

# MUNDO GUARANI E LITERATURA

Sinclair P. Casemiro (USP – UNESPAR/FECILCAM)

**RESUMO:** O mundo Guarani, por ser poético, se confunde com literatura, arte, ao tempo em que superam essas e quaisquer classificações. Tipologias serão apresentadas, tendo em vista as produções culturais Guarani, respeitando a sua singularidade ao colocarem nelas, os Guarani, a própria alma, a verdade, a partir do sentido que a palavra *nhë'e* (palavra-alma) possui para sua cultura. Já existe uma significativa produção escrita de Literatura Guarani, em que autores indígenas vêm se destacando, como o Guarani Jekupe, que propõe o entendimento da Literatura, ao tratar das produções indígenas, em duas divisões: a Literatura Nativa, escrita pelos próprios indígenas e a Literatura Indígena, escrita por não indígenas. Também se destaca Munduruku em *Contos Indígenas Brasileiros* (2005): ao apresentar o valor da *Palavra* - que encanta e dá direção à cultura indígena, sinônimo de *Verdade* para essa cultura, de poesia e encantamento, por meio de seus mitos, faz um apanhado deles em várias aldeias do Brasil e os denomina *Contos Indígenas Brasileiros*. A *Palavra*, espiritualizada e cosmogônica, empresta a culturas indígenas, *desenformadas* e livres de preocupação com classificações, a constituição de sua própria identidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** mundo Guarani; tipologias; literatura.

## Introdução

Quando lemos as narrativas que os Guarani contam, ou que são contadas por autores não indígenas a partir do que deles ouvem, transcritas em diferentes aportes textuais, percebemos a dúvida na indefinição de sua tipologia: mito, lenda, fábula, conto, poesia. Ocorre que essas denominações são utilizadas na perspectiva não indígena do entendimento do mundo Guarani. Na perspectiva Guarani, tais narrativas têm um sentido cosmogônico, de *Verdade*, como diz Munduruku (2005). Mesmo quando ficcionais, seus objetivos são de encaminhar as vivências tradicionais, dirigir a sua espiritualidade, continuar essa tradição na resistência material e espiritual de sua cultura ou mesmo marcar sua identidade e subjetividade no convívio multiétnico da sociedade nacional. A tipologia de mitos, contos, lendas, etc., fruto da racionalidade ocidental e aprendida no contato, é recurso a que se apegam para *equacionar a comunicação*, adequá-la, tornar possível suas

leituras no universo literário não indígena, porém isso não interfere no sentimento que experimentam ao vivenciá-las enquanto estruturas não apenas de textualidade, mas da própria vida. E, por outro lado, essa tipologia, de perspectiva não indígena, tem uma razão que extrapola os limites dessa *adequação*. Isso tem razões históricas, que resultam da concepção política que orientou até então o contato entre as culturas indígenas e não indígenas.

O autor Guarani Jekupé (2010) esclarece a diferença entre Literatura Indígena e Literatura Nativa, partindo principalmente do critério de autoria: a Literatura Indígena é aquela contada e escrita pelo não indígena sobre o que ouviu dos indígenas. E a Literatura Nativa é aquela contada e escrita pelos próprios indígenas, são autênticas e partem de sua vivência, mesmo sendo narrativas de ficção.

Após a Constituição de 1988, que finalmente reconhece o indígena como sujeito autônomo, que reconhece as culturas indígenas como constitutivas da realidade nacional, ou seja, reconhece uma nacionalidade brasileira plural e multiétnica, legítima tardiamente, muito embora, a voz indígena na sua autonomia, singularidade. O que, então, significa dizer que suas tradições de contar, tradição de saberes, de narrativas envoltas num sagrado e espiritualizado, num poder de magia que encantam e que as diferenciam radicalmente, sejam manifestadas sem restrição alguma, sem *equações* ou *adequações* ao dizer não indígena, salvo por desejo criativo e/ou recurso poético do autor indígena, livre para se posicionar, imaginar e contar a quem, como, quando e por que quiser. Assim, conhecer um pouco do mundo Guarani e da sua Literatura Nativa, toda ela poética, se faz necessário para entendermos o que, por trás dela, se omite: uma cultura outra, autônoma, que muito tem a enriquecer o universo brasileiro e a Literatura nacional com a sua diferença, mas que permanece pouco conhecida.

Convidamos a essa reflexão e sugerimos pensar em sentidos livres, que não descaracterizem o valor de *Verdade* que seu discurso carrega. Uma denominação que seja apropriada, nesse intento, para abordar o conceitual de suas narrativas e seus demais discursos, numa unidade de sentido que leve essa *Verdade* na sua mensagem única e singular, para além das fragmentações tipológicas da perspectiva não indígena.

Mas, sentimos, principalmente pelo dizer de autores indígenas como Jekupé, Cacique Benite, Munduruku e pela vivência no tekoha Verá Tupã'i de Campo Mourão-PR, que essa preocupação vai além da cultura indígena *Guarani*, ela vale para as culturas indígenas *em geral*. E extrapola a diversidade de tipologias, porque o sentido que possuem é totalizante, sendo manifestado numa unidade conceitual em que apenas a *Palavra* compreendida de forma cosmogônica e mágica pode dar suporte. Dessa forma, pensamos compreendê-los como *saber indígena*.

Por *saber indígena* entendemos as narrativas e demais produções discursivas indígenas, ficcionais ou não, de conhecimentos práticos ou não, de conhecimentos científicos e tecnológicos próprios, conhecimentos cosmogônicos, que são tradicionalmente contadas nas aldeias como valor constituinte de sua cultura, que dão direção e sentido a toda a sua vivência. E



que são contadas aos não indígenas por outros objetivos, sendo que esses não indígenas, como estudiosos, pesquisadores e seus representantes legais ou mesmo como visitantes, repassam à sociedade não indígena como um todo.

Entre os indígenas há narrativas que nem sempre são permitidas à divulgação seja na oralidade ou na escrita. Entre os Guarani, por exemplo, algumas dessas narrativas só são permitidas dizer e ouvir no seu espaço sagrado que é a Casa de Reza –*Opy*. E é ali onde apenas eles e apenas aqueles não indígenas-*juruaás*, dignos ou aceitos pela sua cultura podem escutá-las pela voz do *Xamoí*. São esses discursos, esse *saber* que permitiram e permitem a continuidade de suas existências, de suas culturas.

## 1. Mitos, Fábulas, Lendas, Contos, Poesia

Não raras vezes uma mesma narrativa indígena é transcrita para a Literatura não Indígena como *Mito* ou *Lenda* ou *Conto* ou *Fábula* ou *Poesia*. Vamos brevemente fazer uma apresentação dessas tipologias.

*Mito* etimologicamente vem do grego, *mythus*, “fábula”, pelo latim *mythu* (CUNHA, 1982, p.525; AURÉLIO, 1974, p.931). Para o etimologista Cunha: “sm. ‘narrativa, geralmente de origem popular, sobre seres que encarnam simbolicamente as forças da natureza, aspectos da condição humana’ ‘fábula’ ‘representação idealizada de um estado da humanidade em um passado remoto ou num futuro fictício’”. Etimologicamente, pois, mito e fábula se confundem num traço de *não realidade*. Na atribuição *geralmente de origem popular*, a definição atribui diferenças entre culturas *erudita* e *popular*, deixando entrever um traço hierárquico entre ela se creditando esse tipo de narrativa à última em especial. Quanto ao tempo, é *passado* ou *futuro* a representação que o mito traz e ela é *fábula* sempre idealizada, metafísica por entidades não definidas: *seres que encarnam simbolicamente a natureza e a condição humana*. Ou seja, contempla a dimensão humana fragmentariamente (aspectos da condição humana) e a condição metafísica; o tempo é não-presente, não-real e *fábula*, como seu sinônimo, traz um traço de não-verdade.

Para o dicionarista Aurélio (1974, p.931), *mito* é narrativa de tempos fabulosos ou heroicos, de significação simbólica, geralmente ligada à cosmogonia e referente a deuses encarnadores da força da natureza e/ou aspectos da condição humana, representação de fatos ou personagens reais, exagerada pela imaginação popular, pela tradição popular, enfim, mito *traz* também traços de um tempo que não é este, de uma realidade que não é esta, de uma não verdade para os critérios de nosso mundo da razão. Quando fala em mito da caverna, na filosofia, de Platão, define o mito como figurando o processo pelo qual a alma passa da ignorância à verdade.

Enfim, o que percebemos é uma disjunção da razão, da objetividade com relação à imaginação, à subjetividade, contemplando-as de forma opostas, contraditórias e atribuindo ao racional, objetivo aspectos de uma cultura superior - a erudita em detrimento de uma cultura popular, o que também se faz de forma disjuntiva.

Mircea Eliade (2010), mitólogo, apresenta o seguinte conceito:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças à façanha dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição.

O mitólogo remete ao sagrado e a um tempo passado, de *princípio*, em realidades totais ou fragmentadas e mesmo institucionais.

Lévi Strauss, como antropólogo que estudou diversas comunidades indígenas na América do Norte e na América do Sul (no Brasil), apresenta um conceito mais historicizado, sem perder a ideia de origem: “O mito é a história de um povo, é a identidade primeira e mais profunda de uma coletividade que se quer explicar.” LEVY\_STRAUSS, 2010).

Na definição da psicanalista Fragoso, o mito tem também a marca de origem e é tradutivo da forma como cada civilização se entende e se interpreta assim como entende e interpreta outras civilizações: “O mito constitui uma realidade antropológica fundamental, pois ele não só representa uma explicação sobre as origens do homem e do mundo, em que vive, como traduz, por símbolos ricos de significado, o modo como um povo ou civilização entende e interpreta a civilização” (FRAGOSO, 2013).

A *fábula - mithu* em latim, que levou ao grego o sentido de *mythus*, para Cunha (1982,p.342) e Aurélio (1974,p.604) tem o sentido explícito de alegoria, imaginação com fins morais e via de regra com personagens animais, trazendo como sinônimos lenda, mito. Há também outra origem etimológica: do lat. *Fari (falar)* e do gr. *Phaó* (dizer, contar algo), que traz a mesma definição.

A *lenda* em Aurélio (1974,p.829) tem a etimologia de “coisas que devem ser lidas” e a tradição popular. Cunha, em seu dicionário etimológico (1982,p.469) remete diretamente ao verbo ler, onde a define como *narrativa, conto, legenda*. Na literatura, as lendas inicialmente contavam histórias de santos, mas ao longo do tempo o conceito se transformou em histórias que falam sobre a tradição de um povo e que fazem parte de sua cultura. Narrativas transmitidas oralmente com o objetivo de explicar acontecimentos misteriosos ou sobrenaturais. Assim, há mistura de fatos reais com imaginários, história e fantasia; vão sendo contadas ao longo do tempo e modificadas pela imaginação do povo.

A definição de *conto* é apresentada pelos dicionarista Aurélio (1974,p.174) como uma forma deverbal de *contar* e o autor remete *conto* a uma narração falada ou escrita, um engodo, embuste, mentira, invenção, petate, puerilidade. O etimologista Cunha (1982,p.211) remete *conto* a *contar*(p.210), como *relatar* e *narrar*. Para os literatos, a tipologia *conto* tem sempre uma definição convergente. Duarte (2013), assim o define:



Perfaz-se de todos os elementos que compõem a narrativa, ou seja, tempo, espaço, poucos personagens, foco narrativo de 1ª ou 3ª pessoa, corroborando em uma sequência de fatos que constituem o enredo, também chamado de trama.. É um dos fatores de total relevância, é que o enredo apresenta-se de forma condensada e sintética, centrado em um único conflito. Tal característica tende a criar o que chamamos de unidade de impressão (DUARTE, 2013).

Essa definição marca uma tipologia estruturada em conflito e busca de resolução, nem sempre presente, algumas vezes a se complementar pelo leitor. O conto remete geralmente à realidade presente, mas também se marca pela narrativa de um passado histórico, real, ou mesmo irreal, surreal. Porém, sempre em torno do conflito único, de poucos personagens e de forma sintética.

Conforme percebemos, as definições de *mito*, *fábula*, *lenda* e *conto* apresentam em comum a disjunção entre o que é real e imaginário, o que pertence ao tempo primordial, de origem e o que pertence ao tempo histórico. Ainda o sentido de realidade se procura separar entre o que é pertencente a uma dimensão do mundo real, surreal, físico e o que é pertencente ao mundo sagrado, metafísico, entendidos esses últimos como sendo uma dimensão não racional, não própria do mundo objetivo, terreno. Os dicionaristas remetem a destinação dessas tipologias *geralmente* à cultura popular, fazendo também uma disjunção entre as culturas como sendo *erudita* ou *popular*. Nesse sentido, o mitólogo, o antropólogo e a psicanalista divergem do dicionarista e etimologista, pois nenhum deles, ao definirem *mito*, hierarquiza as culturas, fica implícito ou não o sentido de *civilização*. *Fábula* e *conto* trazem o sentido, no dicionarista, a não verdade, o engodo, muito mais em *conto*, embora esse sentido esteja presente também em *mito*, *lenda* e *fábula* para o dicionarista e o etimologista. Para o literato, *conto* é narrativa de ficção.

Na perspectiva indígena Guarani, a *Palavra* é cosmogônica e leva a essas denominações um sentido totalizador, misterioso e com magia traduz a sua vivência, sem fragmentação. A *Palavra*, sendo sagrada, é mística e está em primeiro plano para a sua cultura, acima dessas denominações tipológicas.

Munduruku (2005,p.4), ao apresentar os *mitos* de várias etnias indígenas brasileiras que selecionou para *narrá-los* como *contos*, em *Contos Indígenas Brasileiros*, esclarece que *para a cultura indígena em geral* o que importa é a magia e o encantamento que ela, a *Palavra*, revela e a que ela conduz “Mesmo vivendo numa época em que a tecnologia impera e coloca a *Palavra* – aqui como sinônimo de *Verdade* – em segundo plano...” Mais adiante (p.5), assim se manifesta:

Muitos dos personagens que por aqui passam não são criação de uma mente insana, mas são personagens vivos de uma realidade repleta de mistérios com seus seres, espíritos, duendes, encantados, bruxas; seres com os quais as pessoas se relacionam, aprendem, crescem, brincam, brigam; seres que

metem medo nas crianças e adultos; seres que embalam a fantasia e alimentam os mistérios da própria existência.

Ou seja, a vivência indígena se povoa de mistérios e misteriosos seres, encantamentos, o poético está em sua *Palavra* e em sua *existência* real.

Por fim - continuando as tipologias -, a poesia, na perspectiva não indígena é conceituada como: “a arte de escrever em versos, aquilo que desperta o sentimento do belo” (CUNHA, 1982, p. 617). A segunda parte dessa definição vale para a perspectiva indígena em geral. E vale especialmente para o Guarani, considerando a sua língua como um todo, já que toda ela é poética, melódica e sagrada, bela, pela própria definição de linguagem: *nhé’ e – palavra-alma* e que se intensifica nas suas intenções continuadas conforme a autoria de quem as pronuncia: *nhé’e – palavra-alma; nhé’eporä – belas palavras; ayvuporä- palavras sagradas, enfeitadas*. Quem se deixa destituir *danhë’e - palavra-alma* se torna um *tekoachykoë* – o que confunde a natureza e o sobrenatural, que se torna um *jaguar*, um ser *animalizado* (Clastres, 1978, p.94). O sobrenatural para os Guarani fica entre a natureza e a cultura (id. p.29). Para os Nhandeva de Laranjinhas-PR, o *tatu* simboliza esse animal sob o qual o *abusante* se transmuda quando perdido de sua palavra-alma (CASEMIRO, 2013).

Dessa forma, percebemos que a palavra, para a perspectiva indígena, espiritualizada e cosmogônica, sinônimo de *Verdade* e que dá direção e sentido a sua cultura, como escreveu Munduruku, não se deixa aprisionar sob o signo das classificações racionalizadas e enformadas em tipologias da cultura não indígena. As tipologias da cultura não indígena, como as conhecemos, não foram pensados para esse discurso Guarani, que permanece inteiro e totalizante na relação palavra-alma/alma-palavra, por isso cheio de poesia, encantamento, verdade e imaginação, mistério. Contendo a sua verdade, o seu mundo, discurso essencialmente espiritualizado. A tentativa de aprisioná-lo resulta risco. O sentido maior de Literatura *enquanto Arte*, porque poética, inesgotável fonte de sentidos pode tentar estabelecer alguma aproximação possível à compreensão desse saber indígena. Não dizível, o sentido da Literatura Nativa Guarani, do discurso Guarani em nossos dias, permanece sagrado, intocável, porque poético na sua essência e natureza. Mesmo após tantos séculos de tentativa de subjugação cultural, o seu discurso, a sua Literatura Nativa, como escreveu Jekupe, não se deixou apropriar, não se domesticou nem se acomodou, não se colonizou, resistiu e não se assimilou ao racionalismo não indígena. O que significa dizer que a sua *alma* nunca foi roubada: o Guarani, pois, pela sua *Palavra*, continua *livre*...

## 2. O mundo Guarani e um pouco do seu saber tradicional: a palavra-alma, a palavra poética

Estudiosos do Guarani, como Hélène Clastres, que viveu entre os Guarani do Paraguai em 1963 e entre os Guarani do Brasil em 1966, deixaram



um legado importante ao registrar sua cultura, o que permite um olhar mais crítico sobre a realidade atual. Esses estudiosos ouviram o Guarani de seu tempo, sua língua, seus costumes, suas crenças, registraram essas informações. Fundamentando-nos em seus escritos e na vivência com indígenas Guarani do estado do Paraná, passaremos a apresentar algumas discussões sobre a Palavra Guarani na busca de entendimento de sua Literatura e do seu mundo.

A palavra, como vimos, é sagrada para o Guarani: *nhë'* e –palavra-alma define a linguagem Guarani, em que o sentido místico é parte intrínseca de sua significação. Quem a nega se torna um jaguar – *tekoachyko-jaguar* (Clastres, 1978, p.96); ou *tatu* (CASEMIRO, 2013). E há ainda a categoria das palavras *nhë'eporã*, as belas palavras numa dimensão ainda mais elevada de espiritualidade, e *ayvuporã* – as palavras sagradas, enfeitadas, reservadas aos Xamoíe Caraíe à Opy- Casa de Reza. Mas, o sentido de *enfeitada* não é simples metáfora, maneira de dizer que se sobrepõe como uma máscara ao sentido da coisa: é a própria coisa. Ou seja, em Guarani o adjetivo *porã* qualifica o enfeite, a beleza do que é enfeitado. No dicionário de Montoya *Tesoro de La lengua guaraní*, segundo Clastres (1978, p.91) se registra o termo como *Póràng:hermoso, ornato*. Assim, não é natural esse sentido, de enfeitado, é algo que foi elaborado com a intencionalidade de ter beleza, adornado: a forma poética da composição das palavras em expressões, em discurso, o seu arranjo sonoro no redobrar das vogais ao ser pronunciada, acentuando a sua musicalidade. O ornamento das palavras é necessário para se falar com justeza, o belo e o verdadeiro estão unidos, amalgamados no sentido do sagrado que a que elas servem, ou mais que isso, que elas são (CLASTRES, 1978, p.86).

Existem distinções a serem respeitadas e seguidas entre os Guaraninas suas lideranças e uso das palavras, ou dos cantos, que são sacralizadas por sua cultura, cujas presenças foram atestadas por missionários e viajantes do período colonial. Essas lideranças são imbuídas do poder da palavra-alma em diferentes níveis de autoridade. Nimuendaju (apud Clastres, 1978, p.34,35,36) também as atestou na convivência que teve com os Apopocuvás- Guarani desde as primeiras décadas de 1900. Ainda hoje essa presença pode ser atestada, entretanto, entre os Guarani, resguardando-se as mudanças que se fizeram necessárias no tempo e na territorialidade pelas condições de contato com a sociedade não indígena, difíceis, que inviabilizam muitas vezes a prática fiel de suas tradições mais antigas e mais caras.

De qualquer modo, adaptam-se aos novos tempos e permanece o prestígio do Caraí, do Xamoí, do Cuidador das Ervas (homem-medicina) bem como se identifica o *abusante* - aquele que duvida ou não crê na Terra Sem Mal a quem, portanto, não se autoriza o discurso. Costumam dizer, hoje, os Guarani, quando perguntados sobre as migrações à Terra Sem Mal, dantes uma prática vivida com as facilidades da liberdade de ir e vir numa territorialidade absolutamente livre de não indígenas, *que a vivem no coração*. E alguns não escondem o desejo de repetirem essa possibilidade real de migração, adaptando-a às condições modernas. Também presenciamos em

nossas visitas aos Guarani do Paraná que, quando não conseguem construir sua *Opy* ou vivenciarem-na, dizem que *a levam no coração*. Pudemos atestar esse fato na nossa convivência entre os Guarani de Laranjinhas, YvyPorã, Verá Tupã'i, Ocoy, Tamarana, do Paraná.

Interessante descrever a experiência de Nimuendaju (apud Clastres, 1978), o que pode trazer entendimento para o contexto atual dessas lideranças e na construção do discurso Guarani em dias atuais.

O autor relata que se podem perceber quatro categorias no que chamou de dons xamanísticos, e que, na verdade, abrange toda a população Guarani, como se vê em seu relato, desde os não crentes aos mais crentes: a primeira, negativa, reunindo aqueles que não possuem nenhum cântico, ou seja, os que não receberam ou que ainda não receberam inspiração: a maior parte dos adolescentes, alguns raros adultos decididos a não se comunicarem com os espíritos, que nunca poderiam dirigir as danças (Nessa categoria, hoje, pelas nossas experiências entre os Guarani do Paraná, existem ainda as divisões entre aqueles que ainda não a receberam por serem crianças ou adolescentes e aqueles que a negam. Esses últimos são hoje conhecidos como *abusantes*, conforme depoimento de Vó Almerinda (que é Xamoí), sobre o Caminho Sagrado para a Terra Sem Mal. A segunda categoria compreende todos aqueles que possuem um ou vários cânticos, homens ou mulheres, mas, isoladamente, sem o poder de utilizá-los em fins coletivos. Alguns desses até podem eventualmente dirigir algumas danças, são os que se aproximam mais da terceira categoria (Também já observamos essa realidade no tekoha Verá Tupã'i). A terceira categoria é a dos capazes de dizer as palavras enfeitadas, as belas palavras- *nhë'eporã*, de curar, de prever, de descobrir o nome dos recém-nascidos, são os *Xamãs* para Nimuendaju (hoje conhecidos como *Xamoí*), os *Pajés*. A essa categoria pertencem homens e mulheres com direito ao título de *Ñanderu* ou *Ñandesy* (Hoje se escreve *Nhanderu* e *Nhandesy*) - nosso pai, nossa mãe. À quarta categoria pertencem a dos grandes xamãs, cujo prestígio vai além da comunidade e apenas os homens podem a ela ascender. Além de possuírem as palavras enfeitadas, as belas palavras - *nhë'* e *porã*, ainda só eles podem dirigir a cerimônia do batismo, conhecida como *Nimongarai* (hoje falado *Nhemongarai*), a mais importante festa Apapocuva. (Hoje ainda se pode observar essa prática, é ainda a sua maior festa, mas, as mulheres também podem pertencer a essa categoria, Vó Almerinda é uma delas, visita e reza em todos os tekoha e dirige o *Nhemongarai*).

Esse quadro revela alguns dados sobre a autoria do discurso Guarani. Em primeiro lugar, o significado de *nhë'* é para o Guarani é, para quaisquer indivíduos, *palavra-alma*. É um significado que remonta à sua narrativa de criação, na qual *Nhamandu* se pôs ereto e pronunciou as palavras das quais surgiram todos os homens e mulheres e toda a criação. A partir dela, toda cultura Guarani se constituiu: a criança é desejada e, antes do nascer, já possui um espírito guia que se vai revelar quando essa criança se puser ereta e que vai lhe indicar o que será: um *Xamoí*, um *Cuidador de Ervas*, etc., conforme a direção de onde esse deus veio: zênite, leste ou oeste. E é na cerimônia que descrevemos acima - do *Nhemongarai* que essa revelação ocorre, por meio



dos cânticos e rezas do *Xamoí*. Ou seja, todo o Guarani pode receber seu nome, está incluído nesse ritual, por pertencimento ao grupo, é apto ao discurso da *ñe'e* (palavra-alma). E quando o *Xamoí* não consegue a revelação é porque a criança não irá sobreviver. Mas, como vimos, há a categoria dos *abusantes-tekoachyko*, daqueles que não acreditam na Terra Sem Mal. Esses não portadores da palavra sagrada, não são autorizados ao seu discurso, aos cânticos, estão na condição de *animalidade*.

Podemos, pois, perceber que a *autoria* das palavras é permitida de acordo com a posição ou condição espiritual do Guarani: pode ser autorizado a cânticos, a pronunciar as palavras *nhë'ee* também as belas palavras *nhë'eporã* eventual e solitariamente, como pode ser autorizado a discursos coletivos, de grandeza circunscrita ao *tekoha* ou ainda de maior grandeza, em discursos de uma coletividade maior, que abranja número maior de *tekoha*. Ou destituídos da *nhë'e*, os *tekoachyko*, os abusantes. Os discursos sagrados e discursos sobre temas sagrados sofrem ainda outras restrições, como a de lugar-só podem ser tratados na Casa de Reza- *Opye* diante de Guarani. Diante de *jurua* apenas quando aceito pelo *Xaoi* como digno de ouvi-lo nesse espaço, de fazer parte de sua cultura.

Falantes e alegres, ruidosos, brincalhões, sempre risonhos entre si, emudecem diante dos não indígenas ou de indígenas *abusantes*. O silêncio Guarani, compreensível diante das contínuas perdas que lhe infringiram a sociedade não indígena, adquire significados próprios, que não merecem sequer ser especulados, mas respeitados. Pelo histórico que descreve *Nimuendaju*, entre outros que, como ele, com eles viveram experiências de longos anos, muito desse silêncio está ligado ao sagrado e ao modo como se constituem os seus discursos, como se produzem, para quê e para quem, de que lugar, sempre a partir de uma perspectiva mitossimbólica advinda da sua cosmovisão.

No contato inevitável e cada vez mais constante com a sociedade não indígena, outros discursos, com outras condições de se produzirem se fizeram necessários. Mas, de qualquer forma, a palavra para o Guarani sempre se revestiu e reveste de *Verdade* e beleza, é poética por natureza.

Tratando-se de autoria diante da sociedade não indígena e extrapolando o universo Guarani, a questão vem sendo, inclusive, polemizada, em termos de propriedade do que se diz, das consequências desse dizer pelos próprios indígenas. Costuma-se atribuir a autoria de um discurso indígena a toda a coletividade, como se um falasse por todos. E essa autoria se mascara na designação de *informante*. Assim, uma narrativa contada por um Guarani de determinado *tekoha* será creditada a seu grupo, desse *tekoha*. Isso, principalmente, quando se destinam direitos autorais, mesmo valorizando o indígena que se manifestou, a sua fala é como que creditada e distribuída a todo o grupo, também na questão de benefícios que dela possam surgir. E o termo *informante* (ou similar) decorre da prática conservadora de se considerar o indígena *objeto* de pesquisa e não *sujeito* de pesquisa. A pesquisa não é dele, é do sujeito que o interpela. Tal situação vem gerando algumas dificuldades e está sendo questionada. *Sgambatti* relata a seguinte cena,

provocada pelo Cacique Guarani Olívio Jekupe, da aldeia Krukutu, no Estado de São Paulo:

Essa é minha mulher – me disse Olívio Jekupe.

E lhe perguntou:

- Você sabe ler?

E ela respondeu:

- Não.

E continuou:

- Você sabe escrever?

E ela:

- Não.

Então ele voltou-se para mim e perguntou:

- Mas se você vier à nossa aldeia, ela te contar uma história, uma lenda ou algo de Nossa cultura e você como um antropólogo registrar essa história tal e qual ela te contou em um livro, quem é o escritor, você ou ela?

Eu fiz cara de: pois é...

E ele concluiu:

- Não é porque ela não sabe escrever em português ou guarani que ela não pode ser uma escritora. Tem alguns índios em nossa aldeia que só falam e escrevem guarani, não é porque sou eu, o cacique ou outro índio que escrevemos o texto deles em Português que somos os autores da história deles, não é mesmo? (SGAMBATTI, 2009)

Olívio Jekupe é escritor de livros infantis e juvenis, viaja por todo o Brasil divulgando a cultura Guarani. Como autor de livros, ele se assume como sujeito enunciador e de direito, indígena, possuindo os mesmos direitos que qualquer outro cidadão brasileiro, mas questiona quanto ao discurso da sua cultura, quanto à autoria desse discurso conforme seria, na cena citada, o da sua mulher, que não domina a escrita e se concedesse uma narrativa ao pesquisador, como *informante*.

Jekupe não fez esse questionamento inocentemente. E nem inocentemente Sgambatti fez *cara de: pois é...* Ambos sabiam que falavam de autoria numa implicação muito mais complexa. Formado em Filosofia pela PUC, São Paulo, ele compreende, na condição de professor e intelectual reconhecido, a condição outra da maioria dos indígenas brasileiros. Sujeitos constitutivos da nacionalidade brasileira, não passam em muitos casos de meros informantes, objetos de pesquisa sobre o conhecimento que trazem.

Essa cena que Jekupe provocou nos faz pensar sobre a condição de autoria, de sujeito, não apenas do discurso narrativo de suas origens, cosmogônicos, como teria sido o caso, que recebem a tipologia de *mitológicos*, mas do discurso constitutivo da nacionalidade como um todo. Do discurso de pertencimento, capaz de interagir nas interlocuções sociais que decidem os seus próprios destinos dentro e fora da aldeia. Que possui implicações políticas sobre a voz indígena e propriedade intelectual de seus



conhecimentos tradicionais, de seu *saber*. Um pouco dessa questão vamos discutir no próximo item.

### 3. Um pouco do histórico sobre a autoria e a produção discursiva indígena

Pela incapacidade de se compreender que os índios não são incapazes, mas culturalmente diferenciados, em 1916 foi promulgada uma lei chamada Código Civil (Lei 3.071/16), afirmando que "todo homem é capaz de direitos e obrigações na ordem civil", considerando, no entanto, que algumas pessoas não tinham a mesma capacidade de exercer seus direitos. O art. 5º dessa lei afirmava *são absolutamente incapazes*

*de exercer pessoalmente os atos da vida civil os menores de 16 anos, os loucos de todo o gênero, os surdos-mudos, que não puderem exprimir sua vontade.* E também que eram relativamente incapazes para certos atos os *maiores de 16 anos e menores de 21, os pródigos (pessoas que assumem comportamentos irresponsáveis) e os silvícolas*, ou seja, os índios. E, como considerava que os índios não eram totalmente capazes de exercerem seus direitos, esta lei determinava que eles fossem *tutelados* até que estivessem integrados à *civilização do país*. Essa *tutelage* implicou a negação de sua autoria e do próprio uso de seus conhecimentos tradicionais, sendo suas criações apresentadas sob a tutela de pesquisadores e/ou responsáveis legais como representantes e tradutores do seu dizer e do seu saber.

Na época em que se escreveu esse Código Civil, a sociedade não indígena acreditava que os índios seriam extintos e que, portanto, não precisariam de direitos. Índio significava passado, mesmo no presente remetiam à ideia de não pertencimento a essa sociedade. Imaginava-se que os índios eram seres primitivos que iriam se educar, adquirir a cultura dos brancos até se integrarem de vez à sociedade brasileira, deixando de ser índios.

A Constituição de 1988, no entanto, em seus Artigos 231 e 232, ao reconhecer os direitos e a autonomia das culturas e territorialidades indígenas, estabeleceu que a política de transformar os índios em brancos não poderia continuar, pois uma outra concepção a fundamentou: eles viveriam para sempre índios, independente do acesso que tivessem ao mundo da sociedade envolvente. E assim deveriam ser respeitados e considerados pela sociedade brasileira como tais, em sua língua, crença, seus usos, costumes, tradições, suas formas de vida e de organização.

Hoje os esforços são no sentido de que o governo dê proteção e apoio de que os índios precisam, para que possam tomar suas próprias decisões, ou seja, não sendo mais tutelados, nem considerados *relativamente incapazes*.

### 3.1 A propriedade intelectual indígena

Salvaguardando a *autoria indígena* e os direitos e proteção sobre os seus *conhecimentos tradicionais*, o Projeto de Lei 2.057/91 (em decorrência da Constituição de 1988) e a proposta alternativa a ele, apresentada pelo Governo, não só garantem direito autoral ao indígena, a proteção ao conhecimento tradicional, a representação segundo seus usos e costumes, o direito de participação em todas as instâncias oficiais de discussão da questão indígena, a proteção aos recursos naturais como seu patrimônio legítimo, como *consideram crime o uso indevido desses conhecimentos tradicionais*.

Assim, a propriedade intelectual indígena se vê assegurada. A importância disso se dá especialmente pela característica singular de suas narrativas. Como vimos, a palavra tem, para o indígena, um valor de Verdade, assim, produções discursivas indígenas se destacam pela sua singularidade. Há, em todas elas, um encantamento e uma valorização da palavra, do discurso, que não permite sua leitura despreparada. É preciso compreender esse sentido que a palavra, o discurso, empresta a essas culturas, interpretando-as com a solenidade que exigem, diante dos seus signos carregados dessa Verdade, ou seja, um novo dizer se autoriza no país, um dizer *outro*, marcado por radicais diferenças culturais. Falar por si representa a legitimidade dessa diferença e uma nova realidade jurídico-social para os indígenas e também para os não indígenas.

Mas, autores indígenas como Jekupé, reconhecido e premiado na Literatura Brasileira, vem desvelando, como vimos acima, a realidade política que está implícita no apagamento das vozes indígenas em seus discursos e o novo momento histórico para a autoria e uso do seu saber tradicional. E há hoje, além de Jekupé, vários escritores indígenas, nas mesmas condições autorais e levando o conhecimento de sua cultura a outras culturas indígenas e a toda a sociedade não indígena pelas suas obras. Há um centro de escritores indígenas, o Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas-NEARIM, do qual Jekupé é Presidente.

Daniel Munduruku, diversas vezes premiado na Literatura Brasileira e mesmo internacional, da etnia Munduruku, das terras indígenas de Cayabi, Munduruku, Manduruku II, Praia do Índio, Praia do Mangue e Sai-Cinza, no sudoeste do estado do Pará; as terras indígenas Coaté-Laranjal e São José do Cipó, no leste do estado do Amazonas e a Reserva Indígena Apiaká-Kayabi no oeste de Mato Grosso percorre o mundo e leva sua mensagem de autonomia e amor à cultura indígena, à Palavra que lhe é cara:

As sociedades indígenas são movidas pela poesia dos mitos – palavras que encantam e dão direção, provocam e evocam os acontecimentos dos primeiros tempos, quando, somente ela, a Palavra, existia.

E foi por causa dela, de sua ação sobre o que não existia, que tudo passou a existir. Foi como um encantamento, um vento que passa ou o sopro sonoro de uma flauta, e... pronto... tudo se fez.



Assim é a palavra, que flui em todas as direções e sentidos e que influenciou e influencia todas as sociedades ao longo de sua história. Ela cria, enfeitiça, embriaga, gera monstros, faz heróis, remete-nos para nossa própria memória ancestral e dá sentido ao nosso estar no mundo.

Mesmo vivendo na época em que a tecnologia impera e coloca a Palavra – aqui como sinônimo de Verdade – em segundo plano, percebemos que ainda há esperança, pois ela vivifica a poesia dos mistérios que nos emocionam e fazem buscar, dentro de nós mesmos, a certeza de que vale a pena colorir o mundo.

Foi com esta paixão e certeza que este livro foi escrito. Ele traz a magia dos mitos narrados pelos anciãos de cada povo aqui apresentado. E mesmo que não queira abraçar todo o universo da sabedoria indígena, ele traz uma grande amostra daquilo que tem guiado nossas sociedades até nossos dias.

Mas, não sem desafios o novo momento histórico é vivenciado pelos indígenas. Sobre a dificuldade que tiveram e têm em se adequar à realidade bilíngue pela força da colonização, bem como a sua superação, sem perder a indianidade, a narrativa do Cacique Miguel KaraiTataxiBenite é esclarecedora (2009,pp 44,45). Falando dela e falando da língua aprendida na colonização, fala de si, fala do ser Guarani em nossa sociedade atual:

Vivi muitos anos com a língua entortada,  
Porque fui obrigado a falar palavras estranhas de uma outra língua.  
Por isso, durante muito tempo fiquei emudecido.

Tentaram tirar de mim aquilo que havia guardado como um tesouro:  
A palavra, que é o arco da memória.  
Diziam que me faltava a inteligência,  
Porque antes de gaguejar as palavras certas  
Eu tinha de pensar, duas vezes, numa língua estranha.

O tempo passou. Agora, tenho duas línguas.

Uma língua nasceu comigo, no colo de minha mãe.  
É a língua que expressa a alma guarani.  
É a língua do tekoha, da opy.  
O nome que tenho, foi ela quem me deu na cerimônia do Nhemongarai.  
Com ela nomeio as plantas, as flores, os pássaros, os peixes, os rios e as pedras, o sol e a chuva, a roça e a caça.  
Tudo isso com ela eu faço: rio e choro, rezo e canto.  
Com ela, eu sou o que falo: guarani.  
A outra língua que tenho é a que  
Sobrou de uma guerra de muitas batalhas.

Ela trouxe a espada e a cruz, o livro e as imagens, o sermão, o catecismo, a doutrina, as leis.

Ela me ensinou a aprisionar o som,  
Como quem pega a fumaça com a mão e a guarda no ajaka.  
Com ela, aprendi a riscar as letras. E a desenhar as palavras  
no papel.

Quando saio da aldeia, é ela quem me ajuda.  
Com ela, procuro escola e biblioteca,  
Mercado e igreja, posto de saúde e hospital, cartório e tribunal.  
É com ela que me comunico com índios de outras línguas.  
Com ela navego na internet,  
Descubro o pensamento do juruá,  
Caminho pelas ruas, leio as cidades,  
Entro nos ônibus,  
Embarco e desembarco na rodoviária,  
Vendo o artesanato e converso com as pessoas.

Agora já não posso mais viver sem as duas.  
Estou sempre trocando de língua,  
Com um pouco de medo, como se  
Fosse um caso de bigamia.

Uma língua sabe coisas que a outra desconhece,  
Acham graça uma da outra fazem  
Gozação e às vezes se sangam.  
Afora isso, elas se dão bem que  
Sonho nas duas ao mesmo tempo.  
Às vezes, a palavra de uma soa  
Engraçado na outra.  
Às vezes, quando me perguntam  
Numa, respondo na outra.  
Às vezes fico com uma delas tão  
Engasgada que se permaneço calado  
Tenho a impressão de que vou explodir.

Há dias em que quero traduzir uma para a outra, mas as  
palavras se escondem de mim, fogem para bem  
Longe e gasto muito tempo correndo atrás delas.

Ambas pensam, mas há partes do  
Coração em que uma delas não  
Consegue entrar e quando se  
Aproxima da porta, o sangue se põe a jorrar com as palavras.  
Cada uma foi professora da outra:  
O guarani nasceu primeiro e eu me  
Habituei a dormir embalado por sua  
Suave sonoridade musical.  
O guarani não tinha letra, é verdade, mas era o dono da  
palavra  
falada.



Ensinou ao português os segredos da  
 Oralidade, guiando-lhe a voz.  
 Já o português, nascido na ponta dos meus dedos, ensinou o  
 guarani a  
 Escrever, porque este nunca havia  
 Frequentado a escola.  
 Tenho duas línguas comigo. Duas  
 Línguas que me fizeram e já não vivo sem elas, nem sou eu,  
 sem as duas.

A sua narrativa, toda ela poética, é um *saber indígena* contemporâneo. Se pretendêssemos situá-la na perspectiva não indígena, poderíamos afirmar que ela se realiza num misto de *conto, mito, poesia e narrativa histórica*. *Conto*, poisa sequência de fatos faz um enredo e traz um conflito, perfazendo-se de todos os elementos que compõem a narrativa, ou seja, tempo, espaço, trama. Possui apenas um personagem, escolhe o foco narrativo de 1ª pessoa e obedece a um dos fatores de total relevância para a tipologia *conto*, que é o enredo apresentado de forma condensada e sintética, centrado em um único conflito, o que é chamado de unidade de impressão.

Também se realiza no *mito*, pois fala da origem, dos símbolos de culturas diversas entre si significando o modo de vida atual, traduzindo uma realidade antropológica fundamental, na medida que não só representa uma explicação sobre as origens do mundo em que o autor está vivendo, como traduzindo, por símbolos ricos de significado, o modo como sua civilização entende e interpreta a civilização sua e a do outro.

E se realiza na *poesia*, pois se estrutura em versos e manifesta o belo pela forma, pela escolha de palavras, pelos jogos de linguagem como, entre tantos, catacreses (língua entortada), metáforas (*a palavra que é o arco da memória*), comparações (*trocando de língua com um pouco de medo como se fosse um caso de bigamia*), antropomorfizações ([as línguas] *acham graça uma da outra, fazem gozação, às vezes se zangam*), pelos muitos sentidos figurados que provoca no seu descrever de fatos reais, históricos.

Nesse belo, traz o percurso da vida do Guarani, no percurso da sua linguagem sendo atravessada e finalmente parceira da língua do não indígena, colonizador. Traz a saga e o percurso da constituição da subjetividade do indígena Guarani, em que a cultura do outro se impõe e se interpõe pela língua estrangeira, que já então se faz necessária – já não vive sem elas (a sua e a do outro). Nesse sentido, é uma *narrativa histórica*.

O conjunto poético dessas tipologias emaranhadas no texto do Cacique Guarani Miguel Karai Tataxi Benite, pela polissemia que engendra e pelo amálgama que o constitui, produz um discurso próprio, singular. Diferente. Esse conjunto em que se notam marcas do conto, do mito, da poesia, revela algo único, indivisível, algo que se repete nas vozes indígenas em geral. É o seu modo de dizer, totalizante, como uma unidade de sentido cosmogônica como é o modo de ser indígena em qual tempo e lugar. Um modo de dizer singular que se pode compreender como *saber indígena*.

## Considerações finais

O mundo Guarani e a Literatura se confundem, ao tempo em que vão ainda além, pela singularidade do discurso Guarani, poético, totalizante, cosmogônico e as tipologias que normalmente traduzem esse seu saber indígena não dão conta de traduzir os sentidos que os abarcam pela sua magia e subjetividade. *Nhê'e* – palavra-alma, linguagem Guarani e *nhê'eporã*, belas palavras, *Ayvuporã*, a bela linguagem, as palavras enfeitadas, encantadas produzem sentidos musicais e cheios de mistérios, únicos.

Escritores Guarani hoje divulgam seu saber, sua narrativa encantada, pela Literatura Nativa, como propõe o escritor Jekupé, diferenciando-a da Literatura Indígena. A primeira, de autoria dos próprios indígenas, a segunda, de escritores não indígenas. Essa divisão marca um novo tempo, o tempo da autoria, do reconhecimento dos seus conhecimentos tradicionais e da propriedade intelectual indígena, o que se materializa pelo Projeto de Lei 2.057/91. Independente desse projeto, a vida Guarani, sempre livre, porque sua palavra é alma, é eterna e intocável, indisciplinada e rebelde nos seus encantos, se faz ecoar pelas páginas da Literatura nacional, enriquecendo e tornando mais humana a convivência da nossa sociedade.

O mundo Guarani e a Literatura, assim como os mundos de todas as etnias indígenas do país estão por todos os cantos, distribuindo sua poesia na territorialidade que é tão sua. A sua poesia, pela Palavra –Verdade, como nos diz Munduruku, encantada, acostumada a povoar esse Brasil de seus mistérios, de seus encantos e personagens tão únicos, mesmo no silêncio a que foi submetida por longos séculos. E aquela Palavra, finalmente, poderá ser vivida de verdade, aquela que ainda não se ouviu, mas que a cultura indígena impõe na sua grandeza, singeleza e docilidade: alteridade.

## REFERÊNCIAS

BENITE, Cacique Miguel KaraiTataxi. *Duas línguas*. In: *Maino' i rapé*. RJ, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2009.

CASEMIRO, 2013. *O mito do Tatu*. Disponível em: [www.caminhodepeabiru.com.br](http://www.caminhodepeabiru.com.br). Captado em 20.9.2013.

CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal – o profetismo tupi-guarani*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1978.

CUNHA, Antonio G. da. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira*. RJ, Nova Fronteira, 1982.

DUARTE, Miguel B. *Liceu Aristotélico*. In: <http://liceu-aristotelico.blogspot.com.br/2010/02/contos-proibidos-iii.html>. Captado em 20.9.2013.15h37.



ELIADE, Mircea. O mito e a Filosofia, 2010. In:  
<http://ricardorose.blogspot.com.br/2010/08/o-mito-e-filosofia.html>. Captado em 20.9.2013. 17h50.

FRAGOSO, Vera M. Os mitos e a psicanálise: o debate. In:  
[http://www.searchgol.com/?q=psicanalista+fragoso&babsrc=SP\\_ss&mntrld=F89100234D48917B&affID=121225&tl=gkn539325&tsp=5016](http://www.searchgol.com/?q=psicanalista+fragoso&babsrc=SP_ss&mntrld=F89100234D48917B&affID=121225&tl=gkn539325&tsp=5016). Captado em 20.9.2013.17h28

HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Novo Dicionário Aurélio*. RJ, Editora Nova Fronteira, 1974.

MONTOYA, Antonio R. de. *Tesoro de la lengua guarani*. In: CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal – o profetismo tupi-guarani*. São Paulo, Editora brasiliense, 1978.

MUNDURUKU, Daniel. *Contos Indígenas Brasileiros*. SP, Global Editora, 2005.

STRAUSS, Levi. *O mito e a Filosofia*, 2010. In:  
<http://ricardorose.blogspot.com.br/2010/08/o-mito-e-filosofia.html>. Captado em 29.9.2013.18h04

JEKUPE, Olívio. In: *Literatura Indígena x Literatura Nativa* (2010)  
[http://www.youtube.com/watch?v=xGXcQ\\_Bb\\_7g](http://www.youtube.com/watch?v=xGXcQ_Bb_7g). Captado em 30.9.2013 7h31

SGAMBATTI, Milton Junior. *Literatura Indígena*. In:  
<http://sgambatti.wordpress.com/2009/04/23/literatura-indigena>. Captado em 20.9.2013.

InfoEscola. *Mito ou Lenda?* Disponível em:  
<http://www.infoescola.com/redacao/mito-ou-lenda/02>.  
Captado em 02.9.2013.12h30.