REVISTA RAÍDO

OPEN ACCESS

DOI: 10.30612/raido.v18i45.18919

REVISITANDO A "CARTA GUARANI KAIOWÁ": repercussões, retomadas

Editores convidados

Adalberto Müller
(UFF/FAPERJ/CNPq)
https://orcid.org/0000-0002-9067-9891

Alexandre Nodari
UFSC (CNPq)
https://orcid.org/0000-0001-9519-145X

I - A letra e a lei

Ao aceitarmos organizar um dossiê para a revista *Raído*, levamos em consideração a questão geopolítica envolvida no que, a princípio, devia ser apenas uma escolha restrita ao campo de estudos literários e linguísticos. Ou seja, não nos escapou nessa escolha a lembrança de que a cidade de Dourados, onde se publica esta revista, é um dos epicentros das atuais discussões sobre a questão indígena no Brasil, não apenas porque se trata de um dos municípios com uma das maiores densidades de população indígena do Brasil, mas porque também tem sido uma zona de conflitos permanentes entre indígenas e não-indígenas desde que o antigo povoado de São João Batista de Dourados se desmembrou do município de Ponta Porã, em 1936. Conflitos que vêm se acirrando desde a aprovação do PL 490/2007, conhecido como PL do Marco Temporal, já que esse PL atingia em cheio as terras legitimamente ocupadas pelos povos Guarani e Kaiowá e outros povos do MS.

Aliás, quando usamos a expressão "retomada" na chamada de publicações para este número da *Raído*, chamávamos a atenção para o conceito de *tekoharã*, usado pelos Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, para definir uma terra ou território originalmente pertencente aos seus ancestrais, mas que lhes foram esbulhados por colonos e fazendeiros, e se encontram em disputa judicial; terra e território onde, apesar da insegurança e da violência, os Guarani e os Kaiowá (bem como outros povos indígenas do MS, como os Terena), ante o silêncio da justiça, decidem instalar-se e viver em penúria e risco, porque sabem que a retomada é simultaneamente um espaço sagrado e um direito jurídico, garantido pela Constituição Federal de 1988.

De fato, vale aqui reler aqui a íntegra do artigo 231 da CRFB/88, uma vez que ele vem sendo contestado no atual mandato do Congresso Nacional, de maneira que citá-la já é uma maneira de manter-se em estado de retomada das garantias constitucionais, pois, no momento em que redigimos esta apresentação, a tese do marco temporal e a lei promulgada no Congresso Nacional (derrubando os vetos presidenciais) se encontra ainda em litígio no STF :

> Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.
> § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

ISSN 1984-4018

> § 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.
> § 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.
> § 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.
> [...]

Como estamos no ambiente dos estudos linguísticos e literários, *lócus* da análise e interpretação de textos, vale a pena desenvolver essas práticas sobre um texto que, se não é literário, terá implicações fortes na definição do que seja a "literatura indígena" e do lugar que ela ocupa ou deveria ocupar nos estudos de literatura e no ensino escolar de linguagem no Brasil. Além do mais, desde a publicação do clássico ensaio "O direito à literatura" (1988), de Antonio Candido, o problema dos direitos humanos vem sendo debatido nos estudos de literatura brasileira, e cremos que esta seria uma boa oportunidade de tentar ampliar a discussão, incluindo os direitos indígenas como parte específica do que se considera ser os direitos humanos.

Assim, qualquer análise rápida mostra que o artigo 231, ao contrário do que advogam os defensores do marco temporal, nada mais faz do que reconhecer o assim chamado *indigenato*, ou a relação de pertencimento mútuo dos indígenas com as suas "suas terras", sobre as quais diz a Lei Maior que têm "direitos originários", pois é onde se localizam seus corpos, seus bens materiais e culturais e, sobretudo, os "recursos ambientais necessários ao seu bem-estar", assim como "a riqueza dos solo, dos rios e dos lagos", inclusive de eventuais "recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos" e as "riquezas minerais". Resta evidente que não há brechas nesse artigo para a hipótese de um marco temporal, já que o pertencimento mútuo antes de ser temporal, é um "direito originário", ou seja, que existe desde a origem e sempre. Além do mais, no mesmo *caput* do artigo o verbo "ocupam", embora esteja no presente, vem modificado por "tradicionalmente" – e, como veremos adiante, esse advérbio já aponta para a legalidade das retomadas, e para a riqueza semântica de *tekoharã*, que comentaremos abaixo.

Voltemos antes à letra da lei. Obviamente, o defensor da tese do "marco temporal" arguirá que o texto não especifica tão bem o que significa o "ocupam tradicionalmente" ou o "direito originário". Para tanto, atentemos também para a construção sintática do § 1º do artigo 231 da CF/88, construção que a nosso ver é límpida e não deixa margens para novas interpretações:

> São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios [1] **as** por eles habitadas em caráter permanente [2]**, as** utilizadas para suas atividades produtivas[3]**, as** imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar [3]**e as** necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Fizemos questão de grifar aqui os pronomes demonstrativos *as* (que substituem sintaticamente "terras tradicionalmente ocupadas pelos índios"): eles introduzem quatro orações subordinadas substantivas subjetivas, que formam analiticamente um sujeito composto para a oração principal, que é um desenvolvimento da definição do *caput* mencionada acima. A estrutura sintática e lógica é esta: X, Y, W, Z são A (onde A ="terras tradicionalmente ocupadas pelos índios"). Grifamos também as vírgulas e a conjunção que os antecedem, porque se trata aqui de uma sequência de 4 orações que, entre si, são coordenadas assindéticas [1,2,3] seguidas de uma coordenada sindética [3]. Ou seja, assim como as quatro orações estão subordinadas à principal (que é o predicativo do sujeito), entre elas mesmas não há subordinação ou hierarquia. Não redigiram os ilustres constituintes a lei com "além de" ou "desde que", nem com "somente se" ou outras locuções restritivas ou subordinativas. Se as terras são "necessárias à sua reprodução física e cultural", não interessa saber se isso deve ser antes ou depois de serem "habitadas em caráter permanente". Presumem-se aqui, além dos direitos fundamentais de qualquer indivíduo (art. 5º. da CFRB), o que já havia sido disposto no art. 129 da Constituição de 1932 e na Lei Nº 6.001/1973 ("Estatuto do Índio"), quanto aos direitos dos indígenas no Brasil.

Aliás, vale lembrar que a história jurídica dessa relação de pertencimento mútuo entre os indígenas e as suas terras tem longa história jurisprudência brasileira. Na *Carta Régia* de 1611, promulgada por Felipe III, já se lia:

> Os gentios são senhores de suas fazendas nas povoações, como o são na Serra, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhes fazer molestia ou injustiça alguma; nem poderão ser mudados contra suas vontades das capitanias e lugares que lhes forem ordenados, salvo quando elles livremente o quiserem fazer (CUNHA, 1987, p. 58)

Ao longo dos séculos XVII-XIX, por mais que tenha havido omissões e apagamentos, manteve-se a tese do indigenato, que foi reafirmada na CRFB/88, sem que em nenhum momento se levantasse a tese do "marco temporal", que se parece muito mais com um oportunismo jurídico, ou mesmo uma aberração legal. O que se evidencia em qualquer leitura dessa jurisprudência é antes a ideia do "direito originário" que sustenta tal relação de pertencimento.

Quando foi publicada a "Carta Guarani Kaiowá" (cf. o artigo de Suene Honorato no dossiê), o pertencimento mútuo entre o indígena e a sua terra era dada como fundamental, e a manifestação de

pedido de morte coletiva que ali se lia não era outra coisa que a afirmação veemente de quem já não via sentido em viver sem a sua terra. Essa vai ser a tônica dos textos que debaterão a importância da "Carta" para os estudos literários. E foi o texto seminal de Marília Librandi-Rocha (2014) que definiu os termos dessa discussão em que o pertencimento se associa à ideia de inclusão (uma palavra em voga desde o primeiro governo Lula em 2003), e passa do campo fundiário para o campo literário:

> Diria, então, que este texto propõe a inclusão da Carta Guarani Kaiowá nos domínios territoriais da literatura contemporânea seguindo a mobilização pela efetiva homologação de suas terras, *tekoha*, em Mato Grosso do Sul, pois considera que o direito ancestral a suas terras é paralelo ao direito de inclusão no terreno discursivo literário. A posse de suas terras não deveria, pois, estar dissociada do abrigo do terreno literário, sobretudo porque, na cosmovisão guarani, terra e palavra e alma não estão dissociadas, como mostraremos na leitura da Carta. (Librandi-Rocha, 2014, p. 168)

A nosso ver, o argumento de Librandi-Rocha permanece vivo e atual, na medida em que afirma um pertencimento ainda maior entre "terra, palavra e alma", que convém desdobrar melhor. Podemos começar a analisar esse pertencimento entre palavra e terra atentando para as próprias palavras que definem a base do ordenamento jurídico, do ponto de vista dos indígenas, no caso da família Guarani, a saber, os termos *teko*, *tekoha* e *tekoharã*. *Tekoha* ("terra", mas também aldeia) e *tekoharã* (retomada) não são meras palavras de ordem usadas em manifestações esporádicas, mas fazem parte da sustentação daquilo que a Carta constitucional define no art. 231 como a "organização social, costumes, línguas, crenças e tradições" dos indígenas. Inicialmente, seu significado mais evidente, é geopolítico, pois é um nome composto por *tekoha* (aldeia, território, reserva) e *-rã*, sufixo modalizador, que forma palavras com sentido de possibilidade futura ou presente processual (aquilo que deve ser, aquilo que está para ser, aquilo que será ainda ou logo).

Segundo o grande guaranista Bartomeu Melià (1990), o vínculo material, cultural e espiritual dos povos guaranis com a terra (*yvy*) em que habitam data da época em que esses povos se estabeleceram nas terras baixas da América do Sul (há pelo menos cinco milênios), de modo que "a terra não é nunca um simples meio de produção econômico" (Melià, 1990, p. 36) para os Guarani, e o *tekoha* deve ser antes considerada uma "inter-relação de espaços físico-sociais" (id.). A origem dessa inter-relação está no sentido da própria palavra *teko*, que forma as demais palavras:

> *Teko* é, segundo o significado que lhe dá Montoya em seu *Tesoro de la lengua guarani* (1639: f. 363 s.), "modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costume...". Pois bem, o *tekoha* é o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani. A

> terra, concebida como *tekoha* é, antes de tudo, um espaço sócio-político. "O tekoha significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani ... Ainda que pareça um paralogismo, temos que admitir, juntamente com os próprios dirigentes guarani, que sem *tekoha* não há *teko*"[..]
> (Melià, 1990, p. 36)

Na verdade, a espessura semântica de *teko*, que se manifesta nas várias definições que lhe dá o formidável jesuíta Montoya em 1639, inclui três outras palavras, que estão como pressupostas ou em correlação com ela: ser, vida e ambiente. De nossa parte, vimos tentando demonstrar (Müller, 2022, 2024) que o conceito de *teko* melhor seria traduzido como Ser-Mundo, de vez que apresenta um aspecto existencial-ontológico e um aspecto "ambiental" ou sociocósmico. Por um lado, *teko* é ontológico, definindo o Ser na ontologia guarani tal como o fazem o οὐσία grego, o *esse* latino ou o *Dasein* alemão, e justamente por isso forma o termo *tekove*, vida, ou ou ser vivente. Por outro lado, e de forma imbricada, *teko* aponta para o ambiente que torna possível a ontologia, o ser, ou seja, o cosmos. Diferentemente do termo grego *κόσμος*, *teko* ainda não é o "belo arranjo" ou a ordem das coisas (o que será designado em guarani como *teko porã*), mas aquilo que torna essa ordem possível: é o próprio meio, o Mundo, o que permeia tudo, e já de si/por si/em si possui um arranjo.
Num dos textos que para nós (Müller, 2023) fundamenta a ontocosmologia Guarani, o *Ayvu Rapyta*, encontramos o que pode ser a ocorrência originária do termo *teko*, declinado na sua forma verbal, *oiko*. Trata-se do primeiro Canto do *Ayvu Rapyta*, em que Ñande Ru Papa Tenonde, o primeiro dos ancestrais mais antigos dos Guarani Mbyá, está desdobrando seu corpo a partir das trevas.

Ñande Ru tenondegua
oyvára rete oguerojera i jave *oikó*vy,

Ñande Ru ancestral
[existe] enquanto desdobra seu corpo celeste

Esse *oiko* (acompanhado do modalizador -*vy*), além do verbo haver/existir na sua forma expletiva (*i*) e modificado pelo advérbio *jave* (quando, enquanto), aponta para um ser/existir no tempo, e é ele que marca a simultaneidade de Ñande Ru Tenonde em relação ao mundo que está se formando a partir do desdobrar (*oguerojera*) do seu próprio corpo. É a partir desse *oiko* que se definirá a relação entre existência e beleza dentro de uma ordem prevista no momento em que a terra (*yvy rupa*) ainda está sendo formada, pois Nhamandu Ru Ete, o segundo ancestral, incita seus descendentes a buscar o *teko porã*, o ser/viver lindo, mediante a observação constante da temperança ou do "resfriamento"

(*ñemboro'y*) e das práticas sociocósmicas que observam e conservam o *teko* (práticas de subsistência, de culto, de relacionamento interpessoal e interspécies). Desse modo, o *teko* já implica a relação de pertencimento entre o ser e a terra, ou melhor, entre os modos de existência e os diversos mundos (o ancestral, o terreno, o supraterreno, o religioso, o vegetal, etc.). Para o Ser-Mundo Guarani e Kaiowá, o *teko* implica também uma lei ancestral, uma lei inscrita, em que as ideias de escrita, escritura e Escritura convergem. Ao articular esses conceitos, pensamos no modo como foi traduzida ao português o conceito de *écriture* de J. Derrida, abrindo uma brecha para a identificação entre escrita e escritura (no sentido fundiário), além do sentido implícito de Escritura(s) como referência à Bíblia, ou seja, indiretamente ao sagrado (cf. Derrida, 1967 e Derrida, 2019). Por estar escrita nos códigos sociocósmicos dos Kaiowá e dos Guarani (em seus artefatos, cantos, modos de cultivar etc.), a lei do *teko* é a escritura de suas terras e assim deve ser reconhecida, ainda mais porque que é muito anterior à chegada dos europeus no continente americano. Assim, pensar o *teko* como escrita/escritura possibilita, entre outras coisas, admitir que a Carta Constitucional está correta em admitir a tese do "direito originário" dos povos indígenas sobre as terras que "ocupam tradicionalmente".

Por outro lado, pensar o *teko* (e também o *tekoha*) como escrita/escritura nos remete imediatamente ao triplo pertencimento indicado no texto de Librandi-Rocha: palavra-terra-alma. Não apenas porque a palavra central do vocabulário guarani e Kaiowá, *ñe'ẽ*, significa simultaneamente palavra e alma, mas porque os povos guaranis desenvolveram uma relação bastante especial com a palavra e com as artes verbais. No texto já clássico de Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado*, o antropólogo francês apontava para a relação entre a palavra e o poder entre os Guarani, relação personificada na forma de atuação política e discursiva do *karaí* (pajé/xamã), que se realiza na "palavra profética". Ora, analisando mais a fundo o caráter "profético", quero acreditar que aquilo que Clastres entende como profético e político é antes de tudo – e antes mesmo de se saber se os Guarani são "sociedades contra o estado" – da ordem do cosmopoético.

Assim, nossa leitura do *Ayvu Rapyta* quer mostrar que os fundamentos do *teko porã* já estão codificados nos cantos desse "livro" escrito na memória dos pajés Guarani-Mbyá, e, entre esses fundamentos, está a própria relação de pertencimento da alma ancestral com a palavra (*ayvu* pode ser traduzido por "alma-língua", como propusemos) assim como a alma-nome (*ñe'ẽ*) está implicada no *teko* e na relação com o *tekoha*. A leitura do *Ayvu Rapyta* deixa portanto claro que a organização social pressupõe uma trama, uma forma de entramar o que chamamos de "poesia" e o que chamamos de "práticas sociais" ou política. Essa trama evoca sempre a forma do *teko* enquanto um Ser-Mundo que se aperfeiçoa constantemente, que busca uma perfeição (uma ordem, uma beleza, e uma lei), e que faz do aperfeiçoamento um caminho de constantes transformações pessoais e coletivas.

Nesse sentido, para os povos Guarani, não é possível pensar as artes verbais (o que chamamos de literatura) sem pensar a relação com a terra, porque não é possível dissociar o ser e o mundo, a existência e o (meio-)ambiente, a natureza e a cultura. "*Tekoha*", diz Eliel Benites no belo texto com

que nos agraciou para esse volume, "é lugar da existência de todos seres (árvores, animais, vegetais, água, terra seres humanos e os guardiões, os seres não-vivíveis), um espaço/lugar conectado perfeitamente para se constituir como gerador da vida carregada de sentido e de mensagens da própria origem da sua criação (*ára ypy*)".

II - A literatura e a terra

A discussão levantada por Marília Librandi sobre o *lugar* da Carta Guarani-Kaiowá na literatura brasileira veio num momento de crescente ascensão de escritores e escritoras indígenas, que questionavam e questionam os termos mesmo da formação do "nosso" espaço literário. Pois todos sabemos que a demarcação territorial da literatura brasileira enquanto tal, i.e., enquanto uma literatura *nacional*, "independente" da matriz colonial portuguesa, é indissociável da apropriação simbólica da cultura material e imaterial dos povos indígenas. Pode-se nuançar as diferentes matizes do indianismo romântico (cf. Treece, 2008) e reconhecer o impulso etnográfico e as consequências literárias e estéticas implicados nesse gesto: impulso de conhecer o outro que vai outrificando a própria literatura, se pensarmos, por exemplo, no percurso indianista de Alencar, cujo ponto de chegada, *Ubirajara* é formal e narrativamente radicalmente outro em relação ao ponto de partida, *O Guarani*. Mesmo assim, o denominador comum persiste: os povos nativos são postulados, de forma celebratória (Gonçalves de Magalhães, o Alencar de *Iracema* e *O Guarani*) ou em tom de lamento (a poesia indianista de Gonçalves Dias), como origem *(ultra-)passada* da Nação e o que o futuro os reserva é a sua assimilação ou eliminação – a "poética do genocídio" de que fala Antônio Paulo Graça (1998), retomado aqui por Suene Honorato em sua leitura da Carta Guarani-Kaiowá como forma justamente de "denunciar a permanência do genocídio e do etnocídio numa sociedade em que, apesar da ruptura teórica representada pelo art. 231 da CRFB/88, o paradigma assimilacionista permanece nos discursos e práticas de autoridades políticas, autorizando, portanto, sua permanência como paradigma hegemônico". Contudo, o momento posterior ao indianista, sintomatizado no "Instinto de nacionalidade" de Machado de Assis, é ainda mais brutal: ali, os indígenas, referidos, com toda a má vontade, como "elemento *indiano*", são caracterizados como uma "raça extinta, tão diferente da raça triunfante": "É certo", diz Machado, "que a civilização brasileira não está ligada ao elemento indiano, nem dele recebeu influxo algum; e isto basta para não ir buscar entre as tribos vencidas os títulos da nossa personalidade literária". Dito de outro modo: o instinto de nacionalidade tem como pressuposto a extinção dos nativos. O mesmo movimento se verifica na historiografia da literatura *brasileira*: do reconhecimento da contribuição estética indígena nas histórias literárias do século XIX, laudatório em Ferdinand Denis, já melancólico ou pejorativo em Sílvio Romero, quase todas, porém, contendo capítulos ou trechos a respeito, passamos, na segunda metade do século XX,

a historiografias que, quando não ignoram a literatura indígena, a desprezam explicitamente, como, por exemplo, Antonio Candido, em sua *Iniciação à literatura brasileira.* Ao apossamento material e simbólico dos indígenas que inaugura a constituição territorial tanto da Nação quanto da literatura brasileira, segue-se, assim, o apagamento retroativo não só de seu *valor* quanto de seu *lugar* mesmo. Os povos indígenas foram, assim, desterritorializados do espaço literário, do mesmo modo que foram espoliados de suas terras e de seu estatuto (político) de "nações", como foram chamados durante todo o período colonial, para, com a independência, paulatinamente deixarem de sê-lo. A mudança implica a recusa do reconhecimento de uma autonomia político-jurídica mais plena. Joaquim Nabuco, citado por Lúcia Sá em seu pioneiro *Literaturas da floresta*, não poderia ser mais explícito quanto a isso: "Não é uma questão de índios independentes, mas do direito ao território. Essas hordes nômades não constituem nações independentes e soberanas de acordo com os direitos dos povos, e estão sujeitas à jurisdição e autoridade das nações civilizadas e de governos regulares e organizados aos quais pertence o território por elas ocupado" (citado em Sá, 2012, p. 202). De novo, ou ainda, é de terra que se trata: os indígenas não participariam do direito dos povos, das gentes, do direito inter*nacional* – antes, deveriam submeter-se a uma Nação, "civilizada" e não "selvagem", assentada, ainda que em território alheio.

É nesse cenário de uma longa história de ocupação ilegítima do território que a literatura indígena se apresenta e é pensada como uma retomada, retomada de um território originário – o da literatura – que desde sempre foi ocupado tradicionalmente pelos povos nativos. A expressão "literatura indígena" tem sido usada para designar seja, em um sentido estrito, 1) a produção poética e ficcional (o que se costuma institucionalmente categorizar como "literatura") de autores indígenas, tais como Daniel Munduruku ou Márcia Wayna Kambeba (entre tantos outros); seja, em um sentido amplo que engloba o primeiro, 2) o conjunto dos textos escritos em escrita alfabética pelos povos originários (de teses a romances, de relatos a poemas) – nessa última acepção, a mais utilizada (e que remete ao sentido de "literatura" como o conjunto de escritos sobre determinado assunto), entram *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e os livros de Ailton Krenak, por exemplo; seja, por fim, em um sentido ainda mais amplo, 3) a totalidade da discursividade indígena, englobando o conjunto referido pela segunda acepção bem como as artes verbais nativas (cosmologias, cantos rituais, narrativas tradicionais, etc.). Mas, ainda que se possa distinguir tecnicamente os três usos do termo, a bem da verdade, pragmaticamente, eles fazem parte de um contínuo, pois em todos trata-se de nomear discursos nos quais os indígenas são os *sujeitos*. Pois mesmo que tenha havido aqui e ali momentos na história da literatura brasileira de reivindicações (tímidas) do lugar da autoria indígena na literatura, distinguindo a literatura indígena da indianista (em que os indígenas são assunto – objeto – e não sujeitos), como o fez o movimento antropófago, esse gesto quase sempre esteve acompanhado do nefasto procedimento que Ytanajé Cardoso Munduruku chamou de *lendarização* das poéticas e

narrativas indígenas, que reduz ao estatuto de *lendas* os mitos cosmogônicos, hoje chamados pelos nativos de "história viva".

Há, a nosso ver, dois elementos essenciais da literatura indígena e da retomada de que faz parte. O primeiro é que ela constitui um gesto de *tradução*, seja em sentido estrito (a tradução ao português de narrativas, relatos, testemunhos, cantos da língua nativa), seja em sentido mais amplo, como tradução de mundos. Não estamos, porém, diante de um traço exógeno ou extrínseco a essa literatura, de uma novidade. Antes, a tradução de mundos, "*intermundos"* na bela descrição de Luciana Oliveira entre os Guarani Kaiowá, praticada colaborativamente por Ian Parker entre os Krahô, para ficar só com dois exemplos do nosso dossiê, é um elemento constituinte de sua poética. Contudo, ela nos situa, àqueles brasileiros não-indígenas, num estranho lugar, um lugar infamiliar, já que lemos literatura "brasileira" *traduzida* à nossa "própria" língua. Para usar o famoso bordão de Sérgio Buarque de Holanda, diante dela, nos sentimos estrangeiros em nossa própria terra – ou língua, efeito de espelhismo (mobilizado formalmente por Luciana Oliveira em seu texto) do que a colonialidade externa e interna produziu entre aqueles povos que foram arrancados de sua própria língua – e terra. Mas não é só isso que a operação tradutória acarreta, pois não se trata só de traduzir entre línguas e mundos, e sim, especificamente no caso da literatura indígena, de traduzir à instituição literária outras concepções da palavra, da escrita, da história, "nos fazendo rever", como aponta Ana Carolina Cernicchiaro em seu texto, conceitos e categorias da teoria literária e mesmo "o que entendemos por literatura", chegando a desestabilizar "o conceito homogêneo de literatura brasileira". O cenário da retomada é, desse modo, completamente outro em relação ao do indianismo: não se trata de postular os indígenas como origem da Nação, mas de demarcar no presente a heterogeneidade ou abigarramento agônico, conflitivo e assimétrico, do território e da língua, e do território literário – conflito e heterogeneidade que justamente o romantismo queria aplacar no passado, tendo como horizonte uma mistura fusional, tanto do povo quanto da língua.

O segundo elemento distintivo da "literatura indígena" é a sua ligação com a *terra*. Que a reivindicação do campo literário seja também a de um território ("físico", assim como existencial) também não é um dado novo ou descabido, pois, historicamente, ao menos no contexto americano, desde o *Popul Vuh,* o uso pelos indígenas da escrita e/ou língua branca(s), dos colonizadores, para narrar a sua própria história, é indissociável de uma reivindicação de teor fiduciário. Para povos que tiveram sua terra e mesmo língua arrancada, a literatura em língua "brasileira" se apresenta como uma forma de testemunhar (logo, denunciar) o processo genocida de espoliação ontológica (documento) – e não se pode de modo algum ignorar as *funções* da literatura indígena. Mas também se trata de afirmar discursivamente a manutenção dessa terra, dessa outra relação com a terra (tão distinta em relação à "nossa"), mesmo com a espoliação, isto é, de sustentar, reativar, retomar ou construir (*poiesis*) o "lugar do 'índio'", para fazer uso do título de um poema de Márcia Wayna Kambeba. Nele, somos defrontados com o paradoxal (não-)lugar reservado aos indígenas na

sociedade brasileira: se moram nas cidades, têm sua condição indígena contestada: "Lugar de 'índio' é na aldeia / Ouvi sem retrucar"; se, porém, estão na aldeia, são dela expulsos por fazendeiros, garimpeiros, para a construção de usinas hidrelétricas, etc. Contudo, outra ideia de lugar, outra relação com o lugar vai se tecendo, vai se construindo na memória, se performatizando no texto:

> Meu lugar é onde estiver
> Porque minha aldeia se constrói
> Na memória que trago
> No fumo mastigado
> No peixe moqueado
> No cheiro de fumaça
> Que a aldeia em mim colocou
> (Kambeba, 2020, p. 62-63)

"[M]inha aldeia se constrói / Na memória que trago": memória que se traz, mas por ter se constituído fisicamente, em conjunto com o lugar, com aquilo que se tragou, com aquilo "[q]ue a aldeia em mim colocou". Se a pessoa constitui o lugar ("minha aldeia se constrói") é porque foi reciprocamente constituída por ele ("a aldeia em mim colocou" tanto o "fumo mastigado", o "peixe moqueado", o "cheiro de fumaça" quanto a própria "memória" que ela traz). Essa relação de constituição recíproca é talvez o que diferencia tanto a relação dos povos indígenas com a terra da nossa relação proprietarial com ela (em que ela é objeto e não sujeito): "Os Tupinambá", diz Cintia Rocha (2018, p. 250), "costumam dizer que são *cativos da terra* (e das plantas), assim como a terra (e as plantas) se torna 'cativa(s) deles'. (...) 'ser cativo' (...) é condição e vértice das relações, se cativa e se é cativado simultaneamente". Desse modo, não é um acaso que ela tenha sido seguidamente notada pelos brancos mais (ou menos) sensíveis. Assim, por exemplo, nos *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss a descreve como "a reciprocidade atenta (...) entre o homem e o solo (...) que funda a intimidade milenar durante a qual eles se formaram mutuamente" (1957, p. 92). E, por sua vez, Benjamin Perét afirma: "Homens da floresta, os índios fazem corpo com ela. Sem eles, ela teria sido devastada" (2021, p. 24). Como estamos vendo hoje, não se trata de hipérbole nem de extrapolação. E como sabemos hoje, a própria "floresta" (metonímia para os diversos biomas do território "brasileiro") são um produto da cooperação entre os povos nativos e os outros seres e entes (que costumamos chamar de plantas, animais, micro-organismos, acidentes geográficos, formações geológicas etc): uns e outros se co-formaram.

É preciso, porém, que levemos até às últimas consequências esse dado, ou seja, que entendamos que, se a aldeia, a floresta, continua nos povos indígenas mesmo que estejam longe dela, a recíproca é igualmente verdadeira, a saber, que os povos indígenas, mesmo que tenham sido expulsos, continuam

na aldeia, na floresta, na própria *forma* do "bioma". E, mais ainda, tendo em vista que esse talvez seja um sentido profundo da "ocupação *tradicional*", o corolário é evidente: *é porque os indígenas pertencem à terra que a terra também lhes pertence*. A relação de co-formação recíproca é o fundamento de uma relação de propriedade, mas de um tipo de propriedade muito específico, típico de uma juridicidade nativa em que as relações proprietariais não se dão entre sujeito e objeto, mas entre sujeitos, uma relação que poderíamos chamar de *recipropriedade* (cf. Nodari, 2023). Trata-se de um direito *originário* não porque está na origem da Nação (lugar atribuído pelos indianistas aos "índios"), por ser *original*, mas porque não cessa de se originar, de dar origem: é o próprio lugar, enquanto produto de uma relação co-operativa com os indígenas, que o origina (o lugar tem direito a seus habitantes), assim como são os próprios indígenas, enquanto também produto dessa relação de co-constituição do lugar, que origina seu direito a ele. Nas conferências de João Mendes Jr. que estabelecem, no direito brasileiro, a figura dos "direitos originários", a relação indígena com a terra é claramente diferenciada daquela que "nós" temos, pois, diz ele, "não se concebe que os índios tivessem *adquirido*, por *simples ocupação*, aquilo que lhes é *congênito* e *primário*". É o que Mendes Jr. (1912, p. 59) chama de *indigenato*: "as terras de índios [são] *congenitamente apropriadas*" (e podemos pensar num duplo sentido aqui: as terras dos povos indígenas têm de ser apropriadas a eles: não se pode conceber, por exemplo, uma terra maxacali sem um rio). Assim, amparando-se na legislação colonial portuguesa que previa uma *reserva*, i.e., uma restrição à concessão e ocupação de terras, que não poderiam ter como objeto aquelas dos indígenas, João Mendes Jr. demonstra que havia, desde cedo na história colonial, um *reconhecimento*, mesmo que meramente formal, dos direitos nativos, e também que tal *direito de reserva* não só foi seguidamente confirmada (mesmo que não aplicada), como também não foi expressa ou implicitamente revogada, nem mesmo pela Lei de Terras imperial que privatizou a terra. E, acrescentamos, nem poderia sê-lo, pois trata-se da expressão jurídica de uma relação *outra*, um direito *indígena*, uma juridicidade *nativa*, um "direito originário e preliminarmente reservado", i.e., que persiste, segundo Mendes Jr., mesmo diante da apropriação de terras e a ocupação pelo direito branco, um direito de reserva que ele chama também de "virtual", i.e., que existe ainda que os índios não estejam na terra que reivindicam e da qual foram expulsos por invasões. Uma reserva ao Direito estatal, um direito *extra*-nacional (fora da lógica da Nação, o que não é o mesmo que *inter*nacional), a recipropriedade é um direito que só cabe ao Estado reconhecer.

Os muitos exemplos de recuperação de biomas a partir das retomadas indígenas de seus territórios atestam que uns e outros (povos nativos e biomas) têm esse direito, e que esse direito nunca deixou de existir, permanecendo virtualmente, na memória humana e outra-que-humana, na aldeia que a memória humana construiu e que nela se colocou. Esse direito não pode ser limitado por nenhum marco temporal.

ISSN 1984-4018

Um dos traços indígenas que mais impressionou os primeiros colonizadores foi a atenção e o respeito na escuta do outro. Diz D'Abbeville (1975, p. 243): "São tão serenos e calmos que escutam atentamente tudo o que lhes dizem, sem jamais interromper os discursos. Nunca perturbam o discursador, nem procuram falar quando alguém está com a palavra. Escutam-se uns aos outros e jamais discorrem confusamente ou ao mesmo tempo que outros." A oratória nativa, que também foi ressaltada pelo francês parecia, assim, ser uma consequência do exercício da escuta: "São grandes discursadores e mostram grande prazer em falar. Fazem-no às vezes durante duas a três horas seguidas, sem hesitações, revelando-se muito hábeis em deduzir dos argumentos que lhes apresentam as necessárias conseqüências. São bons raciocinadores e só se deixam levar pela razão e jamais sem conhecimento de causa. Estudam tudo o que dizem e suas censuras são sempre baseadas na razão. Por isso mesmo querem que lhes retribuam na mesma moeda". Escutam e pensam antes de falar: e é isso que, reciprocamente, querem de "nós". Já está mais do que na hora de retribuirmos, pois os indígenas ouviram o nosso solilóquio por mais de quinhentos anos. Como estudiosos da literatura, chegou a hora de estabelecer uma aliança "indígena-alienígena" (para usar uma expressão de Eduardo Sterzi [2022, p. 206]) para demarcar a literatura ("brasileira") como "território indígena" (remetendo agora a uma expressão de Suene Honorato que nomeia um grupo de pesquisa do qual fazemos parte). Chegou a hora de fazer da literatura e dos estudos literários o "lugar da escuta", como Petxi, especialista ritual khĩsêtjê, chamava a "casa-dos-homens, no pátio, onde os jovens iniciados moravam até ter filhos, casar e ir morar na casa de suas esposas" (Seeger, 2015: 88-9). Foi nele que, nascido outro, "em uma aldeia de índios Wauja no Alto Xingu", mas tendo sido adotado desde pequeno pelos Khĩsêtjê, que Petxi, um estrangeiro, aprendeu a falar uma nova língua. E depois a falar e traduzir, como xamã, pajé, as línguas de outros mundos. A literatura indígena é o lugar onde poderemos nos formar como tradutores entre-mundos. E, como bons tradutores, trairmos a "nossa" língua, o "nosso" mundo, e tornarmo-nos aliados da retomada. A Carta Guarani-Kaiowá nos avisou: faz quinhentos e poucos anos que já é tempo.