que fica para o pesquisador é a relativização do termo "sagrado", restrito aos núcleos ou locais do culto. Aqui se apontou apenas os sítios onde divindades foram (ou ainda são) veneradas, porque integradas ao imaginário da população. Fica claro também a mística do brasileiro como um traço de sua personalidade, influenciada por vários componentes étnicos.

Se compararmos o mesmo modelo de nomes de lugares ditos "encantados" (construção onomástica) sob a ótica indígena, porque "postos" sob a proteção de uma entidade espiritual, com aqueles identificados por figuras da mística e crença européia, mais precisamente portuguesa ou ibérica, verificar-se-á que as condutas são bastante próximas. Alternam-se os objetos do culto, que ganharam uma difusão maior por força da colonização predominante, geradora de uma toponímia dos vencedores. Estes objetos passam, assim, a significar verdades absolutas, a verdadeira fé, a religiosidade única em detrimento dos cultos minoritários, até que se instale no país a figura do sincretismo religioso, como alternativa para todas as vertentes. Nas comunidades étnicas diferenciadas, o apagar da crença primitiva significa, no entanto, a eliminação de seus valores culturais mais íntimos, a desagregação do grupo, até que se firmem no meio dominante como elementos integrados, ainda que nem sempre isso ocorra (cf., a exemplo, a situação dos Guarani atuais). As conseqüências sociais decorrentes dessa inadaptação são bem conhecidas dos etnólogos.

Mesmo nas sociedades européias dos primeiros tempos, a introdução do cristianismo acarretou situações de desajuste e

acomodação até que os novos ritos pudessem ser livremente praticados. Isso trouxe reflexos para a adoção de nomes cristãos nos batismos. As novas tipologias (Raquel, Rute, Debora, Suzana, David, Elias, Jeremias ...) funcionavam como "sobrenomes", ou seja, um segundo nome tão secreto quanto os nomes clânicos das sociedades primitivas, pronunciados apenas pelos membros da seita, nos locais recônditos. Para a sociedade geral, ainda se mantinham os velhos nomes romanos; a partir do século VIII, porém, a onomástica européia já estava firmada em outra roupagem, que persiste até hoje.

Nomes de lugares reverenciando figuras do cristianismo, como a Santíssima Trindade, Deus Pai, Deus-Filho e a Virgem Mãe de Deus, até o século XVI, entre os ibéricos, eram "tabunizados", interditos ao uso. Ainda hoje, analisando-se o inventário onomástico brasileiro, nota-se a baixa freqüência do emprego de Deus e de Jesus, geralmente em composição (ex.: Dedo de Deus ou Inácio de Jesus).

Um desses interditos fica por conta das figuras relacionadas ao inferno mítico e às práticas maléficas pelas suas entidades, mesmo em uso metafórico, como ocorre com as lexias noite e trevas. Em São Paulo, por exemplo, registra-se, na escala de 1:1.000.000, em posição sintagmática inicial, o aglomerado Noite Negra, e nenhuma ocorrência para trevas. O equivalente tupi pituna só ocorre no Amazonas, com a variante pixuna, no Pará.

Cabe, aqui, um reparo à observação do emprego da lexia noite como equivalente de trevas e escuridão voltadas para o mal. O mundo cristão sul-americano, de fala castelhana, como ocorre na Colômbia, comemora, nas "celebridades navideñas", aquelas de "la nochebuena", como prioridade do calendário litúrgico, juntamente com as da Semana Santa (Pineda, Bogotá; 1993). Trata-se das novenas de natal, com villancicos ou "cánticos al niño Deus", "jornadas" ou procissões, presépios, rezas do rosário e a conhecida "procesión de las posadas", entre 19 e 20 horas da noite de 24 de dezembro, colocadas em quatro esquinas da praça principal nas povoações rurais e mesmo nas

idades maiores. Os cânticos natalinos pesquisados por Pineda foram ordenados por temas relativos a esses episódios, mas em algumas de suas estrofes, aparecem passagens relativas ao maléfico, em que se substitui a lexia diabo/satanás por outros termos que elidem, possivelmente, a carga proibitiva, a saber:

Trampa (província de Santander): "Por la fiesta de año nuevo/, com el cura cara a cara confiesále tus pecados/ sino te lleva la Trampa";

Ojón (Cundinamarca): "Tocaron a mis'e gallo/ para ir ver al niño Dios/ Vámonos para ele poblado/ dejemos sol ao Ojón";

El Putas (Cundinamarca): "A la Trenidá e la tierra/ yo d'encomendo mis jrutas a mi 'sposa y a mis hijos/ que no se los cargue el Pulat;

Lucifer (norte de Santander): "Le floreció la varita" al patriarca San José/ que ayuda a los moribundos/ y destierra al Lucifer".

A importância dessas comemorações natalinas para os espanhóis era tão intensa e vibrante que determinou a sua transplantação para a América descoberta. O próprio Colombo, 73 dias após o descobrimento, no relato de Javier Tomeo, citado por Pineda, determinou a construção de um forte a que deu o nome de Villa de La Navidad, a primeira cidade fundada por espanhóis no continente, onde deixou 39 homens.

Mas o espírito do mal, face à pregação cristã, representado pelas lexias demônio, diabo ou satanás, não tem praticamente ressonância na toponímia do país. Somente uma serra e um ribeirão (serra do Diabo) em São Paulo estão registrados em inicial de sintagma. Poderá haver maiores

possibilidades de emprego em posição final como ocorre em Caverna do Diabo (SP), quando o termo genérico se toponimiza, gerando, assim, uma formação onomástica composta, pela substituição do específico simples, quebrando um pouco a expressão negativa do termo.

Nem sempre porém, o toponimista sincrônico tem condições para justificar o emprego das várias lexias inferno e derivados (inferninho e infernã), principalmente na região Norte (AM, PA, AC, RO) e planalto central (GO, MG), a não ser contextualizando tais expressões.

Para exemplificar a prática denominativa religiosa, comum à cultura luso-brasileira, citamos o termo Divino e a presença dos hagiônimos em vilas do país.

Analisando a importância das comemorações populares tanto na metrópole como nas colônias portuguesas, em especial o estudo de Etzel (1995), verifica-se que, das figuras da Santíssima Trindade, a única não tabunizada foi a crença no Divino Espírito Santo, o que significa a profunda identificação anímica do povo com o símbolo representado. A devoção, originária do século XIV, por ordem da Rainha Isabel, espalhou-se rapidamente pelas colônias. Do ponto de vista da toponímia, o núcleo central do emprego situa-se em Minas Gerais, registrando-se inclusive formações compostas e derivadas (Divino das Laranjeiras, de Ubá, do Cidrão, Divinolândia, Divinolândia de Minas, Divinópolis). Em oposição, o hierônimo Espírito Santo, registrado em aglomerados e acidentes físicos, centraliza-se na região Norte e Nordeste, com ocorrência única em Minas Gerais e em São Paulo (acidente físico), não havendo registro, na escala utilizada, do sintagma pleno Divino Espírito Santo.

Os estudos de Sequeira (1939) mostram que, à época das Cruzadas, introduziu-se em Portugal, no reinado de D. Sancho I, a Ordem dos Trinitários que estabeleceram sua casa junto à ermida de Santa Catarina, em Lisboa. Formou-se, depois, a Confraria da Santíssima Trindade (por ordem de D. Denis) e a determinação régia da festa anual. Trindade e Santo

Espírito, depois Espírito Santo, celebrado na Casa e Hospital do Espírito Santo, caminham juntos, assim, em Portugal, desde o século XIII. A Trindade foi bairro, largo (da Trindade) rua (duplamente mencionada em rua da Trindade e rua Nova da Trindade), igreja e convento, também, modernamente, Fábrica e Cervejaria, sempre no mesmo canto, junto ao Carmo.

Não há dúvida de que, do conceito maior da união das três pessoas santificadas em uma só, desmembrou-se a terceira, do Divino Espírito Santo; mas nenhuma das outras, a do Divino Pai ou Divino Deus e a do Divino-Filho ou Divino Salvador, teve uma representação simbólica não humana a não ser aquela. Os hebreus a chamavam de "sopro de Deus", que também está presente nas culturas primitivas, no momento do batismo, quando o nome é "soprado" pelo sagrado através dos representantes espirituais. A simbologia da representação cristã é dada pelo próprio texto bíblico, no Novo Testamento, durante o batismo de Cristo: "eis que se abriram os céus e viu o Espírito Santo descendo como pomba e vindo sobre ele"(Mateus: 3,16).

A iconografia do Divino é variada em tamanho e posição, razão por que Etzel procura explicar o motivo da "fascinação dos divinos populares": "são geralmente sem pintura, produto caseiro; vale para o devoto a forma e não a decoração ". Podem ser feitos de madeira ou barro; alguns são pintados de branco, prateados ou dourados, raros os decorados.

Tratando-se dos hagiônimos, arraiais e vilas brasileiras, de um modo geral, nasceram sob a invocação de um santo protetor. Os conjuntos denominativos formavam-se à maneira ibérica, ostentando uma reverência ou uma devoção a um determinado padroeiro, seguido ou não de um elemento explicativo do meio onde se formava o núcleo. Assim, na região de Matosinhos, um dos Concelhos da cidade do Porto, aparecem o Forte de Nossa Senhora das Neves da Barra de Leça, São Clemente das Penhas, São Miguel de Leça da Palmeira, Freguesia de Santa Cruz do Bispo.

Do mesmo modo, municípios mineiros, em sua origem primitiva, refletem a mesma motivação semântica e a mesma

construção morfológica: paróquia de Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rei (nome extraído da nau Nossa Senhora da Boa Viagem, fundada no rio de Janeiro, em 1709, cujo piloto Francisco Homem Del Rei levou para Minas a imagem da padroeira do barco; em 1890, tornou-se Belo Horizonte); São José da Água Boa (1877), depois Santana da Água Boa; Nossa Senhora do Rosário da Alagoa da Aiuruoca (1730) (Alagoa em 1938; São Sebastião da Ventania, 1824, Alpinópolis, em 1914); São Joaquim da Serra Negra (1850, depois Alterosa); São Caetano da Vargem Grande (1846; depois Brasópolis, de Vila Brás); (Buritizeiro); Nossa Senhora do Rosário do Cabo Verde (1766; Cabo Verde); Santana do Rio das Velhas, Santana da Barra do Rio das Velhas, Aldeia de Santana do Rio das Velhas, Santana da Aldeia da Barra do Rio das Velhas, Barra do Rio das Velhas, Aldeia do rio das Velhas (aldeamento indígena fundado por Antonio Pires de Campos em 1750, hoje Indianópolis, em 1938).

Essa modalidade denominativa era comum aos indianos, que costumavam conservar os nomes indígenas existentes, antecedendo-os do onomástico do santo de sua devoção. Assim aconteceu em São Paulo com Ururai (São Miguel do Ururai), Guarú (Nossa Senhora da Conceição dos Guarú, depois Guarulhos), Ibirapuera (Nossa Senhora da Assunção de Ibirapuera), Nossa Senhora da Conceição (depois Rosário) dos Pinheiros, antes Gerybatyva.

O procedimento adotado nos tempos coloniais é produtivo ainda hoje, e explicável em termos de política de nomeação, quando se analisa o processo em suas raízes e se considera que o denominador português saíra do medievalismo cercado pelas lutas religiosas e pelas conquistas do Reino. É o que mostra Araujo (1990:30): "A conjuntura social medieval era extremamente conceptualizada e definida hierarquicamente", pois "as possibilidades de mudança eram raras. Situado no mundo criado por uma ordem certa e dirigido por Deus, ao homem cabia basicamente cumprir ritos que não desvirtuassem essa ordem. Tudo estava ligado ao ordenamento geral, para tudo

haveria um modo específico de lidar: com a tristeza ou com a alegria, assim como com a terra ou com os animais".

Poderia ter sido diferente a conduta do europeu lusitano no Brasil, em termos de outras opções de nomear? Para os aglomerados humanos, essa foi a tônica dominante, mas em relação aos acidentes físicos, outras necessidades se impuseram, havendo mescla de procedimentos descritivos com os devocionais. Os relatos dos primeiros viajantes exprimem essas variações: outros conquistadores, outras formas de dizer, outra cosmovisão. Os holandeses em Pernambuco e em Olinda, por exemplo, denominaram o aglomerado construído pelos portugueses na ponta do Recife e chamado por eles de Santo Antonio, à maneira de sua terra, originando a Cidade Maurícia ou Maurítstad; na Paraíba, nasceu Frederikstadt, a Cidade (de) Frederika, assim como o forte de Orange e a cidade de Schkoppe, em Itamaracá.

Se os hierônimos e hagiônimos referidos traduzem, na toponímia, a marca do sagrado, o que significa uma cosmovisão típica de uma época, outras marcas ideológicas distintas deste domínio podem ser notadas no universo onomástico. Também configuram épocas, estágios denominativos e chegam mesmo a definir a paisagem regional. O que muda de uma região a outra e mesmo em tempos cíclicos, é a personagem homenageada. Existem as constantes, sempre presentes na onomástica, os dirigentes políticos, reis, imperadores, os que fazem a história da terra e do povo, independentemente dos reais méritos. Mas há também os que nada produziram em prol da coletividade, o seu raio de atuação não ultrapassando o pequeno núcleo onde viveram; mesmo assim conseguem uma homenagem, ainda que a comunidade não participe da escolha e reaja de modo indiferente ao novo nome.

Dissemos no início deste trabalho que, costumeiramente, o grupo nas metrópoles, mantém-se distante do processo seletivo da nomeação. Há casos, raros, em que ocorre a inversão do procedimento e a sociedade toda é convocada a decidir sobre o nome/nomes de seu meio. Foi o que aconteceu com um bairro da

cidade de São Paulo, na região Leste, adequadamente chamado de Jardim da Conquista.

A história de sua formação confunde-se com a história de vida de seus moradores, e espelha uma transformação profunda na toponímia da cidade. Em 1988, membros do MST (Movimento dos Sem Terra) reivindicaram junto ao Governo Estadual, com apoio da Igreja, o direito de ocupar um terreno da Fazenda da Juta, Sapopemba, o que aconteceu por 27 dias. De lá, expulsos, foram para o Jardim Colorado, enquanto aguardavam a decisão sobre um terreno da Eletropaulo; daí passaram, no governo da Prefeita Luiza Erundina, para o Jardim São Francisco, até conseguirem, em definitivo, o sítio atual, no Carrãozinho. As dificuldades, porém, continuaram, desde o perigo de novas invasões por outros grupos do próprio MST, ao tipo das moradias a serem construídas, à constituição da Associação dos Moradores do Bairro, à escolha do nome do loteamento e de seus logradouros. Dentre as opções sugeridas – São Sebastião, Vitória e Conquista – esta última foi a aceita por resumir todo o sentido ideológico da luta pela terra e o reconhecimento de uma cidadania social finalmente atingida.

Para a identificação das ruas, sugeriram-se alguns critérios: nomes de moradores falecidos; divisão do bairro em quatro blocos, cada um sendo identificado por nomes de flores, pássaros, poetas e heróis; títulos de músicas populares. Este último modelo foi o preferencial, elencando a população cerca de dois mil nomes, dos quais 236 foram indicados pelo CASE, ordenando-os em torno de dois pontos: A (extremidade esquerda do bairro) e B (extremidade direita do bairro), e distribuindo-se as ruas em ordem alfabética dos títulos. Assim: A Banda (início) e Zingara (final). Utilizando um critério próprio, os moradores reservaram para si a nomeação das ruas em aclave, adotando a letra S como marcador, por relacionarem-na com o "subir". Para a rua principal do bairro, adotaram o título Somos Todos Iguais, fora do modelo proposto, por "representar a igualdade de todos os moradores", no projeto de vida e de ascensão social, representado pela obtenção do terreno.

As ruas chamam-se diferentemente e soam estranhas ao sítio Carrãozinho, que faz divisa com o córrego Guabirobeira ou Guabiriuba, com os bairros do Igautemi e São Rafael: Travessas Zazueira, Vereda Tropical, Valsa dos Namorados, Valsa da Saudade, Um Tango para Teresa, Um Violeiro Toca, Rainha do Mar, Pombinha Branca... No outro bloco: Sabor de Mim, Salve a Mocidade, Samba da Rosa, Samba de Uma Nota Só, São Tantas Coisas. Do lado contrário: Bandeira Branca, Barracão de Zinco, Homem de Nazaré...

#### Conclusão

O modelo adotado pelo Jardim da Conquista foge, como se viu, ao quadro geral da toponímia brasileira, em seu todo, não apenas a paulistana. É certo que a feição toponímica resultante não fluiu de um ato denominativo elaborado e especialmente dirigido para esse fim: um modelo popular, com nomes escolhidos pela comunidade, referente à própria experiência do grupo. Haveria um protesto ou crítica subjacente aos demais critérios e formas de nomear? Como política toponímica, provavelmente não, mas o produto resultante encaminha-se nessa direção, quando retoma o caráter memorialístico pessoal. As ruas são todas travessas, mesmo as principais, não importando a disjunção entre o significado da lexia, conceitual, e o usual, praticado pela comunidade. Não houve, o que é positivo, rejeição da Câmara Municipal à escolha efetuada; ao contrário, incentivou a participação coletiva no processo, orientou-o e concluiu-o, aprovando e oficializando o que veio a se tornar uma elitização da dinâmica do ato denominativo. Dinâmica ideológica, é certo, muito distante dos exemplos europeus e missionários que citamos. Todos eles, porém, inclusive as referências brasileiras e guaranis, são fortes indicadores da interação nome, ideologia e cultura, expressos sob distintas roupagens ou traços lingüísticos. Mas em cada um

nota-se a camada particular de valores que a comunidade social quer preservar e transmitir. Pela sua própria natureza, a temática não se esgota nos limites deste artigo; pelo contrário, integra um projeto mais amplo de pesquisa, que estamos desenvolvendo nos moldes de uma etno-onomástica contrastiva.

#### BIBLIOGRAFIA

- ARAUJO, Renata. - *Lisboa*. Lisboa, 1990.
- BARTHES, Roland. - *Elementos de Semiologia*. 3ª ed. São Paulo, Cultrix, 1974.
- CADOGAN, León. - *Ayvu rapyta*. São Paulo, FFLCH/USP, Revista de Antropologia, 1959.
- CARVALHO, Silvia Maria S.. - *Jurupari: estudos de mitologia brasileira*. São Paulo. Ed. Ática, 1979.
- CASCUDO, Luis da Câmara. - *Literatura oral no Brasil*. São Paulo, Edusp, 1984.
- CASSIRER, Ernst. - *Antropologia filosófica*.
- CHAPPIN, J.R.N. - Racionalidade, decisão, solução de problemas e o programa racionalista. *Ciência e Filosofia*. n° 5, USP, 1996.
- CLASTRES, Pierre. - *A fala sagrada. Mitos e contos sagrados dos índios guarani*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas, Papirus Editora, 1974.
- CORRÊA, R. Lobato. - *Região e organização espacial*. 4ª ed. São Paulo, Ed. Ática, 1991.
- DICK, Maria V.P. do Amaral. - *Toponímia e Antroponímia no Brasil. Coletânea de estudos*. São Paulo, FFLCH/USP, 1987.
- \_\_\_\_\_. - *A motivação toponímica e a Realidade brasileira*. São Paulo, Arquivo do Estado, 1990.
- ETZEL, Eduardo. - *Divino: Simbolismo no folclore e na arte popular*. São Paulo, Kosmos Edit., 1995.
- FOULCAUT, M. - *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- HSU, Francis L.K. - *O estudo das civilizações letradas*. São Paulo, EPU – EDUSP, 1974.
- LEFEBVRE, Henri. - *A vida cotidiana no mundo moderno*. Trad. Alcides João de Barros. São Paulo, Ed. Ática, 1991.

- MÉTRAUX, Alfred. - *A religião dos Tupinambá*. Editora Nacional/Edusp. 1979.
- PAZ, Octávio. - *Claude Lévi-Strauss ou o novo festim de Esopo*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1993.
- SCHOEPPF, Daniel. - *Considerações sobre a literatura oral Wayana e as modalidades de sua transmissão*. Bulletin/ Suisse, 1995/1996.
- SEQUEIRA, Gustavo. - *O Carmo e a Trindade*. Lisboa, 1935.