



MISTIKAMÉ – QUEM É VOCÊ? O SER BALATIPONÉ NO CONFRONTO COM OUTRO

MISTIKAMÉ – WHO ARE YOU? THE BALATIPONÉ BEING IN CONFRONTATION WITH ANOTHER

Marcio Monzilar Corezomae¹

Recebimento do texto: 20/02/2026

Data de aceite: 10/03/2026

Resumo: Este texto trata da narrativa mítica “Criação dos Homens” do povo indígena *Balatiponé*, do município de Barra do Bugres-MT, que foi registrada na escrita pelo etnógrafo Harald Schultz entre os anos de 1943 a 1945. A expressão *Mistikamé*, na língua do povo, pode ser traduzida pela pergunta: *quem é você?* Que demonstra toda complexidade no contato entre a cultura *Balatiponé* e outros povos. Verificamos os aspectos simbólicos da narrativa ligadas a cultura da etnia, bem como essas representações em outras sociedades. Do mesmo modo, debatemos sobre a importância desse texto literário que apresenta suas especificidades, principalmente como forma de outras visões e representações de universo, bem como parte importante do movimento de resistência e da identidade sociocultural e linguística dos povos indígenas. Utilizamos para este estudo as bases teóricas de Le Goff (1990), Martins (2021), Kopenawa e Albert (2025), Candido (2011), Benjamin (1985), Schultz (1961) entre outros. A metodologia adotada é bibliográfica, etnográfica e descritiva.

Palavras-chave: Literatura. Mito. Narrativa. Povo Balatiponé.

Abstract: This text discusses the mythical narrative “Creation of Men” of the Balatiponé indigenous people, from the municipality of Barra do Bugres-MT, which was recorded in writing by the ethnographer Harald Schultz between 1943 and 1945. The expression *Mistikamé*, in the people's language, can be translated as the question: *who are you?* This demonstrates the complexity of the contact between the Balatiponé culture and other peoples. We examine the symbolic aspects of the narrative linked to the culture of the ethnic group, as well as these representations in other societies. Similarly, we discuss the importance of this literary text, which presents its specificities, mainly as a form of other visions and representations of the universe, as well as an important part of the resistance movement and the sociocultural and linguistic identity of indigenous peoples. For this study, we use the theoretical bases of Le Goff (1990), Martins (2021), Kopenawa and Albert (2025), Candido (2011), Benjamin (1985), Schultz (1961) among others. The methodology adopted is bibliographic, ethnographic and descriptive.

Keywords: Literature. Myth. Narrative. Balatiponé people.

1 Introdução

O povo indígena *Balatiponé* situa-se no Estado de Mato Grosso, município de Barra do Bugres. Seu Território tem uma extensão de 28.126 hectares e está localizado em uma região de transição entre os Biomas Amazônia, Cerrado e Pantanal, é circundado pelos rios *Xopô* (Bugres) e *Olaripô* (Paraguai) que apresenta uma riqueza inigualável em

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Literários (PPGEL), da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), Tangará da Serra-MT. E-mail: marcio.monzilar@unemat.br



Biodiversidade. Atualmente a etnia conta com uma população de aproximadamente 500 pessoas que estão divididas entre 14 aldeias.

Depois de sobreviver há um passado sombrio de aniquilação sociocultural e linguística ocasionado pelo processo de colonização imposta pelo Estado brasileiro, o povo indígena *Balatiponé* vem organizando e colocando em prática o reavivamento de seus conhecimentos ancestrais. Paralelamente, esse povo busca articular esses saberes aos conhecimentos científicos da sociedade brasileira na qual está inserido.

A expressão na língua Umutina “Mistikamé” é uma interrogativa que em tradução livre para a língua portuguesa seria “Quem é você?” Ao nosso ver, é uma pergunta complexa que revela sobretudo uma intenção. Pois, é uma expressão que consideramos estar no limiar de dois mundos, ou seja, no confronto de dois mundos, dois universos distintos, o Eu e o Outro. Essa interrogativa demonstra o desejo de conhecer e ser conhecido. O desejo de revelar ao outro quem sou, na medida que demonstra também a intenção de conhecer o outro, o diferente.

Consideramos que um dos elementos da cultura que representa esse desejo de ser conhecido, de se revelar para outros povos e culturas é a sua narrativa de origem. Nessa narrativa, estão presentes todos os elementos que configuram a etnia como tal e que a diferenciam de outras sociedades. Tais narrativas, enquanto produtos literários, expressam o seu modo de compreender e interagir com o mundo e o universo material e imaterial. Sempre em conexão com o meio natural em que habitam e sendo expressão de visão de mundo, na narrativa congregam também a presença de outros povos indígenas e dos “*oase*”, os não indígenas.

Uma narrativa indígena de origem de algo trata sempre do presente, mesmo que ela esteja situada num tempo mítico. É no presente, pela memória, pela voz e pelo corpo, ou seja, nas práticas cotidianas e ritualísticas que ela se manifesta e ganha sentido. Desse modo, o conceito de tempo histórico ocidental linear não consegue explicar com exatidão esses fenômenos culturais, mas sim o tempo circular ou espiralar. A pesquisadora Leda Maria Martins (2021) tem desenvolvido através de seus estudos o conceito de *tempo espiralar* em que sobretudo, pelo corpo e pela voz é possível acessar o conjunto de conhecimentos herdados dos antepassados e que pode ser acessado no presente, cujos saberes são



fundamentais para o futuro das comunidades negras e aqui incluímos os povos indígenas.

Do mesmo modo, essa autora desenvolveu o conceito de *oralitura* em que afirma, “a esses gestos, a essas inscrições e palimpsestos performáticos, grafados pelo corpo e seus vozeados, denominei de oralitura” (Martins, 2021, p. 212). E ainda acrescenta, “assim, todo traço de memória, seja ele inscrito como letra, como voz, gesto, corpo, grafa-se na constituição dos sujeitos como repertórios de conhecimento, como inscrição, grafias alternas de conhecimento” (Martins, 2021, p. 212). Esses conceitos aproximam-se de Antonio Candido (2011) quando afirma que todas as sociedades possuem as suas manifestações literárias, desde sociedades com escrita quanto sociedades orais. O teórico considera a literatura como um direito de todas as pessoas, pois:

a literatura é uma necessidade universal imperiosa, e usufruí-la é um direito das pessoas de qualquer sociedade, desde o índio que canta as suas proezas de caça ou evoca dançando a lua cheia, até o mais requintado erudito que procura captar com sábias redes os sentidos flutuantes de um poema hermético (Candido, 2011, p. 18).

Nesse aspecto, no presente texto, analisaremos como isso ocorre e fundamentalmente quais as poéticas singulares que permeiam a narrativa “Criação dos Homens” do povo indígena *Balatiponé*. Afirmando que esse é fio condutor que manteremos na análise de outras narrativas que propusemos a fazer em nossa tese de doutorado que está em andamento.

2 Ser e Estar no mundo: a narrativa *Balatiponé* “Criação dos Homens”

Em seus estudos, Schultz (1961) aponta que o principal informante na elaboração de seu trabalho etnográfico sobre o povo *Balatiponé* foi o indígena *Bakalana* (garça real), e o segundo informante do etnógrafo foi o indígena *Kupodonepá*, ou *Kupô*. A seguir, apresentaremos o mito de origem *Balatiponé* e posteriormente faremos sua análise.

Primeiro não tinha povo e Haipukú (Deus) andava triste, sozinho. Ele foi pensando na vida, foi inventar e experimentar; juntou fruta macho e fruta fêmea. Foi juntando, juntando, emendando até ter dois pés de comprimento, aí deixa de lado. Quando chegou de noite ele ficou assustado com conversa. Foi ver e era gente que as frutas viraram. E ele ficou satisfeito com os companheiros. Eles ficaram com ele e fez família logo. Foi indo, foi indo, experimentou juntar fruta de figueira de folha larga. Juntou e botou debaixo da esteira. De noite assustou com a conversa



de gente. Aí foi ver que virou gente outra vez e ficou satisfeito que já tinha muita gente para companheiro dele. Depois de algum tempo achou que era pouco e experimentou juntar fruta de bacaba do mato. Juntou até um palmo de comprimento e saiu tudo gente de cabelo comprido, dois homens e duas mulheres, dois casais. Experimentou com mel de tatá e também saiu um casal, com a cabeça mais pelada. Quando já tinha bastante povo dele, criou barriga de perna por dois lados. Haipukú ficou apurado com a dor de criança, procurou um pé de figueira. Aí racharam as duas pernas e nasceram quatro crianças: dois meninos e duas meninas. Da perna direita saíram dois Habussé (outras etnias) índio e índia e do lado esquerdo saiu o pai dos civilizados. Mas, as crianças não quiseram ficar morando na casa do pai. Ele, quando teve os dois casais de criança foi em casa dizer a mulher e a mulher disse: - Porque não trouxe as crianças? Haipukú respondeu: - As crianças não querem vir! Aí ele mandou fazer dois ametá (saia) para as meninas e dois arcos para os meninos. A menina civilizada não ajeitou com a saíinha, mas a Habussé ajeitou. O menino civilizado também não ajeitou com o arco, mas o Habussé ajeitou! Haipukú falou para eles irem com ele para casa dele. Mas eles não queriam. Queriam ir embora. Ele então perguntou: - Para onde vocês vão? Eles falaram: - Os civilizados, para as bandas do rio Paraguai para baixo, e os Habussé para as bandas do rio Bugres acima. Haipukú disse que podia ficar junto com ele, que ele teve o trabalho de carregar bruta barriga de perna, e assim mesmo eles iam esparramar pelo mundo. Mas não há notícias destes índios, dizem que parece que se acabou. Ficaram só os filhos de fruteira junto com ele mesmo (Schultz, 1961, p. 227-228).

Conforme Corezomaé (2018), as narrativas míticas de origem fazem parte de todas as culturas humanas, porque são elas que confirmam a existência dos diversos povos no mundo. Desse modo, temos em nosso meio social as narrativas que são mais conhecidas e estudadas, uma vez que pertencem a povos que tiveram ou têm amplo domínio sobre outros. A exemplo disso, temos as mitologias grega, egípcia e romana que foram e são conhecidas e difundidas para todas as regiões do planeta.

Em contrapartida, existem as narrativas míticas que são menos conhecidas e uma grande maioria que são totalmente desconhecidas. Chimamanda Ngozi Adichie (2009) alerta do perigo de se ter apenas uma forma de contar a origem do mundo e do universo, na medida que ter apenas alguns pontos de vista privilegiados, exclui outros milhares. Em resumo, empobrece o pensamento, a linguagem e o conhecimento.

Por outro lado, temos, na atualidade, a possibilidade de por diversos meios apresentar, registrar, pesquisar e divulgar outras narrativas de origem, dentre elas as pertencentes às minorias, e a dos povos indígenas brasileiros. No nosso caso, a narrativa de origem do povo indígena *Balatiponé*. Tais estudos abrem, inclusive, a possibilidade de discutir o conceito de mito empregado ao longo do tempo, visto que “a palavra mito tem na



atualidade as mais diversas acepções, desde algo visto e entendido como inverdade, falso, ilusão, até algo compreendido como manifestação e criação da mente humana” (Corezomáé, 2018, p. 42). Para os povos indígenas, “o mito não é apenas o repositório de eventos originários que se perderam na aurora dos tempos; ele orienta e justifica constantemente o presente [...]” (Viveiro de Castro, 2014, p. 44). Nas palavras de Krenak (2022, p. 32), “[...] de ré, poderíamos dizer que no princípio era a folha. Outras narrativas vão dizer que no princípio era o verbo. Outras vão criar paisagens bem diversas, e isso é maravilhoso”. De certa forma, estamos diante de dois modos de considerar o conceito de mito. A visão dos povos do ocidente que consideram de certo modo como narrativas fictícias, fábulas, folclore, ou seja, um texto de menor valor e sem significação.

Na outra ponta, temos o modo de conceber as narrativas, essas manifestações poéticas a partir do ponto de vista dos povos originários como um sistema sagrado que norteiam suas vidas e culturas. Enquanto sistema, está ligado às suas relações com outros seres humanos e não humanos. Nessa direção, Krenak (2022, p. 32) afirma que devemos “imaginar cartografias, camadas de mundos, nas quais as narrativas sejam tão plurais que não precisamos entrar em conflito ao evocar diferentes histórias de fundação”.

As narrativas míticas para os povos indígenas nesse sentido, é um organismo vivo, porque é feita de linguagens vivas, de manifestações do presente. Mesmo sendo herança dos ancestrais míticos e das gerações passadas, é no presente que ela ganha vida e sentido. Para um olhar desconhecido, isso pode ser estranho, mas o mito está presente desde o cotidiano da vida na aldeia, como a preparação de alimentos, fabricação dos artefatos, construção da casa, caça, pesca, construção da roça, nos diversos cerimoniais. Como um texto vivo, as narrativas se renovam o tempo todo, pois são dinâmicas como as culturas. Nesse aspecto, “não temos leis desenhadas em peles de papel e desconhecemos as palavras de *Teosi* (Deus). Em compensação, possuímos a imagem de *Omama* e a de seu filho, o primeiro xamã. Elas são nossa lei e governo” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390).

Nessa direção, consideramos que uma narrativa mítica indígena, no nosso caso em estudo, a narrativa mítica de criação dos *Balatiponé*, é sempre o produto da memória individual e coletiva da sociedade a qual faz parte, desse modo, é um produto da voz, da oralidade, do corpo. Conforme Martins (2021, p. 8), “nas culturas predominantemente orais



e gestuais, como as africanas e as indígenas, o corpo é, por excelência, local e ambiente da memória”. É produto da memória individual, na medida em que cada sociedade, há os especialistas na arte de contar, são pessoas que dominam a arte da palavra. No caso *Balatiponé*, que é historicamente uma sociedade matriarcal, são as mulheres anciãs que tinham essa função de transmitir esses conhecimentos à comunidade.

Também é uma memória coletiva, porque, cada narrativa trata do grupo ao qual faz parte, é no coletivo que as narrativas ganham vida e permanecem. Para Bosi (1987, p. 18), “a função social do velho é lembrar e aconselhar [...], unir o começo e o fim, ligando o que foi e o por vir”. Nas sociedades indígenas, a função dos anciões é fundamental, uma vez que não possuem somente a função do lembrar e aconselhar. São os anciões que de muitas formas estabelecem o equilíbrio dessas sociedades, orquestram a vida nas aldeias, tendo em vista suas experiências de vida, pois acumularam diversos saberes em todas as áreas do conhecimento natural e espiritual.

Nos seus escritos, Le Goff (1990) faz um estudo aprofundado sobre o desenvolvimento da memória nas sociedades, ao passo que diferencia o papel da memória nas sociedades sem escrita e com escrita. Nas sociedades com escrita, com o passar do tempo, foram sendo criados suportes de memória: objetos nas quais foi possível deixar registrado os acontecimentos, ao passo que afirma:

a outra forma de memória ligada à escrita é o documento escrito num suporte especialmente destinado à escrita (depois de tentativas sobre osso, estofo, pele, como na Rússia antiga; folhas de palmeira, como na Índia; carapaça de tartaruga, como na China; e finalmente papiro, pergaminho e papel) (Le Goff, 1990, p. 433).

Ao mesmo tempo que são criados suportes de memória, surgem os detentores desta que, para esse estudioso, são representados pelo Estado e pela Religião. Essas instituições tornam-se “senhores da memória”, “definem o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido, “os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva” (Le Goff, 1990, p. 427). Uma das formas de se colocar isso em prática, é através das comemorações e da construção de monumentos. Para o teórico, a história da memória passa por cinco períodos: transmissão oral, transmissão escrita com tábuas ou índices, o das fichas simples, o da mecanografia e, por fim, o da seriação



eletrônica.

Sob outro ponto de vista, na obra monumental *A queda do céu: palavras de um xamã yanomam*, de autoria do Xamã yanomami Davi Kopenawa e Bruce Albert, lançado em 2015 pela editora Companhia das Letras e com tradução de Beatriz Perrone-Moisés, Kopenawa e Albert (2015) nos apresentam uma epistemologia do pensamento e da vida Yanomami. Principalmente com relação à sua cosmologia, em que quem sustenta o equilíbrio dos cosmos da vida humana, animal e vegetal são os Xamãs e os espíritos das florestas chamados *xapiri*.

São os Xamãs e os espíritos das florestas *xapiri* que sustentam e impedem a queda do céu. Dessa forma, foi o primeiro Ancestral *Omama* quem criou tudo que existe no mundo. De modo que praticamente todos os elementos possuem o seu espírito protetor. Além disso, os Xamãs yanomami possuem, dialogam e fazem a intermediação com esses espíritos equilibrando o modo de ser Yanomami. Dessa forma, com relação à memória, Kopenawa e Albert (2015, p. 65) afirmam:

eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de *Omama*. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo.

A memória indígena se renova através das vozes dos narradores, das práticas cotidianas e dos cerimoniais. Nesse ponto, o escritor indígena brasileiro Daniel Munduruku (2014) afirma que os novos instrumentos tecnológicos (celulares, câmeras de fotografia e filmagem, computadores) são novos suportes da memória indígena e funcionam como ferramentas de reatualização da memória dos povos.

O autor Walter Benjamin (1985) considera que o narrador está em vias de extinção, pois afirma que narrar é um ato artesanal em que o narrador usa suas experiências nesse ato e que não há comunidades de ouvintes. Do mesmo modo, consideramos que o narrador no meio indígena é fundamental, porque transmite às novas gerações todo o passado percorrido. O narrador não desaparece, como afirmamos anteriormente, mesmo que haja escrita e outros suportes, a oralidade ainda é o instrumento maior na transmissão dos saberes e dos fazeres.

Uma narrativa indígena é produto da voz e do corpo, da mesma forma, podemos



afirmar que a voz é criadora. Tudo surge ou tem início por meio dela. Nesse sentido, a narrativa que relata sobre o surgimento do Povo Indígena *Balatiponé* recebeu o título de “Criação dos Homens” pelo etnógrafo Harald Schultz, que a registrou na escrita entre os anos de 1943 e 1945. Sem dúvida, não seria esse mesmo título que a etnia nominaria se à época tivesse essa possibilidade, visto que é um título que reflete uma visão externa, visão de pesquisador vindo de fora. Mas, ao mesmo tempo, é um título que procura congrega o surgimento dos *Balatiponé*, dos *oase* (não indígenas) e de outras etnias indígenas, buscando conferir humanidade a todos que surgiram a partir do primeiro ancestral mítico *Haipukú*.

A narrativa tem seu início com a imagem do ancestral mítico *Haipukú* vagando sozinho no mundo, ao passo que, não suportando mais a solidão, resolve fazer experimentos com determinados frutos. Entretanto, não é qualquer fruto, é o fruto da árvore figueira, muito comum na região, principalmente nas margens de rios. Os seus frutos são alimentos prediletos de muitas espécies de pássaros e peixes. A árvore figueira também tem presença em outras narrativas de origem da etnia, além de ter sua simbologia muito forte em diferentes povos e culturas do mundo, essas imagens simbólicas aparecem como a “árvore da vida”, “árvore do centro do mundo” com o significado de elo entre a vida terrena e a vida celestial, representada pelas suas raízes, troncos e galhos, significando abundância, renovação, fertilidade. “Ao passo que a árvore oca, da mesma forma que a árvore de folhagem densa e envolvente onde se aninham os pássaros e que periodicamente se cobre de frutos, evoca por sua vez, a imagem arquetípica lunar da mãe-fértil [...]” (Chevalier; Gheerbrant, 1906, p. 88).

Nascer de frutos também envolve uma simbologia grandiosa. Os frutos como esperança de vida, como garantia de presente e futuro. A semente que é jogada ao chão começa a germinar, cresce, floresce, dá novos frutos e novas sementes, um ciclo que sempre se renova. Nessa direção, Chevalier e Gheerbrant (1906, p. 451) afirmam que:

o fruto tem símbolo de abundância que transborda da cornucópia da deusa da fecundidade ou das taças nos banquetes dos deuses. Em razão dos grãos que contém, Guenón comparou o fruto ao ovo do mundo, símbolo das origens. Na literatura muitos frutos adquiriram significado simbólico (figo, romã, maçã); dos desejos sensuais, do desejo da imortalidade, da sensualidade.

Além disso, a árvore figueira tem suas peculiaridades, é uma árvore aérea, oportunista. Geralmente, quando os pássaros se alimentam de suas sementes, defecam por



cima de outras árvores. Então, recebendo umidade a semente da figueira começa a germinar em cima das árvores. Quanto mais cresce, mais suas raízes vão descendo ao solo até alcançá-lo e, uma vez no solo, cada raiz se transforma num tronco que passa a sustentar a planta. Depois de crescida, se bem observada, a árvore se parece com uma figura humana com várias pernas. Após se fixar no solo, as raízes da planta se desenvolvem e geralmente acabam engolindo a árvore na qual germinaram.

Foram das sementes de figueira de duas espécies de folha larga e folha miúda que nasceram os primeiros *Balatiponé*. Estes não surgem de forma simples, surgem por meio de um processo de metamorfose, a metamorfose como deslocamento de um elemento ao outro. São comuns os processos metamórficos no meio cultural indígena, principalmente neste caso em se tratando de narrativas míticas.

Mais adiante, na narrativa, *Haipukú*, o primeiro ancestral *Balatiponé*, junta uma certa quantidade de sementes da palmeira bacaba e o mesmo processo acontece, ou seja, as frutas transformam-se em pessoas. É preciso, da mesma forma, atentar para a simbologia desse elemento. A palmeira bacaba é uma árvore de porte alto e os seus frutos também são utilizadas na alimentação de diversas espécies de pássaros e animais. Na narrativa mítica intitulada “Zápalo e as duas estrelas”, também registrada por Harald Schultz, os frutos da bacaba são alimentos das estrelas, a personagem principal da narrativa consegue chegar até o céu escalando uma palmeira bacaba. Nesse aspecto, tal palmeira configura-se como um elo entre a vida terrena e a vida celestial, a ligação entre dois mundos.

O quarto elemento experimentado pelo ancestral *Balatipone* foi o mel. Repetiu-se o mesmo processo dos elementos anteriores, saindo desse elemento novas pessoas. Consultando mais uma vez o Dicionário de Símbolos Chevalier e Gheerbrant (1906), é possível verificar diversos significados relacionados ao mel: símbolo vasto de riqueza, de coisa completa, fonte de vida e imortalidade, conhecimento, sabedoria, capacidade de purificar e conservar, alimento perfeito, proteção e pacificação, são alguns entre tantas outras simbologias e significados em diversos povos. Nessa direção, é o primeiro alimento, alimento e bebida ao mesmo tempo, a exemplo do leite, ao qual é frequentemente associado (Chevalier; Gheerbrant, 1906).



3 Conclusão

As narrativas míticas indígenas são ricas fontes de conhecimentos que podem ser investigadas por diferentes áreas do conhecimento. Entre elas, os Estudos Literários que podem abordar diferentes aspectos, como as poéticas, as simbologias, a memória, a voz e o corpo. Debates sobre os sentidos da expressão *mistikamé*, na língua originária do povo, uma interrogativa que expressa o desejo do povo ser conhecido e do mesmo modo conhecer outros povos e culturas do mundo. Nesse sentido, também consideramos que sua narrativa mítica de origem também é uma forma da etnia se revelar ao mundo.

A narrativa mítica “Criação dos Homens” trata do surgimento do povo indígena *Balatiponé*, bem como de outras etnias indígenas e dos *oases*, ou seja, não indígenas. Na narrativa, o ancestral mítico *Haipukú* reserva a cada um dos seus filhos a sua porção territorial, e eles seguem cada qual em direções diferentes.

Destacamos a importância da memória na manutenção das existências dessas narrativas e as diferenças que há entre o conceito de mito na sociedade ocidental e as sociedades indígenas. Analisamos ainda as simbologias contidas na narrativa, principalmente dos elementos que se transformam em humanos, dentro do contexto cultural *Balatiponé* e para outros povos.

Consideramos que as narrativas dos povos indígenas sofrem mudanças ao longo do tempo, pois agregam os eventos importantes que vão sucedendo e mudando a forma de vida das etnias. Nessa perspectiva, as narrativas míticas indígenas constituem um objeto de inegável relevância para os Estudos Literários, uma vez que expressam outras formas de pensar a vida e o universo em toda sua pluralidade.

Referências

- ADICHIE, C. N. **O perigo de uma única história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.



BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 2. ed. São Paulo: T.A. Queiroz: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

CANDIDO, A. **Direito à Literatura**. 5. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2011.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Trad. Vera da Costa e Silva *et al.* 16. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1906.

COREZOMAÉ, M. M. **Matáre pitukwá makewá**: narrativa mítica e (re) significação entre o povo indígena Balatiponé-Umutina – Mato Grosso/Brasil. 2018. 118 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) - Universidade do Estado de Mato Grosso, Tangará da Serra/MT, 2018.

KRENAK, A. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LE GOFF, J. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão *et al.* São Paulo: Editora da UNICAMP, 1990.

MUNDURUKU, D. Literatura indígena e as novas tecnologias da memória. *In*: MARTINS, M. S. C. (org.). **Literatura, cultura e direitos de indígenas em época de globalização**. Campinas, SP: Mercado de letras, 2014.

MARTINS, L. M. **Performance do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

SCHULTZ, H. Etnografia do povo Umutina. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo: Nova Série, 1961.

VIVEIRO DE CASTRO, E. B. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2014.