

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE GRADUAÇÃO  
CURSO DE LICENCIATURA EM LETRAS**

**SANDRO BEZ**

**LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA NA CONTEMPORANEIDADE:  
Panorama transcultural da dimensão literária indígena Guarani na obra de  
Kaka Werá Jecupé “Oré awé roiru’a ma –Todas as vezes que dissemos adeus –  
Whenever we said goodbye”**

**SÃO LEOPOLDO  
2019**

Sandro Bez

LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA NA CONTEMPORANEIDADE:  
Panorama transcultural da dimensão literária indígena Guarani na obra de Kaka  
Werá Jecupé “Oré awé roiru’a ma – Todas as vezes que dissemos adeus –  
Whenever we said goodbye”

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado como requisito parcial para  
obtenção do título de Licenciatura em  
Letras – Habilitação: Inglês, pelo Curso de  
Letras da Universidade do Vale do Rio dos  
Sinos - UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Walmir Pereira

São Leopoldo

2019

Para o coletivo, filhos de Abya-Yala, filhos de Gaia e aos apreciadores da literatura.

## AGRADECIMENTOS

Agradecer, sinônimo de abraço, grato apreço, nobre gesto revestido de sentimentos. Assim sinto-me diante dos nomes que aqui discorro. Caras pessoas para mim que, nesse instante, a cálida memória traz. Sou grato a todos que fizeram e fazem parte de minha vida e que contribuíram nesse estudo acadêmico:

Ao meu pai, Lucio (in memoriam), por sinalizar-me na infância o encanto e a chave para o conhecimento que há na literatura.

À minha mãe, Terezinha, pelo amor, dedicação e olhar sempre compreensivo.

Aos meus irmãos, Alexandre e Luciano, pelo amor e apoio acolhedor.

À minha irmã, Daniele Bez, pelo amor, carinho e acreditar no valor deste estudo.

À minha sobrinha, Rafaelly M. Bez, pelo amor e momentos de contemplação e experiências compartilhadas.

Ao Cristiano Lovatel, pelo amor, carinho, dedicação, confiança e paciência.

À Denise Lovatel, pelo reencontro acolhido com compreensão e amorosidade.

Aos amigos, familiares, colegas pela troca de experiências compartilhadas.

Às coletividades indígenas pela honra do aprendizado milenar recebido.

Aos professores, pela construção do conhecimento que me trouxe neste aqui agora.

Ao orientador, professor Dr. Walmir Pereira, pela generosidade transmitida em forma de conhecimento e experiências.

Às professoras, Janira Aparecida da Silva e Eliana Inge Pritsch, que compuseram a banca avaliadora desse Trabalho de Conclusão de Curso e contribuíram com suas vivências e caros conhecimentos.

À professora, Isabel Cristina Arendt, pela sua sensibilidade, coorientação e conhecimentos compartilhados.

À amiga e colega, Daniela Gebelucha, pelo convite aos estudos literários indígenas, partilhas tantas de conhecimentos e vivências em tom poético.

Grato ao poder das escolhas que fiz, entre elas, este estudo.

Grato ao poder do Universo, íntimo mistério...

Agora, de acordo com a tradição, faço a fogueira, ponho aromáticos preparados de ervas, galhos secos; e lhe convido a ouvir ao pé dela. Sente-se. Devo alertar-lhe para que fique à vontade, esse ritual é para melhor ouvir ne' e porã's, as belas falas, as falas sagradas, de alguns anciões que por essa história hão de passar, e são cheias de lições antigas do povo guarani.

E invento essa fogueira para seguir corretamente a tradição, pois tudo o mais veio do já acontecido e que aqui se reconta. Fatos que fazem parte das ruínas do passado, que venho partilhar para partir; para que as chamas as transformem em pó e a boa reflexão do que foi dito possa servir de húmus para a humanidade. (JECUPÉ, 2002, p. 27).

## RESUMO

O presente estudo versa sobre a obra literária indígena “*Oré awe roiru’a ma – Todas as vezes que dissemos adeus – Whenever we said goodbye*” de Kaka Werá Jecupé, Partimos de uma análise evocativa da narrativa oral-escrita Guarani tendo em vista o silenciamento das culturas ameríndias a partir do projeto eurocêntrico de exploração colonial o qual perpetua em seus desdobramentos os ditames canônicos. O construto deste estudo tem como objetivo refletir sobre a literatura indígena brasileira na contemporaneidade. Nesse sentido, problematizamos o teor peculiar da dimensão literária indígena – cosmovisão – como possibilidade de transitividades intraétnicas e interétnicas dos valores culturais – ontológicos – do povo originário Guarani na sociedade envolvente. Visamos descrever os fatos que compõem a narrativa a partir dos deslocamentos do autor-narrador-protagonista Kaka Werá Jecupé no percurso narrativo: espaço-temporal, ambientação física e psicológica. O estudo em análise fundamenta-se em premissas antropológicas, literárias e sócio-históricas (CALVET, 2007; CLASTRES, 1990; DEL PINO, 1972; DURAND, 1989, 1997; FILHO, 1990; GRAÚNA, 2013; MELIÀ, 2010, 2016; MORIN, 2003, 2008; PEREIRA, 2010, 2012; SPIVAK, 2010; THIEL, 2012). Nossos resultados revelam a necessária construção pedagógica que contemple o lugar de fala e escuta da literatura de expressão indígena como um princípio didático-metodológico para a vida planetária. Partimos do pressuposto que a narrativa literária Guarani precisa ser (re)conhecida, pois é feita de sabedoria tecida de humanidade que resiste no tempo e no espaço entre dois mundos – comunidades de origem e ocidentais.

**Palavras-chave:** Literatura indígena. Cosmovisão Guarani. Jecupé, Kaka Werá.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Território Guarani continental.....	49
Figura 2 - Comunidade Guarani Tenondé Porã .....	52

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>2 NARRATIVAS LITERÁRIAS INDÍGENAS – AS VOZES DA MEMÓRIA EM TRAJETÓRIAS TRANSFRONTEIRIÇAS</b> .....	<b>18</b>
2.1 NARRATIVAS ORAIS E ESCRITAS – TECITURAS DE VIVÊNCIAS INDÍGENAS .....	19
2.2 ECOS DE RESISTÊNCIA .....	21
<b>3 O INTELLECTO OCIDENTAL ENQUANTO SUJEITO NARRATIVO</b> .....	<b>28</b>
3.1 A DICOTOMIA RAZÃO E EMOÇÃO EM SÓCRATES E SEUS REFLEXOS .....	28
3.2 O PLANO CARTESIANO – A RACIONALIZAÇÃO DO “SUJEITO” NO COLETIVO .....	30
3.3 A ESCRITA COMO MÉTODO DE INTERAÇÃO SOCIAL .....	31
<b>3.3.1 Contornos da individualidade: a narrativa na interface com estímulos externos</b> .....	<b>32</b>
<b>3.3.2 A arte da linguagem como forma de expressão do pensamento</b> .....	<b>32</b>
3.4 A AMBÍGUA RECEPTIVIDADE DA NARRATIVA ESCRITA .....	34
3.5 O SUJEITO NARRATIVO DIANTE DOS DISCURSOS HEGEMÔNICOS .....	36
<b>3.5.1 Os papéis sociais diante do discurso dominante</b> .....	<b>39</b>
<b>3.5.2 Do pós-colonial à decolonialidade</b> .....	<b>40</b>
<b>3.5.3 Ponto de mutação: a dimensão literária indígena (cosmovisão) como possibilidade de transitividades inter-intraétnicas dos valores ontológicos do povo originário Guarani na sociedade envolvente</b> .....	<b>42</b>
<b>4 O'RE AWÉ ROIRU'A MA – TODAS AS VEZES QUE DISSEMOS ADEUS – WHENEVER WE SAID GOODBYE...</b> .....	<b>46</b>
4.1 O TERRITÓRIO INDÍGENA COMO FATOR IDENTITÁRIO .....	47
<b>4.1.1 A territorialidade Guarani</b> .....	<b>47</b>
<b>4.1.2 O território de consagração iniciática Guarani para Kaka Werá Jecupé em Todas as vezes que dissemos adeus</b> .....	<b>51</b>
4.2 NE'E PORÃ, AS BELAS PALAVRAS .....	55
<b>4.2.1 Belas palavras – o batismo: “antes do tempo...tecer sua plumagem...”</b> ...	<b>56</b>
<b>4.2.2 Palavra memória, inquieto silêncio</b> .....	<b>58</b>
4.3 A NARRATIVA .....	61
<b>4.3.1 O narrador, o narrador indígena</b> .....	<b>63</b>



<b>4.3.2 A narrativa indígena em Todas as vezes que dissemos adeus .....</b>	<b>66</b>
<b>4.3.3 O tempo – espaço na narrativa .....</b>	<b>72</b>
<b>4.3.4 A dimensão tempo – espaço Guarani.....</b>	<b>73</b>
<b>4.3.5 Narrativa literária indígena – O mito como aspecto antropológico do imaginário .....</b>	<b>76</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS – TODAS AS VEZES QUE DISSEMOS ADEUS PELO CAMINHO DO SOL, (DES)(COM)PASSOS... ..</b>	<b>84</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>89</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A legitimação da literatura indígena<sup>1</sup> pelo cânone literário ocidental, na contemporaneidade, tem sido foco de interesse investigativo de escritores indígenas e movimentos dos direitos civis. Essas categorias podem ser consideradas como formas de ativismo, políticas afirmativas que, por meio de ações, produções literárias objetivam (re)conhecimento e apreciação da literatura indígena. A necessidade de tal visibilidade surge da conjuntura estabelecida pela visão eurocêntrica, cujo processo serviu como um meio de legitimar o projeto de exploração colonial, o qual, com base na hipótese de inferioridade racial das sociedades do novo mundo, justificou-se pelo discurso da redenção dos povos primitivos considerados não instruídos, irracionais, perigosos, subalternos (SAID, 1990)<sup>2</sup>.

O construto deste estudo tem como objetivo refletir sobre a literatura indígena brasileira na contemporaneidade. Do ponto de vista literário transcultural, estabeleceremos um elo mediador entre a disparidade cultural existente nas comunidades indígenas e não indígenas. Este estudo, portanto, aborda uma leitura das diferenças por meio da obra literária de autoria indígena de Kaka Werá Jecupé “*Oré awé roiru’a ma: todas as vezes que dissemos adeus - Whenever we said goodbye*”. Com esse objeto temático de análise que representa e descreve um lugar peculiar de pertencimento, propomos retratar a literatura indígena como uma forma para entendimentos menos etnocêntricos e monopolizantes na sociedade. Por isso, uma possibilidade de (re)conhecimento de uma categoria, “colônia literária”, silenciada. O presente estudo dialogará com premissas antropológicas, literárias e sócio-históricas. Orientamo-nos a partir dessa tessitura como forma de problematização transdisciplinar, pois entendemos que a relevância do sentido pluralista do conhecimento objetiva a articulação de inúmeras instâncias de

---

<sup>1</sup> Conforme Thiel (2012, p. 46, grifo do autor): “A produção *indígena* é, segundo José Carlos Mariátegui, aquela produzida pelos próprios índios conforme os meios e códigos que lhe são peculiares.”

<sup>2</sup> Conforme The Norton Anthology of Theory and Criticism (LEITCH, 2001), Edward W. Said é “um dos mais proeminentes intelectuais públicos das últimas décadas. Edward W. Said tem sido um influente crítico literário e teórico, bem como uma figura política significativa, especialmente como um defensor dos direitos dos palestinos. Por uma crítica socialmente engajada contra ambas as teorias orientadas linguisticamente, como a desconstrução e as posições ideologicamente dogmáticas, ele promoveu uma “crítica ampla”, “crítica secular”. A partir do seu marco teórico **Orientalism** (grifo nosso) (1978), é frequentemente considerado como tendo estabelecido o campo dos estudos pós-coloniais. O seu trabalho centrou-se particularmente no imperialismo e na interação entre o Ocidente dominante (o “Ocidente”) e o Médio e Extremo Oriente (o “Oriente”). (LEITCH, 2001, p. 1986, tradução nossa).

compreensão e percepção do mundo. Assim, instauraremos uma prática epistemológica mais ampla e arejada na correlação de sentido(s) em face da cognição humana diante da temática “literatura indígena”, que, neste estudo, perpassa pelas competências individual, social e cosmológica.

Este estudo baseia-se em pressupostos da Declaração Universal dos Direitos Linguísticos (UDLR)<sup>3</sup>, no qual descreve-se que diferentes espaços existenciais – comunidades – compartilham os mesmos direitos linguísticos. Com base nesse direito legitimado, as problematizações em torno deste estudo são: como um valor semântico positivo pode ser atribuído à literatura indígena para além do meio social daqueles que já a conhecem? De que forma a sociedade poderia reconhecer a configuração cultural multifacetada brasileira através da literatura indígena? Além disso, “Não se pode ser contra a globalização, da mesma forma que não se pode ser contra um eclipse solar” (BAUMAN, 2005, p.94)<sup>4</sup>. Assim, na pós-modernidade, daí o conceito “modernidade líquida”<sup>5</sup>, constituída pelo complexo emaranhado sócio-histórico, cujo processo delineou-se pela confluência de mudanças em uma intensa cadência, questionamo-nos como a literatura indígena poderia contribuir, enquanto elemento dialógico, para uma sociedade mais solidária e colaborativa? Com base no termo “fenômeno transcultural”<sup>6</sup>, a problematização abordada neste estudo refere-se à: **dimensão literária indígena (cosmovisão)<sup>7</sup> como possibilidade de transitividades inter-intraétnicas dos valores culturais – ontológicos – do povo originário Guarani na sociedade envolvente.**

<sup>3</sup> De acordo com PEN Clube, a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos (também conhecida como a Declaração de Barcelona) é um documento assinado pela UNESCO, o clube dos Poetas, Ensaístas e Novevistas – PEN Clube Internacional – e várias organizações não governamentais em 1996 para apoiar o direito linguístico, especialmente para as línguas ameaçadas de extinção. (DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS LINGUÍSTICOS – DUDL, 2018).

<sup>4</sup> Zigmunt Bauman (1925 – 2017): Sociólogo e filósofo polonês.

<sup>5</sup> Modernidade líquida: conforme Bauman *apud* Almeida (2009), a metáfora da fluidez refere-se ao tempo atual; o conjunto de relações e instituições, além de sua lógica de operações, que se impõe e que fornece a base para a contemporaneidade. É um tempo de liquidez, fluidez, volatilidade, incerteza e insegurança.

<sup>6</sup> De acordo com Ortiz *apud* Figueiredo (2010. p.87) “o vocábulo transculturação expressa melhor as diferentes fases do processo de transição de uma cultura a outra, porque este não consiste só em adquirir uma cultura diferente, que é o que a rigor indica a palavra anglo-americana aculturação, mas que o processo implica também necessariamente perda ou desenraizamento de uma cultura precedente, o que poderia ser chamado de parcial desculturação e, além disto, significa a criação subsequente de novos fenômenos culturais que poderiam ser denominados neoculturação.”.

<sup>7</sup> Cosmovisão, segundo Melià (2016, p.16), refere-se ao “[...] modo de ver o mundo, de entendê-lo, de interpretá-lo [...]”.

Partimos do pressuposto de que os elementos inerentes na oralidade indígena estão intrinsecamente representados por meio da palavra na modalidade escrita, na qual o seu valor semântico engloba a concepção de uma comunicação, conforme Pereira (2010)<sup>8</sup>, perfeita, dialógica e harmoniosa entre os mundos socio-terrenais, o mundo dos espíritos, os seres da natureza, o mundo dos seres sobre-humanos e as divindades. Conforme Pereira (2010), esses elementos, assim, constituintes do modo de ser indígena, contemplam as esferas social, natural e sobrenatural.

Desta forma, buscar-se-á uma aproximação com os enunciados na obra de Kaka Werá “*Todas as vezes que dissemos adeus*” com base em um viés holístico-semântico. Nessa perspectiva, o *corpus* textual dialogará com a cosmovisão milenar ameríndia Guarani, na qual, conforme Thiel (2012, p. 84), o “[...] entrelaçamento das narrativas do gênero memorialista espelha o hibridismo das textualidades indígenas, que são manifestos da autorrepresentação (autobiografia) e [...] cosmorrepresentação (memórias).”

O autor-narrador-protagonista guarani Kaka Werá Jecupé, de origem Tapuia, de matriz Jê, de origem Caetitê do Norte de Minas Gerais – Brasil, (JECUPÉ, 2016)<sup>9</sup>, é “um txucarramãe<sup>10</sup> que percorre o caminho do sol” (JECUPÉ, 2002, p. 15). Da obra literária de Jecupé (2002), em análise neste estudo, destacamos a seguir um resumo de sua biografia como forma de contextualização e enaltecimento dos caminhos que o autor tem trilhado na difusão da cultura indígena:

Kaka Werá é terapeuta e pahi e, como terapeuta, segue a linhagem dos pajés. Pajé é um curador que trabalha através dos espíritos da natureza, das plantas medicinais e dos espíritos guias ancestrais. Pahi é um difusor da memória sagrada da cultura ancestral e dos valores que edificam um ser. Tais valores têm como objetivos a paz interior e a sabedoria. Kaka Werá teve seu aprendizado entre sábios pajés tapuia e tupi-guarani. A partir de suas experiências pessoais, pesquisas, estudos e iniciações espirituais, desenvolveu um sistema próprio de difundir a medicina e a cosmovisão indígena brasileira para a sociedade. [...]. Tem participado de seminários, encontros e fóruns com sábios da Guatemala, Bolívia, Chile, Paraguai, México, Estados Unidos e Índia, com a finalidade de restaurar a memória cultural, a medicina ancestral e fortalecer os laços culturais entre as três Américas. Fundou o Instituto Arapoty, que tem o propósito de difusão cultural, estudos, pesquisas e apoio social aos remanescentes das

<sup>8</sup> Waldir Pereira – Antropólogo, historiador. Professor na Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

<sup>9</sup> Em ocasião da entrevista cedida ao Programa Repórter Eco, publicado na plataforma YouTube em 03/10/2016. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=ldfsZ8\\_1tSg&t=876s](https://www.youtube.com/watch?v=ldfsZ8_1tSg&t=876s)>. Acesso em: 19 out. 2016.

<sup>10</sup> Txucarramãe: “guerreiro sem armas” ou “os homens sem arco”.

culturas ancestrais brasileiras. Kaká Werá realiza seu trabalho por todo o Brasil e exterior, tendo passado pela Inglaterra, Estados Unidos, México, Escócia (Findhorn), França e Índia. Além deste, é autor de mais dois livros: *A Terra dos Mil Povos* e *Tupã Tenondé*. [...]. É membro fundador da URI (United Religions Initiative – 1996) com sede na Califórnia (EUA), responsável pela articulação da participação da cultura indígena, focalizando o respeito às tradições nativas. Atualmente foi convidado pelo mestre hindú Swami Dayananda Saraswati e pelo governo da Índia para integrar o Conselho Mundial para Preservação da Diversidade Religiosa e das Tradições Ancestrais, cujo patrono é Sua Santidade o Dalai Lama (JECUPÉ, 2002, p. 118).

As inserções de Kaká Werá nos diferentes contextos sociais pelos quais tem percorrido revelam o quão necessária e latente a visibilidade indígena representa e se consagra pertinente, tanto nas relações humanas locais – indígenas e não indígenas – quanto para o contexto social planetário. Partimos da premissa que a unidade humana ocidental, não indígena, atuante no mundo de forma hermética, carece de um reencontro reflexivo entre interioridade, eu-sujeito, e exterioridade, a partir de uma perspectiva humanitária e, por conseguinte, ecológica como forma de resignificação do ser estar gente num mundo indissociável da natureza. Desse modo, Kaka Werá, em sua trajetória enunciativa, promove uma aproximação entre o hiato cultural existente *entre dois mundos* que abarca, da mata ao urbano, a necessária problematização da preservação da cultura indígena, o conhecimento da historicidade e ambivalência dos fatos, e a luta pela paz entre os povos.

Esse estudo ancora-se em asserções sócioantropológicas e culturais as quais servirão de estrutura para compor uma relação entre as manifestações socioculturais do legado indígena e o contexto não indígena. Nesse sentido, este estudo abordará a temática autobiográfica como base qualitativa, em que se propõe uma análise da obra *Oré awé roiru'a ma: todas as vezes que dissemos adeus – Whenever we said goodbye* de Kaka Werá Jecupé (2002). Nessa perspectiva, os dados coletados contemplarão a narrativa – a palavra – a partir dos elementos: tempo – espaço, ambiente. Assim, o plano de análise de dados visará descrever os fatos que compõem a narrativa a partir dos deslocamentos do personagem no percurso narrativo (espaço-temporal, ambientação física e psicológica). Dessa forma, este estudo ancora-se em pressupostos teóricos advindos da esfera literária (DEL PINO, 1972)<sup>11</sup>; no contexto

---

<sup>11</sup> Dino Del Pino – Doutor em Letras.

literário indígena (THIEL, 2012)<sup>12</sup>; antropologia (DURAND, 1997)<sup>13</sup> o qual refere-se às estruturas antropológicas do imaginário, Clastres (1990)<sup>14</sup>, Melià (2010, 2016)<sup>15</sup>, Pereira (2010, 2012), que estabelecem o modo de ser indígena e sua relação no conjunto dos seres - homem-natureza; incorporamos o pensamento crítico literário de Graúna (2013)<sup>16</sup> e a teoria literária (SPIVAK, 2010)<sup>17</sup>, cuja autora critica a possibilidade do subalterno falar - comunicar-se - diante da supremacia soberana. Na esfera da sociologia, Bourdieu<sup>18</sup> (apud NORTON e TOOHEY, 2011) aborda o estudo pós-estruturalista da política da linguagem relacionada a falantes legítimos e ilegítimos; Morin (2003, 2008)<sup>19</sup> baliza esse trabalho acadêmico a partir do conceito de reformulação do pensamento para uma educação planetária; no campo das políticas linguísticas, Calvet<sup>20</sup> (2007) apoia este estudo com a conceitualização de política linguística *in vivo* e *in vitro*, que se referem respectivamente às intervenções resultantes de práticas sociais sem endosso do Estado (pela vontade, necessidade a partir do pequeno poder do(s) indivíduo(s)) e às que se referem às intervenções feitas de políticas linguísticas promovida no campo de poder do Estado.

Destacamos que, nesse estudo, o autor-narrador-protagonista da obra em análise ora será identificado por Kaka Werá Jecupé, ora Kaka Werá, como também Jecupé à medida que o contexto discursivo possibilitará tais escolhas de uso como por exemplo Jecupé, ao se referir ao sentido da palavra para guardião em guarani e ao autor da referida obra literária. Em vista das plurissignificações que o signo linguístico “indígena” representa, os significantes: autóctones, comunidades de origem, ameríndio (a)(os)(as) e povos originários serão sinônimos para o significado “indígena” – termo amplamente conhecido que sobrevive<sup>21</sup> na linguagem cotidiana.

Almejamos que o(s) resultado(s) deste estudo de investigação sirva(m) de fomento para saberes futuros na geração de novos pressupostos para a disseminação

---

<sup>12</sup> Janice Thiel – Doutora em estudos literários.

<sup>13</sup> Gilbert Durand – Antropólogo, pesquisador sobre o conhecimento do imaginário.

<sup>14</sup> Pierre Clastres – Antropólogo e etnógrafo francês.

<sup>15</sup> Bartolomeu Melià – Antropólogo e linguista espanhol, radicado no Paraguai.

<sup>16</sup> Graça Graúna – Doutora em Teoria Literária

<sup>17</sup> Gayatri Chakravorty Spivak – Erudita indiana, crítica e teórica literária, professora de literatura comparada, tradutora, filósofa e ativista.

<sup>18</sup> Pierre Bourdieu – Sociólogo francês.

<sup>19</sup> Edgar Morin – Antropólogo, sociólogo e filósofo francês.

<sup>20</sup> Loui-Jean Calvet – Doutor em Linguística.

<sup>21</sup> A propósito da chegada dos primeiros observadores europeus nas Américas.

e (re)conhecimento da categoria literária indígena, bem como validar o *éthos*<sup>22</sup> transcultural e holístico das culturas e práticas ancestrais milenares das comunidades indígenas, aqui representadas por Kaka Werá. Neste sentido, pretendemos contemplar os resultados dos dados como uma forma de promover um ponto de fissura e tensão entre a cultura Guarani e o modo de ser ocidental estruturado a partir do processo de globalização originada historicamente no século XV. Dessa forma, este estudo é visto como uma alternativa na desconstrução do paradigma unidimensional e no estigma da segregação das culturas nativas estabelecidas a partir da perspectiva eurocêntrica. Visamos assim, no campo educacional, legitimar a literatura indígena como subsídio para uma prática de letramento, uma forma de dar visibilidade(s) à vozes silenciadas (Graúna, 2013). Nesse sentido, os resultados se desígnam para que a literatura indígena sirva como um meio para alcançar a grande maioria das pessoas nas instâncias cognitivas, epistêmicas e política não como forma de mera sabedoria, informação, mas sim a possibilidade de construir um entendimento por meio de uma experiência sensível, que estabeleça no público leitor um conhecimento significativo dos povos originários milenares indígenas. Portanto, da mesma forma que o indivíduo indígena compreende as instâncias individuais e coletivas<sup>23</sup> como uma extensão de si mesmo, este estudo endossa a ideia de que o bem comum seja expandido no contexto social dos povos não indígenas e sirva como um meio que ofereça momentos de reflexão em que as práticas interacionais contemplem a ética da alteridade.

Objetivamos, também, contribuir significativamente com estudos na área literária: como forma de subsídio científico no campo acadêmico e que, conseqüentemente, valide-se, também, por seus desdobramentos – projetos no âmbito educacional. Desta forma, trata-se de ressemantizar o teor da palavra “indígena” por meio de possibilidades de experiências para a sociedade envolvente, em suas esferas centrais e periféricas. Com relação ao nicho acadêmico, este estudo é relevante porque fortalece a teia de estudos produzidos e promove peculiaridades significativas para estudos futuros sobre o tema "Literatura Indígena Brasileira

---

<sup>22</sup> "*Ethos*: em grego significa a toca do animal ou a casa humana; conjunto de princípios que regem, transculturalmente, o comportamento humano para que seja realmente humano, no sentido de ser consciente, livre e responsável; o *ethos* constrói pessoal e socialmente, o habitat humano; [...]" (BOFF, 2008, p. 232).

<sup>23</sup> Segundo Dicionário Aurélio, é o que engloba ou compreende várias coisas ou pessoas; o que é utilizado por muitos; resultado do trabalho de muitos; várias pessoas, animais ou coisas. (COLETIVAS..., 2010).

Contemporânea", já que o repositório de dados ainda incipiente nesta área constitui um vasto e possível campo de conhecimento. Em relação ao contexto social como um todo, os resultados obtidos contemplam uma relação mais simétrica entre indivíduos - indígenas e não indígenas. Esse propósito indica a necessidade de aproximações entre diferentes culturas, no Brasil e por extensão no mundo, com vistas à humanização, o "outro" legitimado como parte integrante da unidade humana e com a mãe terra.

Nesse capítulo introdutório discorreremos sobre o território de estudo enquanto nicho temático, estabelecemos a identificação do objeto de análise a ser estudado dentro do universo literário bem como o autor da obra literária, a metodologia a ser aplicada, a justificativa, os objetivos a serem atingidos e uma projeção dos resultados.

No segundo capítulo, apresentaremos um panorama sobre a construção social indígena a partir da oralidade e escrita sob a perspectiva da memória. Com base em registros significativos acerca da sabedoria indígena, destacaremos estudos prévios sobre o mote literatura indígena nos contextos brasileiro e, em extensão, ao espaço literário indígena canadense como parâmetro de convergência para a contextualização do tema literatura indígena que servirão como agenciadores, mediadores, da visibilização da memória indígena na contemporaneidade. Salientamos assim, uma perspectiva transfronteiriça em relação à cultura indígena como uma amostragem na qual as bases da ancestralidade indígena subsistem e comungam dos mesmos princípios para o bem viver.

No terceiro capítulo, apresentaremos uma problematização sócio-histórica sobre práticas discursivas orais e escritas hegemônicas e os papéis sociais acerca das possibilidades de agência no mundo contemporâneo. Para essa contextualização, visitaremos as bases do pensamento filosófico ocidental abordando a dicotomia razão e emoção vinculada a Sócrates; o modelo racionalista de Descartes; o pensamento crítico pós-colonial de Gayatri Chacravorty Spivak (2010) que versa sobre a questão latente a respeito de subalternidade e possibilidades de voz, agência e representação dos indivíduos. Visamos um percurso desconstrutivo, enquanto ponto de mutação do pensamento intelectual ocidental em relação à violência epistêmica que, segundo Spivak (2010), torna o outro invisível.



Quanto à palavra *razão*, neste estudo, conforme Chauí (2012)<sup>24</sup>, refere-se ao entendimento de que:

Desde o começo da filosofia, a origem da palavra *razão* fez com que ela fosse considerada oposta a quatro outras atitudes mentais:

1. ao conhecimento ilusório, isto é, ao conhecimento da mera aparência das coisas que não alcança a realidade ou a verdade delas; [...].

2. às emoções, aos sentimentos, às paixões, que são cegas, caóticas, desordenadas, contrárias umas às outras [...].

3. à crença religiosa, [...].

4. ao êxtase místico (dos santos, dos profetas), no qual o espírito acredita entrar em relação direta com o ser divino e participar dele, sem nenhuma intervenção do intelecto ou da inteligência [...]. (CHAUÍ, 2012, p. 80).

Condicionamos este trabalho balizado por meio de um viés oposicional, *razão vs. emoção* como um modo de problematizar as inquietações mundanas visto que, o conhecimento racional, para muitos filósofos desde os primórdios da filosofia, orientou-se não apenas como “a capacidade moral e intelectual dos seres humanos, mas também uma propriedade ou qualidade primordial das próprias coisas [...]”. (CHAUÍ, 2012, p. 79). Assim, buscamos equiparar o teor das emoções a uma categoria a ser apreciada como um fator intrínseco de mediação nos processos cognitivos.

No quarto capítulo, apresentaremos a análise de dados da obra “Toda as vezes que dissemos adeus”. Elencaremos subsídios na narrativa a partir das estruturas antropológicas e do imaginário, literárias, com base nos caminhos, escolhas e deslocamentos – tempo – espaço – do autor-narrador-personagem Kaka Werá. Discursaremos, no contexto contemporâneo, sobre os princípios da sabedoria ancestral da cultura indígena Guarani juntamente com uma descrição geográfica das comunidades guarani no contexto Sul-Americano. Situaremos o lugar de consagração onde Kaká Werá foi nomeado Jecupé guardião da cultura – enquanto registro dos deslocamento indígenas à margem da malha social brasileira.

Conforme Bergamaschi (2002, p. 144), “Vivemos, nesse início do século XXI, um tempo de proliferação da memória como busca de identidade individual e coletiva, por vezes para enfrentar a febre e a angústia das sociedades atuais.” Almejamos, neste estudo, um movimento reflexivo com vistas a pensar as vivências indígenas e

---

<sup>24</sup> Marilena Chauí – Filósofa – USP – SP.

repensar o pensamento ocidental na sociedade contemporânea, não como um subterfúgio que sirva de paliativo para as inquietações mundanas, mas para evidenciar as possibilidades alternativas para a vida social em plenitude.

No quinto capítulo, serão apresentados os resultados deste trabalho científico e as possíveis instigações acerca de ser e estar gente no mundo que perpassa por reflexões sobre o ambiente organizacional contemporâneo. Dessa forma, refletiremos em conjunto com a perspectiva vivencial indígena sobre a preservação e a manutenção identitária indígena em ambientes marginalizantes da sociedade na sua co-relação com comunidades não indígenas para a autorreflexão do homem em sua universalidade.

## 2 NARRATIVAS LITERÁRIAS INDÍGENAS – AS VOZES DA MEMÓRIA EM TRAJETÓRIAS TRANSFRONTEIRIÇAS

Quando chegaram as Grandes Canoas dos Ventos (caravelas portuguesas), tentaram banir o espírito do tempo, algemando-o no pulso do Homem da civilização. Dessa época em diante, o Tempo passou a ser contado de modo diferente. Esse modo de contar o tempo gerou a História, e mesmo a História passou a ser contada sempre de modo como aconteceu para alguns e não do modo como aconteceu para todos.<sup>25</sup>

Para refletirmos sobre a memória, enquanto mensagem, que orienta para o devir indígena, tomamo-nos apontamentos sobre a literatura ameríndia na tentativa de fomentar e fortalecer os espaços de pertencimento, o lugar de fala dos povos originários. Por meio de outras possíveis vozes que falam *com* os povos ameríndios, no emaranhado social indígena e não indígena, estabelecido compulsoriamente pelo processo civilizatório ocidental, valemo-nos de que as assertivas que seguem neste capítulo exprimem desdobramentos da memória ancestral as quais subsistem no tempo pela oralidade, anteriores ao processo colonial e, por conseguinte, perduram, também, na escrita na contemporaneidade. Sob a forma de exteriorização de registro individuais que também representam memórias coletivas, a literatura indígena, nesse estudo, tornar-se-á símbolo representativo do que é memorável em seu teor e forma para além do meio indígena.

Apresentaremos, sequencialmente, um panorama acerca dos estudos prévios sobre o mote literatura indígena em contexto transfronteiriço. Situaremos-nos entre o multifacetado mapa social brasileiro e o espaço literário ameríndio canadense como parâmetro de contextualização do tema literatura indígena diante do sistema-mundo ocidental composto por barreiras éticas.

Conforme Bauman (2005), “Qualquer um que defenda “identidades locais” como antídoto contra os malefícios dos globalizadores está jogando o jogo deles e está nas mãos deles. A globalização atingiu agora um ponto em que não há volta.” (2005, p.95). Desse modo, o contraste proposto entre o contexto brasileiro e canadense visa destacar as produções literárias indígenas que residem, enquanto manifestação de resistência, como meios que transcendem barreiras geopolíticas pós-coloniais em um mundo de diáspora.

---

<sup>25</sup> Em: A terra dos mil povos (KAKA WERÁ JECUPÉ, 1998, p. 71).

## 2.1 NARRATIVAS ORAIS E ESCRITAS – TECITURAS DE VIVÊNCIAS INDÍGENAS

O ato de pensar sobre literatura indígena direciona-nos a refletir que:

As sociedades tradicionais são filhas da memória e a memória é a base do equilíbrio das tradições. A memória liga os fatos entre si e proporciona a compreensão do todo. Para compreender a sociedade tradicional indígena é preciso entender o papel da memória na organização da trama da vida. (MUNDURUKU, 1999, p. 32).

A enunciação de Daniel Munduruku abarca o papel da memória nas sociedades tradicionais indígenas como um todo, sem distinção das peculiaridades pertinentes entre as comunidades autóctones em seus costumes e crenças específicas. O memorável, conforme Munduruku (1999), serve como um referencial herdado que rege os princípios para a manutenção e a organização da vida em sociedade, a qual transcende por gerações milenares. Nesse sentido, conforme Kopenawa (2015), a memória revela-se um lugar de acolhimento das palavras do pensamento indígena que:

Dessa forma, elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas; mesmo que os missionários, [...] não parem de dizer que são mentiras. Não poderão ser destruídas pela água ou pelo fogo. Não envelhecerão como as que ficam coladas em peles de imagens tiradas de árvores mortas. Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão novas e fortes como agora. São essas palavras que pedi para você fixar nesse papel, para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho. Quem sabe assim finalmente eles darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito? (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 63 - 64).<sup>26</sup>

Conforme Kopenawa (2015), a transcrição da oralidade para a forma gráfica resulta como uma possibilidade de interlocução com a cultura não indígena. Assim, o xamã yanonami deseja “que elas se dividam e se espalhem para bem longe, para serem realmente ouvidas.” (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 64). Quanto à mensagem explícita que Kopenawa revela em seu testemunho emblemático, resultante da conjuntura forçosa dos aldeamentos dos povos originários a partir do projeto

---

<sup>26</sup> Em ocasião da “Entrevista de Davi Kopenawa a Terence Turner, representante da comissão especial da American Anthropological Association, formada em 1991 para investigar a situação dos Yanomami no Brasil.”. (ALBERT; KOPENAWA, 2015 p. 63).

civilizatório ocidental, colocamo-nos em simetria ao que Bergamaschi (2002) descreve sobre a perspectiva indígena diante dos efeitos da escrita:

Os estudos que abordam a introdução da escrita entre os povos indígenas brasileiros, detentores de um inegável patrimônio cultural baseado na oralidade, evidenciam diversas formas e concepções acerca desse aspecto do contato entre sociedade branca e sociedades indígenas. Relatos históricos dão conta de uma ambigüidade mantida pelos povos indígenas em seus primeiros contatos com o universo letrado: o receio e a sedução, possivelmente pelo fato de esse universo ser introduzido no Brasil como mais um dispositivo colonizador. (BERGAMASCHI, 2002, p. 140).

Com o advento da escrita, as comunidades de origem aperceberam-se diante de um estranhamento binário: por um lado, o poder fascinante da novidade em possibilitar a fixação de “palavras em pele de papel<sup>27</sup>” e que, por outro, simboliza um instrumento intensificador do esvaziamento das culturas indígenas. Nesse visto que a cultura ágrafa<sup>28</sup>. Sob uma perspectiva favorável à aquisição da escrita como instrumento a serviço da promoção e fortalecimento da cultura dos povos originários, Vygostsky (*apud* BERGAMASCHI, 2002, p.141) considera que “a tradição oral lança mão da escrita, não para substituir a prática da oralidade, mas para reforçá-la, apropriando-se do sinal impresso como espécie de signo mediador da memória.”.

Conforme Le Goff (*apud* BERGAMASCHI, 2002, p. 141), “a escrita inscreve na memória, que não é o abandono da oralidade, mas uma relação diferenciada entre tradição oral, escrita e memória.”:

Com o impresso... não só o leitor é colocado em presença de uma memória coletiva enorme, cuja matéria não é mais capaz de fixar integralmente, mas é freqüentemente colocado em situação de explorar textos novos. Assiste-se então à exteriorização progressiva da memória individual; é do exterior que se faz o trabalho de orientação que está escrito no escrito. (LE GOFF *apud* BERGAMASCHI, 2002, p. 141).

---

<sup>27</sup> Kopenawa em referência alusiva do corpo físico ao papel como forma de registros simbólicos. (ALBERT; KOPENAWA, 2015 p. 64).

<sup>28</sup> Conforme Calvet, as sociedades de tradição oral “[...] a ausência de tradição escrita não significa, de maneira alguma, ausência de tradição gráfica. Em muitas sociedades de tradição oral, existe uma picturalidade muito viva, nas decorações de potes e cabaças, nos tecidos, nas tatuagens e nas escarificações etc., e mesmo que sua função não seja, como no caso do alfabeto, registrar a fala, ela participa da manutenção da memória social”. (CALVET, 2011, p. 11).

As comunidades autóctones veem-se, assim, entre dois mundos distintos: a concepção da escrita como método manipulador, um elemento ideológico oriundo da imanência de uma ideologia exploratória e a intencionalidade ocidental da escrita para promover o bem comum, a solidariedade e a diversidade humana. Dessa forma, Almeida e Queiroz (2004) afirmam:

Através da aquisição e do domínio da escrita, os indígenas passaram a fazer a história, como produção de sentidos para a própria ressubjetivação. Não há história sem discurso. E a escrita e seus meios são instrumentos que os índios estão utilizando para configurar suas identidades. Identidades não como essências, mas resultantes de processos de identificação do sujeito ao complexo de formações discursivas historicamente e ideologicamente determinadas. O que se exige de um discurso não é uma verdade, é uma lógica discursiva. (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 204).

A lógica tecida pela memória e que se transporta por meio das manifestações discursivas orais e escritas enaltem os costumes, tradições e a ancestralidade, como também criam possibilidade de construção identitária indígena, de interação social e de “agência humana: a capacidade dos seres humanos em fazer escolhas e expo-las no mundo.” (informação verbal / tradução nossa).<sup>29</sup>

## 2.2 ECOS DE RESISTÊNCIA

A seguir, discorreremos sobre narrativas que evidenciam o território de investigação da literatura indígena, cujas descrições representam o fortalecimento do conhecimento vivencial indígena.

Com o advento das teorias pós-colonialistas a partir da segunda metade do século XX, cujos conceitos visam uma mudança de paradigma que, conforme Eloína Prati dos Santos<sup>30</sup> (2015, p. 192), “[...] permitem um reexame dos pressupostos românticos e modernistas em relação ao ameríndio [...]”, estudos e publicações literárias têm sido produzidos para dar visibilidade à cultura dos povos indígenas, suas

---

<sup>29</sup> “Human agency: the ability to make choices and impose these choices on the world.” Fala proferida por Dr<sup>a</sup>. Marília dos S. Lima, em ocasião da atividade acadêmica Teorias de Aprendizagem em Língua Inglesa do curso Letras Inglês (2017/01) – UNISINOS.

<sup>30</sup> Doutora em Literatura em Língua Inglesa, Universidade Est. de Nova York (1988); Pós-Doutorado pela Universidade Federal Fluminense (2011). Especialista em Literatura de Língua Inglesa. Publicações focadas nas Literaturas Canadenses e Americanas, Américas, Pós-Coloniais e Brasileiras.

línguas e suas histórias, bem como reivindicar e propor reflexões sobre o direito de manifestar-se por meio da oralidade e da escrita a sua condição humana, não por mera semelhança, mas por equivalência de ser e estar no mundo. Propõe-se, assim, possibilitar espaço(s) para diálogos e problematizações acerca da legitimação daquele que se difere no tecido social pluriétnico. Este direito alinha-se com a valorização das línguas indígenas e multiculturalidade no Brasil (MAHER, 2015)<sup>31</sup>. Por essa perspectiva, Maher pretende promover a visibilidade do multifacetado mapa cultural brasileiro. Do campo das políticas linguísticas, Xóan Lagares (2015)<sup>32</sup> descreve que os principais problemas na formação de políticas relacionadas aos direitos linguísticos, muitas vezes, estabelecem a supressão das variações e particularidades locais de povos e grupos. Consequentemente, podemos dizer que existem dimensões ocultas com tais condutas políticas. Lagares (2015) afirma que o caráter e conteúdo configurados em tais projetos linguísticos são regidos por uma imposição de regras e interesses, cujas formas totalitárias culminam com a discriminação social. Daí as classes minoritárias, como as comunidades indígenas, que compõem, em grande maioria, os cenários sociais periféricos.

Em relação à perspectiva literária, Graça Graúna (2013) propõe reflexões sobre a literatura indígena brasileira como uma categoria literária que, em tempos contemporâneos, "é um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do tecido épico pela oralidade, um local de confluência de vozes silenciadas e exiladas durante os mais de 500 anos de colonização". Dessa forma, Grauna tensiona uma discussão em torno do ato de pensar sobre literatura indígena por meio de uma perspectiva contrastiva. Por um lado, ela descreve a influência e representação dos indígenas na literatura ocidental do ponto de vista do indigenista, o qual construiu um estereótipo a partir de uma visão distorcida do que é característico do indígena arquetípico e, por outro, a produção literária (escrita) que busca exaltar a verdadeira identidade indígena de suas raízes ancestrais, bem como sua própria história.

A conjuntura estabelecida por Graúna, Lagares e Maher engloba reflexões sobre a construção social que promovem atos, ações por meio da linguagem (oral e escrita). Essa concepção pode ser descrita como formas de conhecimento que geram

---

<sup>31</sup>Tereza Maher – Professora do Departamento de Lingüística Aplicada e coordenadora do Curso de Letras da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp.

<sup>32</sup>Xoán Lagares – Professor da Universidade Federal Fluminense (UFF), descreve os principais problemas na formação de políticas linguísticas.

história, tradição e cultura. Isso significa dizer que o ser humano atua, interage, no mundo por meio da linguagem. Assim, nessa perspectiva de análise, o *corpus* literário narrativo - literatura indígena - representa e se caracteriza como uma forma de expressão e transmissão de conhecimento que comunga, no signo linguístico escrito (código ocidental), sua força enquanto fomento para disseminar legitimidade e direitos iguais em uma sociedade que é plural. Nesse sentido, Grauna (2013) argumenta que, apesar das tentativas de visibilidade e reconhecimento, ainda está longe de atingir um público-alvo mais amplo (as camadas sociais como um todo no contexto brasileiro). Além disso, identifica que tais empreendimentos foram restritos a um público específico e diferenciado, um grupo minoritário interessado em promover outras possíveis leituras de gêneros de poemas e prosa no universo autóctone das comunidades indígenas. Estas diligências, as quais podem ser consideradas práticas de alteridade, evocam, essencialmente, uma abordagem que contempla o modo de ser indígena que abarca o conhecimento empírico e metafórico interpenetrado pela percepção da instância suprarreal, um modo subjetivo de ver e entender o mundo, as relações humanas e os papéis dos indivíduos e o seu próprio na sociedade. Nesse sentido, conforme Walmir Pereira (2017, informação verbal)<sup>33</sup>, “entender a cosmovisão indígena requer uma percepção sensível, uma compreensão por dentro que se configura pelo social, individual, cosmológico.” A partir de uma perspectiva sócio-antropológica, na qual se deveria suspender a ordem do mundo, modelo cartesiano, Pereira (2017) anuncia que “as instâncias cognitiva, epistemológica e política servem de “espinha dorsal para a compreensão do modo de ser e estar gente no mundo.” (informação verbal)<sup>34</sup>. Tal perspectiva, para Pereira (2017)<sup>35</sup>, instaura um “enfrentamento de fazer política” o qual pode ser considerado como movimentos de ruptura - fissura, que servem como elos relacionais de interlocução com os sujeitos desses coletivos e com o(s) outro(s).

---

<sup>33</sup> Informação coletada em ocasião da "Semana Acadêmica de Psicologia 2017: Desacomodar-se é preciso" - proferido em 11/10/2017. Evento: "Educação indígena: compartilhando olhares ao saber Psi". Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos.

<sup>34</sup> Conforme “Semana Acadêmica de Psicologia 2017.”

<sup>35</sup> Conforme “Semana Acadêmica de Psicologia 2017.”



Em relação às investigações literárias indígenas, neste estudo destacamos apontamentos relevantes que convergem em Guesse (2013)<sup>36</sup>, Graúna (2013) e Rosa (2016)<sup>37</sup>. As autoras apresentam um panorama dos contextos indígenas brasileiros, que perpassam entre uma revisita dicotômica do bom selvagem ou demônio, preconizados pela literatura colonial, e reexames pós-coloniais sobre modelos de exclusão dos povos originários pela cultura ocidental. Da mesma forma, Santos (2015) sinaliza os mesmos conflitos sobre a escritura indígena no contexto canadense, que também servirá de parâmetro de contextualização uma vez que trata do mesmo conteúdo discutido pelos outros artigos mencionados neste capítulo. Esses artigos convergem para a crítica do sistema colonial e seus vestígios atuais e apresentam políticas afirmativas que contribuem para dar visibilidade ao que é característico, peculiar, da cultura indígena e desmistificar o esteriótipo estabelecido pela cultura soberana. Em seguida, destacamos os aspectos relevantes de cada artigo que alinham-se com este estudo literário indígena.

Eloína Santos (2015) propõe analisar obras indígenas literárias canadenses que servem de apoio à crítica do modelo de classificação de gênero: pré-colonial, colonial e pós-colonial. Esses modelos, conforme Thomas King (citado por Santos), descrevem que tal classificação é um "desprezo bem intencionado", uma vez que contempla a literatura da chegada dos europeus na América.

Para Santos (2015), em seu artigo, "Escrita contemporânea canadense nativa: um ato de tradução intercultural", os povos ameríndios passaram por um processo de apagamento de sua memória cultural estabelecida mesmo antes da consolidação do ciclo colonial. Esse processo decorreu dos primeiros contatos com viajantes, cientistas e aventureiros europeus que idealizaram os ameríndios como acolhedores, em um lugar paradisíaco. Com a chegada de representantes de governos e missões de evangelização, o método de apagamento foi intensificado. Esse empreendimento alocou, compulsoriamente, os indígenas em uma categoria de seres humanos ímpares, demoníacos, canibais. Tais considerações, decorrentes de um processo

---

<sup>36</sup> Érika Bergamasco Guesse – Doutora em Estudos Literários do Programa de Pós-Graduação da UNESP – FCLar (2014). Trabalha na pesquisa de narrativas populares – contos e mitos – com foco no estudo da literatura de autoria indígena no Brasil.

<sup>37</sup> Francis Rosa – Mestre em Crítica Cultural e Pós-Crítica da Universidade Estadual da Bahia na linha de pesquisa Margens da Literatura.

imperialista, registram tentativas de justificar a ideia de que "os povos não brancos e não cristãos não teriam alma" (SANTOS, 2015). Da mesma forma, tais condições são descritas por Rosa (2016) como "um processo de violência física e simbólica", cujo conceito, para Santos (2015), significa dizer que genocídios, desterritorialização forçada, proibição dos rituais, inserção compulsória de crianças ameríndias nas escolas para não indígenas eram práticas comuns. Dessa forma, percebe-se que uma mensagem implícita subjaz ao processo de colonização a qual gerou o parâmetro para que a mentalidade ocidental conceba o indígena sendo o *outro*, alheio a uma condição humana. Dessa forma, a estrutura social projetada a partir da ideologia colonial dissemina e endossa a condição entre soberanos e subalternos, cujo arcabouço desse pensamento atribuiu aos indígenas um estereótipo à margem da sociedade, cujos remanescentes ainda hoje são silenciados.

A conclusão em seu artigo, (SANTOS, 2015), visa conscientizar o interesse dos professores e estudantes de literatura estrangeira no Brasil e os leitores em geral para a produção pertinente da literatura indígena canadense; e ao fato de que a riqueza mitológica e dos valores dos povos indígenas podem nos levar a sociedades menos intolerantes e genuinamente multi e interculturais expandindo o cânone das culturas euroamericanas .

A partir de uma revisão bibliográfica de autores que destacam a temática *literatura indígena*, Rosa (2016) discute o que considera um rastreamento reconstitutivo que destaca os processos históricos que convergem na construção de espaços diferenciados para a produção de textualidades indígenas (ROSA, 2016, p. 287). Na busca por desmistificação e visibilidade dos povos originários indígenas, Rosa (2016) argumenta que o legado ancestral dos indígenas de tradição oral permaneceu também como estratégia de resistência indígena. Portanto, as línguas indígenas, mesmo que negligenciadas pelo processo de aniquilação, adquirem corpo a partir da familiarização com o código linguístico do mundo (pensamento) ocidental na contemporaneidade. Assim, a forma escrita começa a registrar tal conhecimento milenar, como, por exemplo, os mitos seminiais. Tal forma escrita enquanto processo foi categorizado por Almeida e Queiroz (*apud* ROSA, 2016, p. 287) como "um movimento literário indígena". Nesse sentido, a escrita nas sociedades indígenas procura desconstruir a imagem indígena como primitiva – subalterna. Do mesmo modo, Santos (2015) afirma que a literatura indigenista propõe se à crítica da literatura colonial (literatura indianista), traz maior visibilidade à literatura produzida pelos

nativos contemporâneos – escrita indígena. Além disso, Rosa (2016) enfatiza que a literatura de autoria indígena inserida nos espaços escolares promove mudanças nas perspectivas já estabelecidas em relação aos indígenas. Nesse sentido, é possível considerar que a literatura de caráter ameríndio promove a riqueza da cultura indígena para outras comunidades. Da mesma forma, Santos (2016) propõe que essa literatura sob a forma de gêneros de ficção literária, como os contos de trickster “gênero literário com a função de ensinar, entreter e transmitir mitos seminais” (SANTOS, 2016, p. 193), além de promulgar a criação do mundo do ponto de vista dos nativos, potencializa e promove a produção textual indígena na contemporaneidade.

A conclusão de Rosa visa que a literatura indígena seja experienciada "como uma tentativa de operar como um ponto de fissura na organização de um projeto que homogeniza as diferenças e enalteça uma imagem harmoniosa da identidade nacional" (ROSA, 2016, p. 331), isto é, validar a literatura indígena como tentativa de compreender os indivíduos organizados de diferentes maneiras na sociedade os quais possuem uma visão de mundo, uma história e experiências diversificadas.

De acordo com Guesse (2013), em seu artigo "Prática das Escrituras Indígenas: Linguagem e Fortalecimento Literário da Identidade e Cultura", as produções literárias indígenas possuem autoria coletiva ou individual, e, como um todo, refletem as vozes do coletivo porque expressam o que é comum, o resultado de um consenso. Esse conceito serve de base metodológica para o que Guesse (2013) considera literatura indígena, que representa não apenas a textualidade mas que contempla a territorialidade, em uma conexão profunda com o lugar, a mãe terra. Assim, Guesse (2013) reflete que o próprio conceito de literatura deve ser questionado, já que a literatura indigenista delinea um novo estilo de espacialidade–temporalidade. Conforme Guesse, tal estilo leva em conta, em seu registro escrito, a memória ancestral revigorada pelas práticas orais e que, com a apropriação do código linguístico, expande sua força comunicativa como forma de sobrevivência com intuito de transpor fronteiras simbólicas instauradas secularmente. Para Guesse (2013), resulta em uma escrita política, uma vez que visa manter sua história viva. "Assim, os índios estão percebendo sua entrada na sociedade brasileira: (*sic*) de maneira literária" (ALMEIDA, QUEIROZ, 2004, p. 207).

Para Graúna, em seu trabalho *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil* (2013), a autora propõe estudar um conjunto de obras de autores de literatura indígena contemporânea de língua portuguesa. Baseado em

estudos culturais, Graúna propõe uma "leitura de diferenças". Assim, sua abordagem confronta não só a atual produção literária indígena no Brasil com a produção não indígena, mas também procura discutir a relação com conceitos como identidade, auto-história, alteridade em uma perspectiva que se baseia na "transversalidade", uma vez que o seu tema visa ao contraponto entre a perspectiva ocidental e autóctone. Nesse sentido, o conceito de estado da arte do tema literatura indígena agrega conhecimento singular e universal, a junção do homem empírico, da experiência, com o homem da arte – o homem sensível balizam o entendimento do ser indígena enquanto um ser plural, na relação com o outro, a natureza, a ancestralidade e o cosmos.

Além disso, Grauna (2013) descreve que há uma zona de contato em que a oralidade é escrita como uma forma que constitui um desvio que subjaz o discurso monocultural do cânone literário crítico. Dessa forma, contribui para a construção de uma crítica literária brasileira caracterizada por uma verdadeira pluralidade cultural. A autora dedica-se a estudar mais profundamente a produção literária de Eliana Potiguara, Daniel Munduruku, Satere Yama, Olivio Jekupe e Rene Kithaulu, dos quais designa sua base metodológica.

Consideramos, assim, que os artigos apresentados convergem para uma leitura das comunidades indígenas que se fortalecem e mantêm seus registros culturais orais na forma concreta, escrita, como um modo de subsistir e que se perpetua como ecos de resistência diante da supremacia dominante.

### 3 O INTELLECTO OCIDENTAL ENQUANTO SUJEITO NARRATIVO

A linguagem é o sensível do espírito.<sup>38</sup>

Pensar sobre narrativas na contemporaneidade requer um retorno ao pensamento da civilização grega<sup>39</sup>, a qual legou a construção do senso ocidental. Ao contrário dos pré-socráticos, fase naturalista, que buscavam um entendimento relativista do ser no cosmo e na *physis* – o princípio da evolução ou do progresso nos elementos da natureza (CHAUÍ, 2012, p. 48), apresentaremos, a partir das ideias de Sócrates (469 a.C. - 399 a.C.), um panorama da coexistência entre razão<sup>40</sup> e o jogo discursivo que direciona a emoção a uma categoria subestimada. Em seus reflexos, problematizaremos o sujeito contemporâneo condicionado por essas nuances socio-históricas na interface com os processos narrativos de manifestação oral e escrita; as formas de repressão e representação dos sujeitos subalternos<sup>41</sup>.

#### 3.1 A DICOTOMIA RAZÃO E EMOÇÃO EM SÓCRATES E SEUS REFLEXOS

Desde a Grécia Antiga, razão e emoção têm sido temas oposicionais pertinentes em relação aos processos de aquisição – vias de acesso – ao conhecimento. Assim, conforme Norton e Turrey (2011, tradução nossa)<sup>42</sup>:

Uma das explicações mais importantes para a priorização da cognição em detrimento da emoção nos remete a Sócrates, que teve uma

<sup>38</sup> Edvino Aloisio Rabuske – Licenciado em Letras Clássicas e Filosofia pela Unisinos, em filosofia pela UFRGS e em Teologia pelo Colégio Máximo Cristo Rei, de São Leopoldo (RS). Doutorou-se em Filosofia pela *Ludwig Maximilians Universität*, em Munique, Alemanha, com a tese *Geschichte und Wahrheit* (História e Verdade).

<sup>39</sup> A Civilização Grega desenvolveu-se a partir de 800 a.C. e viveu o seu auge no chamado período clássico, entre 500 e 300 a.C. In: Fernandes (2018?).

<sup>40</sup> Segundo Chauí, desde os primórdios da filosofia, “[...] razão é a capacidade intelectual para pensar e dizer as coisas tais como são. [...] é uma maneira de organizar a realidade (medir, reunir, juntar, separar, contar, calcular) pela qual esta se torna compreensível.” (CHAUÍ, 2012, p. 71).

<sup>41</sup> Elucidamos que, conforme Spivak, sujeitos subalternos referem-se às “camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p.12).

<sup>42</sup> “One of the most important explanations for the prioritization of cognition over emotion takes us as far back as Socrates, who has had an immense influence on Western thinking. Sócrates emphasized the pursuit of reason. But he was forced to recognize the existence of emotions and their often negative relation with reason. His thinking was the germ that led to perceived conflict between the two. This separation and conflict between reason and emotion was more forcefully developed during the Age of Reason by Descartes in the seventeenth century and again during the Enlightenment.” (SWAIN, 2013, p. 197-198).

imensa influência no pensamento ocidental. Sócrates enfatizou a busca da razão. Mas ele foi forçado a reconhecer a existência de emoções e sua relação negativa com a razão. Seu pensamento foi o germe que levou ao conflito percebido entre os dois. Essa separação e conflito entre razão e emoção foi mais vigorosamente desenvolvida durante a Era da Razão por Descartes no século XVII e novamente durante o Iluminismo. (SWAIN, 2013, p. 196).

O ato de pensar sobre os parâmetros cognitivos do homem caracterizou, desde a antiguidade, o lugar discursivo das emoções como associados à falta de racionalidade, um lugar periférico, o qual deveria ser controlado ou eliminado, pois seria prejudicial à atividade intelectual.

Nesse sentido, conforme Figueiredo *et al.* (2012), o estímulo gerado pela emoção:

[...] atrapalha as relações entre os indivíduos e destes consigo mesmos; elas seriam a marca patente do “descontrole” sobre si, seriam aquilo que “irrompe” de forma abrupta, sem que fosse possível raciocinar ou medir suas consequências. Ao lado disso, e de maneira mais superficial, chegou-se a defender que as emoções seriam somente a expressão externa e fisiológica das pulsões do corpo, o qual se opõe, assim, à mente, domínio da razão e do pensamento ponderado. Dessa forma, tolo seria aquele que não conseguisse controlar suas emoções, “domesticá-las” sob o jugo da racionalidade e, pior ainda: o ser emotivo passaria a distanciar-se do exercício do intelecto, da própria inteligência. (FIGUEIREDO *et al.*, 2012 p.17).

O cerne do empoderamento do ser, sujeito, no processo de aquisição do conhecimento dissociado das emoções demonstra que, para Chauí (2012):

Existe também a convicção de que a razão humana é capaz de conhecer a origem, as causas e os efeitos das paixões e das emoções e, pela vontade orientada pelo intelecto, é capaz de governá-las e dominá-las, de sorte que a vida ética pode ser plenamente racional. (CHAUÍ, 2012, p. 62).

Para Rabuske (1981, p. 121), “O interior do homem tende à expressão, porque o homem é um ser de comunidade”. Nesse sentido, insere-se na sociedade um ser pensante que se julga, na sua autorrepresentação, polido de manifestar sentimentos, contido pela razão, que se empobrece e a toda uma sociedade. Assim, conforme Morin (2008), os modos simplificadores que destilam o conhecimento provocam uma

ruptura nas instâncias do saber das realidades ou dos fatos que as explicam, tornando-o complexo, cujos sentidos não captam com nitidez.

### 3.2 O PLANO CARTESIANO – A RACIONALIZAÇÃO DO “SUJEITO” NO COLETIVO

Na história da filosofia, René Descartes<sup>43</sup> (1595 - 1650) consagrou-se como o mentor que resgatara os termos *razão e emoção* da antiguidade e que fomentara, no plano cartesiano, a racionalização do sujeito que funda a ruptura do ser, o qual, segundo Descartes (1973), deveria doutrinar seus desejos, canalizá-los e domesticá-los. Essa condição, para Morin (2008), resulta em um conjunto de princípios que tornou a base do conhecimento uma “patologia do saber, a inteligência cega.”:

Vivemos sob o império dos princípios de disjunção, de redução e de abstração, cujo conjunto constitui o que eu chamo o << paradigma da simplificação>>. Descartes formulou este Paradigma mestre do Ocidente, ao separar o sujeito pensante (*ego cogitans*) e a coisa extensa (*res extensa*), quer dizer, filosofia e ciência. [...] Este paradigma, que controla a aventura do pensamento ocidental desde o século XVII, permitiu sem dúvida os grandes progressos do conhecimento científico e da reflexão filosófica; as suas consequências nocivas últimas só começam a revelar-se no século XX. (MORIN, 2008, p. 16).

Conforme Morin (2008), na esteira dos avanços científicos e tecnológicos, minuciosamente criados a partir de um método que busca o conhecimento sólido, o qual rejeita qualquer dúvida, à medida que cria soluções para o progresso e desenvolvimento da sociedade, em paralelo tem direcionado a condição humana para um homogêneo corpo social sintetizado e que, cada vez mais, progride no tempo e espaço promovendo, também, um polo de nocividade. Em seus desdobramentos, essa versão em massa, conforme Morin (2008) “paradigma da simplificação”, culminou, no século XX, com a versão em cena de sua face frágil, pois o sujeito pensante se separa da coisa extensa, o seu ambiente, o coletivo como parte integrante de si mesmo. Assim, instaura-se uma visão estreita provocada por uma estratégia política para o controle social que expõe o desamparo da integridade do ser, um ser em conflito com a própria existência e no seu conjunto, por conseguinte, conflituoso nas relações humanas, ambientais.

---

<sup>43</sup> René Descartes - Filósofo, físico e matemático francês.

Nesse sentido, a partir de uma perspectiva da epistemologia das ciências humanas, o coletivismo:

[...] compreende a comunidade como um todo que precede às partes. O fundamental é o organismo com seus membros, suas leis de funcionamento e seus princípios de constituição. Fundamentação ontológica: O que tem unidade e forma própria, também tem um ser próprio; este abarca e domina os indivíduos como o todo abrange e domina as partes; portanto, a comunidade existe num sentido mais perfeito do que os indivíduos. Fundamentação ética: o bem comum está acima da felicidade individual. Apenas na realização do todo, que merece que a gente se sacrifique por ele, encontra a sua perfeição. (RABUSKE, 1981, p. 146).

De acordo com Rabuske (1981), o senso de comunidade se harmoniza na comunhão das partes – indivíduos – que tomam corpo e encontram sentido existencial na *co-labor-ação*<sup>44</sup>, que transcende o próprio ser, que acolhe o outro como extensão de si – o bem comum compartilhado.

### 3.3 A ESCRITA COMO MÉTODO DE INTERAÇÃO SOCIAL

Humano é um tecido intersubjetivo de narrativas coletivas.<sup>45</sup>

Ao longo da história da civilização, a escrita surgiu como uma invenção detentora de grandes possibilidades, um marco gerador significativo para o registro impresso da volaticidade das práticas discursivas orais. A seguir, destacamos um panorama sobre a construção do intelecto do sujeito ocidental para compor um cenário reconstitutivo do papel da escrita – enquanto meio de manifestação do conhecimento – nas relações sociais que perpassam por apontamentos sobre o discurso estruturante do poder. Iniciamos por um percurso no qual situaremos o homem, sujeito, em sua relação de interdependência com o mundo, objeto, que conforme Del Pino (1972, p. 8), “tem sentido extenso, não podendo reduzir-se apenas ao meio físico, à geografia, ao clima. Seu significado engloba também o ambiente social em todos os ângulos: político, econômico, religioso, artístico, filosófico, etc.”.

---

<sup>44</sup> Enfatizamos a palavra **co-labor-ação** como uma forma de reflexão ao sentido múltiplo que refere-se à mesma: ação disposta em um trabalho em conjunto com determinado fim colaborativo.

<sup>45</sup> Yuval Noah Harari – Filósofo e historiador israelense.



### 3.3.1 Contornos da individualidade: a narrativa na interface com estímulos externos

O ato de narrar exige, em um primeiro momento, um olhar para o processo de interação entre “homem – mundo. O ser humano, tomado individualmente – em seu *eu*<sup>46</sup> – mantém no espírito um complexo sistema de vida interior dominado, principalmente, pelo sentimento e pelo pensamento.” (DEL PINO, 1976, p. 7). Além disso, soma-se à subjetividade humana, às suas vivências, a interrelação com o mundo exterior; o ambiente físico e social em movimentos interacionais dos quais modifica-se, adapta-se aos novos meios e situações que surgem diante si na busca do bem estar, que reside em seu instinto primitivo pela sobrevivência.

À medida que o homem faz escolhas para tornar o meio mais favorável para si, conforme Del Pino (1972), “recebe do mundo uma carga de estímulos que o leva a buscar e a forjar uma resposta satisfatória. Assim, o homem, do mesmo modo que é influenciado pelo mundo externo, é detentor de capacidades influenciadoras no mundo “que transforma algo – idéia, imagens, sentimentos, necessidades – da sua realidade subjetiva em parte do próprio mundo. [...] (DEL PINO, 1972, p.12 - 13).

Para Del Pino (1972), o conhecimento resulta em um terceiro elemento proveniente da relação entre o sujeito e o objeto, quando o primeiro incorpora, de certa forma, o segundo.

### 3.3.2 A arte da linguagem como forma de expressão do pensamento

Conforme Domício Filho (1990), a arte é uma forma de expressão<sup>47</sup> do conhecimento, que, para o homem, concretiza-se da sua relação com o mundo e, por meio da linguagem, manifesta seu entendimento da realidade:

Todo conhecimento se caracteriza como uma representação, como um *tornar de novo presente* a realidade em que vivemos, para que dela tenhamos uma visão mais clara e profunda, que escapa à nossa percepção imediata. Toda representação nesse sentido configura uma

---

<sup>46</sup> Destacamos o pronome “eu” para enfatizar o posicionamento do autor em relação ao sentido semântico do termo, o qual sinaliza para a singularidade do sujeito diante do mundo. Nesse sentido, retomaremos futuras contextualizações – capítulo quatro – em relação à transcendência e imanência.

<sup>47</sup> Do ponto de vista linguístico e literário “expressão é a ação de manifestar o pensamento por meio linguagem [...]” Cf. Pierre Guiraud (*apud* DEL PINO, 1972, p. 13).

interpretação. O homem é a presença de todas as determinações de uma interpretação. Rejeitá-las seria negar a própria existência. Portanto, o homem é um arranjo existencial definido, articulado, situado. [...]. Esse interpretar se clarifica através de uma linguagem<sup>48</sup>. (FILHO, 1990, p. 15, grifo do autor).

Para Rabuske (1981), a linguagem:

[...] revela a natureza humana. A palavra é uma realidade física, vibração do ar, sopro vital, som, voz – e é portadora dum sentido: Nasce do espírito encarnado. Nos seus efeitos ela pode agitar a sensibilidade e também as culminâncias mais elevadas do espírito. O espírito e a liberdade suscitam a palavra e fazem dela o seu instrumento privilegiado. (RABUSKE, 1981, p. 122).

Diante do exposto, acedemos à percepção da relação do homem no mundo que se manifesta por meio da linguagem, a partir de Domício Filho (1990) e Rabuske (1981) em contextualização advinda de Morin (2003), o qual expande a relação conceitual entre sujeito e objeto. Problematizamos, assim, uma sincronia nas formas de manifestação, pois a percepção do homem ocidentalizado se limita ao *eu* divisível, produto gerado a partir da fragmentação da razão e emoção como veremos conseqüentemente.

Conforme Morin (2003), o modelo de compartimentalização do conhecimento fomenta o individualismo. Para Morin (2003), a base do conhecimento constrói-se a partir de princípios complexos que são , interdependentes e complementares pelos quais:

Estamos, a um só tempo, dentro e fora da natureza. Somos seres, simultaneamente, cósmicos, físicos, biológicos, culturais, cerebrais, espirituais...Somos filhos do cosmo, mas, até em consequência de nossa humanidade, nossa cultura, nosso espírito, nossa consciência, tornamo-nos estranhos a esse cosmo do qual continuamos secretamente íntimos. Nossos pensamentos, nossa consciência, que nos fazem conhecer o mundo físico, dele nos distanciam ainda mais. (MORIN, 2003, p. 38).

A conjuntura instaurada pela prática fracionária, a qual determinou os anseios e inquietações mundanas do homem pelo homem, resulta, na contemporaneidade, da desestrutura da unidade dos seres humanos que, condicionada pela estranheza do pensar gente no mundo, coloca-os sob a ótica de uma tradução de si de difícil leitura,

---

<sup>48</sup> Neste estudo, linguagem referir-se-á narrativas nas modalidades oral e escrita.

pois sendo sempre o exterior, o mundo físico, um lugar alheio ao seu próprio ser, do mesmo se distancia. Nesse movimento, na pertinência de manifestar-se, a linguagem resultante da expressão do pensamento revela-se como uma busca que, análoga ao projeto civilizatório ocidental cimentado na razão, encontra predominantemente nuances interrogativas em carácter egocêntrico, o bem comum para toda a sociedade como um todo seria, então, meramente algo conhecido – informação – mas não almejado – experienciado no coletivo.

### 3.4 A AMBÍGUA RECEPTIVIDADE DA NARRATIVA ESCRITA

A partir do legado da antiguidade, destacamos a ambiguidade da escrita, que conforme Sócrates<sup>49</sup> <sup>50</sup> em Platão *apud* Ciro Filho (2013)<sup>51</sup>, sendo uma das possibilidades de manifestação narrativa, serviria de instrumento para tornar o homem egípcio mais sábio. Seria, assim, um grande avanço e auxílio apenas para a recordação:

Bem, ouvi dizer que na região de Náucrates, no Egito, houve um dos velhos deuses daquele país, um deus a quem também é consagrada a ave chamada íbis. Quando (sic) ao deus, porém, chamava-se Thoth. Foi ele que inventou os números e o cálculo, a Geometria e a Astronomia, e também o jogo de damas e os dados, e também a escrita. Naquele tempo governava todo o Egito Tamuz [...] Thoth foi ter com ele e mostrou-lhe suas artes, dizendo que elas deviam ser ensinadas aos egípcios. Mas o outro quis saber a utilidade de cada uma, e enquanto o inventor explicava, ele censurava ou elogiava, conforme essas artes lhe pareciam boas ou más. [...] Quando chegaram à escrita, disse Thoth: “Essa arte, caro rei, tornará os egípcios mais sábios e lhes fortalecerá a memória; portanto, com a escrita inventei um grande auxiliar para a memória e a sabedoria.” Responde Tamuz: “Grande artista Thoth! Não é a mesma coisa inventar uma arte e julgar da utilidade ou do prejuízo que advirá aos que exercem. Tu, como pai da escrita, esperas dela com o teu entusiasmo precisamente o contrário do que ela pode fazer. Tal coisa tornará os homens esquecidos, pois deixarão de cultivar a memória; confiando apenas nos livros escritos só se lembrarão de um assunto exteriormente e por meio de sinais, e não em si mesmos. Logo tu não inventaste um auxiliar para a memória, mas apenas para a recordação. Transmites aos teus alunos uma aparência de sabedoria, e não a verdade, pois eles recebem muitas informações sem instrução e se consideram homens de grande saber embora sejam ignorantes

<sup>49</sup> Sócrates – Filósofo ateniense do período clássico da Grécia Antiga.

<sup>50</sup> Em *Fedro* – Diálogo de Platão, Sócrates refere-se a um dos personagens.

<sup>51</sup> Ciro Marcondes Filho: Doutor em Filosofia.

na maior parte dos assuntos. Em consequência serão desagradáveis companheiros, tornar-se-ão sábios imaginários ao invés de verdadeiros sábios. (PLATÃO *apud* FILHO, 2013, p. 82).<sup>52</sup>

A conjuntura no diálogo criada por Platão demonstra um jogo de forças entre o deus Thoth e o rei Tamuz. Diante de uma projeção possível, a escrita representaria uma criação divina limitada, pois haveria o enfraquecimento do poder assentado na oralidade. A habilidade da escrita e o seu papel intencional estariam a serviço de um empobrecimento intelectual diante da grande possibilidade da memória ser envaziada. Ciro Filho (2013) descreve que, para Platão, “a palavra<sup>53</sup> é alguma coisa estática, estranha aos seres, os quais estão em constante mudança”. Ciro Filho (2013, p.83) acrescenta: “a escrita só apresentaria a aparência da sabedoria. Com ela, os homens ficariam mais esquecidos.”

Nesse sentido, Bergamaschi (2002) complementa:

Da memória divinizada - deusa - passamos à memória es(ins)crita laicizada e, segundo Platão, enfraquecida, pois conforme previa o filósofo, o alfabeto engendrará esquecimento nas almas de quem o aprender. Ao temer que a memória passasse a depender de sinais externos, Platão antevia, de alguma maneira, a transformação que o advento da escrita produziria na experiência humana da memória. (BERGAMASCHI, 2002, p. 134).

Desse modo, o discurso originado pela oralidade que se fixou na e pela escrita, tornou-se um elemento de profundos questionamentos entre os antigos soberanos:

O poder político dos antigos impérios, das sociedades despóticas do passado assentado na oralidade, no fato de o soberano dizer-se veículo – a partir de sua própria voz – da mensagem divina, de justificar sua supremacia pelo ouvir-se falando ( o som da voz sendo a própria presença de Deus), começou a ser contestado com a criação da escrita. [...]. (FILHO, 2013, p. 81 - 82 ).

Conforme Ciro Filho (2013), a criação da escrita tensionava o risco e a instabilidade do poder político e institucional daquelas sociedades depositárias do discurso e da eloquência, nas quais a oralidade servia como instrumento interacional de poder.

---

<sup>52</sup> A função da escrita, segundo Sócrates em *Fedro* – Diálogo de Platão.

<sup>53</sup> Entendemos que o signo “palavra” neste contexto refere-se à modalidade escrita.

Assim, com o advento da escrita intrinsecamente instaurada na sociedade, instigamo-nos a rever o contexto social do ocidente na contemporaneidade, no qual a escrita serve de elo comunicacional, pois atuamos no mundo por meio da linguagem, e, conseqüentemente, o registro gráfico é uma habilidade integrante. Por efeito, pomonos a refletir sobre o percurso sócio-histórico da humanidade a partir de tempos e espaços nos quais possamos conceitualizar o poder associado ao indivíduo por meio do uso da escrita.

A seguir, para um roteiro reconstitutivo, partimos dos pressupostos do pensamento crítico pós-colonial de Gayatri Chacravorty Spivak (2010) que versa sobre a questão latente sobre subalternidade e possibilidades de voz, agência, e representação dos indivíduos. Visamos a um percurso desconstrutivo, enquanto ponto de mutação do pensamento intelectual ocidental em relação à violência epistêmica, que segundo Spivak (2010) torna o outro invisível.<sup>54</sup>

### 3.5 O SUJEITO NARRATIVO DIANTE DOS DISCURSOS HEGEMÔNICOS

Pensar literatura indígena na contemporaneidade requer, enquanto contexto e problematização, um olhar instaurativo para o cenário sócio-histórico ocidental no qual o processo de autorrepresentação do subalterno, que neste estudo contempla a categoria literária indígena, representa a soma de “vozes silenciadas” (GRAÚNA, 2013).

Nesse sentido, o silenciamento de toda uma cultura milenar dos povos originários, representada pela produção literária de expressão indígena, incita-nos a refletir se, de fato, diante do discurso dominante, “pode o subalterno falar?” (SPIVAK, 2010).

Conforme Sandra Almeida (2010)<sup>55</sup>, a problematização em torno do poder centrado no discurso demanda:

[..] questionar a posição do intelectual pós-colonial ao explicitar que nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem que esse ato esteja imbricado no discurso hegemônico. Dessa forma, Spivak desvela o lugar incômodo e a cumplicidade do intelectual que julga poder falar pelo outro e, por meio dele, construir um discurso de resistência. Agir dessa forma, Spivak argumenta, é reproduzir as

---

<sup>54</sup> O termo “invisível” neste estudo fará referência estrita à produção literária indígena que, conseqüentemente, trata do registro escrito por punho indígena.

<sup>55</sup> Prefácio – in: Spivak, (2010).

estruturas de poder e opressão mantendo o subalterno silenciado, sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e, principalmente, no qual possa ser ouvido. Spivak alerta, portanto, para o perigo de se construir o outro e o subalterno apenas como objetos de conhecimento por parte dos intelectuais que almejam meramente falar pelo outro. [...] A autora argumenta ainda que o processo de fala se caracteriza por uma por uma posição discursiva, uma transação de um falante e de um ouvinte e, nesse sentido, conclui afirmando que esse espaço dialógico de interação se concretiza jamais para o sujeito subalterno que, desinvestido de qualquer forma de agenciamento, de fato, não pode falar. (ALMEIDA, 2010, p. 13).

Para Spivak (2010), as instâncias de representação do subalterno tornam-se, em seus propósitos, aproximações de uma prática intervencionista na qual o outro não pode falar de fato, pois há a carência do aspecto dialógico na fala do subalterno, uma relação verticalizada onde o subalterno é constituído como um objeto e não parte integrante no processo interacional.

A crítica gerada em torno da temática subalternidade, “questiona principalmente, o ‘agenciamento’ como uma forma de ação validada institucionalmente. Daí a possibilidade de se articular um discurso de resistência que esteja fora dos discursos hegemônicos.” (ALMEIDA, 2010, p. 15 -16).

Baseado em uma agenda político-epistemológica, o sentido do termo subalterno<sup>56</sup> para Spivak, conforme Sandra Almeida (2010):

[...] não pode se referir a todo e qualquer sujeito marginalizado. [...] o termo deve ser resgatado, retomado o significado que Gramsci<sup>57</sup> lhe atribuiu ao se referir ao “proletariado”, ou seja, aquele cuja voz não pode ser ouvida. O termo subalterno, Spivak argumenta, “descreve as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante.” (ALMEIDA, 2010, p. 12).

A partir dessa perspectiva problematizada por Spivak (2010), e de acordo com as exigências da ocasião em relação ao lugar da literatura indígena na contemporaneidade, cujo ponto de partida referimo-nos ao modelo canônico<sup>58</sup> literário

<sup>56</sup> Segundo Dicionário Aurélio, diz se de, ou o que está sob as ordens de outro.

<sup>57</sup> Antônio Gramsci – Filósofo marxista, jornalista, crítico literário e político italiano.

<sup>58</sup> Conforme Thiel (2012), a leitura de textos canônicos da literatura universal “é certamente importante na formação literária. Contudo, ler somente o que é valorizado pelo cânone ocidental pode limitar a formação de repertório e conduzir a desqualificação dos textos extraocidentais. Além disso, deve-se lembrar que o cânone é mutável: as obras que o compõem e os critérios de valorização da produção literária variam e são revistos ao longo dos séculos.” (THIEL, 2012, p. 38).

instaurado como referencial dominante, a literatura indígena, conforme Thiel (2012), converge-se para uma alocação na qual:

Existe uma tendência para transplantar para culturas extraocidentais, como as indígenas, noções como as de literariedade, gênero literário e periodização. Porém, para a avaliação da literalidade da obra indígena, é preciso haver uma revisão do conceito canônico ocidental do que seja uma obra literária. Os critérios de valorização de uma obra vinculada a modelos europeus não são necessariamente os mesmos atribuídos a uma obra literária indígena.

O que se considera texto literário, e a teoria literária utilizada para classificá-lo ou analisá-lo, reflete aprendizado e centramento cultural. Mas escrita e literatura não são categorias universais. (THIEL, 2012, p.38).

Conforme o escritor Ngũgĩ Wa Thiong'o – escritor, professor universitário e dramaturgo queniano – citado por Eingenbrod (2010, p. 4, tradução nossa)<sup>59</sup>: “O imperialismo cultural foi parte fundamental do sistema de exploração econômica e opressão política dos povos colonizados. A literatura como um dos elementos centrais da cultura foi usada da mesma forma que a linguagem e a religião [...]” Nesse sentido, conforme Eingenbrod (2010, p. 4, tradução nossa), “Portanto, uma revisão da literatura deve ser parte do processo para estabelecer ‘a base de uma sociedade genuinamente pós-colonial’ (HUHNDORF, 2004, p. 32) que é intrínseca a um currículo de Estudos Nativos.”

Conforme Thiel (2012, p. 39), “narrar é exercer poder. [...] O discurso eurocêntrico constrói o silenciamento do índio.”

Nesse sentido, partimos do pressuposto que a escrita indígena constrói-se por frentes e paradigmas que se alinham ao conceito *suleador*<sup>60</sup>, pois existir implica pertencer a espaços-tempos coconstruídos. Desse modo, Thiel (2012) descreve que o *entre lugar* da literatura indígena resulta de textualidades que estão receptivas às redes de relações que reúnem o local e o global juntamente com os autores indígenas que circulam por espaços nativos e urbanos; isto é, estão localizados em sítios

<sup>59</sup> "Cultural imperialism was an integral part of the thorough system of economic exploitation and political oppression of colonized peoples. Literature as one of the central elements of culture was used in the same way as language religion"[...]. [...] A re-visioning of literature should therefore be part of the process of laying "the foundation of a genuinely poscolonial society" [...] which is intrinsic to a Native Studies curriculum."

<sup>60</sup> Sulear expressa a intenção de dar visibilidade à ótica do sul como uma forma de contrariar a lógica eurocêntrica dominante a partir da qual o Norte é apresentado como referência universal. Sulear significa construir paradigmas alternativos em que o Sul se coloca no centro da reinvenção da emancipação social. (ADAMS, 2008, p. 397).

culturais ancestrais, além de interagirem com culturas cosmopolitas. Além disso, “A textualidade indígena composta entre a letra e o desenho entre o olhar e a voz, altera a construção da linguagem poética e imprime estilos particulares à criação literária.” (THIEL, 2012, p. 38).

### 3.5.1 Os papéis sociais diante do discurso dominante

A configuração do termo *subalterno*, encontra uma relação intrínseca ao que se refere à “importância do poder na estruturação do discurso, com interlocutores que raramente compartilham direitos iguais de fala.” (BOURDIEU *apud* NORTON; TORREY, 2011, p. 416, tradução nossa)<sup>61</sup>.

Conforme Stuart Hall<sup>62</sup> *et al.* (*apud* NORTON e TORREY, 2011, p. 416, tradução nossa)<sup>63</sup>, “os indivíduos diferem em seus acessos à participação social, de acordo com seu posicionamento social e cultural.”

Norton e Torrey (2011) complementam:

Para Bourdieu, o uso da linguagem como uma prática social e política na qual o valor e o significado de um enunciado foram determinados em parte pelo valor e significado atribuídos à pessoa que fala. Reconhecendo que o valor atribuído de uma pessoa ou grupo pode variar, dependendo de circunstâncias ou contextos (em termos de Bourdieu, "campos"), o discurso linguístico é visto como "um ativo simbólico que pode receber valores diferentes dependendo do meio em que é oferecido [...]". (NORTON; TORREY, 2011, p. 416, tradução nossa).<sup>64</sup>

Dessa forma, Bourdieu *apud* Norton e Torrey (2011, p. 416, tradução nossa), a performance dos indivíduos nos atos comunicacionais se dá por meio de falantes “legítimos” e “ilegítimos” os quais diferem-se por seus direitos de fala ou pelo poder que emana de sua posição e também imposição em seus discursos.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> “[...] the importance of power in structuring discourse, with interlocutors seldom sharing equal speaking ‘rights’.”

<sup>62</sup> Stuart Hall – Teórico cultural, sociólogo jamaicano.

<sup>63</sup> “[...] individuals differ in their access to participation, according to their social and cultural positioning.”

<sup>64</sup> “For Bourdieu, using language was a social and political practice in which an utterance's value and meaning was determined in part by the value and meaning ascribed to the person who speaks. Recognizing that the ascribed value of a person or group can vary, depending on circumstances or contexts (Bourdieu's terms, 'fields'), he saw linguistic discourse as 'a symbolic asset which can receive different values depending on the market on which it is offered' [...]”

<sup>65</sup> “For Bourdieu, ‘legitimate’ and ‘illegitimate’ speakers were distinguished by their differential ‘right to speech’ or their ‘power to impose reception’ [...]”



### 3.5.2 Do pós-colonial à decolonialidade

Diante da conjuntura instaurada neste estudo, partimos do pressuposto e reflexões que se organizam na construção de perspectivas plurais e libertadoras para a humanidade. Assim, assumimos uma perspectiva condicionada para “descolonizar a mente”<sup>66</sup>. Dessa forma, instauramos um viés suleador no qual contextualizamos a perspectiva do projeto pós-colonial<sup>67</sup> ao propósito de decolonidade<sup>68</sup>.

Nesse sentido, conforme Carvalho e Rosevics (2017):

Enquanto os pós-coloniais se aproximavam das correntes pós-modernas e pós-estruturalistas, os decoloniais voltaram-se para um projeto semelhante aos dos teóricos críticos de esquerda. Isso significa que, assim como os teóricos críticos de esquerda, os decoloniais buscam a emancipação de todos os tipos de dominação e opressão, em um diálogo interdisciplinar entre a economia, a política e a cultura. (CARVALHO; ROSEVICS, 2017, p. 189).

Nesse contexto, em *tempos pós-coloniais* Aníbal Quijano<sup>69</sup> *apud* Rosevics (2017), contextualiza o conceito de *colonidade de poder*:

[...] entendida como a maneira como a dominação das potências (*sic*) centrais em relação às periféricas está estruturada, através de uma diferença étnica/racial/de gênero/de classe, que hierarquiza o dominador em relação ao dominado, com o objetivo de controlar o trabalho, os recursos e os produtos em prol do capital e do mercado mundial. (CARVALHO; ROSEVICS, 2017, p.189).

<sup>66</sup> Conforme Ngugi wa Thiong'o *apud* Santos e Meneses (2010, p. 200).

<sup>67</sup> Conforme Carvalho e Rosevics (2017, p. 188), “A preocupação dos estudos pós-coloniais esteve centrada nas décadas de 1970 e 1980 em entender como o mundo colonizado é construído discursivamente a partir do olhar do colonizador, e como o colonizado se constrói tendo por base o discurso do colonizador.”

<sup>68</sup> “O uso de epistemologias advindas majoritariamente de autores europeus passou a ser vista como uma traição ao objetivo principal dos estudos subalternos de rompimento com a tradição eurocêntrica de pensamento. É neste sentido que surge a crítica decolonial [ii], trazendo a necessidade de decolonizar a epistemologia latino-americana e os seus cânones, na maior parte de origem ocidental. Como aponta Grosfoguel, é preciso decolonizar não apenas os estudos subalternos como também os pós-coloniais. Enquanto os pós-coloniais se aproximavam das correntes pós-modernas e pós-estruturalistas, os decoloniais voltaram-se para um projeto semelhante aos dos teóricos críticos de esquerda. Isso significa que, assim como os teóricos críticos de esquerda, os decoloniais buscam a emancipação de todos os tipos de dominação e opressão, em um diálogo interdisciplinar entre a economia, a política e a cultura.” (CARVALHO; ROSEVICS, 2017, p. 189).

<sup>69</sup> Aníbal Quijano – Sociólogo e pensador humanista peruano.

Dessa forma, para Rosevics (2017), o paradigma epistemológico eurocentrado instaurado, especialmente na América Latina, não se superará de maneira imediata, onde ele está tão profundamente estabelecido.

Nesse sentido, Grosfoguel<sup>70</sup> (*apud* CARVALHO; ROSEVICS, 2017) sinaliza para:

[...] o caminho do pensamento crítico de fronteira, capaz de trazer respostas epistemológicas do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade para a superação das relações de opressão, exploração e pobreza, perpetuadas nas relações de poder internacionais. (GROSFUGUEL *apud* CARVALHO; ROSEVICS, 2017, p.191).

O intelecto ocidental enquanto sujeito narrativo, condicionado pela gama de estratégias políticas de controle social, a partir dos desdobramentos de uma modernidade eurocentrada, que direcionam o pensamento para a fluidez do desencontro do princípio comunitário, humanista, revela a necessária pertinência de pensar as relações que se liquefazem na contemporaneidade.

Conforme Edward Said, em Sérgio Costa (2006), a construção discursiva e representacional empreendida no projeto civilizatório ocidental, que caracteriza o modo imperativo e mandatário no mundo, resulta de :

[...] uma fronteira cultural e definidora de sentido entre um nós e um eles, no interior de uma relação que produz e reproduz o outro como inferior, ao mesmo tempo que permite definir o nós, o si mesmo, em oposição a este outro, ora representado como caricatura, ora como estereótipo, e sempre como uma síntese aglutinadora de tudo aquilo que o nós não é e nem quer ser. (SAID *apud* COSTA, 2006, p. 86).

Pensar o lugar de fala e escuta das categorias subalternas, dentro do contexto regulador opressivo e de dominação dos povos, remete-nos ao conceito que segundo Calvet (2007) trata de políticas *in vivo* e *in vitro* que referem-se, respectivamente, às intervenções resultantes de práticas sociais sem endosso do Estado (pela vontade, necessidades sociais do(s) indivíduo(s) e às intervenções de uma política linguística promovida no campo de poder do Estado. Assim, quando uma cultura indígena adquire o conhecimento da escrita ocidental de forma imperativa, planejamento *in vitro*, percebemos que, em contrapartida, o acolhimento da lógica da escrita pelas

---

<sup>70</sup> Ramón Grosfoguel – Sociólogo porto-riquenho.

comunidades de origem resulta em uma possibilidade de agência no mundo, de manifestar-se; dizer de forma simétrica<sup>71</sup>, à medida que conhece o código discursivo escrito que torna-se o elo comunicacional entre diferentes culturas e respectivamente suas línguas. Conforme Almeida e Queiroz (2004, p. 211), “A escrita sempre esteve presente no contato entre índios e brancos. Trata-se agora de um processo de recuperação, ou melhor apropriação de seus meios”. Dessa forma, a literatura indígena, *plano in vivo*, emerge na cultura envolvente não indígena como um fator emblemático, pois, em seus registros, condensa o memorável conhecimento milenar indígena.

### **3.5.3 Ponto de mutação: a dimensão literária indígena (cosmovisão) como possibilidade de transitividades inter-intraétnicas dos valores ontológicos do povo originário Guaraní na sociedade envolvente**

Após a problematização sócio-histórica disposta neste trabalho científico, apresentaremos, a obra literária em análise: *Oré awé roiru’a ma – Todas as vezes que dissemos adeus – Whenever we said goodbye*, que versará com as bases analíticas e teóricas: antropológicas, literárias, contexto contemporâneo, descritas anteriormente.

O ato de pensar sobre narrativas indígenas envolve, primeiramente, deslocar-se para uma aproximação por dentro do tecido intersubjetivo que constituiu as narrativas coletivas indígenas, que transcende a singularidade do “eu” para despirse do modo como foi cindido pelo projeto de construção social determinante e dualista<sup>72</sup>.

Neste estudo literário, alinhamo-nos ao conceito de bem-viver, “que na língua dos povos originários soa como *Sumak Kawsay* (quíchua), *Suma Qamaña* (aimará), *Teko Porã* (guarani).”<sup>73</sup> Dessa forma, o *bem viver* expressa uma perspectiva paradigmática alternativa, a qual destacamos que o *bem viver*, segundo Teko Porã...(2015)<sup>74</sup>:

---

<sup>71</sup> Entendemos que a forma simétrica resulta de um processo híbrido no qual, as culturas ameríndias assimilam as estruturas discursivas ocidentais (gêneros literários) para dispor de seus conhecimentos.

<sup>72</sup> Conforme contextualização prévia sobre a dicotomia razão e emoção.

<sup>73</sup> Conforme Revista do Instituto Humanitas Unisinos - Editorial IHU On-line, (2010, p. 2).

<sup>74</sup> TEKO PORÃ. [S.l.], 2015. Disponível em: <<http://www.raiz.org.br/teko-pora>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

[...] é uma filosofia que também está na nossa alma original e significa viver em aprendizado e convivência com a natureza. Somos “parte” da natureza e, para nossa própria sobrevivência como espécie, há que romper de uma vez por todas com a ideia de que podemos continuar vivendo “à parte” da natureza. A terra que nos acolhe tem que ser protegida, conforme nos ensinam os povos tradicionais, pois o mundo é povoado de muitas espécies de seres, também dotados de consciência, em que cada espécie vê a si mesma e às outras espécies a partir de sua perspectiva. Esta sabedoria, reconhecida nos povos do Xingu e presente em todas as culturas ameríndias, nos leva a compreender que a relação entre todos os seres do planeta tem que ser encarada como uma relação social, entre sujeitos, em que cultura e natureza se fundem em humanidade.

O TEKOPORÁ se afirma no equilíbrio com o Planeta e no conhecimento ancestral dos povos originários. Conhecimento nascido da profunda conexão e interdependência com a natureza. A vida em pequena escala, sustentável e equilibrada, é necessária para garantir uma vida digna para todos e a sobrevivência do planeta. O fundamento são as relações de produção autônomas e autossuficientes. Ele também se expressa na articulação política da vida, através de práticas como assembleias locais, espaços comuns de socialização, parques, jardins e hortas urbanas, cooperativas de produção e consumo, e das diversas formas do viver coletivo e harmonioso. Também guarda correspondência ao histórico desejo de emancipação e unidade dos povos latino americanos, expressas na utopia da Pátria Grande (Abya-Yala).

Somente podemos entender TEKOPORÁ em oposição ao “viver melhor” ocidental, que explora o máximo dos recursos disponíveis até exaurir as fontes básicas da vida. Assumir esta cosmovisão é se contrapor à iniquidade própria do capitalismo, onde poucos vivem bem em detrimento da grande maioria. O planeta não pode mais seguir em desequilíbrio. O produtivismo e consumismo, desenfreados e fúteis, somente se mantêm devido à exploração predatória dos recursos naturais e só servem à ganância de poucos. Este modelo não é sustentável e, inevitavelmente, levará a humanidade ao colapso civilizatório.

Nesse sentido, conforme Dávalos (2010)<sup>75</sup>, as ações indígenas têm sido caracterizadas, pela academia ocidental e moderna, como:

[...] parte dos novos movimentos sociais, com uma agenda nova e suscetível de ampliar o horizonte dos direitos humanos para os direitos de terceira geração.<sup>76</sup> No entanto, essa definição de movimentos

<sup>75</sup> In: Revista do Instituto Humanitas Unisinos - Editorial IHU On-line, (2010, p. 5).

<sup>76</sup> “Os direitos fundamentais não surgiram simultaneamente, mas em períodos distintos conforme a demanda de cada época, tendo esta consagração progressiva e sequencial nos textos constitucionais dado (sic) origem à classificação em gerações. Com o surgimento de novas gerações não ocasionou a extinção das anteriores, há quem prefira o termo dimensão por não ter ocorrido uma sucessão desses direitos: atualmente todos eles coexistem. Os **direitos fundamentais de primeira dimensão** são os ligados ao valor liberdade, são os direitos civis e políticos. São direitos individuais com caráter negativo por exigirem diretamente uma abstenção do Estado, seu principal

sociais oculta o sentido histórico de suas demandas e os converte em mais um momento do liberalismo. Com efeito, a partir do discurso liberal, gerou-se a noção de multiculturalismo para processar as demandas indígenas como propostas particulares, que, em geral, legitimam o sistema capitalista e o projeto da modernidade ocidental. Para se diferenciar da etnofagia do multiculturalismo, os movimentos indígenas propuseram uma forma diferente de contratualidade e de solidariedade. Essa demanda pela abertura da contratualidade liberal para que possa albergar em seu interior as diferenças radicais que atravessam e constituem as sociedades se expressa em seu projeto de Estado Plurinacional. (DÁVALOS, 2010, p. 5).

Desse modo, encontra-se em descompasso o *bem viver* indígena diante da sociedade contemporânea não indígena as quais possuem interesses antagônicos que, segundo Bergamaschi (2002), reproduzem, na esteira do desenvolvimento da modernidade científica, um contínuo ciclo produtivo pelo qual o que já é conhecido torna-se mero objeto fugaz:

O desenvolvimento acelerado da ciência moderna colocou em evidência a "memória curta", que desde então passou a predominar, desatualizando e transformando em obsoleto o recém criado, tomando as novidades elementos sistematicamente desatualizados em nome de um progresso sem fim que propõe a superação e a substituição constante do antigo pelo novo. (BERGAMASCHI, 2002, p. 137).

Os esquemas ideológicos que doutrinam e mobilizam o pensamento contemporâneo ocidental, conforme Bauman (*apud* ALMEIDA *et al.* 2009), tornam a vida contemporânea "*líquida*":

A atual ausência das tradicionais referências balizadoras do comportamento aliada a inflação de referências disponibilizados para o consumo, implica na diminuição das expectativas e no recuo de sólidas estratégias de longo prazo. Viver o presente e não mais a construção da estrada para um novo mundo (ordenado) é um dos efeitos da liquidez contemporânea. (ALMEIDA *et al.*, 2009, p. 32 - 33).

---

destinatário. Ligados ao valor igualdade, os **direitos fundamentais de segunda dimensão** são os direitos sociais, econômicos e culturais. São direitos de titularidade coletiva e com caráter positivo, pois exigem atuações do Estado. Os **direitos fundamentais de terceira geração**, ligados ao valor fraternidade ou solidariedade, são os relacionados ao desenvolvimento ou progresso, ao meio ambiente, à autodeterminação dos povos, bem como ao direito de propriedade sobre o patrimônio comum da humanidade e ao direito de comunicação. São direitos transindividuais, em rol exemplificativo, destinados à proteção do gênero humano. Por fim, introduzidos no âmbito jurídico pela globalização política, os **direitos de quarta geração** compreendem os direitos à democracia, informação e pluralismo." In: Novelino (2009, p. 362-364).

Assim, promovemos que a literatura indígena esteja ao profundo encontro reflexivo e a necessária problematização de outros mundos possíveis.

A seguir, iniciaremos por apresentar a obra literária em estudo, a partir de um olhar comparativo entre o modo de operação – vivências – indígena e não indígena. Em seus fragmentos contextualizaremos o lugar de origem e consagração do autor-narrador-protagonista Guarani Kaka Werá Jecupé, contexto território indígena como fator identitário - a palavra enquanto modo de expressão oral e escrito na narrativa, a relação tempo-espaço, aspectos antropológicos do imaginário presentes na cultura indígena.

A composição textual, que segue, convida para um encontro com a dimensão literária indígena, com seu fluxo narrativo simbolicamente tecido de nuances poéticas e contestadoras por meio de belas palavras...

#### 4 O'RE AWÉ ROIRU'A MA – TODAS AS VEZES QUE DISSEMOS ADEUS – WHENEVER WE SAID GOODBYE...

E nesse contar eu sou o espírito de cada folha, cada planta, cada brisa pronunciada. Eu sou cada pedra no caminho e cada vento, cada dia de sol e cada noite de lua e cada brisa; e cada brilho de cada estrela. Nesse contar eu sou o fluxo límpido da cachoeira e do rio, e de toda água que preenche o grande mar. Eu sou a voz da terra pisada assim como da terra tocada. Pois aceitei por inteiro a missão de ser um porta-voz à surda metrópole com seus ornamentos de néon e a beleza cosmética de sua face, cujos antepassados vestiram meu povo de costumes, hábitos, espelhos. (JECUPÉ, 2002, p.16).

Conforme o autor-narrador-protagonista Kaka Werá Jecupé (2002)<sup>77</sup>, esta *história*, transcorre em São Paulo – SP, uma das maiores cidades do mundo. Em seus limites, restam menos de três por cento da floresta de mata atlântica nas suas proximidades onde, também, estão a degradada represa Billings e o poluído rio Pinheiros, o qual tem seu curso revertido a serviço da vasão dos dejetos das indústrias paulistas. Nessa conjuntura, encontram-se as duas remanescentes aldeias indígenas de São Paulo, respectivamente, ao sul da cidade, a aldeia guarani da Barragem, e ao norte, a aldeia também guarani do Pico do Jaraguá. Essas duas comunidades, em torno de setecentas pessoas, são categorizadas, pelas comunidades em torno, como mendigos, favelados, miseráveis. Diluídos assim, na malha social não indígena, não são considerados muitas vezes índios. Mas, mesmo diante de tal repressão, este povo mantém e exerce para si suas crenças mais sagradas. Diante do exposto, sofrem o desafio forçoso da transformação de padrões e costumes, mas, resistem mantendo a cosmovisão na alma.

De acordo com Jecupé (2002), este trabalho, em meio a sociedade envolvente, reflete a própria voz indígena que se faz escrita na busca mais profunda do ser que, conforme Jecupé, (2002, p.10), “[...] foi escrito no ritmo das inquietações do ser. No ritmo das memórias fragmentadas que lutam para formar uma coesão. Memórias que se agrupam para tentar encontrar o si mesmo de cada um e a importância das raízes ancestrais de ‘si mesmo’.”

---

<sup>77</sup> A obra em análise, neste estudo, não discorre, inicialmente, em uma cadência cronológica. Assim, nos detemos aos fatos à medida que a narrativa se revela aleatoriamente pelo campo da memória.

## 4.1 O TERRITÓRIO INDÍGENA COMO FATOR IDENTITÁRIO

Conforme Ramos (1986)<sup>78</sup>, a importância do território para as sociedades indígenas denota que:

[...] a terra é muito mais do que simples meio de subsistência. Ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Não é apenas um recurso natural, mas – e tão importante quanto este – um recurso sociocultural. (RAMOS, 1986, p.13).

Conforme Ramos (1986), é a partir do território que deriva a possibilidade de construir os laços sociais que se manifestam por meio da cultura a qual está profundamente ligada pelas crenças e, além disso, à subsistência.

Segundo Ramos (1986), estar inserido em um sítio territorial, para as comunidades indígenas, difere do sentido que as populações nacionais, comunidade envolvente tradicionalmente considera, cuja posse da terra com seus limites territoriais “não pode ser objeto de propriedade individual. De fato, a noção de propriedade privada da terra não existe nas sociedades indígenas.” (RAMOS, 1986, p. 13).

Para Ramos (1986), limitar os espaços físicos, para as comunidades indígenas, reflete na privação de recursos naturais, pois a necessidade de subsistência encontra-se por grandes distâncias. A relação, assim, com o território caracteriza-se por seu equilíbrio entre comunidade e seu meio de convívio.

### 4.1.1 A territorialidade Guarani

Em relação ao território guarani, especificamente, segundo Melià (2010), a integralidade do modo de ser Guarani constitui-se por uma conexão a qual possa garantir a celebração e vivências de seus costumes:

[...] o guarani se refere ao seu território como ‘tekoha’. Pois bem, se o ‘teko’ é o modo de ser, o sistema, a cultura, a lei e os costumes, o ‘tekoha’ é o lugar e o meio em que se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani. Com os próprios dirigentes guarani, é preciso dizer que sem ‘tekoha’ não há ‘teko’. O ‘tekoha’ ideal é um monte preservado e pouco perturbado, reservado para a caça, a pesca e a coleta de mel e frutas silvestres. Além disso, há manchas de terra especialmente férteis para nelas se fazer as roças e os

---

<sup>78</sup> Alcida Rita Ramos – Doutora em Antropologia.



cultivos. E, por fim, um lugar onde será levantada a grande casa comunal, com um grande pátio aberto, ao redor do qual crescem alguns pés de banana, de tartago, de algodão e de urucu. São esses espaços: monte, roça e aldeia, que dão a medida da boa terra guarani. (MELIÀ, 2010, p 1).

De acordo com Melià (2016, p.9)<sup>79</sup>, os Guarani consideram *tekohá* o “território e paisagem guarani”, caracterizado por ecossistemas de notável equilíbrio, com terras aptas para os cultivos agrícolas, base de sua alimentação”.

Para o antropólogo Melià (2016)<sup>80</sup>, as comunidades Guarani há mais de dois mil anos convivem em seus *tekohás* sempre reafirmando o seu cuidado com a mãe terra, de onde produzem seu sustento sem provocar o esgotamento do solo pelo seu uso.

Assim, os Guarani “seguem vivendo *onde sempre tem (sic) vivido*, apesar das inumeráveis pressões, ameaças e mortes.” (MELIÀ, 2016, p.9, grifo do autor).

De acordo com Melià, descrito em Caderno Mapa Guarani Continental (CMGC, 2016), o território ocupado pelo povo Guarani na América do Sul compreende mais de 280000 pessoas Guarani que comungam uma língua e cultura as quais vivem na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. Os Guarani, assim, compõem a maior população indígena no continente americano.

Conforme Mapa Guarani continental 2016<sup>81</sup>, os povos indígenas Guarani estão situados em:

[...] 1.416 comunidades, aldeias, bairros urbanos ou núcleos familiares, desde o litoral do Atlântico até a região pré-andina. A maior parte da população Guarani – 85 mil pessoas – vive no Brasil, seguidos de 83 mil na Bolívia, 61 mil no Paraguai e 54 mil na Argentina e, assim como outros povos na América Latina, está em um franco processo de crescimento, com altos níveis de fecundidade aliados à queda dos níveis de mortalidade, mantidos há pelo menos 20 anos.

O mapa que segue, Figura 01, demonstra como estão distribuídos as coletividades Guarani que, com uma extraordinária capacidade de *seguir sendo* Guarani, depois de cinco séculos de intensa repressão colonial, criativamente,

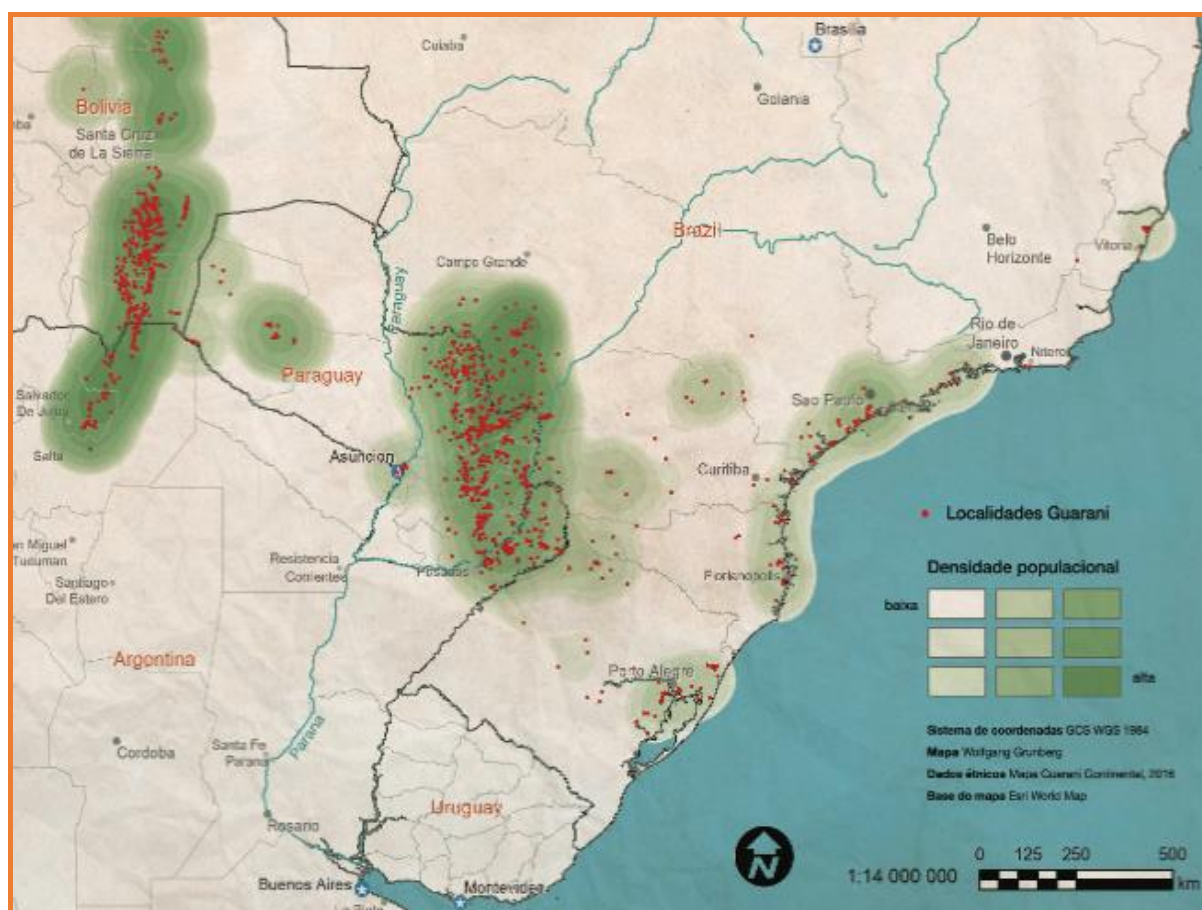
<sup>79</sup> In: Caderno Mapa Guarani Continental (2016).

<sup>80</sup> As indicações no texto referente à Melià (2016) encontram-se em Caderno Mapa Guarani Continental (2016), visto que a edição e texto

<sup>81</sup> MAPA GUARANI CONTINENTAL. [S.I.], 2016. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/mapas/mapa-guarani-continental-2016>>. Acesso em: 11 maio 2019.

“atualizam e desenvolvem novos modelos de assentamentos em áreas de seu território ancestral, o que lhes permite seguir reproduzindo suas relações sociais, mesmo que em condições [...] adversas, como no Brasil.” (MELIÀ, 2016, p. 6).

Figura 01 – Território Guarani continental



Fonte: Equipe Caderno Mapa Guarani Continental (EMGC): povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai (2016, p. 4)

Conforme o mapa acima, observa-se que os Guarani são povos com alta mobilidade. Segundo Melià (2016), essas migrações fazem parte da sua cultura, característica que não representa uma prática nomadista.

Os Guarani, assim:

Estenderam-se por esta ampla região da América do Sul, em sucessivas migrações que se prolongaram ao longo de milhares de anos. Atualmente formam alguns grandes conjuntos ou grupos socioculturais, cada um com suas formas diferentes de falar o idioma **Guarani**.

As migrações se dão quando um grupo dissidente vai para outra terra, mas parte da população permanece no lugar de origem. No entanto, a unidade do modo de ser guarani não se desfez e as características específicas de cada lugar não impedem a comunicação e a relação entre comunidades de um amplo território, ainda que este seja cortado pelas fronteiras atuais de diferentes Estados nacionais. (MELIÀ, 2016, p. 10).

De acordo com Melià (2016), as migrações acontecem por diferentes situações, sendo que a busca pela *terra sem mal*, representa o ponto crucial para esses deslocamentos. Melià (2016) define que os males para os Guarani estão intimamente ligados ao esgotamento do solo, após ser explorado um determinado cultivo ou na busca deste, uma paisagem desértica, um campo sem florestas, além disso, na atualidade, “a produção de gado, e as monoculturas de soja, pinus ou cana de açúcar que ameaçam suas vidas e seus territórios.” (MELIÀ, 2016, p. 10).

O *mal*, para os Guarani, também está presente nas relações sociais internas – comunidade indígenas – como também fatores externos à comunidade ameríndia que conforme Melià (2016):

É também “um mal” as muitas doenças e mortes por fome e epidemias; os desentendimentos, desordem e conflitos sociais e políticos entre os membros e famílias da comunidade. Mas, um dos maiores males que os **Guarani** têm tido que suportar é a invasão e destruição de sua terra, a ameaça contra seu modo de ser, a expulsão, a discriminação e o desprezo que vieram com a chegada de “outros”, dos colonos e dos fazendeiros, sojicultores, usineiros e petroleiros. A violência também é ocasionada pelo avanço de várias frentes de expansão das sociedades nacionais, desde os pequenos agricultores até os latifundiários que se regem por sistemas econômicos e culturais contrários ao dos **Guarani**. (MELIÀ, 2016, p. 10).

Assim, os redutos indígenas Guarani resistem no tempo e no espaço o que torna o seu modo de vida cada vez mais destituído do direito de contemplação do seu modo de ser.

Diante desse contexto, no qual a busca pela terra sem mal representa a visão ideológica dos Guarani, que simboliza a sua autopreservação de forma harmoniosa, valemo-nos do explicitado de Pierre Clastres (1990), o qual tensiona para uma reflexão sobre o pensamento Guarani diante de sua condição existencial:

Que pensa o pensamento Guarani? Pensa o mundo e a infelicidade do mundo, coloca a questão das causas: por que os homens são humanos demais? Ele tenta uma arqueologia do mal, quer fazer uma

genealogia da infelicidade. [...] Queremos ser deuses e só somos homens. Objeto de nosso desejo: *ywy mara eÿ*, a Terra Sem Mal; espaço de nossa condição: *ywy mba'e megua*, a terra má. Como isso é possível? Como poderemos reinvestir nossa verdadeira natureza, recobrar a saúde de um corpo aéreo, reconquistar nossa pátria perdida? Que nossa voz se impregne de potência, e as palavras que ela pronuncia, de beleza, a fim de que possa atingir os sete firmamentos sobre os quais reina nosso pai [...], Ñamandu! (CLASTRES, 1990, p. 13).

Para os Guarani, segundo Clastres (1990), o conflito que desestabiliza o propósito de vida, milenarmente instaurado pela busca da terra sem males, ancora-se em uma psique humana, ocidental, com vistas a negar a preservação da vida e a supressão da dor. Para tanto, a palavra Guarani que ecoa e toma corpo à medida que é proferida torna-se o meio potencializador para que a “pátria perdida” esteja no caminho da terra sem males, “das coisas não-mortais, lugar dos deuses [...] paraíso terrestre, frequentemente do oeste para o leste, na direção do sol nascente, e às vezes no sentido inverso, na direção do sol poente.” (CLASTRES, 1990, p. 11).

Conforme Clastres (1990, p. 12), “Esse desejo de abandonar um mundo imperfeito jamais deixou os guarani. Através de quatro<sup>82</sup> séculos de dolorosa história, ele não cessou de inspirar índios.”

Para Melià (*apud* GEBELUCHA, 2016, f. 23), “o território e o modo de ser Guarani transcendem gerações, [...], sem um território é provável que não haja condições favoráveis para viver a cultura milenar guarani.”

#### **4.1.2 O território de consagração iniciática Guarani para Kaka Werá Jecupé em Todas as vezes que dissemos adeus**

Pertencimento, celebração, manifestação guarani, lugar de fala e escuta milenar, de ensinamentos, de resistência indígena estão presentes na obra “*Todas as vezes que dissemos adeus*”, na qual, Kaka Werá Jecupé descreve, também, seu encontro e consagração com a cultura Guarani.

O mapa que segue, Figura 02, refere-se ao contexto situacional no qual o autor-narrador-protagonista Jecupé foi coroado guardião da cultura Guarani.

---

<sup>82</sup> Em relação ao século XVI citado por Clastres (1990, p. 11).

Figura 02 – Terra Indígena Guarani em São Paulo / SP.



Fonte<sup>83</sup> : Centro de Trabalho Indigenista. Disponível em: <https://trabalhoindigenista.org.br/exposicao-nhande-kuery-sao-paulo-pygua-indigenas-guarani-do-municipio-recebem-apoio-para-d/>. Acesso em: 05 maio 2019.

Assim, descreve Jecupé (2002):

Eu sou Kaka Werá Jecupé, um txucarramãe que percorre o caminho do Sol, de acordo com a pintura do urucum escrita nesse corpo que guarda a história milenar do nosso povo, desde os Tubaguaçus<sup>84</sup> primeiros, desde os Coroados primeiros, os primeiros Tupinambás<sup>85</sup> – os adornados da plumagem do arco íris em cintilantes cocares, os que

<sup>83</sup> As comunidades Krukutu e Morro da Saudade, respectivamente, estão indicadas no mapa – figura 02 – conforme sinalização na cor azul, elaborado pelo autor deste trabalho acadêmico, pois o mapa que segue não dispõe de tais localizações específicas.

<sup>84</sup> Tubaguaçus – Os pais maiores.

<sup>85</sup> Tupinambás – Descendentes dos primeiros pais.

desde sempre desenham e talham as douradas flechas dos raios de Tupã – pelos tempos, luas e luas.

Fui nomeado<sup>86</sup> pelos guaranis da aldeia Krukutu e da aldeia Morro da Saudade<sup>87</sup>, em São Paulo; consagrado por um velho pajé ao redor de uma fogueira, ao redor de cantos sagrados no Opy, a casa de rezas. Ao redor das estrelas de uma noite que foi tecida na quarta lua do ano da semente entonada amarela, de acordo com o calendário dos ancestrais. (JECUPÉ, 2002, p. 15).

Conforme Jecupé (2002), seus antepassados, incluindo seus pais, residiam ao norte do país, por cidades mineiras localizadas às margens do rio São Francisco, os quais, à medida que se aproximavam da cultura envolvente, *tornaram-se* “peões das fazendas que brotavam nos cerrados como erva daninha; outros foram tornando-se sitiante, rezadores, benzedeiros, andarilhos, errantes, caboclos, pescadores, mendicantes, sitiados, artesãos, matutos, capiaus, caipiras...” (JECUPÉ, 2002, p. 15 -16).

Diante das correntes migratórias – promovida pela diáspora – que segmentam as comunidades indígenas, Kaka Werá (2002) descreve o impacto de estar alocado em um espaço transfigurado pelo processo civilizatório ocidental:

Ao chegarmos e habitarmos entre os guaranis, em São Paulo, a cidade acabou pedindo o nome do pai e dos guaranis em troca de sobrevivência. Disseram que sem nome e número civilizado não se existia, então o que éramos? Éramos apenas, não existíamos. Ficamos muito tempo sem existir até faltar água e recursos da mata e precisamos trocar com os civilizados meios para sobreviver. Uma das coisas trocadas foram os nomes (sic)<sup>88</sup> (JECUPÉ, 2002, p. 26 - 27).

Conforme Jecupé (2002), a conjuntura instaurada demonstra transformações sociais impostas diante da cultura dominante, na qual a prática de troca reconfigura-se para o bem da sobrevivência com a sociedade envolvente.

---

<sup>86</sup> “Em termos de filiação, Kaka Werá Jecupé é filho de pais tapuias ou txucarramães que deixaram a região do Araguaia e migraram para Minas Gerais. [...] uniram-se aos Guarani da região que migravam para São Paulo, onde Kaká Werá nasceu, marcado pelo hibridismo ético. Foi batizado por Tiramãe Werá, cacique e pajé Guarani, e também recebeu um batismo cristão; assim, Werá tornou-se Carlos Alberto dos Santos. Após peregrinar por aldeias guaranis em uma busca pessoal, voltou para São Paulo, onde foi rebatizado pelo cacique e pajé Guirá-Pepó. Depois de outra peregrinação, para o norte do país, foi batizado nas águas do Rio Tocantins através do povo Krahô, recebendo o nome Txutk (semente de fruto maduro) e se transformando em um *pahi*, ou seja, um ser-ponte entre culturas.” (JECUPÉ, 1998, p.114-115). – Sobre a filiação e batismo de Jecupé.

<sup>87</sup> Conforme Jecupé (2002, p. 25): “Os guaranis chegaram neste lugar antes dos meus pais. Vieram do Paraná. Estas terras foram doadas por um migrante japonês.”

<sup>88</sup> Acreditamos que no final da frase a pontuação não ocorreu devido a um erro de digitação.

Segundo Melià (2016, p. 15), “A prática de intercâmbio de bens [...] marca uma das qualidades para o bem viver e configura redes de relações entre comunidades com base no parentesco, alianças políticas e participação em festas e rituais.” A manutenção do bem viver pela partilha de troca, no contexto em que Kaka Werá se insere, denota a adequação pela qual a sua comunidade foi submetida de forma imperativa, sendo que uma das trocas foram seus nomes sob a forma de registros civis ocidentais. Diante desse modelo intervencionista, descreve Jecupé (2002):

A música-ser, o nome, na época dos antepassados, era anunciado pelo espírito guardião ao casal. Hoje, muitos nascem e crescem sem nomes ou com nomes impostos, chamam de nomes civilizados, ‘nomes números’, e acabam não realizando a sua dança pessoal. A sua pintura própria, o seu canto próprio, porque os jaguares interferem tanto que mascam-lhe a memória e a raiz ancestral. (JECUPÉ, 2002, p. 24-25).

No excerto acima temos uma representação de violência institucionalizada que, na demanda de massificação e dominação advinda do processo de colonização, priva a posse da própria existência.

Para Melià (2016), mesmo que o neocolonismo atual, ainda mais agressivo, continue a fragmentar o território, as comunidades guaranis, especificamente, resistem mantendo-se autênticas com a sua ancestralidade:

A “nação guarani”, como a viram os antigos conquistadores e como chamaram os colonos europeus até o século XIX, pelo menos, não desapareceu, pelo contrário, está bem vigente. O guarani retã não significa só uma população, um povo ou uma cidade, mas, sim, uma pátria, um país, uma nação, ou uma terra. Essa identidade fundamenta-se no guarani reko, um modo de ser e de proceder com características próprias. Todo o território Guarani, o solo em que pisam, é um tekohá, o lugar físico, a terra e o espaço geográfico onde estas populações indígenas são o que são onde existem. (MELIÀ, 2016, p. 13).

Desse modo, conforme Jecupé (2002, p.10), “Existem muitos índios andando pelas grandes cidades, desaldeados de sua cultura pelo lado exterior. Mas buscando a sua aldeia interior através de suas raízes sagradas [...].

## 4.2 NE'E PORÃ, AS BELAS PALAVRAS...

“Belas Palavras”: assim os índios guaranis denominam as palavras que lhes servem para se dirigir a seus deuses. A bela linguagem, fala sagrada, agradável ao ouvido dos divinos, que as consideram dignas de si. Rigor de sua beleza na boca dos sacerdotes inspirados que as pronunciam; embriaguez da sua grandeza no coração dos homens e das mulheres que as escutam. Esses ne'e porã, essa Belas Palavras, ecoam ainda nos lugares mais secretos da floresta que, desde sempre, abriga aqueles que, autonomando-se Ava, os homens, se afirmam assim depositários absolutos do humano. Homens verdadeiros, portanto, e, exacerbados por um orgulho heroico, eleitos dos deuses, marcados pelo sinal divino, esses que se dizem igualmente os jeguakava, os Adornados. (CLASTRES *apud* JECUPÉ, 2002, p. 8).

A palavra, para as comunidades Guarani, está intrinsicamente ligada ao sagrado, à dimensão religiosa que, conforme Clastres (1990, p. 10), a “[...] substância da sociedade guarani é seu mundo religioso. Se o seu ancoradouro nesse mundo se perder, então a sociedade se desmoronará.” O fragmento, em Jecupé (2002), que segue, enaltece e ilustra a grandeza da religiosidade presente na cultura Guarani:

O velho pajé diz que quando recebemos o nome aprendemos o ensinamento de que o pau que sustenta a ‘oca mãe’, entre o chão e o céu, chama-se ‘Sabedoria’; a raiz onde esse pau é fincado é o coração. Quando se corta a raiz, o pau apodrece, e tudo cai. (JECUPÉ, 2002, p. 24).

Para Clastres (1990), a conexão entre os Guarani e suas divindades é o que os torna, os sustenta como “*eu coletivo*”, e que os mantém em comunidade a qual não sobreviveria se fosse perdida. Clastres (1990) complementa o que, para os Guarani, representa uma ameaça latente de toda a sua estrutura social ancorada na religiosidade:

E é porque, obrigados a pactuar com o mundo branco em um trabalho episódico com vistas a arrumar um dinheiro às vezes necessário, continuam intransigentes diante de tudo o que possa ameaçar o espaço de sua fé, espaço em que se encontra integralmente restrito todo o *ethos* da tribo. (CLASTRES, 1990, p. 11).

Para Graúna (2013), a palavra, para as coletividades Guarani, representa o fio condutor que na confluência da palavra corpo-alma carrega em si referentes de outros mundos recriados que se fazem presente à medida que são aclamados:



Entre os indígenas de várias partes do mundo, a palavra é um elemento sagrado. Na cosmovisão Guarani, por exemplo, a palavra tem alma. Palavra e identidade se confundem; palavra que passa de pai para filho, dos avós para os netos; palavra carregada de água, palavra vinda da terra, palavra aquecida pelo fogo, palavra tão necessária quanto o ar que se respira; palavra que atravessa o tempo. (GRAUNA, 2013, p. 173).

Conforme Pereira (2010):

[...] a verdadeira natureza do homem guarani, sua humanidade, provém de um caráter divino que remonta às origens do cosmos, sendo que esta experiência aparece como fundamento do ser no universo. A sociocosmologia guarani conduz a uma profunda interação entre concreto e abstrato, natureza e cultura, humanidade e divindade, entre heróis mitológicos, deuses e humanos. Os guarani desenvolveram historicamente um tipo ideal de comportamento esperado por sua tradição cultural, melhor dizer instituído pela memória mítico-histórica indígena, visão que é projetada e vivida como uma certeza que cada pessoa carrega consigo em particular, assim como a própria sociedade guarani em sua totalidade. O diálogo com os espíritos, pautado pela constância diária, levado a efeito no tempo-py pela atuação xamânica dos líderes espirituais mediadores das relações entre os mundos natural, social e o sobrenatural [...]. Os guarani contemporâneos [...] foram criados por e na palavra. Como desiderato desta crença, à palavra é conferido o poder de instaurar a comunicação perfeita, dialógica e harmônica entre os mundos socioterrenal, o mundo dos espíritos e seres da natureza e o mundo dos entes sobre-humanos, as divindades. (PEREIRA, 2010, p. 1).

Para Pereira (2010), a fruição da palavra resulta da conexão com saberes e dimensões que, constituídos pela memória que se funda em suas bases histórico-míticas, buscam e mantêm a coesão do ser em equilíbrio com seu propósito cosmológico pelo qual o ideário do comportamento almejado resulta na harmonização da vida em plenitude.

#### **4.2.1 Belas palavras – o batismo: “antes do tempo...tecer sua plumagem...”**

Destacamos, a seguir, as *belas palavras* na obra literária em análise descritas por Kaka Werá em seu ritual de batismo e nomeação como guardião da cultura guarani. As passagens, a seguir, alinham-se com Pereira (2010), cujo pensamento reflete o processo dialógico cingido pela mediação dos líderes espirituais com as instâncias da natureza, sócio-terrenais e a suprarrealidade:

Estrela cadente risca o céu. Olhos iluminados de lua. Crescente. Quietos. Debruçados no silêncio do mês de janeiro após a cerimônia do Ni-mongaraí, o ritual de batismo, o momento onde se recebe o nome da alma, indicando a linhagem espiritual de onde ela provém. [...] Tiramãe Tujá, o antigo, sentou-se. [...] Agora as chamas é que dançam enquanto nós repousamos. Ele acendeu o petenguá, seu cachimbo de cura, quebrou calmamente o silêncio silvado do fogo:

– O que eu vou falar vem da sabedoria dos mais antigos que eu, vem dos Tamã<sup>89</sup>, vem da época dos grandes Tubaguaçus...

Pitamos. Fitei-lhe.

Eu esperava o sagrado nome com o qual seria reconhecido na tribo. Brilhava sua velhice acocorada e dizia de pausa em pausa:

–...de onde o tempo não é, vem o som-alma...

Sorrimos leve e nos servimos de abundante quietude.

–... de Tupã. Aquele que existe iluminado pelo reflexo de seu próprio coração. O que sempre é e serve-se de Sol e Sabedoria contidos em sua própria divindade. O que antes de haver-se criado incriu-se, no curso de sua presença e evolução futura, que já é passada, sendo presente. A Luz-pai-mãe que abraça a criação...

As brasas, o chão e até a brisa, também participavam desse ensinamento. [...] – Você é uma semente entonada amarela.

Cada semente, de acordo com seu ‘desenho-luz’, é única. Traçada pelo Pai Cósmico, é um raio desdobrado de Tupã...

Enquanto falava seu tom vibrava com as chamas. O velho tornava-se pausa, com nítida intenção de que meu coração participasse.

[...] – Por esta respiração sagrada o ‘espírito-nomeado’ contempla seu último desdobrar, indobrando-se na Terra virando semente, depois é que a pequena mãe Terra concebe o corpo do nome na barriga. Quando Pai e Mãe abraçam o abraço do criar. Quando dois viram um. No abraço do ‘fogo-amor’, recomeça a magia do desdobrar da semente: vira música, vira dança, vira vôo (sic) e passa a caminhar pelo chão da vida terrena.

Quando as cinzas ocuparam por completo o lugar da fogueira, a madrugada já tinha saído e deixado, como reverência, um tom azul no tempo. Talvez para que o dia acordasse em paz.

O velho pajé então concluiu sua fala:

– Conteí esse conhecimento, que está na memória disso tudo que vemos, sentimos, além dos dias, além das luas.

Assenti com a cabeça.

– Teu nome nandeva, tua alma-palavra...é...

Pôs a mão na minha cabeça, soprou a fumaça do petenguá, derramou água com sagradas ervas...

– Werá Jecupé. – (sic) Arrepiei-me.

– Não é mais um apelido. Ka-ka Txukarramãe. Espere e virá a confirmação. Kaka Werá Jecupé.

Apontou a direção de onde viera o nome. O sol encheu meu novo corpo. (JECUPÉ, 2002, p. 20-21).

Os fragmentos acima, os quais descrevem o recebimento da alma do nome de Kaka Werá Jecupé, cadenciado por uma interação cosmo-visionária – por meio de

<sup>89</sup> Tamã – Sábios anciãos em Tupi-guarani.

ritos e crenças – refletem o teor da palavra em sua essência mediada pelo líder religioso, o pajé, o qual desvenda a palavra-alma única e singular.

Desde o nascimento, a palavra-alma torna-se referência para os guarani, rege suas ações, pensamentos, atitudes. A palavra-alma “o coloca em pé e o levanta até sua estatura plenamente humana.” (MELIÁ, 2016, p. 16).

Segundo Melià (2016), o líder religioso rege os rituais e acontecimentos periódicos importantes e vitais de um Guarani como o nascimento, o momento do recebimento do nome, paternidade, maternidade.

Assim temos:

No rito do batismo, por exemplo – na realidade a imposição do nome de uma criança –, é o líder religioso que deve encontrar, mediante a inspiração recebida dos de Cima e as orações que reza, o nome da pessoa, segundo o lugar espiritual de onde provém. Este nome será parte integrante da pessoa. O **Guarani** não se chama assim ou assado, ele é o seu nome. (MELIÁ, 2016, p. 16).

A prática ritualística que envolve a legitimação do nome indígena Guarani revela a concepção de vida e a busca espiritual que o batismo suscita. Para Kaka Werá Jecupé (2002), seu nome evoca, assim como para todos os nomeados, depositário(s) guardião(ões) da sabedoria milenar guarani, “Por isso todo nomeado deve ser um guerreiro zelador e cultivador da sabedoria, a que os anciãos semeiam.” (JECUPÉ, 2002, p. 24).

Assim, Kaka Werá Jecupé se fez (JECUPÉ, 2002): em matas guarani, desses que tem a natureza com todos os seus elementos lúdicos à disposição, como seguir a luz dos vagalumes em noites que cobrem a floresta de bruma – esse manto que cobre a aldeia, depois de anos vem em forma de proteção, pois “vem esconder a aldeia na hora de seus cantos sagrados no opy, a casa da reza. Esconde os ruídos e luzes da metrópole e de seus ritos *caóticos*.” (JECUPÉ, 2002, p. 28, grifo nosso).

#### **4.2.2 Palavra memória, inquieto silêncio...**

À medida que a lembrança lhe toma o pensamento, Jecupé (2002) discorre sobre a passagem no tempo em que recebe seu apelido, Kaka, o qual foi dado por seu amigo de infância e que, posteriormente foi incorporado ao seu nome:

Uma vez, colhíamos caquis e, como eu pulava de um pé ao outro, de galho em galho, todo desengonçado, Kalingué-Poku ria muito e dizia: - Ka'i, Ka'i, que na língua nandeva é 'macaco'. [...] ele ria e dizia: - Kaka, Ka-i-ka. [...] ficou o apelido. É um apelido é muito bom, pois protege o nome. É sagrado porque desvia a atenção do inimigo. Esconde o significado do nome. (JECUPÉ, 2002, p. 30).

Os registros da *palavra memória*, na obra de Jecupé (2002), convida para lembranças geradoras de emoções, sentimentos de alegria, enaltecimento, como também de dores, despedidas:

Fui aprender a nadar, tempos depois, com meu amigo, e mergulhamos nas grossas águas da represa que nos cercava e delimitava a aldeia. Ficamos doente. [...] Fui curado com as folhas do quintal que até então nos dava o carinho de perfumar a oca com a sua delicada presença. Quando melhorei, fui chamar meu amigo para brincar. Havia morrido. Não iríamos mais atrás do segredo azul das panambis – as borboletas. (JECUPÉ, 2002, p. 30).

No fragmento acima, Kaka Werá (2002) registra o seu lamento que, por ser uma criança não sabia que, ali, *iniciava a delicada lição na arte de dizer adeus*. (JECUPÉ, 2002, p. 30, grifo nosso). Kaka Werá complementa:

A mãe me confortou. Falou de Tijary, a Vó, que não quisera vir conosco quando a tribo tinha acabado, preferiu ir mais para o norte. Dizendo que o caminho da mãe era diferente do da filha e que nem por isso deixaria de estar sempre por perto.  
 – Ela me disse que te veria muitas vezes depois de nascido, nem que fosse voando, como o próprio mainú-meirê, o colibri.  
 A voz da mãe enchia-me de uma saudade de quem ainda nem chegara a conhecer. (JECUPÉ, 2002, 30 - 31).

O fragmento acima demonstra o quão presente está, para Kaka, o pensamento ligado aos elementos da natureza, ao parentesco e sua comunidade que também fazem parte da cosmovisão guarani. A interação entre Kaka e sua mãe, no fragmento acima, registra por meio da palavra-memória uma configuração de transcendência que assume – em forma de ensinamento – um estilo (metafórico, ensaístico) de contemplação mais expressivo e significativo. Desse modo, conforme Pereira (2012), a palavra rememorada pelo pensamento assume um caráter dialógico que serve para a manutenção das relações sociais. Nesse sentido, no entrelace de narração e memória, Kaka Werá (2002) discorre, no fragmento que segue, sobre a lembrança de infância que emerge em tom calado, provocada pela mensagem que emana no

silêncio proferido por seu pai e mãe na comunidade que os acolhera. A (in)quietude de seus pais, como um ato afetivo de cuidado e, também, amedrontamento diante de todas as ameaças que sua comunidade guarani estava sujeita levava Kaka Werá a uma inquietação que instigaria a reconhecer o contexto no qual a sua identidade e toda a comunidade indígena estava inserido:

Em meio a bruma lembro imagens. Eu curumim, em que pai e mãe iam na dureza do chão que acabávamos de chegar; andando com o coração amarrado bem longe, ao norte de onde viemos. Me olhavam sempre com um silêncio pesado, evitando contar qualquer coisa dessas amarras. A teimosia em saber de mim levou-me a descobrir ruínas. A revolta me levaria a cavar mais. A indignação acabou por me levar a lutar. E, agora, a sabedoria de um ancião me ensinava que eu tinha que botar fogo em toda ruína. (JECUPÉ, 2002, 27).

No fragmento que segue abaixo, podemos considerar a presença da cosmovisão guarani. Assim temos, a palavra memória revestida pela presença da natureza intimamente presente, também, nas vicissitudes acometidas à cultura guarani:

[...] a mãe não resistiu aos novos costumes, ou às velhas saudades, não sei, talvez não tenha resistido à passagem da vida desmoronando diante dos olhos. Talvez ela mesma não tivesse necessidade de resistir a qualquer coisa. O fato é que ela escolheu morrer cautelosamente, procurando não deixar qualquer marca na lembrança. Foi um dia perdido na infância, em que suas ervas não conseguiram curar minhas lágrimas. Mesmo assim, elas tiveram o cuidado de manter a oca perfumada. Enquanto o sol fazia o destino seguir adiante. (JECUPÉ, 2002, p. 33).

Com base em uma visão ocidental, podemos considerar que os elementos da natureza atuam como atenuantes eufemísticos diante do teor da morte descrita por Jecupé (2002).

Para o modo de ser guarani, o eufemismo<sup>90</sup> em tom poético registrado na passagem acima, que recorre à natureza, assume o que é próprio da textualidade indígena, cuja palavra está interpenetrada naturalmente na construção de seus significados.

---

<sup>90</sup> O termo “eufemismo” será retomado no subtítulo 4.3.5 Narrativa literária indígena – O mito como aspecto antropológico do imaginário.

Registramos, desse modo, a presença da cosmovisão que, conforme Pereira (2012), faz parte do ideário na dinâmica da vida guarani.

#### 4.3 A NARRATIVA

Pelo caminho existencial do ser humano, a narrativa, oral, escrita, resultam como unidades linguísticas dotadas de significado que nos servem como veículos de expressão do pensamento. Dispomos da palavra como elos comunicacionais. Para Charaudeau e Maingueneau (2006, p. 193), os enunciados constituem “o pivô da relação entre a língua e o mundo: por um lado permite representar fatos no enunciado, mas, por outro, constitui por si [...] um fato, um acontecimento único definido no tempo e no espaço.”

O ato de narrar, a rigor, em consonância com o pensamento ocidental, remonta às origens do humano:

Histórias são narradas desde sempre. Forma vaga que disponho para marcar, sem datar, o início da ÉPICA, no sentido de uma narração de fatos, presenciados ou vividos por alguém que tinha a autoridade para narrar, alguém que vinha de outros tempos ou de outras terras, tendo, por isso, experiência a comunicar e conselhos a dar a seus ouvintes atentos. Assim, desde sempre, entre os fatos narrados e o público, se interpôs um narrador. (LEITE, 2007, p. 5).<sup>91</sup>

A partir de Gancho (2004), temos a narrativa como manifesto presente na vida do homem desde seu princípio:

Narrar é uma manifestação que acompanhou o homem desde sua origem. As gravações em pedras nos tempos da caverna, por exemplo, são narrações. Os mitos – as histórias de origens (de um povo, de objetos de lugares) –, transmitidos pelos povos através das gerações, são narrativas [...]. (GANCHO, 2004, p. 02).

Segundo Benjamin<sup>92 93</sup> (1987), a narrativa encontra-se a caminho da extinção. Com o aparecimento da prática discursiva em forma de escrita nasce, em seus desdobramentos, o romance. Na esteira do movimento econômico, político e social,

---

<sup>91</sup> Lígia Chiappini Moraes Leite – Doutora em Letras – USP – SP.

<sup>92</sup> Walter Benedix Schönflies Benjamin – Sociólogo judeu alemão, ensaísta, crítico literário, tradutor, filósofo.

<sup>93</sup> Com base no trabalho do escritor Nikolai Leskov, Walter Benjamin problematiza a ideia de que a arte de narrar histórias está em vias de desaparecer.

que produz uma prática discursiva que canaliza um modo peculiar e estrito no ato de narrar culminará com a morte da narrativa:

O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definindo porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção.

O primeiro indício da evolução que vai culminar na morte da narrativa é o surgimento do romance no início do período moderno. O que separa o romance da narrativa (e da epopéia (sic) no sentido estrito) é que ele está essencialmente vinculado ao livro. [...] A tradição oral, patrimônio da poesia épica, tem uma natureza fundamentalmente distinta da que caracteriza o romance. [...] é que ele nem procede da tradição oral, nem a alimenta. O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes. O romance segrega-se. A origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações importantes e que não recebe conselhos nem sabe dá-los. (BENJAMIN, 1987, p. 200 - 201).

Para Fernandes (2007), o termo contador de histórias aponta para o que Benjamin (1987) considera o narrador. Assim, conforme Fernandes (2007):

A diferença principal entre o contador de histórias e o narrador está no fato de que o primeiro é um ator, que tem por objetivo principal a interpretação; o segundo é um membro da comunidade narrativa que está compartilhando experiências. Para o narrador, a potencialidade de materialização do texto é menos significativa do que a mensagem que ele visa comunicar. (...) A voz do narrador é dupla: ruído e discurso. (FERNANDES, 2007, p. 329.)

Conforme Leite (2007):

HISTÓRIAS narradas pelos homens foram-se complicando, e o NARRADOR foi mesmo progressivamente se ocultando, ou atrás de outros narradores, ou atrás dos fatos narrados, que parecem cada vez mais, com o desenvolvimento do romance, narrarem-se a si próprios [...]. (LEITE, 2007, p. 5-6).

De encontro ao pensamento proposto por Benjamin (1987), que se justapõe, acima, a Fernandes (2007) e Leite (2007, p. 5-6), a narrativa em análise, neste estudo, representa em seu manifesto uma possibilidade de manter seu vínculo com a prática dialógica oriunda da oralidade que subsiste ao que Benjamin (1987) considera a morte

da narrativa. O gênero romance, assim, firma-se à perspectiva da vasão e fruição condizente com o momento político e econômico do qual surgiu<sup>94</sup>.

Os fragmentos que seguem, da obra de Kaka Werá (2002) em análise, contextualizam e problematizam o ponto de vista que conforme Leite (2007) e Benjamin (1987) promovem um entendimento de que a arte de narrar torna-se cada vez mais um meio distinto que assume um caráter singular e individualista:

Observemos os trechos que seguem, em Jecupé (2002):

- Olhe em volta, tudo é o Pai cósmico que orienta esse filho ‘espírito-música-dança’, para que se desdobre em continuação da ‘grande Vida’. Em seu desdobrar, o sopro do nome desliza por um dos Quatro cantos. Mandados por um dos sete ‘Raios-Pai’ desdobrados de Tupã. Olhe meu filho, é entre o nascente e o ponte (sic) que a Mãe Terra inspira as almas. Por estes quatro cantos flui a grande vida. Por estes quatro cantos os nomes descem à Terra. Por estes Quatro Cantos as palavras encarnam, tornam-se gente. (JECUPÉ, 2002, p. 20 - 21).
- Conte esse conhecimento, que está na memória disso tudo que vemos, sentimos, além dos dias, além das luas. (JECUPÉ, 2002, p. 21).

Constata-se pela evocação do autor-narrador-protagonista a presença do espaço do coletivo – “o mundo dos espíritos, os seres da natureza, o mundo dos seres sobre-humanos e as divindades” (PEREIRA, 2010, p.1). A passagem acima, do momento ritualístico do batismo de Kaka Werá em que o turno de fala refere-se ao velho pajé, emana antepassados, o mundo mítico que emerge nas práticas sociais do cotidiano indígena guarani.

#### 4.3.1 O narrador, o narrador indígena

Quanto ao narrador, segundo Del Pino (1972), pelos moldes narrativos clássicos consagrados pela tradição, a narrativa pode ser encaminhada por um narrador não participante ou por um personagem que mantém uma relação de convivência com os demais na história narrada. Diante do exposto, Del Pino (1972, p. 46), “[...] nos leva ao modo como esta última se apresenta e se constrói: o ângulo de visão, ponto de vista, foco ou enfoque narrativo, também conhecidos como visão da

---

<sup>94</sup> Não será dada ênfase a problematização proposta por Benjamin (1987) ao que se refere “a morte da narrativa” visto que seu discurso canaliza-se para outros propósitos. Mencionamos o autor como uma maneira de promover o texto de Kaka Werá Jecupé o qual, em contraponto ao mencionado por Benjamin (1987), mantém-se como uma forma autêntica de narrativa escrita vinculada ao teor peculiar da cultura indígena de tradição oral com suas multidimensionalidades e multimodalidades.



narrativa.” Conforme Del Pino (1972), a história contada, incorpora, entre outras modalidades, a possibilidade de ser narrada em primeira pessoa, a partir de um dos personagens que toma parte do que acontece na trama, ou a descrição da narrativa em terceira pessoa, por um narrador que se encontra fora do que acontece na história o qual pode, conforme Del Pino (1972, p. 46): “a) saber tudo a respeito de tudo (visão totalizadora); b) conhecer plenamente apenas um dos personagens (visão limitada); c) conhecer superficialmente os personagens (visão restrita).”

Em relação ao conhecimento literário oral, Cascudo (1984) descreve a conjuntura desse saber literário diante dos critérios limítrofes ocidentais, os quais promovem movimentos de resistência que subsistem no espaço – tempo ao amplo catálogo ocidental que categoriza o conhecimento:

A literatura oral é como se não existisse. Ao lado daquele mundo de clássicos, românticos, naturalistas, independentes, digladiando-se, discutindo, cientes da atenção fixa do auditório, outra literatura, sem nome em sua antiguidade, viva e sonora, alimentada pelas fontes perpétuas da imaginação, colaboradora da criação primitiva, com seus gêneros, espécies, finalidades, vibração e movimento, contínua, rumorosa e eterna, ignorada e teimosa, como rio na solidão, e cachoeira no meio do mato. (CASCUDO, 1984, p.27).

Nesse sentido, Souza (2005, p. 71) afirma que “Literatura oral, literatura popular, ensaios, crônicas foram por muito tempo tachados de menores, senão excluídos dos jardins das Musas<sup>95</sup>.” Souza (2005) complementa:

As mudanças políticas e sociais, as transformações tecnológicas e da indústria cultural abalaram o pedestal da literatura e ela se viu obrigada a conviver com as “marcas sujas” da vida. Dos seus lugares desprestigiados, mulheres, afro-brasileiros/as, homossexuais, analfabetos juntamente com a cultura de massa e a cultura popular atacaram o campo literário e reivindicaram para si a possibilidade de tematizar, no interior deste campo, questões e problemas sociais e passaram a conferir qualificação de etnia e gênero, por exemplo, à literatura. (SOUZA, 2005, p. 71).

Quanto ao narrador de tradição oral, Thiel (2012) afirma que:

Culturas de tradição oral são culturas do falar, pois privilegiam o papel exercido pelos rapsodos, contadores de histórias. São também culturas do ouvir, devido ao papel dos seus receptores e

---

<sup>95</sup> Entidades mitológicas gregas a quem era atribuída a capacidade de inspirar a criação artística ou científica.

companheiros no discurso. Como as narrativas orais são ouvidas para ser retransmitidas, o papel do ouvinte é tão importante quanto o do narrador; ambos são agentes de construção textual. Tanto a fala quanto a audição são ativas, e o ouvinte auxilia com a realimentação da narrativa. (THIEL, 2012, p. 40).

Conforme Thiel (2012), fala e audição estão presentes na construção da narrativa indígena. Nos trechos a seguir constata-se a presença do contador de histórias, do interlocutor - o ouvinte dessas histórias:

Pitamos. Fitei-lhe. (JECUPÉ, 2002, p. 19).

Enquanto falava seu tom vibrava com as chamadas. O velho tornava-se pausa, com a nítida intenção de que meu coração participasse. (JECUPÉ, 2002, p. 20).

A fala sagrada do velho pajé, os cantos e as danças do Opy ecoavam ainda em mim as suas labaredas. (JECUPÉ, 2002, p. 22).

Repentinamente chegou na aldeia, acompanhada de alguns parentes carajás, Vó Meirê-Mekrangnotire. Veio de aldeia em aldeia guarani desde o Espírito Santo. Disse que sabia que estávamos em alguma dessas. Assustou-se com um pai desistido de si que encontrara, sem a saudável pintura do guerreiro sem armas. Chegou sabendo que a filha morreria:

– Conversei com ela no caminho de sua nova morada. Está bem. E vim aqui só para te dizer isso. Nós não podemos apagar o sol que o criador pôs dentro de nós. Eu sentia uma força grande nas suas palavras. Nunca a vira e parecia que nunca ficara sem sua presença. Disse a mim e ao meu pai que nós tínhamos uma prova muito grande e que não compreendia por que se deixara abalar. O pai não tinha força para esconder a vergonha que estava de si:

– Cuidado, vão querer prender sua alma numa garrafa<sup>96</sup>, está muito fraco – disse-lhe minha vó. [...] – E você, ainda é um toquinho de pau. Nunca tenha medo. Vai aprender a viver entre os dentes da onça sem se machucar. Mas tenha sempre ao lado a orientação de um parente ancião.

Benzeu o pai. Rezou uma reza e um canto que eu nunca ouvira. Raspou minha cabeça. Pintou. Ficou uns dias. E foi-se. (JECUPÉ, 2002, p. 38).

Percebe-se que os excertos acima representam momentos interacionais em que a voz proferida encontra um receptor que acolhe em si o dito. Assim temos, como registro na obra em análise, os agentes de construção textual, o narrador-contador de histórias e o ouvinte de forma ativa sendo que, “o ouvinte auxilia com a realimentação da narrativa.” (THIEL, 2012, p. 40).

---

<sup>96</sup> Referindo-se ao alcoolismo.

Em se tratando de a narração estar atrelada à autoria indígena, o autor indígena dilui-se no discurso de caráter coletivo, como descreve Almeida e Queiroz (*apud* THIEL, 2012):

[...] Não se pode dizer que, no caso indígena, se trate da morte do autor, como entidade. Trata-se, porém, da sua morte como indivíduo. A autoria indígena se configura através de determinados signos, inclusive extra-verbais, que querem significar a forma de ser dos grupos ali representados. É a apresentação da comunidade, até certo ponto ritualizada, no sentido que os próprios índios atribuem a esse termo: um grupo de “parentes”, próximos ou distantes, amigos ou inimigos, ligados por laços de sangue ou não, mas que compactuam para determinados fins; sendo assim um grupo político. E sua literatura faz parte de sua política. (THIEL, 2012, p. 87).

Desse modo, o texto indígena constrói-se como representante de um coletivo, que na obra de Jecupé (2002), além de ser um relato autobiográfico, “a voz narrativa das textualidades indígenas pode transitar do eu para o nós como estratégia de marcação estilística. Dessa forma, [...] integram estilos étnicos e pessoais.” (THIEL, 2012, p. 93).

#### **4.3.2 A narrativa indígena em Todas as vezes que dissemos adeus**

Como base e perspectiva literária indígena, contextualizamos a literatura indígena Guarani a partir das narrativas de tradição oral, nas quais, “o elo entre o narrador e a audiência é essencial; no entanto, o elo fundamental é estabelecido com a palavra narrada. Conforme afirma Thiel (2012):

Narrativas orais possuem uma sofisticação discursiva diferente daquela das narrativas de tradição escrita ocidental. A leitura da textualidade indígena envolve a percepção de como as tradições escritas e orais se inter-relacionam. (THIEL, 2002, p. 41).

Conforme Thiel (2012, p 41), “[...] o entrelaçamento dos fios dessas tradições narrativas, de diferentes linguagens e cosmovisões” resultam de trama horizontal que refere-se ao modelo estruturante da narrativa de tradução textual ocidental que soma-se à tessitura de fios verticais que, segundo Chevalier e Gheerbrant *apud* Thiel (2012, p. 41), “remete à ‘tomada de consciência’, passo importante para o índio em sua autoafirmação identitária.” Os fragmentos que seguem ilustram o posicionamento do autor-narrador-protagonista, Kaka Werá, em relação aos *fios verticais* que

representam o lugar de fala no processo interativo de autoafirmação identitária com os possíveis *brasis* que, Jecupé (2002), convida a partilhar:

Sonhei com os Tamãí deram-me a incumbência de contar um pouco da minha história, da minha vida entre dois mundos, e de revelar alguns mistérios da tradição milenar ensinada pelos Antigos, os que aqui habitavam desde sempre. (JECUPÉ, 2002, 16).

[...] fui compreendendo que há algo da terra, do ar, da água e do fogo do Conhecimento da tribo de onde eu vim que precisa ser partilhado. Para ensolarar turvas sombras, perigosas, de jaguares, capazes inclusive de fazer com que, por ignorância, destruam a grande Mãe. Então eu vim para mostrar a nudez do meu povo. A claridade do coração. Eu vim para nos despirmos. Para descobriremos os *brasis*. Para descobriremos os brasileiros. Para conversamos junto ao pé do fogo. [...] Por isso eu passo a ser também a voz que partilha um aprendizado. [...] para reinventarmos a vida. Ofereço a sabedoria milenar da tribo, embora ela não esteja toda aqui, como troca do conhecimento que de vós recebi. Comi de vosso cérebro; agora, como manda a tradição, ofereço o meu espírito. (JECUPÉ, 2002, 17).

Para Thiel (2012, p. 40): “O processo narrativo de tradição oral é construído com base na repetição, que assegura a continuidade do que é relatado; repetição está aqui associada a reinvenção e atualização textual constantes.” Para tanto, algumas estratégias discursivas estão associadas ao modo de expressão que as narrativas orais dispõem como marcadores que estruturam o modo como a oralidade é proferida que, segundo Walter Ong (*apud* THIEL, 2012, p. 40 – 41), são:

- utilização de estruturas aditivas, que proporcionam fluxo narrativo;
- utilização de agregativos, tais como epítetos padronizados e expressões formulares;
- redundância, repetição do já dito, a fim de garantir recuperação do já narrado e uma linha de continuidade textual;
- interação com a audiência e sua época mediante construção de uma situação singular que conduza o público a reagir;
- referência ao cotidiano da vida humana;
- tom agonístico, que envolva as pessoas em combate verbal ou intelectual;
- identificação empática, comunal, entre narrador, audiência e personagem;
- vinculação com o presente;
- uso de conceitos dentro de quadros de referência situacionais.

Vinculamos ao texto literário em análise as estratégias discursivas orais mencionadas acima por Ong (*apud* THIEL, 2012), pois entendemos que essas práticas discursivas pela oralidade estão intimamente descritas no contexto tempo-espácio literário indígena aqui proposto como estudo.

Quanto ao fluxo narrativo que compõe a dinâmica da oralidade, os excertos que seguem, em Jecupé (2002), ilustram o fluxo do enredo o qual demonstra aconselhamento e cumplicidade no teor da mensagem narrada por meio de retomadas interacionais. Assim temos:

Novamente a memória nos trouxe aqui, ao pé do fogo estalando os galhos das lembranças, queimando. É longe e ao mesmo tempo agora e aqui que me vem a última vez em que vi Tijary, Meirê-Mekrangnotire, maino, a Vó colibri me contando as últimas sílabas da memória de nossa aldeia; me contando o modo da gente, a maneira, o meio. Modo este que não sou mais. Sendo agora um modo, uma maneira, um meio guarani de contar o já contado pelo destino. É longe o jeito como Meirê-Mekrangnotire voa contando quando o nosso povo era um: lam-Maraire, antes da missão dominicana. Quando viu-se em dois: os que pegaram nas armas para contra-ataque aos fazendeiros e nunca mais largaram, os Kube-Kragn; voando para o norte. Quando foi-se em três os que deixaram as terras que beiravam o rio Araguaia e fugidos, foram beirando de lá e cá até o rio São Francisco. Já vai esquecida a paisagem dessa lembrança, tecida de idas e vindas, fazendo um cocar de relembramentos. Indo e vindo. Hoje, ao norte de onde ainda habitava viva; na lembrança da lembrança de um olhar da Vó beija-flor passando por rios, passando pelo povo que restou; levando a filha que veio a ser no momento desse agora a memória em mim da mãe que tive e que me curou pequeno, docemente, com ervas, dos males criados pela poluição de uma represa civilizada. Nessa oca, nessa aldeia coberta de bruma sob esse fogo que queima no chão de Krukutu; bem ao sul de onde tudo aconteceu. Ah! Tupã! Há dias que não existem; são como este, só o rio correndo dos dias que foram...de longe. (JECUPÉ, 2002, p. 63).

Nos fragmentos que seguem, percebe-se a presença de agregativos como modos de enfatizar as qualificações das características desejadas: “Olhávamos a fala quente do fogo estalando no tempo [...]”. (JECUPÉ, 2002, p. 19); “Eles têm requintes na fala, vivem dela. E o jaguar no coração. (Sim, o jaguar que devora tudo que seja contrário ao seu único olho cego. O que grunhe ganância.) e acabei por descobrir que muitos deles eram a causa do extermínio de meu povo.” (JECUPÉ, 2002, p. 37); “Enquanto o sol nos dava o ouro de sua força e calor.” (JECUPÉ, 2002, p. 40). Assim, percebe-se a locução **fala quente** em relação ao substantivo **fogo**; **ouro**, **força** e **calor** em alusão ao **sol**; **jaguar** em alusão à **ganância** – ao mundo civilizado.

No excerto que segue, compreende-se a cadência do pronome **cada** como marcador de sentido que enfatiza o já narrado: “nesse contar eu sou o espírito de cada folha, cada planta, cada brisa pronunciada. Eu sou cada pedra no caminho e cada

vento, cada dia de sol e cada noite de lua e cada brisa; e cada brilho de cada estrela.” (JECUPÉ, 2002, p.16).

Na sequência, percebe-se a menção referente a termos que constituem uma continuidade textual – anáforas. Assim temos, como exemplos, a preposição **desde**; o numeral **primeiro**; a expressão **acabamos de dançar a dança**; o verbo dançar conjugado na terceira pessoa do plural: **dançam**, como marcadores de repetição:

[...] de acordo com a pintura do urucum escrita nesse corpo que guarda a história milenar do nosso povo, desde os Tubaguaçus primeiros, desde os Coroados primeiros, os primeiros Tupinambás. [...] os que desde sempre [...]. (JECUPÉ, 2002, p. 15).

[...] acabamos de dançar o jerokey (o som claro e curto do movimento dos pés ao toque dos passos no tom da terra; pulando, girando, circulando; pulsando a ‘luz-sangue’ da Grande Mãe. [...] acabamos de dançar a bela dança. [...] Agora as chamás é que dançam enquanto nós repousávamos. (JECUPÉ, 2002, p. 19).

Observa-se no trecho que segue a relação entre a interação com a audiência<sup>97</sup> e sua época mediante construção de uma situação singular que conduz o público a reagir:

Na aldeia havia um cheiro de podre exalando da represa. Um dia chegou um senhor com uns papéis na mão dizendo que o lugar onde morávamos era dele, doado por d. Pedro II.

– Filho, procure esse tal de d. Pedro que eu quero falar com ele – disse o pai. Estou procurando até hoje. – Como? Não havia nada aqui quando chegamos, alem (sic) dos nossos parentes guaranis do outro lado da represa – pensava o pai.

Fomos expulsos. Anos depois descobri que aquela região onde morávamos fora doada no século XVIII pelo então imperador do Brasil para imigrantes alemães. (JECUPÉ, 2002, p. 34).

Constata-se no trecho acima que há uma interação de empatia entre o assunto que discorre na interação, pois implica o contexto social que vivem os Guarani daquela comunidade. A audiência, personagem Kaka Werá, revela a sua desacomodação diante da situação descrita no diálogo, visto que o texto abarca a pureza na fala do pai de Kaka em relação à busca de um diálogo com D. Pedro II; a ironia por parte de Kaka à procura do imperador, como também aspectos políticos marcantes no trato

<sup>97</sup> Entendemos que “audiência” expande para além da relação interacional presente na obra em análise – entre os participantes do diálogo, seus interlocutores. Em seus efeitos, o público leitor torna-se audiência participante a partir do acesso ao código linguístico da língua portuguesa, língua inglesa e passagens em Guarani, visto que a obra é bilíngue.

com a demarcação de terras que é tema pertinente na conjuntura descrita no texto e no momento atual.

Percebe-se, também, uma relação de empatia entre o velho pajé e Kaka Werá em um determinado momento de seu batismo Guarani: “–...de onde o tempo não é, vem o som alma... Sorrimos leve e nos servimos de abundante quietude.” (JECUPÉ, 2002, p. 20). A cumplicidade que se manifesta pela troca de sorrisos e a partilha do silêncio entre os interlocutores comunga da empatia pelo que está implícito no dizer do pajé, a familiaridade da sabedoria Guarani já compartilhada, apre(e)ndida por Kaka Werá.

O trecho que segue faz referência ao cotidiano da vida humana presente nas atividades e no modo de ser indígena Guarani:

Encontrei Tiramãe Tujá [...] por uma das inúmeras trilhas que vão para o centro da aldeia, carregava sobre suas costas um enorme feixe de lenha. [...] Sempre que o via realizando alguma tarefa, me aproximava, seja tecendo tiara, cesta, arco, ou na roça punha-me a conversar. [...] Não havia pressa em nada que fazia, mas seus feitos multiplicavam-se permanentemente. [...] estava de cócoras e havia acabado de semear um campo enorme, perguntei-lhe:  
 – Cansado?  
 – Faz tempo que o corpo não cansa... Semeava até agora...Prá (sic) não perder o passo da época. [...] Se deixasse passar, aí sim me cansaria para recuperar o tempo que se perdeu.  
 [...] Poucas vezes em sua vida, descera a atravessara as largas e duras trilhas da civilização. (JECUPÉ, 2002, p. 53-54).

Quanto ao tom agonístico temos:

Enquanto o sol diariamente nos dava o ouro de sua força e calor. E nossas crianças espantavam toda manhã os maus espíritos que tentavam nos destruir com a alegria da liberdade da disfarçada em nossas milenares brincadeiras. O fundamental era mantermos o espírito forte na oca do coração. Porém, havia, de quando em quando, intrusos que, inclusive sem ter consciência, tentavam matar nosso espírito. (JECUPÉ, 2002, p. 40).

Percebe-se, acima, que o espírito agonístico revela-se como inspiração para o embate intelectual ao que é contraditório.

No fragmento que segue, destaca-se a identificação empática, comum entre narrador, audiência e personagem, sendo respectivamente o narrador, ora Jecupé, ora ancião Tiramãe Tujá; a audiência, o autor-narrador-personagem Kaka Werá; o personagem, deus Tupã. Assim inicia Jecupé a narração:

Como eu ia constantemente à cidade, ele me perguntava sempre como eram as coisas lá. [...] Poucas vezes descera e atravessara as largas e duras trilhas da civilização. [...] Disse-me uma vez que a alma daquele povo de pedra era como a de um dos irmãos gêmeos que fundaram e criaram coisas da Terra; contou-me:

- Tupã, o Criador, pôs os dois curumins na Grande Roça para cultivarem o mundo. E deu-lhes o popyguá, a vara do poder de criar. [...] Só que havia um segredo deixado por Tupã no popyguá, se ele não fosse usado com o mesmo peso e a mesma medida pelos irmãos, um do popyguás, ao invés de criar, destruiria o já criado e sua própria criatura. (JECUPÉ, 2002, p. 54 - 55).

Desse modo, percebe-se a familiaridade com que a narrativa flui de forma que há empatia na interação entre o ancião e Kaka sobre o assunto tratado. Percebe-se, também, a correlação ao contexto dos segredos do uso do popyguá, descrito como metáfora para as ações do homem e suas criações que deveriam estar atentas ao equilíbrio para o bem de todas as sociedades.

Os trechos que seguem descrevem a vinculação da narrativa com o presente: “Vejo minha pintura de rosto. Pintura de um povo antigo. Meu corpo dança no vento. Boca de jaguar me ataca os pés.” (JECUPÉ, 2002, p. 23). Percebe-se a pintura reverenciada por Kaka como o elo que marca simbolicamente a sua ancestralidade e continuidade viva no presente; “**boca de jaguar**” refere-se ao inimigo em alusão ao contexto civilizatório ocidental:

Meus espíritos instrutores (os Tamã) empurraram-me na boca do jaguar, essa yaueretê chamada metrópole, creio que como prova, para que aprendesse e comesse dessa língua o pão que a civilização amassou. Sobrevivi. Por isso, devorei o cérebro dessa cidade. (JECUPÉ, 2002, p. 16).

Em relação aos “conceitos dentro de quadros referenciais situacionais”, conforme Ong (*apud* THIEL, 2012, p. 40-41), percebe-se o uso dessa concepção nos fragmentos que seguem:

Dentro de nossa tradição, se você tem um sonho que te pede para segui-lo, deve executá-lo. Se não o faz e torna a sonhar, então deve realizá-lo imediatamente, pois faz parte da vida, porque não há uma terceira vez e o preço de não ter seguido o sonho é o mais caro para um guerreiro. (JECUPÉ, 2002, P. 49).

Em tempos antigos um Conselho Tribal da comunidade era formado na maioria por anciões. Mas nas últimas luas da década de 80 fortaleceu-se da participação da juventude. Entre as novas lideranças estavam os que tinham estudado a mata de aço com seus homens de pedra. (JECUPÉ, 2002, p. 51).



Um dia, sem mais nem porque, uma senhora convencera meu pai a matricular-me na escola que se instalara morro abaixo, de nome Professor Manuel Borba Gato. Não quis. – Põe o menino na escola – dizia a senhora. [...] havia as borboletas azuis para serem seguidas. [...] Não quis. Mas aquela estória de que se aprendia a riscar com traços o que se falava me deixava muito pensativo. [...] Fui. No começo não se importavam que eu andasse pela escola descalço e sem camisa, mas com o temo exigiu-se uniforme: calção azul-marinho (sic), meias brancas, sapatos pretos, camisa branca, uma gravatinha com risco branco que indicava ser o primeiro ano. [...] Participava do ritual. Cantava-se o hino da bandeira verde e amarela que erguíamos todos os dias no centro do pátio, e ao fim íamos pelos corredores em marcha até a sala de aula. Ali para mim começava a única coisa mágica: os riscos, os traços, as sílabas, os sons correndo os riscos: a oração. Quando a mãe se deu conta, tinham roubado a minha alma. Ficara presa num pedaço de papel dividida, dividida, preta e branca e sem sol, em um documento chamado caderneta escolar. [...] – Anguery, mi tã je jucá anguery – comentou o cacique [...] – Espíritos ladrões roubaram a alma do menino, para matá-la – era o que dizia. [...] A mãe tirou-me da escola [...] A professora chorou muito, mas aqueles documentos ficaram marcados com a alma do seu filho recém-nascido e morto. Como era nome novo, de mi tã, não cheguei a ficar doente, mas poderia ficar esquecido de mim. (JECUPÉ, 2002, p. 32 – 33).<sup>98</sup>

Percebe-se que os excertos acima alinham-se a uma visão de continuidade, na qual a tradição perdura e mantém-se no presente como quadros referenciais que situam e organizam a sociedade indígena Guarani.

#### 4.3.3 O tempo – espaço na narrativa

Partimos dos indicadores tempo-espaço na narrativa a partir do conceito da literatura ocidental que, segundo Risério (1993, p. 38), refere-se a um “[...] produto cultural com sua marca ideológica de nascença, seu vasto e dinâmico repertório formal, suas técnicas e truques, gramáticas e matrizes, variando escalas em função de escolas.” A definição de tempo e espaço na narrativa recebem importância pois toda narrativa “desenrola-se dentro do fluxo do tempo, [...]”; pois este se organiza como sucessão de palavras e frases, que podem apresentar fatos cronologicamente ou não.” (SOARES, 2007, p. 48-49). De acordo com Soares (2007), as indicações textuais do tempo na narrativa estão representadas por “dias, meses, horas, anos, ao ritmo das estações ou a uma determinada época.” (SOARES, 2007, p. 49). Para Soares (2007) o espaço, “também denominado ambiente, cenário ou localização, [...]

<sup>98</sup> Carlos Alberto dos Santos foi nome de batismo para efeito de registro civil que Kaka Werá recebera. (Conforme citado na pág. 52).

é o conjunto de elementos da paisagem exterior (*espaço físico*) ou interior (*espaço psicológico*), onde se situam as ações dos personagens.” Para Soares (2007) o espaço funciona, além de pano de fundo, como um influenciador no desenvolvimento do enredo na narrativa, interligado ao tempo.

De acordo com Gancho (2004), a época da história nem sempre coincide com o tempo real em que ela foi produzida ou criada. O tempo pode ser cronológico que corresponde ao curso natural dos acontecimentos, também identificado como linear. O tempo pode, também, ser psicológico o qual é determinado pela vontade criadora do narrador, no qual a ordem naturalística dos fatos apresenta-se como não linear. Para Gancho (2004, p.9), o espaço “[...] é o lugar onde se passa a ação numa narrativa [...]” tem a função de situar as ações dos personagens – estabelece relações com atos, sentimentos, ideias personagens. pensamentos e emoções dos personagens. Conforme Gancho (2004), o ambiente é o conceito que transita e aproxima o tempo e o espaço, pois ele é a convergência desses dois referenciais que, somados pelo clima que é a categoria de condições (socioeconômicas, morais, religiosas e psicológicas) que envolvem os personagens.

#### **4.3.4 A dimensão tempo – espaço Guarani**

O tempo-espaço do Guarani relaciona-se com as histórias de seus antepassados [...]. (GEBELUCHA, 2016, f. 42), e Ñamandu, que segundo Clastres (1990, p. 21) “no coração de um nada tenebroso percorrido pelos ventos, surgiu, sem ser gerado, o deus gerador das coisas em sua totalidade, Ñamandu. [...] pai dos primeiros deuses, pai dos últimos homens [...].”

A configuração do *corpus* narrativo Guarani condiciona-se para práticas discursivas regulares que primam pelo rememorar, nas quais o mito dentro do conjunto de gestos ritualísticos é parte integrante de uma estrutura sistêmica que acomoda no momento presente do que é relatado – expressão falada –, a base do ser:

[...] Em contraste com a concepção de narração histórica ocidental, que descreve a sucessão de acontecimentos ocorridos em um lugar e em um tempo preciso, o relato mítico se concentra nos acontecimentos sagrados. Seu assunto é o momento em que esses acontecimentos aconteceram pela primeira vez. O que importa na narrativa mítica não são os acontecimentos, mas sim os fundadores

de uma nova realidade, como a criação do cosmos ou da humanidade. [...] (ELIADE, *apud* PEREIRA, 2012, p. 122).

Conforme Pereira (2012), o fluxo de consciência e os atos dos Guarani que são manifestados pelas narrativas e tradições que estão gravadas na memória, narradas pela tradição oral, vão sendo atualizadas e (re)significadas nas práticas sociais. Por meio das narrativas mítico-cosmológicas, o bem cultural oral dessas coletividades é o mediador entre o Universo cosmológico, a experiencição do indígena como sujeito.

Desse modo temos, como uma característica do pensamento não linear, a narrativa mítica Guarani como uma configuração que expressa pela oralidade uma realidade ampla e arejada que se interconecta com as dimensões de mundos abstratos os quais enredam-se a contextos trans-históricos. Em simetria ao arranjo organizado na e pela oralidade, o teor da narrativa indígena Guarani em *Todas as vezes que dissemos adeus* (JECUPÉ, 2002) registra esta impressão que opera em sua mensagem conforme segue no excerto para contextualização:

[...] Somos filhos da terra, do fogo, da água e do ar. E nada serviria à mais avançada inteligência se a Grande Mãe não ofertasse seu próprio corpo, suas próprias veias cristalinas, seu próprio ventre, para tornar possível existir desde o mais simples cocar à mais complexa arma atômica. Somos tecidos do tecido que tece a própria Mãe e tudo o que criamos vem dessa mesma trama. Essa trama é uma lei ancestral, é uma lei imemorial. Os povos indígenas conhecem essa lei. A ciência civilizada parece que esqueceu. Gostaria de lembrar a todos que não são os povos indígenas que correm o risco de extinção e nem os animais e nem as plantas. Pois estes vivem de acordo com a lei. Por conhecê-la, nos tornamos guardiães da Terra. Há que se ter a ousadia de agradecer à Terra por tudo que ela dá. E, quem tiver coragem e ousar, verá o quanto nós fomos medíocres diante desta beleza... (JECUPÉ, 2002, 112-113).

De acordo com Graúna (2013), as narrativas míticas produzem modelos de resistência, assim como os poemas de acordo com a cosmovisão indígena.

Por meio da poesia há a possibilidade de legitimar a configuração identitária indígena que se manifesta na relação de afeto com a mãe terra a qual possibilita a ambientação, cenário ritualístico para a manutenção e construção do saber indígena Guarani. Constata-se essa afirmativa acima na palavra-canto que segue em Jecupé (2002):

E houve por todos aqueles da primeira terra  
Acesso ao que não é destinado à perfeição,

aqueles que não se perderam, sendo música,  
aqueles que não se perderam, sendo vôo (sic),  
aqueles que não se perderam, sendo dança,  
aqueles que, passando por música, dança, vôo (sic),  
não perderam o belo saber.

Aqueles que não esqueceram o que são.

[...]

Aqueles para quem não houve o domínio do saber,  
de ser bela música,  
de ser bela dança,  
de ser belo vôo (sic).

Aqueles que se uniram à fonte do mau saber.

Aqueles que se puseram distantes dos que permaneceram  
acima de nós.

Eles todos encaminham-se par uma totalidade desigual.

Para uma ilusão da totalidade,  
para ilusão de um si.

[...]

Cante o seu canto, dança sua dança,  
para que possa haver o verdadeiro adeus,  
para que possa haver o adeus às más coisas que confeccionamos.

Cante o seu canto, dance sua dança,  
para compreender o verdadeiro vôo (sic),  
para ver o bom deus. (JECUPÉ, 2002, p. 101).

Nesse sentido, descreve Almeida e Queiroz (2004):

Contar o mito é batalhar pela sobrevivência do próprio povo. Superior à História, o sentido do mito existe na utilização repetitiva por grupos sociais que fundam sua unidade através de ritos que reencenam, de maneira intangível, o acontecimento da origem (ALMEIDA e QUEIROZ, 2004, p. 251).

Conforme Thiel (2012), o mito “[...] funda não só a estrutura das sociedades de tradição tribal/oral, mas também a própria identidade dessas sociedades. Ao serem narradas, ganham materialidade e constroem uma unidade que entrelaça diferentes gerações.” (THIEL, 2012, p. 82).

Dessa forma, o fragmento que segue, da obra em análise, contempla o pensamento descrito pela oralidade revestida de uma vontade supra-humana, desejo de uma linguagem próxima da dos deuses “[...]” (CLASTRE, 1990, p. 13):

Lembrei de um ensinamento assim que falou da mata escura. E ficou ecoando na minha cabeça, assim:

– Antes do princípio, sobre o mundo, havia uma montanha futura. Amerikoa. Antes do tempo tecer sua plumagem ainda não havia humanos. (JECUPÉ, 2002, p. 114).

Nota-se no fragmento acima o sinal de pontuação – travessão – indicando a interlocução, o turno de fala que, nesse contexto, refere-se ao Kaka e o próprio ensinamento. O pensamento de Kaka é voz que toma o seu lugar de fala, entidade que participa do contexto interacional assumindo uma personificação suprarreal, o pensamento dos próprios deuses. Temos assim, conforme Gebelucha (2016), o tempo-espaço da interação movida pela cosmovisão indígena que funde com as histórias de seus antepassados.

#### **4.3.5 Narrativa literária indígena – O mito como aspecto antropológico do imaginário**

A nomenclatura *narrativa literária indígena* requer, neste estudo, uma investigação que implica uma descrição dos aspectos que envolvem a construção da cultura indígena a partir da significação na narrativa simbolizada pelo mito– enquanto processo do imaginário<sup>99</sup>.

Salientamos que, dentro do universo das manifestações culturais reverenciadas pelas sociedades indígenas, a produção discursiva indígena apresenta-se pela “[...] interação de multimodalidades. A palavra impressa, imagens, desenhos geométricos, elementos sonoros, musicais, performance, formam um conjunto a ser lido.” (THIEL, 2012, p. 44).

Destacamos a partir de Thiel (2012), o termo *imagem*<sup>100</sup> que, em seus desdobramentos, detemo-nos ao plano do significado do imaginário, o qual, partimos do pensamento de Durand (1997), como uma maneira de provocar uma reflexão, que no rastro antropológico, o imaginário se justifica como parâmetro interpretativo da construção social indígena.

De acordo com Durand (1997), o pensamento ocidental, em especial, a filosofia francesa rege pela sua tradição a depreciação dos estudos ontológicos do ser, assim como a função da imaginação, “fomentadora de erros e falsidades.” (DURAND, 1997, p. 21). Dessa forma, o mito, enquanto imagem-conceito criador, e o imaginário restringem-se a modelos reduzidos:

---

<sup>99</sup> Segundo dicionário Aurélio, imaginário significa o que só existe em imaginação, o que é ilusório, irreal, fantástico. Refere-se as ideias, crenças, os símbolos e as opiniões de um indivíduo ou de um grupo social. (IMAGINÁRIO..., 2010).

<sup>100</sup> Limitamos neste estudo a condição do termo “imagem” a representação mental de objetos, impressão, lembrança, recordação.

Alguém notou, com razão, que o vasto movimento de idéias (sic) que Sócrates, através do augustinismo, da escolástica, do cartesianismo e do século das luzes, desemboca na reflexão de Brunshvicg, Lévy-Bruhl, Lagneau, Alain ou Valéry tem como consequência o “por de quarentena” tudo o que considera fêrias razão. Para Brunshvicg, toda a imaginação – mesmo platônica! – é “pecado contra o espírito”. Para Alain, mais tolerante, “os mitos são idéias (sic) em estado nascente” e o imaginário é a infância da consciência.” (DURAND, 1997, p. 21).<sup>101</sup>

Conforme Durand (1997), a partir do pensamento ocidental, a imaginação aponta para dois reflexos oposicionais:

“[...] a imaginação segundo os psicanalistas é o resultado de um conflito entre as pulsões<sup>102</sup> e o seu recalçamento<sup>103</sup> social, enquanto, pelo contrário, ela parece na maior parte das vezes, no seu próprio movimento, como resultando de um acordo entre os desejos do ambiente social e natural. Longe de ser um produto do recalçamento, [...] é pelo contrário, origem de uma libertação.” (DURAND, 1997, p. 39).

A condição “*de uma libertação*”, em Durand (1997, p.39), remete-nos ao imaginário indígena como uma elaboração de imagens arquetípicas – fontes primordiais que se definem para a construção e manutenção da sociedade indígena.

Percebe-se essa definição de Durand (1997) no excerto que segue (JECUPÉ, 2002):

A terra do nosso pai<sup>104</sup>, o primeiro, sofre uma destruição, mas já apareceu a terra nova. Então, nosso, pai, o primeiro, fala:  
– Bom! Vá, meu filho, sobre a terra, você, meu filho primeiro-último, o pequeno. Você, que em virtude de seu saber terá conhecimento dos belamente adornados primeiros e dos belamente adornados futuros. Assim que conhecer os adornados, carregará essa minha palavra a fim de fazê-la frutificar sobre a terra [...]. (JECUPÉ, 2002, p. 109).

Em relação às imagens arquetípicas, segundo dicionário de termos junguianos... (2019)<sup>105</sup>, referem-se às imagens que:

<sup>101</sup> Léon Brunshvicg – professor e filósofo francês; Lucien Lévy-Bruhl – filósofo e sociólogo francês; Émile-Auguste Chartier, pseudônimo literário: Alain – jornalista, ensaísta e filósofo francês; Ambroise Paul Toussaint Jules Valéry – filósofo, escritor e poeta francês.

<sup>102</sup> Segundo dicionário Aurélio, refere-se à: “[...] Força psíquica, inconsciente, que dirige e incita a atividade de um indivíduo. [...]”. (PULSÕES..., 2010).

<sup>103</sup> Conforme dicionário Aurélio, recalque refere-se a exclusão, na esfera da consciência, de certos sentimentos, desejos e ideias. (RECALCAMENTO..., 2010).

<sup>104</sup> Em relação ao primeiro deus.

<sup>105</sup> DICIONÁRIO DE TERMOS JUNGUIANOS. [2019]. Disponível em:

<<http://encyclopaedia.site44.com/Dicion%C3%A1rio%20de%20termos%20janguianos.html>>. Acesso em: 15 maio. 2019.

[...] são padrões universais ou motivos que se originam do inconsciente coletivo e que formam os conteúdos básicos das religiões, mitologias, lendas e contos de fadas. Elas também emergem do inconsciente coletivo através dos sonhos e visões. O encontro com uma imagem arquetípica evoca uma reação emocional forte nos levando a uma sensação de divino ou poder transpessoal que transcende o ego. Jung afirma que estas "imagens primordiais" se originam de uma constante repetição de uma mesma experiência, durante muitas gerações. Funcionam como centros autônomos que tendem a produzir, em cada geração, a repetição e a elaboração dessas mesmas experiências.

Nesse sentido, a sustentabilidade gerida por meio do construto imagético e memorialístico do mito serve como uma maneira de manter a organização social que, conforme Thiel (2012, p. 82) compõe-se como uma “forma de arquivo, espécie de documentação histórica, jurídica e ideológica da origem de uma comunidade, e que lhe assegura continuidade, a própria existência.” Podemos observar a representação desse construto do imaginário por meio do conjunto de objetos arquetípicos relevantes, em Jecupé (2002), no excerto seguinte:

Gwirá-Pepó, estava dentro da oca sagrada, o Opy, quando cheguei. Próximo ao Ambá. O altar de reverencia onde fica a simbologia guarani do caminho do Sol: dois paus entrecruzados exatamente ao meio representando as forças de equilíbrio da Terra, centrífuga e centrípeta, macho e fêmea, curumim-cunhã, dia-noite. [...] o popyguá, as duas varetas que representam o poder de criar [...]. Logo após vem o petenguá, que representa a sabedoria do ancião, a única forma do deus que há no homem se fazer presente. Dentro do petenguá habita a brasa inicial significando o próprio Tupã prestes a soprar o pensamento que tudo cria. O petenguá guarda o segredo do fogo. [...] a cabaça em concha mãe contendo a água geradora da vida, que é o princípio de Nhandecy – a que flui a criação tornando-a criatura, em permanente renovação. É esse conjunto que chamamos Ambá. Que é a base do ensinamento para o caminho do Sol. (JECUPÉ, 2002, p. 50).

Percebe-se que a funcionalidade dos objetos simboliza a conexão dos instrumentos que interligam-se pela “memória mítico-histórica” (PEREIRA, 2010), indígena ao modo de ser Guarani. Dentre esses objetos, o petenguá, o cachimbo sagrado que evoca a manifestação e comunicação com o deus que há no próprio homem.

A partir do ideário da concepção do imaginário, Durand (1989) apresenta dois regimes referenciais de imagens – diurno e noturno – pelos quais, o imaginário está estabelecido. O regime diurno, em parte, definido por antítese, a partir do contraste

entre palavras ou ideias, pela qual há uma centena de imagens que transitam em torno da oposição luz-trevas; o mundo dividido em opostos que pela luz pode ser definido tais distinções. Conforme Durand (1997, p. 197), “É então que a imaginação organiza e mede o tempo, mobilia o tempo em mitos e as lendas históricas, e vem, pela periodicidade, consolar da fuga do tempo.” Desse modo, Durand (1989) define o regime diurno como uma impressão da passagem do tempo, e da destruição que esse provoca, na reação da passagem do tempo que consome, como também, por rastrear atos vitoriosos diante do vir a ser da noite, do destino e da morte. Durand (1997, p. 188) complementa: “Pode-se mesmo dizer que todo o sentido do Regime Diurno do imaginário é pensamento contra as trevas, é o pensamento contra o semantismo das trevas, da animalidade e da queda, ou seja, contra Cronos, o tempo mortal.” (Durand, 1997, p. 188).

Em contraste com a estrutura regime diurno, *a linearidade do tempo*, Durand (1997) descreve sob o regime noturno da imagem:

Diante das faces do tempo, desenha-se, assim, uma outra atitude imaginativa, consistindo em captar as forças vitais do devir, em exorcizar os ídolos mortíferos de Cronos, em transmutá-los em talismãs benéficos e, por fim, em incorporar na inelutável mobilidade do tempo as seguras figuras de constantes, de ciclos que no próprio seio do devir parecem cumprir um desígnio eterno. O antídoto do tempo já não será procurado no sobre-humano da transcendência e da pureza das essências, mas na segura e quente intimidade da substância [...]. Ao regime heroico da antítese vai suceder o regime pleno do eufemismo. Não só a noite sucede ao dia, como também, e sobretudo, às trevas nefastas.” (DURAND, 1997, p. 193 - 194).

Conforme Durand (1997, p. 68), “Semanticamente falando, pode-se dizer que não há luz sem trevas enquanto o inverso não é verdadeiro: a noite tem uma existência *simbólica autônoma*.” O regime noturno conforme Durand (1989), em oposição ao regime diurno, define-se como o lugar regido pela conciliação: “[...] é então que, no seio da própria noite, o espírito procura a luz e a queda se eufemiza em descida e o abismo minimiza-se em taça, enquanto, no outro caso<sup>106</sup>, a noite não passa de propedêutica necessária do dia, promessa indubitável da aurora.” (DURAND, 1997, p. 198).

Percebe-se no excerto que segue, (JECUPÉ, 2002), que o conceito luz-sombra recai sob a acomodação – sob forma de uma metáfora pedagógica – do próprio

---

<sup>106</sup> Em relação ao regime diurno da imagem.



conhecimento enquanto iluminação, que na constância do tempo, ora é luz ora é sombra, a busca, a conceitualização do não revelado e a crença na verdade da origem do ser:

Antes do tempo tecer a sua plumagem, ainda não havia humanos. Na época da noite total o mundo era governado por duas tribos: a dos animais do chão e a dos pássaros. A dos pássaros era orientada pela águia. Houve necessidade de estabelecerem um conselho para discutir a admissão da Luz. A tribo dos animais foi contra. Então separaram-se: a tribo dos adornados, guiada pela grande águia, e a tribo dos animais do chão, comandada pelo jaguar. Os da linhagem da águia geraram os guerreiros do sol, que já eram filhos do pai sol futuro, os que vão às mais distantes batalhas incansavelmente, os guerreiros da lua, que já eram filhos da mãe lua futura, os que defendem a oca, a família, os filhos futuros, a companheira, a terra sagrada que se permite habitar. Esses guerreiros, guiados pela águia, foram encarregados pelo conselho das águias de transportar a luz emprestada das estrelas futuras e criar os seres humanos. Para isso tinham que lutar com a tribo dos animais do chão, os que dominam a escuridão, liderados pelo jaguar. E houve a guerra, Luz e sombra. [...] O conselho das águias, após profunda reunião, refletiu e percebeu que seus guerreiros, quanto mais atiravam lanças, mais os inimigos multiplicavam-se; então, decidiu-se que os que seguiam a tradição do sol e a tradição da lua deveriam se tornar guerreiros sem armas. E foi decidido também que toda luta deveria ser tratada com amor e sabedoria, nesse mundo que ainda é só vaga imagem do mundo pensado. [...] Assim, os que são só a imagem do que poderiam ter sido, que vivem sob a imagem da luz futura, do sol futuro, da luz futura, herdaram da guerra originária estilhaços de luz e sombra e em algum momento devem se guiar pelos olhos da águia para se conhecerem e se defrontarem com sua parte dia e sua parte noite. Para isso penetraram a sós no devido tempo e na devida hora dentro da mata escura. (JECUPÉ, 2002, p. 114 -115).

Conforme podemos observar na metáfora-ensinamento que compõe o fragmento acima, o descompasso gerado no embate de forças pelo vir a ser do devir indígena resulta de um engendramento dialógico, visto que o ambiente é qualidade *sine qua non* rememorada, reverenciada como fonte primordial e de referência para o equilíbrio e auto-eco-conhecimento do modo de ser Guarani.

Conforme Durand (1989), na clareza do dia temos a possibilidade de gerir comparativamente o que determina os atos vitoriosos de poder<sup>107</sup> que cabe ao indivíduo diante de seu empoderamento por meio do conhecimento que lhe confere. Diante da noite, a busca interior relaciona-se ao conhecimento que se eufemiza, um

---

<sup>107</sup> Entendemos que a relação de poder em sociedade está intimamente atrelada à aquisição do conhecimento que se revela por meio dos atos argumentativos interacionais.

lugar utópico, diante das perguntas em aberto que a obscuridade da noite não revela. Nesse sentido, pomo-nos em contraste reflexivo a partir de Jecupé (2002) nos excertos que seguem nos quais a noite é fonte paradigmática inspiradora e contemplativa:

O nome da alma  
 – Nosso Pai, o último, nosso pai, o primeiro,  
 fez com que seu próprio corpo surgisse  
 da noite originária.  
 [...] no coração da noite originária  
 ele se desdobra, desdobrando-se  
 [...]  
 Divino espelho do saber das coisas,  
 Compreensão divina de toda coisa,  
 divinas palmas das mãos,  
 palmas divinas de ramagens floridas:  
 ele os desdobra, desdobrando-se a si mesmo, Nãmandu,  
 no coração da noite originária.  
 [...]  
 Com força, seu olhar procura:  
 do divino saber das coisas,  
 saber que desdobra as coisas,  
 [...]

Nesse sentido, a sabedoria estaria no interior do próprio indivíduo em um processo investigativo e revelador no qual acomoda o conhecimento, divino mistério. A noite funda-se como um referencial de base de sustentação para o Guarani que a rememora nos atos interacionais de fala e, por conseguinte neste estudo, escrita.

Para Araújo e Teixeira (2009), a imaginação, enquanto funcionalidade simbólica, manifesta-se como um fator importante para a posição estável do aspecto psicossocial. “Daí que Gilbert Durand lhe assinale como sua função geral “negar eticamente o negativo”, o que quer dizer que ela é a *negação do nada, da morte e do tempo*. [...] a função da imaginação é antes do mais uma função de eufemização.” (ARAÚJO; TEIXEIRA, 2009, p. 9).

Araújo e Teixeira (2009, p. 9) complementam que o imaginário intrinsecamente “[...] identificado como o mito constitui o primeiro substrato da vida mental, [...] as imagens se inserem num trajeto antropológico, que começa a nível neurobiológico, para se estender ao nível cultural.”

Nesse sentido, conforme Durand (1997):

[...] o imaginário não é mais que esse trajeto no qual a representação do objeto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito, e no qual, [...] as representações subjetivas se explicam “pelas acomodações anteriores do sujeito” ao meio objetivo.” (DURAND, 1997, p. 41).

Assim temos o imaginário como fonte criativa a qual, segundo Durand (*apud* ARAÚJO e TEIXEIRA, 2009, p.1), “[...] revela-se muito especificamente como um lugar de “entre saberes’ [...]”. (grifo do autor).

A passagem que segue, em Jecupé (2002), ilustra esse conceito:

Em Krukutu, numa dessas noites antigas e douradas ao pé do fogo, havia procurado Tiramãe Tujá para pedir orientação. Ele comentou que tínhamos, nós dois, que ouvir os Ancestrais. Fomos pedir licença ao guerreiro encantado, o invisível, guardião das folhas, para que dispusesse a nós as ervas que soltassem o espírito do Conhecimento e a Sabedoria dos Tamãï. fala que habita o coração. Bebemos o chá. E sobre sua cabeça iluminou um imenso cocar multicolorido, [...]. (JECUPÉ, 2002, p. 92).

Na busca por um alinhamento e contextualização da construção social Guarani, a narrativa, assim, instaura o mito, além do contexto histórico rememorado, como parâmetro inaugural, o qual gesta a sua origem e o seu destino:

Os guarani desenvolveram historicamente um tipo ideal de comportamento esperado por sua tradição cultural, melhor dizer instituído pela memória mítico-histórica indígena, visão que é projetada e vivida como uma certeza que cada pessoa carrega consigo em particular, assim como a própria sociedade guarani em sua totalidade. (PEREIRA, 2010, p. 1).

Segundo Borges (2003, p. 9), nas sociedades de tradição tribal - oral, o mito revela-se como:

[...] uma estrutura complexa e multidimensional. Uma dessas funções é de ser a história verdadeira em que se funda a sociedade. Processando-se como memória atualizadora, o mito estabelece a ligação entre as várias gerações, permitindo criar um efeito identitário, através do qual a nação-povo manifesta uma consciência de homogeneidade e continuação. (BORGES, 2003, p. 9).

Os fragmentos da obra em análise apresentados anteriormente representaram os deslocamentos do autor-narrador-protagonista Kaka Werá Jecupé cujo tempo – espaço percorrido e retratado revelaram os atributos inerentes à narrativa indígena

Guarani: a cosmovisão; a representação do mito; a resignificação da narrativa rememorada na constância do devir indígena Guarani. Dessa forma, a imaginação enquanto faculdade que o espírito possui traduz-se como fonte na busca pelo equilíbrio com efeito para a manutenção da vida com um sentido no mundo, em busca da terra sem males pelo caminho do sol.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS – TODAS AS VEZES QUE DISSEMOS ADEUS PELO CAMINHO DO SOL, (DES)(COM)PASSOS...

Antes de partir, a chegada, resultante de outros adeuses que se fazem de vivências experienciadas pela luz-dia-conhecimento – visível poder que liberta e aprisiona; pela noite, infindável e fascinante fonte de beleza (des)conhecida que nutre incansável eterna resposta, esse azougue mensageiro que atua fluindo-se sutilmente pelo vir a ser da vida.

Nos **passos** do momento-partida Guarani não há perda ou a amargura do egoísmo da perda, mas a sublime alteridade presenteada em forma de ensinamentos, os quais enfatizam a sabedoria de todo o instante-palavra, onde o tempo cronológico, criação detentora da vaidade humana diante do tempo-fim, não se esvai, pois a integralidade Guarani transcende na cadência do ser que caminha em harmonia com o presente que funde-se pelo passado que é futuro. O pensamento Guarani reconhece em si o lado exterior do seu espaço-mente-corpo-físico que é plural, por sua natureza cosmo-eco-vivencial Guarani. O pensamento Guarani, vácuo cósmico que é ser-membro fonte, elemento terra que cria vida, que guarda a água da vida, que gera fogo vida, etéreo invisível ar interpenetrado em tudo que habita e vive e que desdobra-se com maestria no coração Guarani – como flor em pétala que guarda a semente que torna-se ser gestado pela terra que carrega o fruto da criação do divino ser mistério – revelação dos deuses.

Propomo-nos com o estudo da obra “*Todas as vezes que dissemos adeus*” deslocar-se por repertórios da memória ancestral Guarani as quais convidam para compartilhar chegadas-encontros e, também, partidas – partir para novas idas – que, na plasticidade do modo de ser Guarani, levam a novos elos relacionais marcados pelo valor simbólico a cada inscrição memorialística as quais representam as vivências Guarani ressignificadas. Kaka Werá Jecupé soube demonstrar, em sua trilha de partidas, que a sua aldeia interior, com suas raízes sagradas, não se corrompeu diante de tecnologias e espelhos da metrópole.

Evocamos a literatura indígena Guarani por meio de nuances provocativas-contrastivas como um *entre lugar* que problematizou uma reflexão acerca de outros mundos possíveis, os quais possam abarcar, no público leitor deste trabalho acadêmico, a diversidade cultural, em especial as comunidades indígenas Guarani que, dizimadas em sua quase totalidade pelo modelo sócio-histórico eurocêntrico,

marcado pelo processo civilizatório ocidental, mantêm-se resistentes diante de toda a gama de agressões e estranhamento que estão suscetíveis pela realidade que as envolvem.

Conceitualizamos, de uma forma pedagógica para o público leitor, uma aproximação com questões sociais pertinentes a toda comunidade indígena e não indígena o conteúdo narrativo da obra em análise, o qual torna-se sinônimo de um lugar sem fronteiras, cuja mensagem implícita, explícita vem ao encontro da profunda e necessária reflexão do nosso lugar–tempo–espaço–ambiente de fala e escuta indígena diante das inquietações sociopolíticas e econômicas as quais provocam o desequilíbrio socioambiental – interacional como um todo.

A partir dos **compassos** de valor pedagógico que esta obra em análise consiste, evocamos por meio deste estudo um olhar performativo que contemplou a temática literatura de expressão indígena Guarani como um princípio didático-metodológico. Nesse sentido, enalteçemos o teor poético e instrucional que a narrativa descrita por Kaka Werá Jecupé representa. Assim, alinhamo-nos ao pensamento de Morin (2003), o qual descreve que, ao longo do tempo, o ensino educacional se amparou no modelo advindo de teóricos que consideram a otimização e fragmentação do conhecimento – razão cartesiana – como o modo mais prático para a solução e entendimento das adversidades que acometem o homem em sua existência. A conjuntura instaurada, medida pelo cálculo e precisão científica, cada vez mais tem levado o sujeito a uma prática minimalista colocando-o em uma categoria singular, o qual não reconhece que sua natureza e suas ações estão intimamente ligadas à diversidade do meio natural. À medida que avançamos em conhecimento, nos distanciamos da conexão sujeito – objeto, visto que a mediação entre o sujeito e meio apontam para fenômenos e causas em particular. Nesse sentido, Morin considera que o conhecimento complexo – justaposto, interdependência dos saberes – garantiria um melhor entendimento das inquietações do próprio homem e de todas as coisas, pois nada atua isoladamente no mundo, seja no mundo interno-externo ao homem, seja na esfera do conhecimento. Assim, a contribuição de Morin (2003) para a educação visa à utilização do ensino como um meio que permitiria uma formação e aquisição do conhecimento não apenas como mera sabedoria, mas sob a condição de nos ajudar a viver de forma mais equilibrada, seja local ou globalmente. Conforme Morin (2003), isto não garantiria felicidade e certeza plena sobre a vida, mas poderia garantir ao ser humano uma melhor compreensão e autonomia na vida. Nesta condição, o

aprendizado estaria também atrelado a encorajar a autodeterminação, o espírito crítico, autoconhecimento do aluno e que a educação instrua a viver não só para a vida cotidiana de forma racional, mas que também canalize nossas ações por meio da inspiração poética que habita o ser humano, a razão permeada pelas emoções.

A caminho da busca da terra sem males tensionamos, neste estudo acadêmico, problematizar a “*dimensão literária indígena (cosmovisão) como possibilidade de transatividades inter-intraétnicas dos valores culturais ontológicos dos povos originários na sociedade envolvente*” na qual detivemo-nos a uma pretensão dialógica que não perpassasse à exaustão sobre o conteúdo da obra aqui em estudo. Desse modo, contestamos o caráter intimista e poético que sinaliza para o seu lugar de direito dentro do universo literário e que esteja ao alcance da narrativa do gênero humano – a narrativa indígena Guarani como possibilidade de interlocução que não se esgote como um fim em si mesma, mas como veículo de expressão e (re)conhecimento.

Os parâmetros teóricos apresentados neste estudo visaram criar possíveis momentos de interação reflexiva com vistas a descolonizar o pensamento<sup>108</sup>. Nesse sentido, Eigenbrod (2010) suscita uma inclusão necessária de estudos nativos literários para que, desse modo, no cotidiano institucional educativo atribua-se valor à “função da memória coletiva para a transmissão cultural, a vida cotidiana global como ação educativa [...]” (BERGAMASCHI, 2002, 140).

Consideramos que, neste estudo literário, sinalizado sob a forma de um mapa conceitual entre dois mundos – cultura indígena Guarani e ocidental – o autor-narrador-protagonista Werá Jecupé revelou-se como um atuante emblemático *in-outsider* diante do imperialismo linguístico que se apresenta na modernidade. Ao termo *insider*, referimo-nos à Kaka Werá como indivíduo reconhecido ou aceito como membro de um grupo, sua própria origem ameríndia. Ao teor *outsider* recorreremos à Domingues (2018), o qual descreve que o intelectual cosmopolita globalizado “é antes de tudo um *outsider*.”

[...] não está necessariamente vinculado a um “modelo específico de universidade”, embora a universidade siga “sendo uma plataforma de

<sup>108</sup> “No fundo, a velha máxima de Kant e do iluminismo tem ainda grande atualidade e poderá nos servir de guia, elevando a nossa autoestima: Sapere aude, ousar pensar por nós mesmos e vencer a nossa minoridade intelectual, ontem por causa de nossa condição de colônia, e hoje por causa de nós mesmos, livres e independentes, mas com a cabeça ainda colonizada.” (DOMINGUES, 2018, p. 92-93).

ação e de pensamento para a maioria da intelectualidade”, [...]. (DOMINGUES, 2018, p. 86).

Conforme Domingues (2018), o intelectual cosmopolita globalizado é sinônimo de pensador, o qual cita como exemplos

[...] Kant na Alemanha ou Descartes na França e o qual não tem ainda representantes no Brasil em filosofia, havendo, porém, em outros campos da atividade intelectual, como no caso da literatura, com os exemplos de Machado de Assis e Guimarães Rosa.” (DOMINGUES, 2018, p. 88).

Nesse sentido, para Domingues (2018), o pensador pode despontar em qualquer lugar do globo, não apenas em universidades mundiais advindas de países centrais. Dessa forma, Kaka Werá representa o percorrer por outros territórios nos quais aproxima o seu em que mostra a nudez de seu povo, a clareza do coração e convida para despirmo-nos revelando os brasis que somos. Daí Jecupé um ser que agrega como característica os termos *in-outsider*, porquanto não há uma desterritorialização<sup>109</sup> e sim, uma possível transitividade inter-intraétnica a qual promove uma construção coexistencial onde o adeus constitui – visto por olhos ocidentais – descolar-se, desacomodar-se diante do problemático nicho social civilizado pelo ocidente – estado social de anomia.

*Todas as vezes que dissemos adeus* resulta da não falta, perda, abandono. Revigora-se e atua no tempo presente como um entre lugar-saberes que torna a vida não metáfora, não negação do tempo que se esvai.

Em *Todas as vezes que dissemos adeus*, os fluídos do tempo, como a névoa não esconde, é parte, o sol não castiga, é fonte de energia, vida celebrada enquanto filhos do sol, não mero referencial meteorológico, a vida amplia-se no e pelo universo, não apenas gerenciada como produto em lâminas microscópicas que a fragmentam e, a cada instante, saturam exaurindo sua seiva vital. Que assim, a humanidade não seja mais ainda lobotomizada de tal forma que não reconheça o seu próprio corpo que habita, pois muitos apenas já se reconhecem no prazer efêmero que perpassa pelo consumo que adorna o mundo em colorido neon, e que torna tudo artificialmente solitário, regime de gosto amargo, gélido gume.

---

<sup>109</sup> Visto que o território é parte integrante da humanidade Guarani.



Em *descompassos*, absortos em mares de aço, o ser vaga na busca insana pela resposta antídoto que alimenta a dor existencial com doses tiranas que distanciam a mão-(a)braço do outro diluídas pelo verbo que se faz ego, que se fez máquina – trans-humano. Quando no pensar do ocidente, o propósito vital não se saboreia de inquietude debruçada na magia e sonho cósmico – já sabido pela sabedoria milenar indígena Guarani na palavra, memória, no passo-poesia-música - dança; palavra verdade-primeira. Que a palavra memória indígena Guarani seja não mera mensagem volátil e pueril, mas atributo de fascínio e apreço – a mensagem indígena guarani como fonte pedagógica para a vida humana planetária, para mundos possíveis.

Se existir é sinalizar por sobrevivência, o caminhar de Kaka Werá Jecupé, em “*Todas as vezes que dissemos adeus*” pelo caminho do sol, propôs e mantém-se ao encontro desta existência que subsiste pela continuidade por meio da narrativa feita de tessitura humana, de metamorfoses no adeus, palavra que liberta, pois tudo o mais “[...] veio do já acontecido e que aqui se reconta. Fatos que fazem parte das ruínas do passado, que venho partilhar para partir; para que as chamas as transformem em pó e a boa reflexão do que foi dito possa servir de húmus para a humanidade.” (JECUPÉ, 2002, p. 27).

## REFERÊNCIAS

- ADAMS, T. Sulear (verbete). In: STRECK, D.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (Org.). Dicionário Paulo Freire. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 396-398.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ALMEIDA, Felipe. Q. de; BRACHT, Valter; GOMES, Ivan. M. **Bauman & a educação**: Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- ALMEIDA, Maria Inês; QUEIROZ, Sônia. **Na Captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil**. São Paulo: Autêntica Editora, 2004.
- ALMEIDA, Sandra. Prefácio. In: SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG. 2010.
- ARAÚJO, Alberto F.; TEIXEIRA, Maria C. S. **Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário**. In: Letras de Hoje. Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 7-13, out./dez. 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/viewFile/6539/4746>>. Acesso em: 20 abr. 2018.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **História da Educação: memória: entre o oral e o escrito**. Pelotas: ASPHE/FaE/UFPel, 2002, p.131-146. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/asphe/article/view/30603>>. Acesso em: 20 maio 2018.
- BOFF, L. **Saber cuidar: ética do humano - compaixão pela terra**. [S.l.]: Petrópolis: Vozes, [2008]., 2008.
- BORGES, L. C. **Os Guarani Mbyá e a oralidade discursiva do mito**. In: FERNANDES, Frederico A. G. (Org.) Oralidade e literatura: manifestações e abordagens no Brasil. Londrina: Eduel, 2003.
- CADERNO MAPA GUARANI CONTINENTAL (EMGC). **Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai**. Campo Grande: Cimi, 2016.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Campo Grande: Cimi, 2016. 01 mapa, color. Escala: 1:14 000 000. Disponível em: <<http://campanhaguarani.org/guaranicontinental/downloads/caderno-guarani-portugues-baixa.pdf>>. Acesso em: 11 maio 2019.
- CALVET, Louis-Jean. **As políticas linguísticas**. SP: Parábola; Florianópolis: IPOL, 2007.

\_\_\_\_\_. **Tradição oral & Tradição escrita**. São Paulo: Parábola; Editorial, 2011.

CARVALHO, Glauber; ROSEVICS, Larissa. (orgs.). **Diálogos internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Perse, 2017.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Literatura Oral no Brasil**. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1984.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2006.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 14. ed. São Paulo: Ática, 2011.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani**. Campinas: Papirus, 1990.

COLETIVAS. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio: o dicionário da língua portuguesa**. 8. ed. Curitiba: Positivo, 2010. p.176.

COSTA, Sergio. **Pós-colonialismo e différance**. In: *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

DÁVALOS, Pablo. **Sumak Kawsay: uma forma alternativa de resistência e mobilização** [2010]. Entrevistador: Moisés Sbardelotto. *Revista IHU On-Line Revista Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, Ano 10, N. 340, 23 ago. 2010. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao340.pdf>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS LINGUÍSTICOS (DUDL). Disponível em: <<http://www.penclubportugues.org/>>. Acesso em: 20 ago 2018.

DEL PINO, Dino De Souza. **Introdução ao estudo da literatura**. 4. ed. Porto Alegre: Movimento, 1972.

DESCARTES, René. **Discurso do método: As paixões da alma; Meditações; Objeções e respostas**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_, René. **Cartas**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DICIONÁRIO DE TERMOS JUNGUIANOS. [2019?].

Disponível em:

<http://encyclopaedia.site44.com/Dicion%C3%A1rio%20de%20termos%20junguianos.html>>. Acesso em: 20 out. 2018.

DOMINGUES, Ivan. O intelectual globalizado é um outsider. Entrevistador: Patrícia Fachin. **Revista IHU On-Line Revista Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, Ano 13, N. 529, 01 out. 2018. Disponível em:

<<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/582040-o-intelectual-cosmopolita-globalizado-e-um-outsider-entrevista-especial-com-ivan-domingues>>. Acesso em: 19 nov. 2018.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

EINGENBROD, Renate. **A Necessary Inclusion: native literature in native studies**. In: *Studies in American Indian Literatures*. University of Nebraska Press, 2010: Disponível em: <<https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/people.uwm.edu/dist/f/241/files/2016/07/221-27az06t.pdf>>. Acesso em: 30 mar. 2019.

FERNANDES, Cláudio. Idade Antiga: civilização grega. **Mundo Educação**, São Paulo, [2018?]. Disponível em: <<https://mundoeducacao.bol.uol.com.br/historiageral/civilizacao-grega.htm>> Acesso em: 29 out. 2018.

FERNANDES, Frederico. **A voz e o sentido: poesia oral em sincronia**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

FIGUEIREDO, Allana M; DIVINO, Marcos D. A; FERREIRA, Tatiana. A dicotomia razão e emoção na obra Por que os homens se casam com mulheres poderosas? Uma breve análise do tratamento dado às emoções femininas. In: *EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*. N. 2, 2012, p. 15-28. Disponível em: <[file:///C:/Users/sandr/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge\\_8wekyb3dbbwe/TempState/Downloads/397Texto%20do%20artigo154011020150318%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/sandr/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge_8wekyb3dbbwe/TempState/Downloads/397Texto%20do%20artigo154011020150318%20(1).pdf)>. Acesso em 25 out. 2018.

FIGUEIREDO, Eurídice. **Mestiçagem, transculturação, crioulição, hibridismo**. In: \_\_\_\_\_. *Representações da etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura*. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro, 2010.

FILHO, Domício P. **A linguagem literária**. São Paulo: Ática, 1990.

FILHO, Ciro M. **O rosto e a máquina: o fenômeno da comunicação visto pelos ângulos humano, medial e tecnológico**. [S.l.]: São Paulo: Paulus, 2013.

GANCHO, Cândida Vilares. **Como analisar narrativas**. 7 ed. São Paulo: Ática, 2004.

GEBELUCHA, Daniela. **Nos (Des)caminhos da Literatura Indígena Guarani no Rio Grande do Sul: narrando ou escrevendo....**2016, 23 f.; 42 f. Monografia (Graduação em Letras Português) - Unidade Acadêmica de Graduação em Licenciatura em Letras, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2016. Disponível em: <<https://ged.unisinos.br/DocuWare/Platform/WebClient/Client/Viewer?orgId=1>>. Acesso em: 29 mar. 2019.

GRAUNA, G. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza, 2013.

GUESSE, E. B. **Prática escritural indígena: língua e literatura fortalecendo a identidade e a cultura**. In: Anais do SILEL. Volume 3, Número 1. Uberlândia: EDUFU, [s.p.], 2013. Disponível em: <<http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/pt/index.php>>. Acesso em: 18 maio 2017.

HUHDORF, Shari. **“Indigeneity, Colonialism and Literary Studies: A ‘Transdisciplinary’, Oppositional Politics of Reading.”** ESC 30.2, (June 2004): 29-38.

IMAGINÁRIO, In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio: o dicionário da língua portuguesa**. 8. ed. Curitiba: Positivo, 2010. p. 409.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio**. 3 ed. São Paulo: Peirópolis, 1998.

\_\_\_\_\_. **Jecupé fala sobre a cultura e saberes dos povos indígenas**. Escolher um bloco de construção. Entrevistadora: Mônica Bongiovanni. 2016. (ca. 5 min 37 s). Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=ldfsZ8\\_1tSg&t=876s](https://www.youtube.com/watch?v=ldfsZ8_1tSg&t=876s)>. Acesso em: 19 out. 2016.

\_\_\_\_\_. **Oré awé roiru’a ma - Todas as vezes que dissemos adeus – Whenever we said goodbye**. São Paulo: Trion, 2002.

LAGARES, Xoán. **Políticas Linguísticas: formas totalitárias de imposição de regras e interesses**. Entrevistador: Leslie Chaves; João Vitor Santos. Revista IHU On-Line Revista Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, Ano 15, N. 467, 15 jun. 2015.

LEITCH, Vincent B. (general editor). **The Norton anthology and criticism**. New York: W. W. Norton & Company, Inc., 2001.

LEITE, Ligia C. M. **O foco narrativo**. 11. ed. São Paulo: Ática, 2007.

MAHER, Tereza. **Valorização das línguas indígenas e multiculturalidade no Brasil**. Entrevistador: Leslie Chaves. Revista IHU On-Line Revista Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, Ano 15, N. 467, 15 jun. 2015.

MAPA GUARANI CONTINENTAL. [S.I.], 2016. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/mapas/mapa-guarani-continental-2016>>. Acesso em: 11 maio 2019.

MELIÀ, Bartolomeu. **A história de um guarani é a história de suas palavras** [2010]. Entrevistador: Patricia Fachin. Revista IHU On-Line Revista Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, Ano 10, N. 331, 31 maio 2010. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3258&secao=331](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3258&secao=331). Acesso em: 10 out. 2018.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento complexo**. 5. ed. Lisboa: Piaget Editora, 2008.

MUNDURUKU, Daniel. **O Banquete dos Deuses**. Conversa sobre a Origem da Cultura Brasileira. São Paulo: Angra, 1999.

NORTON, Bonny; TOOHEY, Kelleen. Identity, language learning, and social change, v. 44, 2011, p. 412-446. Disponível em:  
<<https://www.cambridge.org/core/journals/language-teaching/article/identity-language-learning-and-social-change/6A0090FF05DAB3176B92B054EB3F99E7>>.  
Acesso em: 10 out. 2018.

NOVELINO, Marcelo. **Direito Constitucional**. 3. ed. São Paulo: Editora Método, 2009.

PEREIRA, Walmir. O guarani mbya caminha entre patrimônio cultural e nova história indígena no limiar do século XXI. IN: PEREIRA, Walmir; TAMAGNO, Liliana(Orgs.). Patrimônio cultural e povos indígenas: Experiências contemporâneas latinoamericanas. São Leopoldo: Unisinos, 2012.p. 120-126.

PEREIRA, Walmir. **Os guarani**: um povo instituído pela memória mítico-histórica indígena [2010]. Entrevistador: Patricia Fachin. **Revista IHU On-Line. Revista Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, Ano 10, N. 343, 13 set. 2010. Disponível em:  
<[http://Www.lhuonline.Unisinos.Br/Index.Php?Option=Com\\_Content&View=Article&Id=3514&Secao=343](http://Www.lhuonline.Unisinos.Br/Index.Php?Option=Com_Content&View=Article&Id=3514&Secao=343)>. Acesso em: 20 maio 2017.

PETRÔNIO, Rodrigo. Entrevista: a narrativa do gênero humano concebida como odisseia 'Homo Deus: Uma Breve História do Amanhã. Entrevista com Yuval Noah Harari. **O estado online**, São Paulo, 25 de mar. 2017. Disponível em:  
<<https://cultura.estadao.com.br/noticias/literatura,historiador-lanca-livro-que-projeta-cenarios-futuros-da-humanidade,70001713229>>. Acesso em: 28 out. 2017.

PLATÃO. **Fedro**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

PULSÃO. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio**: o dicionário da língua portuguesa. 8. ed. Curitiba: Positivo, 2010. p. 623.

RABUSKE, Edvino A. **Antropologia filosófica**: um estudo sistemático. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Francisco dos Brindes, 1981.

RAMOS, Alcida R. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Ática, 1986.

RECALQUE, In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio**: o dicionário da língua portuguesa. 8. ed. Curitiba: Positivo, 2010. p. 644.

RISÉRIO, Antônio. **Textos e tribos**: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

ROSA, Francis M. S. C. da. **A literatura indígena brasileira**: um movimento de afirmação política e identitária. In: *Brasílica – Journal for Brazilian Studies*. Vol 5, n.1 (nov. 2016) ISSN 2245-4373. Disponível em: <[http://www-periodicos-capes.gov.br/ez101.periodicos.capes.gov.br/?option=com\\_pmetabusca&mn=88&smn=88&type=m&metalib=aHR0cDovL3JucC1wcmItby5ob3N0ZWQuZXhsaWJyaXNncm91cC5jb20vcHJpbW9fbGlicmFyeS9saWJ3ZWlvYWN0aW9uL3NIYXJjaC5kbz8mdmlkPUNBUEVTX1YxJm1vZGU9QWR2YW5jZWQ=>](http://www-periodicos-capes.gov.br/ez101.periodicos.capes.gov.br/?option=com_pmetabusca&mn=88&smn=88&type=m&metalib=aHR0cDovL3JucC1wcmItby5ob3N0ZWQuZXhsaWJyaXNncm91cC5jb20vcHJpbW9fbGlicmFyeS9saWJ3ZWlvYWN0aW9uL3NIYXJjaC5kbz8mdmlkPUNBUEVTX1YxJm1vZGU9QWR2YW5jZWQ=>)>. Acesso em: 20 abr. 2017.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. 6 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Eloína P. **A escritura indígena canadense contemporânea**: um ato de tradução intercultural. Núcleo de Estudos Canadenses – Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre – Rio Grande do Sul – Brasil. In: *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 59, n.2, p. 191-197, abr. - jun. 2015. Disponível em: <<https://doaj.org/article/2fd6af3c61a04f00b1cd3fb98f87de61>>. Acesso em: 20 out. 2018.

SOARES, Angélica. **Gêneros literários**. 7 ed. São Paulo: Editora Ática, 2007.

SOUZA, Florentina. **Literatura Afro-Brasileira**: algumas reflexões [2005]. In: *Revista Palmares*, n.2. Brasília: Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura, dezembro de 2005. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/revista2/revista2-i64.pdf>>. Acesso em: 13 abr. 2019.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG. 2010.

SUBALTERNO. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio**: o dicionário da língua portuguesa. 8. ed. Curitiba: Positivo, 2010. p.713.

SWAIN, Mairil. **Language Teaching**: the inseparability of cognition and emotion in second language learning, v. 46, 2013, p. 195-207. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/language-teaching/article/inseparability-of-cognition-and-emotion-in-second-language-learning/2836661865FB74363508B1035FD374F0>>. Acesso em: 10 out. 2018.

TEKO PORÃ. [S.l.], 2015. Disponível em: <<http://www.raiz.org.br/teko-pora>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

TEKO PORÃ. In: *Revista IHU On-Line*. Revista Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, Ano 10, N. 340, 23 Ago. 2010. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao340.pdf>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

THIEL, Janice. **Pele silenciosa, pele sonora**: a literatura indígena em destaque. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.