

A relação afro-ameríndia entre o Negrinho do Pastoreio e o Saci-Pererê na mitologia*

Rogério Reus Gonçalves da Rosa**

Resumo

A partir da etnologia ameríndia, este trabalho analisará a paradigmática narrativa “O Negrinho do Pastoreio”, presente na vida de indivíduos, coletivos e sociedades em várias regiões do Brasil, Uruguai e Argentina. Diferentemente da perspectiva do folclore, que geralmente a considera uma genuína lenda gaúcha, um episódio exclusivo da escravidão sul-riograndense, este texto realizará o seguinte: inicialmente, uma discussão teórica acerca da mitologia; logo, uma comparação das diferentes versões dessa narrativa, apresentando as personagens “Negrinho do pastoreio”, “Negrito del pastoreo” e “el Quemadito”; a seguir, uma conexão do “Negrinho do pastoreio” com o simpático Saci-Pererê; e, ao final, destacar-se-á que esses personagens, a partir das conexões afro-ameríndias, fazem parte de uma constelação de narrativas mitológicas.

Palavras-chave

Negrinho do Pastoreio; Saci-Pererê; narrativa; mitologia; constelação

Abstract

This paper will examine, from ethnology, the paradigmatic narrative “O negrinho do pastoreio”, present in the lives of individuals, collectives and societies in various regions of Brazil, Uruguay and Argentina. Differently from the folklore which usually considered as a genuine legend gaúcho and exclusive episode of slavery south of Rio Grande, this text will perform the following: initially, a theoretical discussion of the mythology; therefore, a comparison of different versions of this narrative, introducing the characters “Negrinho do pastoreio”, “Negrito del pastoreo” and “el Quemadito”; below, a connection of the “Negrinho do pastoreio” with friendly Saci Pererê; and, finally, to emphasize that these characters from african-Amerindian connections are part of a constellation of mythological narratives.

Keywords

Negrinho do Pastoreio; Saci-Pererê; narrative; mythology; constellation

À memória de Oliveira Silveira e Rubinei Silva Machado.
Para meu avô *kaingang*, Jorge Kagnãg Garcia.

A NARRATIVA DO NEGRINHO DO PASTOREIO É CLÁSSICA no Rio Grande do Sul (RS). Registrada em livros, peças de teatro, músicas, filmes, vídeos, danças, histórias em quadrinhos, pinturas e internet, ela faz parte da vida de indivíduos, coletivos e sociedades, situados nas cidades e nos rincões do Brasil, Uruguai, Argentina, quiçá do mundo. Eis, então, a pretensão desse artigo: mostrar as peripécias dessa personagem e sua relação com o Saci-Pererê, a partir da mitologia.

Diferentemente da perspectiva de certos folcloristas, que afirmam que “O negrinho do Pastoreio” trata-se de uma genuína lenda gaúcha e de um episódio exclusivo da escravidão sul-rio-grandense, este estudo, instigado pela perspectiva da mitologia, realizará o seguinte trajeto: de início, uma discussão teórica acerca da mitologia; logo, uma comparação das diferentes versões dessa narrativa, por exemplo, as de “O negrinho do pastoreio”, “Negrito del pastoreo” e “el Quemadito”; a seguir, será feita uma conexão da personagem do Negrinho com outra personagem muito simpática, o Saci-Pererê; e, por fim, destacar-se-á que esses personagens, a partir das conexões afro-ameríndias, fazem parte de uma constelação de narrativas mitológicas.

Trata-se de um estudo que dará ênfase aos aspectos mitológicos das narrativas produzidas acerca desses personagens por autores como Simões Lopes Neto, Néstor Ganduglia, Rafael Cano, Monteiro Lobato, Câmara Cascudo, Olívio Jekupé e Oliveira Silveira. Para tramar essa intriga, eu cruzarei tais contribuições com as posições do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss e do folclorista brasileiro Câmara Cascudo. De imediato, eu apresento uma breve discussão sobre mitologia.

Uma discussão teórica sobre mitologia

Os mitos são narrativas que indicam a origem, o devir, a eternidade, as trocas simétricas e assimétricas, o processo de comunicação e mobilidade de humanos, não-humanos (espíritos, deuses, divindades, almas) e sobre-humanos (xamãs, curandores, heróis mitológicos, mães-de-santo) em um dado território¹ (ROSA, 2011).

¹ Já a cosmologia refere-se a teorias acerca do mundo, em especial, sobre a forma, o conteúdo e o ritmo do universo (Viveiros de Castro apud Bonte, Izard, 2004).

Os sobre-humanos são pessoas/personagens com poderes especiais que realizam a mediação possível entre não-humanos e suas forças do mundo invisível (espíritos, divindades, entidades que vivem, por exemplo, em cima/embaixo, céu/subterrâneo, leste/oeste) e a humanidade na terra; por isso, eles são portadores de um caráter ambíguo (ROSA, 2009).

As personagens de tais narrativas estão ligadas tanto ao eixo horizontal quanto ao eixo vertical da mitologia (LÉVI-STRAUSS, 1993). Tratando-se do primeiro, pode-se citar alguém caminhando por uma floresta ou à margem de um rio, ou, da mesma forma, construindo sua casa em um determinado espaço. Já do segundo, menciono um humano, não-humano ou sobre-humano subindo ao céu ou mergulhando nas águas do mar.²

Não semelhante à perspectiva da história, o movimento temporal do mito enfatiza a ordem não cronológica, a qualidade da repetição, a inversão e a reversão, além da não subordinação a uma exigência de conservação exata³. A partir da concepção de Claude Lévi-Strauss, os mitos são incompletos, intermináveis, situando-se *entre* culturas, configurando-se em uma constelação de narrativas (1993; 2004; 2011).

Pode-se dizer que os mitos são narrativas que apresentam um arcaísmo comum, virtual, em que as variações constituem-se a partir de uma moldura, a qual se expande, se contrai e se atualiza através dos acontecimentos da história. Além disso, as narrativas possuem uma capacidade de reconfiguração, devido à relação dos extratos mitológicos com outras narrativas, e, também, à manipulação dos repertórios orais realizada pelos narradores e pelas plateias (LÉVI-STRAUSS, 2004; GALLOIS, 1993; GOODY, 2012).

Através de artifícios como inversão, reconfiguração e caráter coletivo, é fundamental compreendermos que a mitologia busca uma mediação progressiva de certas oposições protagonizadas pelos personagens que figuram em uma narrativa, tendo como pano de fundo da intriga a “indiscrição”, o “mal-entendido”, o “esquecimento”, a “nostalgia”. Além disso, os mitos podem se revelar de forma explícita ou implícita. A primeira consiste em relatos com uma consistente organização interna, divididos em capítulos, que se sucedem em uma ordem coerente. Já a segunda

² A incidência dessa dimensão vertical da mitologia à vida das pessoas pode ser observada na trajetória de dona Hilda Caetano do Nascimento (ROSA, 2009).

³ Meu texto parte do pressuposto de que mito e história são formas complementares de interpretações dos fenômenos. Além disso, entendo que lenda, conto, saga, epopeia, causo e poesia são categorias ocidentais e todas originadas da mitologia (GALLOIS, 1993; LÉVI-STRAUSS, 2004).

não existe senão em estado de notas, fragmentos e remendos de narrativas desconexas (LÉVI-STRAUSS, 1996; 1978; 2011).

Desse modo, a narrativa literária “O negrinho do pastoreio” é um exemplo clássico da primeira modalidade de enunciação do mito, a explícita, tal como veremos à frente. Por outro lado, a ação isolada de acendermos uma vela para essa personagem quando perdemos um objeto, um saber-fazer que é transmitido de geração a geração na região em que vivo, é característica da segunda modalidade, a implícita (LÉVI-STRAUSS, 2011).

Por sua vez, uma narrativa mitológica tanto organizada quanto fragmentada jamais se encontra isolada. Seja por simetriação, seja por inversão, enfim, por transformação, ela está conectada a uma constelação mitológica. Portanto, o desafio do mitólogo é configurar um conjunto de personagens e narrativas e encadeá-lo em um grupo de mitos. Pensando nisso, Lévi-Strauss (2004) estabeleceu uma relação entre mitos e conjuntos de estrelas (constelação de Orion, constelação de Touro, constelação de Plêiades). Quanto a meu texto, este ressaltará, em especial, a união dos povos afro-ameríndios da América do Sul em torno de uma constelação em que se sobressaem determinadas personagens.

Desse modo, este texto empenhar-se-á em mostrar a relação entre “O negrinho do pastoreio”, “Negrito del pastoreo” e “el Quemadito” e Saci-Pererê, Saci-ave, Matitaperê, xaxim-tarerê, Saci-Pererê guarani, entre outros, trazendo-nos a possibilidade de pensarmos a contribuição de vários coletivos e sociedades para a constituição dessas narrativas.

Para darmos início a essa perspectiva, vamos ao próximo tópico deste artigo.

Um estudo comparativo entre as diferentes versões do negrinho do pastoreio

A narrativa “O negrinho do pastoreio” sempre exerceu um grande fascínio sobre mim. Além disso, eu, hoje, habito a cidade de Pelotas, onde viveu o escritor Simões Lopes Neto, reconhecido no meio literário e folclórico como um dos maiores autores a registrar essa narrativa. Pelotas tem uma história peculiar, pois, há pouco mais de um século, ela notabilizava-se pela produção do charque, pela presença das charqueadas no Canal São Gonçalo e no Arroio Pelotas e pelo sistema escravocrata, que situavam em lados opostos e assimétricos a aristocracia e os negros.

Pelotas destaca-se, hoje, pela presença de um centro histórico, cuja arquitetura, formada por casarões e senzalas, evoca o passado do Brasil Colonial, enquanto, ao mesmo tempo, possui uma periferia que marginaliza, principalmente, os afrodescendentes que moram em casas precárias, sem acesso a direitos básicos, como saneamento, trabalho, saúde, educação e lazer. Outros *negrinhos* estão agora a sofrer os maus tratos tanto por parte de empresários poderosos quanto por parte do Estado e da Justiça. Vamos, então, à versão da narrativa de “O negrinho do pastoreio” escrita por Simões Lopes Neto.

“O negrinho do pastoreio”, por João Simões Lopes Neto

João Simões Lopes Neto nasceu em Pelotas, em 1865, e morreu em 1916, então com 51 anos de idade, vítima de uma grave moléstia. Ele teve contato com a vida campeira somente na infância, pois, aos treze anos, já estudava no Colégio Abílio, no Rio de Janeiro. Posteriormente, fez parte da Faculdade de Medicina, mas, devido a uma enfermidade, afastou-se do curso. Em 1886, estava outra vez morando em Pelotas, interessando-se cada vez mais pela linguagem regionalista. Em 1912, publicou *Contos gauchescos*, obra que o notabilizou enquanto um dos maiores nomes da literatura do Rio Grande do Sul (Silva apud LOPES NETO, 2008).

A seguir, apresento a narrativa “O negrinho do pastoreio” escrita por esse autor:

Em tempos antigos, os campos eram abertos, não havia cercas, a gadaria era xucra, os veados e as avestruzes corriam sem empecilhos. Havia um estancieiro dono de muita prataria. Ele era muito mau, não dava pousada a ninguém. No inverno o fogo de sua casa não fazia brasas, a sua porta não se abria. A sombra dos seus umbus somente abrigava seus cachorros. Somente para três viventes ele olhava nos olhos: o filho, o cavalo baio e um escravo, pequeno ainda, preto como o carvão. O Negrinho não tinha nem padrinho, nem nome. Ele se dizia afilhado de Senhora Nossa. O Negrinho diariamente sofria maus-tratos do menino. Um dia, aconteceu uma carreira do estancieiro com seu vizinho, uma corrida entre o baio e o mouro. Os cavalos correm e Negrinho dizia, “valha-me a Virgem Madrinha, Nossa Senhora!”, já o outro corredor afirmava, “se mouro ganhar, é para os pobres”. Perdeu o cavalo baio, ganhou o mouro. Quem perdeu que pague. Despeitado e furioso, o estancieiro pagou a parada, pagou mil onças de ouro. O ganhador mandou distribuir bezerros e leiteiras para os participantes. Ofendido, o estancieiro mandou amarrar o Negrinho pelos pulsos a um palanque e dar-lhe uma surra de relho. Depois, deixou Negrinho trinta dias no alto da coxilha pastoreando uma tropilha de trinta cavalos negros. Ele começou a chorar, varado de fome! Na escuridão da noite o Negrinho tremia de medo, porém de repente pensou na sua madrinha Nossa Senhora, sossegou e dormiu. Enquanto o Negrinho dormia, os guaraxains soltaram baio e toda a tropilha. O Negrinho perdeu o pastoreio. O filho maleva avisou ao pai que os cavalos não

estavam. O estancieiro surrou de relho o Negrinho, ordenou ele a campear até achar a tropilha. Rengueando, chorando e gemendo, o Negrinho pensou na sua madrinha Nossa Senhora e foi ao oratório da casa, tomou o coto de vela aceso em frente da imagem e saiu para o campo. Por coxilhas e canhadas, por onde o Negrinho ia passando, a vela benta ia pingando cera no chão: e de cada pingo nascia uma nova luz, eram tantas que clareavam tudo. E assim o Negrinho achou o pastoreio. E se riu... Gemendo, o Negrinho deitou-se encostado ao cupim e dormiu. Ao clarear o dia veio o filho do estancieiro, e enxotou os cavalos. O menino maleva foi dizer ao seu pai que os cavalos não estavam lá. O negrinho perdeu o pastoreio. E chorou... O estancieiro mandou dar-lhe uma surra de relho até ele não mais chorar nem bulir, com as carnes recortadas, o sangue vivo escorrendo do corpo. Parece que morreu. Para não gastar a enxada em fazer uma cova, o estancieiro mandou atirar o corpo do Negrinho na panela de um formigueiro e assanou bem as formigas e elas cobriram todo o corpo do Negrinho e começaram a trincá-lo. Ele foi embora sem olhar para trás. Nessa noite, o estancieiro sonhou que tinha mil filhos, mil negrinhos e mil baios e mil vezes mil onças de ouro e que tudo cabia folgado dentro de um formigueiro pequeno. E três noites o estancieiro teve o mesmo sonho. A peonada bateu o campo, porém ninguém achou a tropilha. Então o estancieiro foi ao formigueiro, quando chegou perto viu o Negrinho de pé, com a pele lisa, sacudindo de si as formigas que o cobriam ainda. Ao lado, o cavalo baio e a tropilha dos trinta tordilhos. E, à sua frente, a Nossa Senhora pousada na terra, mas mostrando que estava no céu. Neste instante o estancieiro caiu de joelhos diante do escravo. E o Negrinho, sarado e risonho, pulando de em pêlo e sem rédeas, no baio, chupou o beijo e tocou a tropilha a galope. A notícia do milagre do Negrinho correu. Posteiros, andantes, tropeiros, mascates, carreteiros deram notícia de ter visto passar uma tropilha de tordilhos tocada por um Negrinho, gineteando de em pêlo, em um cavalo baio. Daí por diante, quando qualquer cristão perdia uma coisa, pela noite velha o Negrinho campeava e achava, mas só entregava a quem acendesse uma vela. Ainda hoje, conduzindo o seu pastoreio, o Negrinho, sarado e risonho, cruza os campos, macegais, restingas, banhados, arroios, coxilhas e canhadas à procura dos objetos perdidos, pondo-os de jeito a serem achados pelos seus donos, quando estes acendem um coto de vela, cuja luz ele leva para o altar da Nossa Senhora, madrinha dos que não a têm. Assim, quem perder algo, acenda uma vela para o Negrinho do Pastoreio e diga: “foi por aí que eu perdi! Foi por aí que eu perdi! Foi por aí que eu perdi!”. Se ele não achar... ninguém mais.

Essa narrativa foi publicada por Simões Lopes Neto originalmente em 1907, no jornal *O Diário Popular*, de Pelotas, e, a seguir, em 1913, na obra *Lendas do Sul*. Na edição da L&PM Pocket (2008), o mito é composto por oito páginas, escritas em português, que foram resumidas acima por mim para fins deste artigo.

Minha análise parte do ponto de vista de que essa narrativa trata-se de um mito. Porém, o título do livro indica que esse autor a entendia enquanto uma lenda. Já defini anteriormente o que é o mito; mas, do que se trata a lenda? Para o antropólogo Jack Goody (2012), trata-se de uma narrativa associada a escritos de santos e semelhantes,

encontradas nas culturas orais e de comunidades na forma de histórias de clãs, chefaturas e dinastias.

Retomando “O negrinho do pastoreio”, vemos que imagens dessa personagem aparecem no Salão Nobre do Palácio Piratini, a sede do Governo do Estado do RS. Esse pequeno escravo está presente, também, na forma de estátua em cidades como Alegrete, Caxias do Sul, São Francisco de Paula, Pelotas, Porto Alegre, entre outras.

Devido ao estilo e às formas de construção do escritor Simões Lopes Neto, essa narrativa possui um forte traço literário. De imediato, percebemos uma sucessão de episódios que refletem uma linearidade, decorrente das transformações que se desenrolam na sucessão dos acontecimentos. Tratando-se de alguns aspectos da mitologia, a mesma coloca a relação do Negrinho do Pastoreio com seus proprietários, o estancieiro e seu filho, ambos malévolos, como sendo uma relação do menino com dois humanos. Entretanto, a relação dessa criança pequena, negra, escrava, bondosa e sem nome estende-se a alguns não humanos: ao cavalo baio e à tropilha, aos guaraxains e a Nossa Senhora. A relação do Negrinho com essa divindade, sua madrinha, torna-o um sobre-humano, um santo popular para posteiros, andantes, tropeiros, mascates, carreteiros e tantos outros.

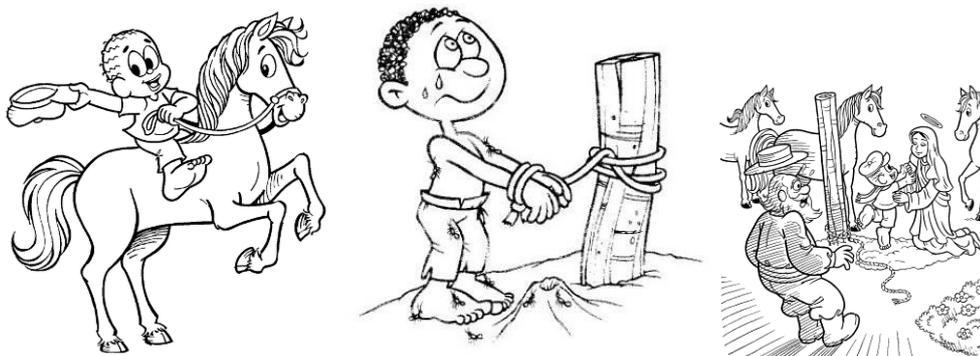


Estátua do “Negrinho do pastoreio” em Pelotas, RS, realizada pelo escultor Vasco Prado.
Imagem: acervo pessoal (Outubro/2013).

No geral, a narrativa apresenta uma relação e uma separação entre o bem e o mal, o que caracteriza a ênfase judaico-cristã dessa intriga, e apresenta também a transformação da criança “Negrinho” em uma divindade para as pessoas que habitam o pampa gaúcho, região essa formada por campos, macegais, restingas, banhados, arroios, coxilhas, canhadas.

Considerando os elementos literários dessa narrativa, podemos dividi-la nos seguintes episódios: primeiro, acúmulo de bens e não socialidade do estancieiro; segundo, Negrinho e baio perdem a corrida de cavalos; terceiro, Negrinho perde baio e tropilha pela primeira vez, e estancieiro manda açoitá-lo; quarto, Negrinho perde baio e tropilha pela segunda vez, estancieiro manda açoitá-lo até a morte e, após, jogar seu corpo no formigueiro; quinto, sonho do estancieiro com mil filhos, negrinhos, baios e mil vezes mil onças de ouro; sexto, após uma noite de sonho, o reencontro do estancieiro com Negrinho vivo, ao lado de Nossa Senhora, o estancieiro se curva aos pés de seu escravo; sétimo, todos reconhecem que Negrinho tornou-se um santo popular e buscam sua ajuda quando perdem algo.

Nesse sentido, o quinto episódio merece destaque porque ressalta a descida do estancieiro ao pequeno formigueiro, junto com “mil filhos, mil negrinhos e mil baios e mil vezes mil onças de ouro”, constituindo, portanto, o eixo vertical da narrativa. Enfim, nessa cena, sobrepõem-se tanto a ordem da inversão vivida pelo estancieiro no plano onírico quanto a lógica da reversão da narrativa, o ponto de virada da intriga, mediada por “Nossa Senhora pousada na terra, mas mostrando que ela estava no céu”.



Imagens disponíveis em:

<http://ritae frank.blogspot.com.br/2012/08/colorir-e-pintar-lenda-do-negrinho-do.html>

Tratando-se, ainda, da inversão, reparamos que mil filhos, mil negrinhos, mil baios e mil vezes mil onças de ouro do estancieiro cabem folgados dentro do formigueiro; isto é, o grande atravessa o pequeno. Além disso, aparentemente, não havia uma alternativa para a oposição instaurada entre o estancieiro e o Negrinho. Contudo, a visita do primeiro ao mundo subterrâneo provocará a reversão da narrativa, uma

mudança de atitude desse homem para com seu escravo: ele se curva e reconhece a injustiça cometida a essa criança negra.

Enfim, a partir desse ponto, pelo efeito casado da inversão e da reversão, a narrativa atenuará as oposições entre proprietário e escravo, ocidental e afro, laico e cristão, maldoso e bondoso, tudo isso através da mediação representada pela presença divina da Nossa Senhora. Isso mostra que nenhuma personagem passa incólume do eixo horizontal ao eixo vertical de um mito.

Em linhas gerais, a narrativa trazida por Simões Lopes Neto condensa em si aspectos da ordem sócio-histórica de um dado espaço, isto é, o espaço da escravidão, mais especificamente, nesse caso, o da exploração da mão de obra africana por grandes proprietários de terras no sul do Brasil. A narrativa condensa, também, aspectos da ordem do pensamento mítico judaico-cristão e afro, nos quais o bem vence o mal e/ou o bem e o mal coexistem, revelando, portanto, nessa versão, a força das matrizes europeia e africana.

Ou seja, estamos diante de uma versão que articula os gêneros literário, lendário e histórico com o mítico, o que nos leva a pensar nas transformações introduzidas pelo autor Simões Lopes Neto em relação às versões mais antigas. Por exemplo, o folclorista Antonio Augusto Fagundes (1992) menciona que esse escritor introduziu – na passagem da publicação dessa lenda do jornal, em 1907, para o livro, publicado em 1913 – os parceiros, o baio, o menino maleva, as corujas agourentas, os guaraxains e Nossa Senhora. Como foi possível ver acima, tais mudanças mantiveram intacta a moldura formada pelo eixo horizontal e pelo vertical.

Cabe ressaltar que meu texto empreenderá esforços no sentido de ressaltar os aspectos mitológicos, ou seja, no sentido de não vincular “O negrinho do pastoreio” a apenas uma cultura/espaço. Diga-se de passagem, essa é a perspectiva assumida por parte dos folcloristas quando estes consideram tal narrativa uma lenda genuinamente gaúcha, circunscrevendo-a em uma região do país em detrimento de outras. A proposta deste texto é a de pensar o Negrinho como uma personagem ligada a outros humanos, não-humanos, sobre-humanos e, sobretudo, conectada a um conjunto de narrativas que

se atualiza na vida extraordinária e cotidiana, inclusive por meio da memória coletiva⁴, de indivíduos e sociedades.

Esse pressuposto revela que “O negrinho do pastoreio” está *entre* culturas⁵. O deslocamento da narrativa da condição de uma cultura para *entre* culturas requer a devida atenção. Portanto, antes de relacionar o Negrinho ao Saci-Pererê, vamos à leitura de outra versão acerca dessa personagem. A seguir, destacarei “Negrito del pastoreo”, de Néstor Ganduglia.

“Negrito del pastoreo”, por Néstor Ganduglia

Néstor Ganduglia é um psicólogo social uruguaio que, além de organizar o *Foro Latinoamericano de Memória e Identidad*, em Montevideu, pesquisa, há mais de duas décadas, as “histórias mágicas” no Uruguai, na Colômbia e em outros países da América Latina (RIBEIRO, 2012). Para esse intelectual, essas histórias consistem em narrativas sobre lugares assombrados, casas encantadas, bruxas, lobisomens e aparições de espíritos que dizem respeito a uma memória coletiva formulada na América Latina. Em suas palavras,

É necessário buscar novas sínteses entre os saberes. Não se trata mais de estudar a “natureza do homem primitivo” ou os “produtos da ignorância popular”, mas de reconhecer o saber quase clandestinamente oculto, imperceptível nas entrelinhas de nossas narrativas populares, em uma postura de abertura para aprender com o outro (apud RIBEIRO, 2012, p. 26).

Vejamos, agora, a narrativa “Negrito del pastoreo”, coletada por Ganduglia, em Rivera, departamento uruguaio que faz divisa com o Rio Grande do Sul. Trata-se de uma versão de seis páginas, traduzida da língua espanhola e resumida por mim:

María Auxiliadora agachada procura pela tesoura, ferramenta que pertencerá a sua avó Colata, debaixo de uma cômoda. Enquanto pensava na falecida avó levantou-se e foi buscar uma pequena vela, pois fora ela que passara uma receita infalível para estes casos: pedir a Negrito que a ajudasse a encontrar: “Santito, que nunca te falte luz”. Negrito nasceu sem nome, sem terra, sem povo e sem nada em uma carreta piolhenta que levava ele, sua mãe e vinte outros escravos ao norte. O pai foi levado por Iemanjá, porque fora atirado ao mar por quatro marinheiros ingleses quando quis defender sua esposa de ser acorrentada; da mãe, quando Negrito foi comprado em um leilão por dois reais por capricho da filha mais nova de um patrão brasileiro.

⁴ Nesse particular, afilio-me a constatação de Maurice Halbwachs (2006), de que a memória não possui apenas uma dimensão individual, mas, também, uma dimensão coletiva. Em se tratando das relações entre memória coletiva, imagem e narrativa, ver Eckert e Rocha (2005) e Nunes (2013).

⁵ Tratando-se dessa noção, partilho da ideia de Eduardo Viveiros de Castro, na qual cultura corresponde a “um conjunto de estruturas potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos” (2002, p. 208).

Ele nem bem aprendeu a caminhar, e a filha mais nova já se aborrecera dele e o mandara ao galpão, junto com os demais negros. Foram eles e os peões que o ensinaram as tarefas do campo. Quando tinha oito anos, Don Guillermo Mascareña o viu uma tarde pastoreando cordeiros e o responsabilizou por cuidar do seu seleteo rebanho. Nome nunca teve porque não fazia falta. Mas desde aquela tarde todo o mundo começou a chamá-lo de Negrito del pastoreo. Ele gostou daquilo, e teria apreciado mais se Don Guillermo não gritasse tanto com ele. Mais de um ano a caminhar com os cordeiros possibilitou um mútuo carinho e lentamente ele foi aprendendo as manhas e o idioma desses animais. Agora Negrito tinha com quem conversar. Os melhores momentos ele passava entre o sol e o pasto resmungando quando tinha que separar um cordeiro do monte. Uma vez, de tardezinha, viu que chegara um negro como ele, porém maior, que havia roubado um pedaço de carne da cozinha. Ele foi para o palanque que o patrão tinha atrás do galpão. Don Guillermo reuniu todos, peões e escravos, para que aprendessem a lição. Vários dias o negro ficou penando ao sol. O Negrito pensou em desatá-lo, porém, o mesmo disse-lhe que não, em uma língua que misturava castelhano e banto, pois iriam agarrá-lo. Ele agüentou toda a semana, e quando o soltaram, escapou. Junto com ele foram outros três. Até a negra Acácia partiu, e isto que ela tinha melhor condição na estância. Assim foi que Negrito permaneceu sozinho, com apenas seus cordeiros na colina. Mais um ano se passou até que chegou o outro inverno, uma estação muito brava. Em uma dessas tardes, que melhor que nem tivesse amanhecido, começou a garoar e ameaçar a vir o céu abaixo, quando Negrito decidiu enquanto escurecia juntar todo o rebanho e separá-lo do monte para contar, antes de levá-los ao curral. Assim, deu-se conta que faltava um cordeiro. Ele deveria ter retornado ao monte quando Negrito distraiu-se. A pintinha negra era a que faltava. “Bicho maldito”, ele pensou quando se dirigiu para o monte. Esperava sentir medo, como ocorria sempre que ficava escuro. Porém, não sentiu nada. Saiu apenas com um fio de luz no horizonte tapado de nuvens de chuva. Retornando à casa com o resto da manada, chegou com o sol baixo. O patrão o esperava na casa, ao lado da cacimba, preocupado com os animais que já deveriam estar seguros no curral. Negrito explicou a demora. Ele teve má sorte: Don Guillermo havia tido um mal dia, pois uns malandros o haviam enganado e disparado para o Brasil, devido também os negros cimarron que fugiram, ele estava com sangue nos olhos: “*negro de merda! Para isto te dou a comer?*”. A seguir, deu-lhe uma trombada que o deixou cuspiendo terra: “*levante!*”. As mulheres saíram para ver que escândalo era aquele, e até elas ficaram espantadas quando aquele homem fechou a mão no rebenque que levava ao cinto e o bateu. Depois gritou à sua filha que a culpa era dela, que ela poderia ter tido outro mascote, ao invés daquele negro inútil. Depois da surra, Negrito se levantou como pode, somente para escutar Don Guillermo a ordem para que retornasse ao campo e voltasse somente com a ovelha perdida. Com os olhos tapados de lágrimas, ele se deteve ao olhar da filha, que abaixou a cabeça em gesto de que não poderia fazer nada. Tratou de dizer a seu patrão que era noite cerrada e sem lua, que havia uma tormenta e que não iria ver nada. O patrão gritou que era problema dele. O homem arrancou de sua mulher um toco de vela que trazia e ironicamente lhe disse: “*para que te ilumines*”. Escura e feia estava a noite. E foi Negrito del pastoreo, cuidando para que não apagasse a sua vela. Há quem diga que o cordeiro não somente retornou aos seus braços, mas o levou também a uma vida melhor, onde pudesse dar uma mãozinha à gente esquecida como ele. Outros que, na madrugada,

Negrilo retornou à estância para pedir perdão, porém o patrão não lhe deu, e que dessa vez a surra foi pior, tão grande que o deram por morto e o deixaram para que as formigas o comessem. O certo é que a avó Colata o viu uma vez com sua ovelha nos braços, sorrindo, porque agora ele tinha nome: Negrilo del Pastoreo. E não era qualquer nome, pois era o mais venerado em toda a campanha⁶.

A passagem do mito, de um coletivo a outro, implica em tradução e rearranjos, haja vista as mudanças linguísticas e culturais. Em linhas gerais, a versão de Néstor Ganduglia mantém os princípios estruturantes da versão de Simões Lopes Neto, embora haja algumas transformações de uma narrativa para a outra. Por exemplo, de início, há a apresentação da personagem Maria Auxiliadora, que não encontra sua tesoura e que, a seguir, lembra-se de sua falecida avó Colata, que comentava que quando passava por situação similar, pedia socorro ao “Negrilo del pastoreo”.

Da mesma forma, o “Negrilo del pastoreo” do texto de Ganduglia tem pai e mãe explicitados, embora não nomeados. O primeiro foi jogado ao mar durante o tráfico negreiro da África para a América e a segunda foi afastada quando Negrilo foi adquirido por seu proprietário. Tampouco Negrilo tem nome de nascença. Em contrapartida, dessa vez, o estancieiro possui nome e sobrenome: chama-se Don Guillermo Mascareña. Ao invés de um filho malvado, Don Guillermo tem uma filha, cujo mascote torna-se Negrilo. Quando ela se aborrece com seu presente de estimação, deixa-o no galpão junto com os demais escravos e peões. De qualquer modo, atenua-se o caráter malévolos dessa personagem em relação ao menino, assim como é trazido por Simões Lopes Neto.

Por sua vez, o sentimento de Negrilo aparece mais humanizado do que na versão anterior. Exemplo disso é o momento em que ele sente raiva ao falar “bicho maldito” para a ovelha perdida, e, também, quando sente medo, relacionado às duras condições climáticas daquele final de tarde de inverno e ao desaparecimento do cordeiro no monte. Da mesma forma, pode-se ver a humanização do menino quando ele observa os olhos da filha do estancieiro e sua impotência diante da decisão do pai de enviá-lo outra vez até a colina em busca do animal perdido.

Em contrapartida, o “Negrilo del pastoreo” aparece com uma perspectiva menos judaico-cristã do que na versão anterior, sendo que desaparece a figura de sua madrinha, representada por Nossa Senhora. Apesar disso, ele renasce em ambas as narrativas, no

⁶ Essa versão de Néstor Ganduglia é muito parecida com a narrativa “El Negrilo Del Pastoreo”, de Serafín J. García, acadêmico e escritor muito conhecido no Uruguai, disponibilizada a mim pelo historiador e amigo Oscar Padrón Favre.

formigueiro, após a surra dada pelo estancieiro, como castigo por ele não ter encontrado o cordeiro de pintinha negra que fora perdido na escura noite de temporal. Aliás, ao invés do cavalo, animal que consiste em uma referência simbólico-cultural na construção da identidade gaúcha sul-rio-grandense, dessa vez será o cordeiro – um não-humano – a criatura com a qual o Negrito mais dialogará durante a narrativa. Esse animal, por sua vez, é uma importante referência sócio-econômica no Uruguai.

Na primeira versão, o desaparecimento do cavalo baio e da tropilha origina-se de uma atitude nefasta dos guaraxains e do filho do patrão, o que faz com que o Negrinho do pastoreio não perceba as razões de sua dificuldade, colocando um “mal-entendido”, uma carência de comunicação entre essa personagem e o seu patrão. Já na segunda, trata-se de um “esquecimento” ou uma carência de comunicação do próprio Negrito, devido às duras condições em que ele se encontrava durante o temporal. Nesse caso, não ocorre a intermediação de outra personagem na relação do escravo com seu dono (LÉVI-STRAUSS, 1993).

A versão do “Negrito del pastoreo” de Ganduglia também não apresenta nem o movimento de inversão/reversão nem a subida/descida de alguma personagem no eixo vertical, ambas características presentes na versão de Simões Lopes Neto. Portanto, essa segunda interpretação apresenta-se de forma mais linear e pautada pelo eixo horizontal.

Por consequência, seu final surpreende por oferecer duas possibilidades de interpretação ao leitor. Na primeira, o cordeiro retornou aos braços de Negrito, passando a ajudá-lo a ter uma vida melhor e, também, a ajudar todos que esquecem algo, selando, desse modo, uma aliança. Na segunda, Negrito retorna à estância sem o cordeiro, apanha mais forte ainda do estancieiro, morre, é devorado pelas formigas após ser jogado no formigueiro e, então, renasce. Ao final, a narrativa traz o relato da personagem Maria Auxiliadora, que diz que sua avó Colata viu o menino uma vez com um cordeiro nos braços, ao invés de montado em um cavalo, sorrindo porque recebera o nome de “Negrito del pastoreo”, tornando-se o mais venerado em toda a campanha.

Esse estudo partiu da narrativa de “O negrinho do pastoreio” escrita por Simões Lopes Neto, ilustre autor da cidade de Pelotas; em seguida, apareceu o “Negrito del pastoreo” coletado por Néstor Ganduglia, em Rivera, ligado ao país co-irmão Uruguai. No esforço de pensarmos a incidência dessa personagem na América Latina, remeter-nos-emos, a seguir, para a Argentina, agora em busca do “el Quemadito”.

“El Quemadito”, por Rafael Cano

Se no Rio Grande do Sul há o “Negrinho do pastoreio” e no Uruguai há o “Negrito del pastoreo”, na Argentina, o folclorista brasileiro Luís da Câmara Cascudo (2002) apresenta-nos a personagem “el Quemadito”, da região de Catamarca, a partir de dados de Rafael Cano, extraídos do livro *Del Tiempo de Ñaupa*, publicado em Buenos Aires, em 1930.

De imediato, verificaremos o parágrafo escrito por Câmara Cascudo:

Em 1830, durante a guerra civil argentina, o coronel Ache, comandante das forças unitárias, acampou em Miraflores e divertia-se num baile quando levaram à sua presença um rasteador de *lachiguanas* abelhas negras que fabricam deliciosíssimo mel. Chamava-se o homem José Carrizo e, de amedrontado e tímido, nem sabia falar. Os soldados diziam que ele era espião do general Quiroga e coronel Ache, sem ouvi-lo, sem atender seus soluços, mandou-o fuzilar imediatamente. Para poupar-se munição, tiveram a ideia de sacudir o pobre homem numa imensa fogueira que crepitava perto do baile. E José Carrizo foi queimado vivo, inocente. Seus gritos comoveram os assistentes e o coronel Ache, para animar o baile, dançou uma *cueca catamarqueña* com donaire e desenvoltura moça. Os restos carbonizados do malfadado rastejador de *lachiguanas* foram sepultados entre Miraflores e Huillapima (Capayán) e sobre seu túmulo plantaram um cruzeiro. E corre a mesma lenda que nimba a silhueta negra do pequenino escravo gaúcho. [a seguir, texto de Rafael Cano] *Personas desconocidas, o quizás los deudos de la víctima, construyeron posteriormente la cruz de madera que aún existe clavada al tronco de un quebracho, y desde hace más de medio siglo, todos los viajeros que pasan frente a la misma, se descubren respetuosamente y dejan una limosna para “El alma del Quemadito”, como Le llaman em la región. Cuando se extravia un animal em el monte, los camperos acuden a pedirle que realice el milagro de encontrarlo, y como nunca les desfrauda, día a día se acrecienta la fe en el “finao”. Actualmente es un respeto religioso que tienen por el y sus numerosos devotos Le incienden velas y rezan. José Carrizo murijó quemado y “sin confesión”, entre las áridas tierras y jarillales de Capayan. La cruz colocada a la vera del camino, constituye una vivida protesta contra el crimen injusto de que fué víctima, la cual, con el transcurso de los años, há llegado a convertirse en objeto de culto popular* (2002, p. 333).

Ao compararmos essa versão de “el Quemadito” com a narrativa de Simões Lopes Neto, a primeira impressão que temos é a de que essa narrativa afasta-se em demasia da mitologia, acentuando seu aspecto lendário e aproximando-se sobremaneira da história, devido à presença de datações cronológicas, de nomeação dos personagens humanos e do surgimento da instituição estatal.

Ou seja, ao invés de relações estabelecidas em uma estância gaúcha ou uruguaia, a razão da intriga, agora, é uma revolução civil na Argentina, no século dezenove, em 1830. Também o recorte passa do viés étnico para a ordem de uma sociedade dividida em

classes sociais. De uma criança negra, escrava, sem nome, agora, estamos diante de um homem chamado José Carrizo, que originará “el Quemadito”, acusado de espionagem, inimigo do Estado argentino.

Quer dizer, os personagens infantis presentes nas duas versões anteriores – em “O negrinho do pastoreio”, o menino malévolo; em “Negrito del pastoreo”, a menina desinteressada – desaparecem nessa narrativa. Somente após o sepultamento de “el Quemadito” e a colocação de uma cruz de madeira sobre seu túmulo é que se revelará a silhueta negra do pequenino escravo. Por sua vez, o desalmado estancieiro agora é constituído pelo injusto coronel Ache, o comandante das forças unitárias argentinas.

As três narrativas analisadas acima referem-se a personagens cujos nomes variam um em relação ao outro: “Negrinho do pastoreio”, “Negrito del pastoreo” e “el Quemadito”. Além disso, embora transcorram em um período histórico relativamente próximo, essas narrativas revelam contextos sócio-históricos diferentes: as duas primeiras remetem à escravidão sul-rio-grandense e uruguaia; a terceira, a uma revolução civil na Argentina.

Contudo, se prestarmos atenção ao pano de fundo dessa terceira narrativa, ficaremos surpresos ao constatarmos que a estrutura mítica permanece ilesa, revelando-nos o quanto mito e história são complementares (HILL, 1988; GALLOIS, 1993). Um exemplo em que se pode perceber isso é representado pela dificuldade de comunicação com as demais personagens, fato presente tanto em “O negrinho do pastoreio” e “Negrito del pastoreo” quanto em “el Quemadito”. Além disso, os três protagonistas têm alguma vinculação forte com algum animal, um não-humano: o primeiro, com o cavalo baio; o segundo, com o cordeiro de pintinha negra; e o terceiro, com as abelhas negras.

Da mesma forma, “Negrinho do pastoreio”, “Negrito del pastoreo” e “el Quemadito” são condenados, mortos e considerados não merecedores de um sepultamento digno. Assim, o corpo do primeiro e o do segundo são jogados em um formigueiro, para não se gastar nem a enxada; enquanto o terceiro é queimado vivo na fogueira de uma festa, para que seja economizada a munição. Finalmente, os três personagens tornam-se responsáveis por buscar os animais perdidos dos camponeses, atividade essa a que jamais se furtam, o que aumenta dia a dia a sua fé nesses santos populares. Como menciona Lévi-Strauss:

Todo mito é por natureza uma tradução, origina-se em outro mito proveniente de uma população vizinha mas estrangeira, ou num mito anterior da mesma população, ou ainda contemporâneo, mas pertencente a outra subdivisão social [...] que um ouvinte trata de demarcar, traduzindo-o a seu modo, em sua linguagem pessoal ou tribal [...] e assim, sempre, deformando-o (2004, p. 7-8).

A conexão até aqui realizada entre “O negrinho do pastoreio”, “Negrito del pastoreo” e “el Quemadito” já amplia a visão de que aquele seria uma lenda típica do estado gaúcho. Roque Callage, por exemplo, afirma que “o espírito verdadeiramente rio-grandense ideou apenas uma única lenda de pura feição local, que é a do Negrinho do Pastoreio” (apud CÂMARA CASCUDO, 2002, p. 332).

Conforme observamos, a vinculação de “O negrinho do pastoreio” a um dado local, região ou país precisa ser revista. Nesse sentido, ao retomar o objetivo deste texto, ou seja, analisar a narrativa dessa personagem a partir da perspectiva da mitologia, trago as seguintes questões: que outras narrativas e quais outras personagens conectam-se ao “Negrinho do pastoreio”, situando-o, portanto, em um território maior e em uma constelação mitológica? Sob a perspectiva dessa ferramenta teórico-metodológica – que destaca, por exemplo, a ideia da repetição, inversão e reversão – uma primeira constatação a ser mencionada é a de que a procura por objetos, peças e animais perdidos não é uma exclusividade do Negrinho.

Câmara Cascudo (2002) menciona que, em alguns lugares do estado de São Paulo e do Brasil, essa atividade é atribuída a outra personagem, o Saci-Pererê. Porém, diferentemente do bondoso e santo popular “Negrinho do pastoreio”, o Saci, à primeira vista, é irrequieto, moleque, travesso. Como equacionar tamanha disparidade? Vamos, então, a mais um tópico deste trabalho. A partir de agora, o texto deixará de considerar as variantes de um mesmo mito e passará a observar um conjunto de dados em uma categoria de personagens e narrativas (CRÉPEAU, 2008).

O Saci-Pererê, por Monteiro Lobato e Câmara Cascudo

No Brasil, estamos habituados a pensar o Saci-Pererê através da obra do escritor Monteiro Lobato e do estado de São Paulo. Digamos que Simões Lopes Neto está para o “Negrinho do pastoreio” e para o Rio Grande do Sul assim como Monteiro Lobato está para o Saci-Pererê e para o sudeste brasileiro.

De acordo com Monteiro Lobato, a partir de um inquérito realizado sobre essa personagem em O Estado de São Paulo, em 1917, o Saci-Pererê caracteriza-se por ser humano, negro, usar gorro (em que inclusive estaria a sua força) e roupas de cor vermelha, ter somente uma perna, agilidade surpreendente e mãos furadas, ser muito travesso e brincalhão, além de emitir uma gargalhada assustadora, fumar cachimbo, furtar e incomodar as pessoas tanto em casas como na floresta. Nas palavras de Marcia Camargos,

Híbrido e mutante, peão e cavaleiro, com o tempo mudou a coloração da pele e foi perdendo os atributos demoníacos como rabo, chifres e cheiro de enxofre. Ganhou o pito e um gorro vermelho, derivado do barrete frígio adotado pelos governos republicanos mundo afora, mas sua estirpe africana, enfatizada, permeia a maioria das declarações (apud MONTEIRO LOBATO, 2008, p. 16).

Em linhas gerais, trata-se de um “capetinha de uma perna”, que apronta todas as travessuras do mundo às pessoas: azeda o leite, quebra a ponta das agulhas, embaraça novelos de linhas, queima o feijão, gora os ovos da ninhada, vira prego de ponta para cima, atormenta os cachorros, atropela as galinhas, persegue os cavalos chupando seu sangue, enfim, não há maldade pequena que ele não faça. Ou seja, a partir de tais características, parece que estamos a descrever o avesso do “Negrinho do pastoreio”! Porém, seguiremos passo a passo a ideia de pensá-los enquanto personagens de uma constelação de narrativas mitológicas.

Pode-se dizer que tanto o “Negrinho do pastoreio” quanto o Saci-Pererê mantêm o princípio de relação humano/não-humano/sobre-humano, mencionado acima enquanto uma característica da mitologia. Além disso, se considerarmos a origem de ambos, destaca-se, inicialmente, a matriz africana. Tratando-se do segundo, em depoimento de um escritor anônimo trazido em *O Saci-Pererê: resultado de um inquérito*, obra organizada por Monteiro Lobato, aparece o seguinte:

As primeiras aparições do Saci deram-se no tempo da escravatura, nas grandes fazendas, cujos proprietários eram senhores de muitos cativos. O incorrigível demônio tinha grande predileção pelos monjolos, moinhos, engenhos e freqüentava, com especialidade, as cozinhas, a senzalas, os sambas e batuques dos pretos (MONTEIRO LOBATO, 2008, p. 127).

Vejamos, ainda, o testemunho de Casmurro, na mesma obra:

– Mas quem fez o Saci, Siô Marinho?
– É fio dessas negras desavergonhadas, que fica grave, depois fica co medo das sinhá, porque às veiz o fio é do próprio sinhô ou do sinhô-moço, e vai largá no mato; morre pagão e vira Saci. Esse negrinho é o diabo, num é

gente. Quantas veiz ele num distravia caçadô no mato; incrava a espingarda, distravia cachorro, intala cachorro dentro da toca. As veiz os cachorro vai numa cocha bonita, de repente some, é o Saci que eles tava correndo. Vacê querendo pegá um Saci, quando vê um rudimunho, joga um rosário bento de sete padre-nosso, feito de conta da Virge, que tá siguro. Querendo agradá ele é dá fumo e pinga, intão é um cumpanherão (MONTEIRO LOBATO, 2008, p. 154).

Enfim, a ideia de que tanto o “Negrinho do pastoreio” quanto o Saci-Pererê vinculam-se ao acontecimento histórico da escravidão brasileira é mais um passo importante para a consolidação da relação dessas personagens em uma mesma constelação.



Imagens disponíveis em:

<<http://mitographos.blogspot.com.br/2011/10/saci.html>, <http://www.belasdiclas.com/saci-perere/>>.

Assim como o Negrinho, o Saci-Pererê não é uma personagem que se limita a fronteiras nacionais. Pelo contrário, narrativas acerca dele existem em um vasto domínio do Brasil, em países vizinhos e no velho continente. Por certo, mudam as localidades e outras características são atribuídas a ele. Sobre isso, escreve Câmara Cascudo: “nós conhecemos uma ave e um negrinho ágil, com uma perna só, nuzinho, de carapuça vermelha, amando assombrar o povo, correr a cavalo e desmanchar a alegria de quem encontra” (2002, p. 122).

Aliás, Câmara Cascudo realiza, na obra *Geografia dos Mitos Brasileiros*, uma genealogia dessa personagem, identificando, entre outras, as seguintes características:

- Saci ave *Tapera naevia*, situado no Sul, Centro, Amazônia e Paraguai: uma espécie de demônio, que pratica malefícios pelas estradas, enganando os viajantes a partir do seu canto, fazendo-os perder o rumo;
- no nordeste brasileiro, a ave *Tapera naevia* é chamada de Peitica e Sem-Fim e ligada a outra personagem, o Matinta-Perera;

– além da *Tapera naevia*, outras aves são associadas ao Saci-Pererê: o cuco (*Cuculus cayanus*), a Marrequinha do Brejo, a “Alma do Caboclo” (*Diplopterus naevius*), o Ticoã ou Tincoã, Passaro-feiticeiro, Pássaro-pajé, uira-pajé (2002, p. 122-3).

A caracterização do Saci enquanto pássaro é evocada no testemunho do senhor Fabrício Júnior, também na obra de Monteiro Lobato: “Sa... ci... sa... pe... rê...?! – esse pássaro raras vezes era visto. Sentia o Saci prazer em dormir nas porteiras ou pontes, tanto que é para os nossos caboclos grande ousadia passar pelos sítios onde há pequenas porteiras ou pontes, afrontando o talzinho” (2008, p. 170).

Nas palavras de Câmara Cascudo:

o Saci, estende, como um pássaro, suas lendas desde a Argentina até o México. No Paraguai é o *Dromococcyx phasianellus*, de Spix, que em Minas Gerais tem a denominação de ‘Peixe Frito’ ou ‘Peito Ferido’ segundo o professor Basílio de Magalhães. O Saci argentino, uruguaio, paraguaio, etc. é o Iaci-iaterê, na Argentina é conhecido como sendo o ‘Crispin’ (2002, p. 123).

Isto é, o Saci-Pererê é identificado em vários pássaros, cuja característica comum é enganar pelo canto, desnortando as pessoas exatamente por não elas conseguirem localizar o lugar onde se encontra. Os ornitologistas comentam que as aves que são associadas a essa personagem têm um canto disperso e melancólico, que pode ser ouvido de todos os lados (CÂMARA CASCUDO, 2002).

Desse modo, começa a se destacar, aqui, uma característica que até então não aparecera: a personagem Saci-Pererê, em determinadas regiões do Brasil, deixa a característica andromórfica para assumir aspectos ornitomórficos. Ou seja, além dos “Saci afros”, passa-se a ter uma diversidade de “Saci aves”. E isso nos remete imediatamente à mitologia, devido à qualidade da relação e transformação humano e não-humano. No rio Solimões, por exemplo, Câmara Cascudo menciona a seguinte narrativa:

Um tuixaua tinha dois filhos e vivia feliz com eles. O tio odiava os sobrinhos e convidou-os para ajudá-lo numa derruba de árvores para fazer um plantio. Os dois sobrinhos aceitaram. Chegados na floresta, o tio embriagou os dois rapazes e matou-os. Depois, um dos assassinados perguntou ao outro: o que foi que tu sonhaste? Sonhei — diz o segundo — que nós nos lavávamos com carajuru. – O mesmo sonhei eu. E voltaram para a casa da avó. Vendo-os, a velha ia aquecer o jantar, mas os dois netos disseram: Ah! Minha avó, nós não somos mais gente, e sim só o espírito. Assim seja, minha avó, nós te deixamos e quando ouvires cantar “Tincuan! Tincuan! fuge para casa e quando cantarmos Ti... ti... ti” então reconhecerás. A cor vermelha que os netos tinham nos olhos era o sangue. Ficaram, desde então, mudados em dois pássaros de agouro, de mistério e de morte. Um í o Uira-Pajé, Alma de

Caboclo, o Sem-Fim, o Saci. O outro é a Mati-taperé. Ambos, nascidos numa tragédia, espalham desgraças e semeiam pavores (CÂMARA CASCUDO, 2002, p. 124-125).

A vinculação de Saci-Pererê à ornitologia e à mitologia ameríndia aparece em outro depoimento trazido por Monteiro Lobato. Agora, trata-se do senhor Renato Barros:

Quanto à minha opinião pessoal, tenho para mim que o Saci não é outra coisa senão um dos muitos mitos indígenas, desvirtuando pelo preto e assimilado pelo branco. A forma original hoje evanescente do Saci, consoante o mito tupi, era a de uma pequena ave. O Saci atual, o moleque peralta, é a forma africana do gênio indígena. Do lendário tupi, o que mais se assemelha ao Saci, tal como nos legaram as abusões das nossas adoráveis mucamas, é o Curupira (MONTEIRO LOBATO, 2008, p. 200).

Velhos cronistas brasileiros também relacionam o Saci-Pererê (Saci tapereré) do sul a outras personagens fortemente presentes no folclore brasileiro, como o Caipora, do centro, e o Maty-taperê, do norte. O Saci-Pererê também é o Mati-taperê, o Matintapereira dos paraenses (CÂMARA CASCUDO, 2002). Ainda segundo Câmara Cascudo (2002), em 1875, Gonçalves Tocantins registrou sua presença entre os índios Mundurucu, simbolizando a visita de seus antepassados, uma manifestação de presença das almas. Nessa cultura, a Matinta era como a Acauã, o beija-flor, o bacaçu, todos portadores do espírito dos mortos. Também por força do pensamento xamânico, alguns xamãs Mundurucu podem se transformar em Matinta, voar durante a noite e espalhar o pavor e a vingança.

Barbosa Rodrigues, por sua vez, menciona que o Saci-Pererê era companheiro do Caapira e tinha o corpo de um pássaro de somente um pé. Além disso, esse autor ainda assinala que o mito do Saci confundiu-se com muitos outros, especialmente com aqueles relacionados a aves de canto disperso ou a pássaros que têm o hábito de pousar com somente uma perna (CÂMARA CASCUDO, 2002).

Pensando, ainda, o Saci-Pererê em outros países, como, por exemplo, no Paraguai, vemos que ele não é o “Negrinho”, tampouco usa carapuça vermelha. Lá, ele possui uma varinha mágica, atributo de origem europeia. Na Argentina missioneira, segundo Juan Ambrosetti, ele anda coberto por um formoso chapéu (*sombrero*) de palha, carregando um bastão de ouro na mão: “o Yasy-yateré rapta também moças e as leva para os montes. O filho desses amores será yasi-Yateré igualmente” (CÂMARA CASCUDO, 2002, p. 129). Ainda na Argentina, a personagem Yasi tem atributos que

mesclam o Saci-Pererê do sul do Brasil com o do Paraguai e da Argentina. Nas palavras de Câmara Cascudo, “é anão, vermelho, usa bastão de ouro ou uma varinha encantada” (2002, p. 129).

Seguindo o pensamento desse folclorista, agora em direção à Europa, nota-se que, nesse continente, há uma enorme quantidade de personagens com características similares ao Saci-Pererê dos índios, afros, caboclos e *mestizos* da América Latina. Na Alemanha, aparece o *Kodolde*, uma espécie de Saci. Trata-se de um “diabinho irrequieto, buliçoso, agitado, atrapalhador do sossego doméstico nas residências onde ele se fixa” (CÂMARA CASCUDO, 2002, p. 130). Da mesma forma, as crianças portuguesas também sentem medo de um negrinho que usa touca vermelha e que faz caretas e pilhérias. Também há menção a um molequinho de bota vermelha, extremamente vivo, inquieto e malicioso, que consome a papa de milho para, depois, vomitá-la. Aliás, em muitas narrativas, há a personagem Chapeuzinho Vermelho, destacando-se pelo uso de uma vestimenta de cor vermelha⁷. Já na Escandinávia, existe o Troll, um pequeno anão esperto, vadio, que pula com uma perna só, enfim, um monstro horroroso e de formidável poder, considerado o senhor dos bosques e dos rochedos (CÂMARA CASCUDO, 2002).

Voltando à América do Sul, no Chile, entre os índios Araucanos, há o *Ketronamun*, um duende anão que tem a mesma aparência do Saci-Pererê. Esse mito araucano é a réplica da região do Pacífico (CÂMARA CASCUDO, 2002). Em se tratando dos coletivos ameríndios que habitam no Brasil, o Saci-Pererê faz parte da mitologia dos Tupinambá litorâneos. Além desses, o reconhecido etnólogo Egon Schaden registrou sua presença em uma pesquisa realizada entre os Nandéva e os Kayová⁸. Entre os Nandéva, no Araribá, chamavam-no de *atsýyguá*, um ser responsável por causar doença ou dor a quem o encontrasse. Os Guarani apenas escutam o seu assustador assobio, pois ninguém consegue enxergá-lo. Quanto às suas características físicas, ele é pequeno, pretinho, de aparência humana, provido de duas pernas, não fumante (SCHADEN, 1974).

Já nos Kayová, a partir de narrativas colhidas em Benjamin Constant, o nome é *xaxim-tarerê*. Schaden conclui que isso se deve ao maior contato desses ameríndios com

⁷ Também há a menção ao Ciapodo, personagem unípede e veloz: “Ciapodo tinha um pé alargado e tão amplo que deitado de costas e erguida a extremidade contra a luz, adormecia, à sombra” (CÂMARA CASCUDO, 2002, p. 131).

⁸ Sigo a grafia usada pelo etnólogo.

a cultura brasileira ou paraguaia. Enfim, para eles, esse ser manifesta-se nos caminhos (e não no meio do mato) através de um assobio penetrante, que causa arrepios e faz estremecer as pessoas que o escutam. Os Kayová afirmam, ainda, que ele é uma espécie de guarda da noite e que, quando duvidam de sua existência, ele aparece com um pau, a fim de castigar o incrédulo. Trata-se de um menino, aparentando cinco anos de idade, bípede, de cor branca ou preta. A sua força mágica reside no bastãozinho que carrega consigo. Nas palavras desse etnólogo, “tirando-se-lhe o bastãozinho, perde a força que possui. Gosta muito de fumo e de pinga. Se a gente quer vê-lo, basta por uma garrafa de pinga e um pouco de tabaco no lugar em que se ouve o assobio. Embebedar o *xaxim-tarerê* é o recurso para lhe tirar o bastão” (1974, p. 157).

Em linhas gerais, o Saci-Pererê tem uma surpreendente e variada genealogia, característica essa que só pode ser compreendida na ordem do pensamento mitológico. Inegavelmente, tais origens nos possibilitam pensar que, talvez, estejamos concebendo o “Negrinho do pastoreio” de modo demasiadamente unilinear, apenas enquanto uma criança escrava, pouco falante, cristã, bondosa e exclusiva de uma cultura e região. Por isso o esforço de colocarmos o “Negrinho do pastoreio”, o “Negrito del pastoreo” e “el Quemadito” junto do Saci-Pererê, do Mati-taperê, da Matinta-pereira, do *xaxim-tarerê*, do Saci ave *Tapera naevia*, entre outros, como personagens de uma mesma constelação de narrativas mitológicas.

Porém, se os dados apresentados acima já colocam o “Negrinho do pastoreio” e o Saci-Pererê em uma relação, através da ordem da inversão simétrica – bondoso/malévolo, busca objetos perdidos das pessoas/esconde objetos –, este artigo ainda prescinde de alguma narrativa que estabeleça uma mediação entre eles, para além da origem africana e do processo histórico da escravidão. Desse modo, prevalecerá a característica do pensamento mitológico, que é a busca de mediação para termos em oposição. Assim, no próximo tópico, eu apresentarei “O Saci Verdadeiro”, do autor Olívio Jekupé.

O Saci-Pererê, por Olívio Jekupé

Olívio Jekupé é neto de uma Guarani-Nhandeva de Piraju e escreve poemas desde os treze anos de idade. Ele nasceu em 1965 e, em 1998, iniciou seus estudos em Filosofia, na Universidade Católica do Paraná, sendo atualmente professor de História e de Filosofia e escritor da literatura nativa. Esse ameríndio já publicou *Iarandu, o cão*

falante; 500 anos de angústia; Ajuda do Saci Kamba'i; As queixadas e outros cantos guarani, entre outras obras.

O livro escrito por Jekupé, intitulado *O Saci verdadeiro*, divide-se em duas narrativas: “O índio só de um braço” e “O Saci verdadeiro”. A primeira narrativa traz a intriga de um indiozinho chamado Tupã Mirim, que possuía somente o braço esquerdo. Muitas coisas ele não podia fazer, o que o deixava muito triste: “Caramba, por que fui nascer sem um braço? [...] – Ah, como me faz falta o outro braço. Se eu tivesse o outro, eu queria ser um grande nadador, pensou” (2002, p. 1-2). O pai desse menino sempre o recomendava a não andar sozinho no mato, pois poderia aparecer uma onça ou um espírito mau. Porém, ele não se resignava a esse pedido e ia constantemente para a floresta. Mal sabia ele que uma personagem sempre o protegia: o Saci-Pererê.

O Saci-Pererê de Jekupé era um espírito bom, um índio pequeno, bom ouvinte dos pedidos das pessoas, bípede, que se tornava visível somente “quando queria e para as pessoas boas de quem gostasse”. Seu poder concentrava-se em um colar de nome baêta⁹, que ele trazia pendurado em seu pescoço (JEKUPÉ, 2002, p. 6).

Certa vez, quando Tupã Mirim foi para a floresta e lá encontrou-se com o Saci-Pererê, o primeiro fez o seguinte pedido ao bom espírito:

- Eu estou precisando de ajuda, você quer e pode me ajudar?
- Sim, eu vou te ajudar.
- De repente, o Saci usou seu poder e fez com que surgisse um braço em Tupã-Mirim, só que este nem percebeu. Começou a falar o que queria, isto é, sem perceber que o que queria, o Saci já tinha feito. De repente o Saci começou a rir e falou:
 - Você não está vendo?
 - O quê?
 - O braço que você pediu!
- Quando ele olhou e viu que estava com um braço, a emoção foi tanta que começou a chorar.
- Nossa! Pensei que você ia rir de alegria e está chorando!
- Tupã-Mirim deu um abraço no Saci e murmurou:
 - Vou ficar te devendo pelo resto da vida.
 - Não, não tem nada de dever, te ajudei porque você é bom e merece.
 - Obrigado, Saci, serei seu grande amigo.
- Nisto o pequeno em tamanho, mas grande no poder, falou sorrindo:
 - Também serei seu amigo! (JEKUPÉ, 2002, p. 7-8).

Embora o Saci-Pererê tenha dado o braço a Tupã Mirim, por uma questão de discrição, ele diz que os outros não poderão enxergá-lo: “não quero que os outros vejam e nem saibam” (JEKUPÉ, 2002, p. 8). A aquisição do invisível braço direito possibilitou

⁹ “Palavra guarani para o colar que o Saci usa e lhe dá poder” (JEKUPÉ, 2002, p. 8).

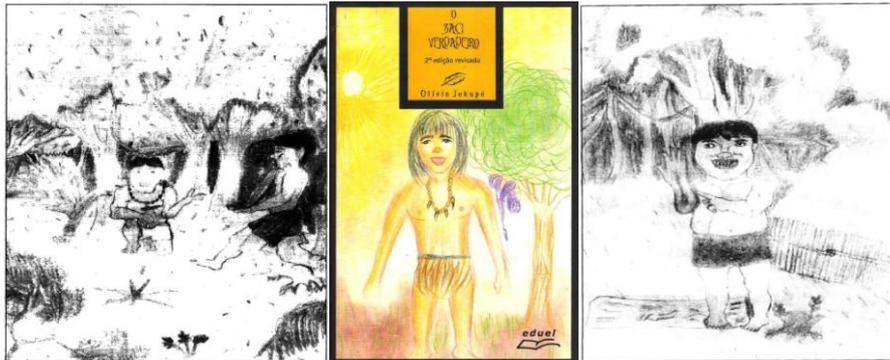
a Tupã Mirim lidar com facão e com arco e flecha, caçar, nadar no rio, subir em árvores e namorar uma menina guarani recém chegada à aldeia, a bela Kerexú. Aliás, na relação de Tupã Mirim com Kerexú, o Saci-Pererê cumpre o papel de um “deus do amor” (JEKUPÉ, 2002). Olívio Jekupé (2002) encerra a narrativa informando que, quando Tupã Mirim precisava falar com o Saci-Pererê, ele ia para a mata e logo essa personagem aparecia à sua frente. Eles conversavam bastante à noite, até aparecer o sono para Tupã Mirim, que, então, retornava para sua casa, enquanto o Saci ficava na mata olhando e cuidando dos animais.

Já na narrativa “O Saci verdadeiro”, Jekupé apresenta a personagem Karaí, uma criança guarani que adora escutar histórias do Saci-Pererê transmitidas pela avó e pela mãe. Certo dia, aos oitos anos de idade, ele foi para a escola e lá começou a ouvir narrativas muito diferentes das que ouvia sobre o Saci. As histórias que a professora contava, que eram as de Monteiro Lobato, conflitavam com os pensamentos de Karaí, porque, nelas, o Saci aparecia como uma personagem má, negrinho, de uma perna só, usando cachimbo preto e carapuça vermelha na cabeça, assustando a todos.

Intrigado com tais descrições dessa personagem, um dia, na sua aldeia, Karaí dirige-se para o mato e fala para si mesmo: “Se o Saci aparecesse para mim, eu saberia de que jeito ele é” (JEKUPÉ, 2002, p. 32). Logo após isso, o Saci surge para ele e os dois estabelecem um longo diálogo:

- Então você sabe da história que eles contam do Saci negrinho.
 - Sim, eu sei.
 - Então, quer dizer que não existe nenhum Saci negrinho como eles dizem?
 - Não, não existe.
 - E só existe você?
 - Não, eu tenho um irmão. Eu sou protetor dos animais e meu irmão, protetor das aves.
 - Pois é, eles falam que existem vários Saci e que eles nascem da taquara.
 - É criação deles. [...]
- Aí ele [Karaí] foi para sua casa e muito contente, porque viu pelos seus próprios olhos que ele existe mesmo e que é um índio (2002, p. 33).

Em linhas gerais, a narrativa de Olívio Jekupé aproxima, por muitas razões, o Saci-Pererê da mitologia guarani com o “Negrinho do pastoreio”. Nessa versão do Saci, essa personagem oportuniza ao Tupã Mirim aquilo que ele mais procurava, já que ele era diferente das demais crianças na aldeia: seu braço direito. Nesse caso, o Saci-Pererê é uma personagem bondosa, discreta, mais falante, que anda pela floresta e ajuda as pessoas.



Imagens do livro *O Saci verdadeiro*.
Autor: Olívio Jekupé.

A partir dessa narrativa, a oposição inicial entre o “Negrinho do pastoreio” e o Saci-Pererê atenua-se totalmente, possibilitando-nos encontrar vários pontos de isomorfismo, de simetrização entre essas duas personagens: inicialmente, o primeiro é vinculado a uma matriz africana; o segundo, guarani, tem matriz ameríndia. Agora, estamos diante de duas personagens generosas, que são boas para aqueles que lhes fazem um pedido com brandura.

A narrativa de Jekupé reforça a relação do Saci-Pererê com as aves, apresentada por Câmara Cascudo (2002) e por Monteiro Lobato (2008), na medida em que identifica um Saci ligado aos animais e, outro, aos pássaros. Aliás, a segunda narrativa de Olívio Jekupé surpreende ao informar que o Saci-Pererê tem um irmão “gêmeo”. Portanto, não se trata mais de apenas um Saci, mas de dois, que trabalham em parceria em nome do bem. A gemelaridade é um fenômeno presente na mitologia de diversas sociedades humanas, em especial, na dos ameríndios e na dos afros na América.

Cabe, aqui, um último desafio ao texto por mim delineado: diante do esforço que estamos empreendendo para aproximarmos o “Negrinho do pastoreio” do Saci-Pererê, poderíamos pensar em um irmão gêmeo para o primeiro? Vamos ao último tópico deste texto.

À guisa de uma proposição: a gemelaridade do “Negrinho do pastoreio”, por Oliveira Silveira

Através da gemelaridade do Saci-Pererê, trazida por Olívio Jekupé, nós retornamos ao “Negrinho do pastoreio”, mas, dessa vez, através de outro gênero narrativo – a poesia. Como mencionado no início deste artigo, diferentemente de outros autores (GOODY,

2012), parto do pressuposto de que a poesia é parte da mitologia, nesse caso, da mitologia implícita. Trata-se, aqui, de um poema escrito por um intelectual afro, que trabalhou como professor estadual durante toda sua vida em Porto Alegre, recentemente falecido: Oliveira Silveira.

No livro póstumo intitulado *Obra reunida*, organizado por seu amigo Ronald Augusto, há uma série de poemas de Oliveira Silveira em homenagem ao “Negrinho do pastoreio”: “Negrinho e variações”, “História do Negrinho”, “Negrinho, Negrinho do pastoreio” e “Estória”. Vejamos alguns deles:

Negrinho e Variações

O negrinho guarda rebanho
de ovelhas no estão Oriental.
(Por meu lado castelhano
que ele seja o meu zagal.)
O Negrinho aqui monta o baio
carreira de cancha reta.
(Eu sei que não cruzo a raia
no fim dos quinhentos metros.)
O negrinho nestes pagos
guarda a tropilha de um pelo.
(Vão ficar tordilho-negras
gruvinhas do meu cabelo.)
O negrinho perdeu o petiço
o novilho o pastoreio.
(Pra o destino não tem laço
não tem bucal não tem freio.)
Lhe entregou Mao malfazeja
pras formigas de sua cor.
(Um dia bendita seja
mão que me cubra de flor.)
Toco de pito ou velinha
naco de fumo – oferenda.
(Que ache a resposta e diga
qual de nós dois é mais lenda.)

Negrinho do Pastoreio

E contam que uma vez
um fazendeiro grande
um formigueiro grande
um negrinho pequeno
porque a tropilha saiu campo a fora
– virgem nossa senhora!”

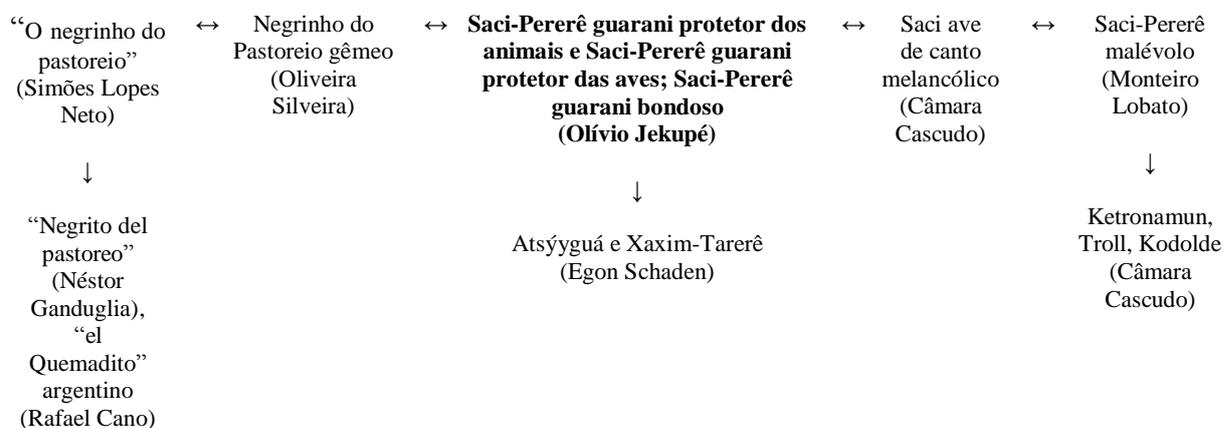
Estória

E da próxima vez lhes contarei a estória dos dois
negrinhos que depois de dar chutes no mar por tê-los
trazidos para a América começaram a empurrar
as ondas para leste, a fim de que corressem ao

contrário, e quando se deram conta estavam nas costas d'África (SILVEIRA, 2009, p. 271).

Encontramo-nos, então, novamente, diante do “Negrinho do pastoreio”, ou, melhor dizendo, diante de dois negrinhos, ambos entre dois continentes – a América e a África. Isso reforça três aspectos: primeiro, o quanto tornou-se instigante repensar o “Negrinho do pastoreio” a partir da molecagem do Saci-Pererê, de Monteiro Lobato; segundo, a importância do Saci-Pererê guarani, trazida por Egon Schaden e, em especial, por Olívio Jekupé; terceiro, o quanto o “Negrinho do pastoreio” não está isolado de outras narrativas mitológicas e de diversos outros personagens, tanto andromórficos quanto ornitomórficos. Pelo contrário, este trabalho demonstrou que o “Negrinho do pastoreio”, ao lado do “Negrito del pastoreo” e do “el Quemadito” argentino, e, ainda, juntamente do Saci-Pererê negrinho, do Saci ave, do Matinta-Perera, do Mati-taperê, do Ticoã, do Yasi-Yaterê, do Atsýyguá, do Xaxim-Tarerê, do Saci-Pererê guarani, do Saci-Pererê irmão, entre outros, são personagens que formam uma constelação mitológica. E, como os mitos são intermináveis, podemos pensar que outras narrativas e personagens poderão conectar-se a qualquer momento ao “Negrinho do pastoreio” e ao Saci-Pererê.

Levando em conta as narrativas acima mencionadas, considero que os Saci-Pererê gêmeos guarani, em que um é protetor dos animais e outro das aves, conforme a narrativa de Olívio Jekupé, são as personagens que realizam a mediação mitológica da oposição inicial figurada neste texto entre o bondoso “Negrinho do pastoreio” escravo e o sapeca Saci-Pererê, também negro. Vejamos um esquema dessa mediação:



É notável que os Saci-Pererê da narrativa de Olívio Jekupé nos possibilitam realizar a mediação entre o “Negrinho do pastoreio” e o Saci-Pererê. Enfim, são três personagens oriundas da mitologia ameríndia que aproximam duas personagens afro colocadas, aparentemente, em oposição, deixando claro que todas elas são parte de uma mesma constelação mitológica. Como nos ensina Beatriz Perroné Moisés, “cada mito pertence a vários grupos de transformação, tantas quantas podem ser as camadas sobrepostas em sua ‘estrutura folhada’” (2011, p. 873).

As gemelaridades do Saci-Pererê e do “Negrinho do pastoreio”, recém trazidas, abriram uma janela para o aprofundamento da compreensão dessa constelação mitológica e da sua vinculação às pessoas de um dado território. Contudo, trata-se de um tema a ser abordado em um novo texto sobre a relação entre o “Negrinho do pastoreio” e o Saci-Pererê, a partir de um trabalho de campo em coletivos ameríndios, afros (quilombola) e brasileiros na região sul do Rio Grande do Sul.

Referências

- CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Geografia dos Mitos Brasileiros*. São Paulo: Global Editorial, 2002.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- CRÉPEAU, Robert R. *Le rite comme contexte de la mémoire des origines*. In : *Archives de Sciences Sociales des Religions* 141 (janeiro-março 2008), p. 57-73.
- ECKERT, Cornelia, ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2005.
- FAGUNDES, Antonio Augusto. *Mitos e Lendas do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1992.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. *Mairi Revisitada — a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1993.
- GOODY, Jack. *O Mito, o Ritual e o Oral*. Petropolis: Editora Vozes, 2012.
- HILL, Jonathan D. Introduction: Myth and History. In: *Rethinking History and Myth*. Estados Unidos: University of Illinois Press, 1988, p.1-17.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.
- _____. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

- _____. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- _____. *O Homem Nu*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- LOPES NETO, Simões. *Contos Gauchescos & Lendas do Sul*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008.
- JEKUPÉ, Olívio. *O Saci Verdadeiro*. Londrina, Eduel, 2002.
- PERRONÉ MOISÉS, Beatriz. Bons chefes, maus chefes, chefões: Bons chefes, maus chefes, chefões. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2011, V. 54 Nº 2.
- MONTEIRO LOBATO, José Bento. *O Saci-Pererê: resultado de um inquérito*. São Paulo: Globo, 2008.
- NUNES, Rojane Brum. *A Boca, A Esquina e O Recanto: territórios urbanos e memória coletiva no Centro de Santa Maria/RS*. Santa Maria: Pallotti, 2013.
- RIBEIRO, Angelita Soares. *Bruxas, Lobisomens, Anjos e Assombrações na Costa Sul da Lagoa dos Patos – Colônia Z3*, Pelotas: Etnografia, mitologia, gênero e políticas públicas. Pelotas: PPGCS/UFPel (Dissertação de Mestrado), 2012.
- ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. A Prosa de Hilda Caetano do Nascimento Com Uma Divindade no Território da Borboleta: A importância do pensamento mitológico na compreensão do nativo e seus outros. In: BRUM, Ceres Karam, SILVA E SÁ, Guilherme José da (Orgs.). *Entre Poderes Nativos e Saberes Ativos: antropologia e direitos humanos*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2009, p. 160-175.
- _____. Lenda e Mito do Cacique Nonohay Guerra e Vingança Kaingangue no Fio do Tempo. In: KERN, Arno, SANTOS, M. Cristina dos, GOLIN, Tau (Coord.) *Povos Indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009, p. 137-160.
- _____. Mitologia e Xamanismo nas Relações Sociais dos Inuit e dos Kaingang. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 5, n. 3, p. 98-122, jul./dez. 2011.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: E.P.U/EDUSP, 1974.
- SILVEIRA, Oliveira. *Obra Reunida*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 2009.

* Trabalho recebido em 14/03/2013 e aprovado em 28/11/2013. Este artigo vincula-se ao projeto “Mitologia, Território e Memória Ambiental: um estudo etnológico com populações costeiras da bacia hidrográfica Lagoa dos Patos, Rio Grande do Sul, Brasil”, cadastrado na Universidade Federal de Pelotas (Código no COCEPE: 70300011), sob minha coordenação.

** Professor Doutor no Bacharelado em Antropologia e no Mestrado em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas; Coordenador do Núcleo de Etnologia Ameríndia (NETA/UFPel). Atua nas seguintes áreas: etnologia ameríndia, mitologia, sociedades jê, sistemas de metades, xamanismo, descendentes Charrua, Minuano, Guarani-missioneiros e Tapes.