

As travessias da literatura Kadiwéu: um estudo sobre aspectos da tradição e da modernidade indígenas¹

Carolina Barbosa Lima e Santos* 

Wellington Furtado Ramos** 

Considerações iniciais

Em dezembro de 2019, a Assembleia Geral das Nações Unidas proclamou o período entre 2022 e 2032 como a Década Internacional das Línguas Indígenas (DIL 2022-2032) com o intuito de assegurar aos povos originários o direito de preservar, revitalizar e promover suas línguas, integrando-as efetivamente ao multilinguismo do mundo contemporâneo. Nota-se que no Brasil, país que acolhe 275 línguas e 375 povos indígenas (BANIWA, 2019), este período instituído pela Organização das Nações Unidas (ONU) coincide com a celebração e a reverberação do Bicentenário da Independência Nacional (2022), período favorável à reflexão de determinados problemas históricos e à proposição de novas disputas em torno de projetos de nação.

Impulsionados pelo desejo de contribuir com reflexões relacionadas aos imaginários dos povos indígenas, habitantes de diversos espaços territoriais brasileiros, demonstramos no presente trabalho, desenvolvido sob o viés dos estudos literários, em diálogo com os estudos antropológicos e outras áreas do conhecimento, uma discussão sobre as expressões literárias do povo Kadiwéu e sua importância para o desenvolvimento de um projeto de nação comprometido com o acolhimento de subjetividades historicamente invisibilizadas em meio aos debates midiáticos, culturais e/ou políticos supostamente realizados em âmbito nacional.

Em seus estudos relacionados à participação intelectual dos povos originários no cenário literário brasileiro, a escritora e pesquisadora Julie Dorrico (2022, p. 114) explica que embora a literatura indígena tenha recebido gradualmente algum espaço em meio às universidades brasileiras a partir da década de 1990, sua expressão estética é praticada desde os primórdios da humanidade. Para compreendê-la, explana Dorrico (2018, p. 115), faz-se necessário levar em conta que o conceito “literatura” tomado pelos escritores indígenas acolhe “toda uma tradição ancestral, com os ritos, cantos, danças, festejos e práticas que são característicos dela”. Em um viés complementar a este pensamento, Rubelise Cunha

¹ Esta pesquisa foi desenvolvida com o apoio e o financiamento das agências Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) (88887.804035/2023-00) e Fundação de Apoio ao Desenvolvimento do Ensino, Ciência e Tecnologia do Estado de Mato Grosso do Sul (Fundect) (71/032.716/2022).

* Doutorado em Letras pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil. Professora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1128-3670>. E-mail: carolsartomen@gmail.com

** Doutorado em Letras (Estudos Literários) pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil. Professor da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3847-5760>. E-mail: furtado.ramos@ufms.br

(2018, p. 273) expõe que alguns aspectos estéticos atravessados em grande parte da literatura indígena brasileira – como a autoria coletiva e o hibridismo discursivo – desafiam e contribuem para a expansão de determinados conceitos convencionalmente estabelecidos em manuais de Teoria Literária.

Vale lembrar, todavia, que se o estudo de expressões estéticas produzidas pelos povos originários é algo recente nas academias brasileiras, a imagem destas comunidades inaugura o que Antonio Candido (2000, p. 25) define como literatura nacional. Ao propor sua perspectiva teórica a respeito da história de formação da literatura nacional, compreendida como um projeto contínuo e organizado, o estudioso defende que esta passa a acontecer a partir do século XVIII, a partir da manifestação reiterada de determinados temas, “notadamente o Indianismo”. Do Arcadismo ao Modernismo, explana Candido, o indianismo passou a ser uma temática amplamente contemplada em diversas gerações literárias brasileiras, engajadas com o desenvolvimento de um projeto em comum: contribuir para a formação de um imaginário nacional independente de Portugal.

Ao refletir sobre esta mesma questão, isto é, sobre a formação da literatura e do imaginário brasileiros, Dorrico chama a atenção para a problemática de o modo de vida, as narrativas etiológicas, os cânticos e diversos outros elementos culturais dos povos originários serem ampla e exclusivamente analisados, em meio às universidades brasileiras, por meio de expressões artísticas desenvolvidas por autores não indígenas. Se obras como *Caramuru* (1781) de Santa Rita Durão, *Iracema* (1865) de José de Alencar e *Macunaíma* (1928) de Mário de Andrade, são reiteradamente contempladas em diversos manuais de literatura brasileira e em inúmeras ementas de cursos de letras, a produção intelectual proposta pelos próprios povos indígenas é continuamente negligenciada em meio a estes mesmos espaços:

A ausência de disciplinas ou cursos impedem a visibilização dessa literatura de resistência dos povos indígenas. Como não há institucionalmente cadeiras ou currículo direcionados à promoção da literatura indígena, pesquisa-se no Brasil autores brasileiros. Estes que escrevem obras com referências indígenas, tal como o autor do modernismo brasileiro, Mário de Andrade, é estudado desde uma ótica brasileira e/ou eurocentrada, como se os povos indígenas já fossem extintos, ou estivessem inacessíveis. Os teóricos que ignoram a presença indígena ignoram, ainda, que os povos indígenas são produtores coletivos e ancestrais das muitas referências que são usadas pela estética brasileira para legitimar a identidade nacional. Quando um crítico retoma esses textos para afirmar a inteligência nacional sem os povos indígenas, tacitamente acorda que os indígenas não devem existir em sua própria terra. Imagens como preguiça, antropofagia, feiura são aceitáveis na representação brasileira, mas quando utilizadas para tratar dos povos indígenas são elementos de desumanização de nossos corpos, modos de vida e sociedades (DORRICO, 2022, p. 114).

Conforme argumenta Julie Dorrico (2022), o silenciamento dessas vozes em meio aos espaços institucionais de ensino contribui para o distanciamento entre as comunidades indígena e não indígena; para a manutenção de uma imagem estereotipada dos povos originários, comumente representada em registros históricos e artísticos realizados por autores não indígenas; e, conseqüentemente, para a continuidade da intolerância e da violência historicamente sofridas pelas comunidades originárias.

Por isso, a autora, na condição de mulher indígena pertencente ao povo Macuxi, defende enfaticamente o seguinte posicionamento:

é urgente que a crítica literária brasileira ocupe de fato o lugar de produtora de conhecimento desde a perspectiva que apresenta no território nacional, do lugar que congrega diversidade étnico-racial indígena, negra, branca, amarela e cigana. Discutir cânones sem levar em conta a história e a construção da fortuna crítica repete a exclusão de séculos passados no presente. O “tempo do racismo”, como chamamos a metodologia que se recusa a discutir os conceitos racistas que os escritores brasileiros crivaram no imaginário nacional, não ficou nem fica congelado no passado, mas avança no tempo, sutil ou descarado, sobre nós. Reivindicamos o nosso direito à liberdade de construir outras imagens que fortaleçam nossa existência, reivindicamos a revisão de imagens desumanizantes e, ainda, a revisão das fortunas críticas que não dialogam com nossos intelectuais e contrapõem imagens fantasiosas sobre nós. Não precisamos de permissão para ser livres, mas estamos sempre pedindo (DORRICO, 2022, p. 114).

Em outras palavras, Dorrico reivindica o engajamento das universidades, bem como das demais instituições oficiais de ensino, na proposição de projetos de nação comprometidos com o acolhimento de subjetividades invisibilizadas em meio aos debates midiáticos, culturais e/ou políticos supostamente realizados em âmbito nacional.

Neste sentido, o estímulo das Nações Unidas à preservação do multilinguismo contemporâneo pode ser compreendido como uma abertura democrática da sociedade ocidental a novas oportunidades de intercâmbio cultural, a ser potencialmente estabelecido entre uma vasta rede de partes interessadas em contribuir com um desenvolvimento mundial ancorado aos princípios de respeito e preservação do multiculturalismo e do ecossistema planetários.

Partindo dessas preocupações, interessa-nos apresentar aqui uma análise sobre as contribuições do povo Kadiwéu às discussões relacionadas à literatura, à política e ao meio ambiente desenvolvidas na contemporaneidade. Sob o viés das “humanidades ambientais”, apresentado por Robert Sayre e Michael Löwy (2022), na obra *Anticapitalismo romântico e natureza: o jardim encantado*, propomos um estudo interdisciplinar por meio do qual buscamos problematizar de forma integrada questões em torno da ecologia, da cultura e das relações sociais estabelecidas no mundo moderno.

Configuradas como uma resposta crítica à crescente e incessante devastação do ecossistema, as humanidades ambientais propõem uma ampliação de perspectiva em relação aos estudos desenvolvidos pelas humanidades tradicionais: conforme citam Sayre e Löwy (2022), as crises ecológicas vivenciadas no mundo moderno passam a ser problematizadas e compreendidas, neste viés teórico, como crises de cultura. Frente a essas crises, essa corrente crítica tende a valorizar concepções de natureza que se distanciam do paradigma ocidental, comumente limitado ao interesse econômico proporcionado pela exploração predatória do meio ambiente.

Em um breve estudo sobre essa corrente crítica, Bianca de Almeida observa que embora diversas universidades nos Estados Unidos e na Austrália acolham programas de pós-graduação em humanidades ambientais, o desenvolvimento desta perspectiva teórica se encontra em fase embrionária no Brasil.

Advindas da confluência interdisciplinar dos estudos literários, filosóficos, históricos, geográficos e antropológicos, entre outros, as humanidades ambientais são impulsionadas por diversos objetivos:

[...] desde a projeção de novas comunidades e a revitalização de cidades mais antigas, até em análises culturais, já que se entende que a solução para o desgaste ambiental não está meramente na criação de novas tecnologias, mas em entender questões culturais e políticas. Dessa forma, é menos no conhecimento científico e mais na realidade social que as mudanças acontecem, sendo o real desafio propor alterações em planos políticos, diplomáticos e no cotidiano das pessoas, porque não basta possuir aparato tecnológico se ele não for aplicado. Algumas sugestões de pesquisa, neste sentido, são entender por que o uso de energia per capita dos EUA é quase o dobro da Europa inteira; o que faz os cidadãos escolherem o seu meio de transporte principal; e como é problemático cidades se dizerem “verdes” quando descartam o seu lixo em países emergentes (ALMEIDA, 2020, p. 2).

Partindo desse viés interdisciplinar a partir do qual as crises ambientais são compreendidas como crises de cultura, nosso trabalho propõe o estabelecimento de um diálogo entre a literatura Kadiwéu e a discussão relacionada ao anticapitalismo romântico, desenvolvida por Sayre e Löwy. É importante observar, portanto, que o romantismo é compreendido por esses autores como uma das principais formas da cultura moderna que se estende do século XVIII até o presente. Nessa perspectiva, muito mais que um fenômeno literário datado, ou uma escola literária, o romantismo é compreendido como uma cosmovisão, isto é, como uma estrutura de pensamento que une indivíduos em um grupo que compartilha entre si determinadas aspirações, sentimentos, ideias e expressões e, muitas vezes, opõe-se a outros grupos. Para melhor compreendermos essa ideia, vale evocarmos a definição do romantismo, proposta por Löwy e Sayre (1995, p. 7), em *O que é o romantismo? Uma tentativa de redefinição*:

Tal estrutura mental pode se manifestar em campos culturais bastante diferentes: não somente na literatura e nas outras artes, mas na filosofia e teologia, pensamento político, econômico e jurídico, na sociologia e na história, etc. Assim, a definição proposta aqui não se limita, de modo algum, à literatura e arte, nem ao período histórico durante o qual se desenvolveram os movimentos artísticos ditos “românticos”. São compreendidos como românticos — ou como tendo um aspecto romântico: Sismondi em teoria econômica; Tönnies em sociologia; Marcuse em filosofia política; tanto como Vigny ou Novalis em literatura, Rosseti ou Redon em pintura, Stravinski em música, etc.

De acordo com Sayre e Löwy (2022), o romantismo pode ser pensado como uma rebelião contra a modernidade capitalista industrial e também seus correlatos civilizacionais: a racionalidade utilitária; o produtivismo; a alienação do trabalho; a administração burocrática; a instrumentalização de seres humanos; e a destruição do meio ambiente. Para os estudiosos, esta cosmovisão é configurada como um protesto que permeia toda sorte de expressões culturais: “literatura e arte, religião e filosofia, teoria política, historiografia, antropologia e até economia política” (SAYRE; LÖWY, 2022, p. 11). Estudado pelo viés das humanidades ambientais, o romantismo é definido pelos estudiosos como um espaço de intersecção entre diversas culturas e áreas do conhecimento interessadas pela valorização de modos de vida comprometidos com a preservação dos direitos humanos e do ecossistema planetário.

Partindo desses pressupostos teóricos, defendemos aqui a necessidade de os povos indígenas passarem a ser efetivamente compreendidos pela sociedade dominante como vozes ativas que, legítima e autonomamente, participam da configuração de um projeto de mundo atento aos inúmeros desafios políticos, ambientais e culturais vivenciados na contemporaneidade. Logo, caso tenhamos o interesse em contribuir com um projeto de nação diferente daquele que, outrora, pretendia homogeneizar e hierarquizar expressões de uma cultura advinda de relações coloniais de poder, é preciso reconhecer os povos originários que ocupavam e ocupam diferentes espaços territoriais do país que veio a se chamar Brasil como sociedades produtoras de conhecimentos válidos e autênticos.

Por compreendermos a importância da literatura para a formação do imaginário, da subjetividade, dos valores e da identidade de uma sociedade, reivindicamos a garantia da participação ativa e contínua destas vozes originárias naquilo que é compreendido hoje como um mapa literário brasileiro, pois estar fora deste projeto “corresponderia a estar fora do tempo literário, da história literária viva, aprisionado em um tempo morto da repetição ou da permanência, que pouco ou nada significa a uma estrutura histórica em processo de consolidação” (PASINI, 2022, p. 18). Defendemos, portanto, a efetivação de um mapeamento literário nacional, outrora idealizado pela geração modernista de 1922, configurado “em prismas específicos e originais, que iluminam um circuito uno e desigual a partir de ângulos diferentes” (PASINI, 2022, p. 33), comprometido com a descentralização e a reciprocidade entre as mais diversas perspectivas de mundo.

Para além desta necessidade de rever o lugar ocupado pelos povos originários no imaginário e nos espaços de formação da sociedade brasileira, compreendemos que as expressões literárias do povo Kadiwéu podem dialogar e contribuir significativamente com os estudos desenvolvidos na área interdisciplinar das humanidades ambientais, propostos por autores como Sayre e Löwy (2022).

Acresce-se que, com o intuito de propor uma análise adequada relacionada aos códigos éticos e estéticos desenvolvidos por esse povo, valemo-nos do estudo do antropólogo Darcy Ribeiro (1980), em *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*, como substrato para as reflexões apresentadas no tópico a seguir. Procuramos evidenciar, neste artigo, que as expressões artísticas Kadiwéu contribuem para a revisão e a expansão de determinadas ideias (re)discutidas – relacionadas à concepção de arte, identidade, humanidade e ecossistema – no mundo contemporâneo.

As travessias do imaginário Kadiwéu

O dia que a família não produzir cerâmica e pintar o corpo,
o dia que não criar dois cavalos para seu próprio uso,
e o dia que não falar a língua Kadiwéu,
esse dia marcará o fim dos Kadiwéu
(KADIWÉU, 2022).

Conforme lembra Ribeiro (1980), o povo Kadiwéu é historicamente notabilizado pela força de sua resistência frente às inúmeras ofensivas outrora praticadas pelos colonizadores espanhóis e portugueses na América Latina. De acordo com o estudioso, a língua materna desta comunidade recebe o mesmo

nome de seu povo e pertence à família linguística Guaikuru. Contemporaneamente formada por cerca de 1.600 pessoas (KADIWÉU, [20--]), esta comunidade, remanescente do povo Mbayá, popularmente conhecido como uma nação de “Índios Cavaleiros”, vive a oeste do Rio Miranda, em Mato Grosso do Sul, na fronteira entre o Brasil e o Paraguai.

Fundado em 1977, a partir da separação do estado de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul se situa na fronteira entre o Brasil, a Bolívia e o Paraguai. Em uma área de 357.125 km², ocupada por 2,62 milhões de habitantes, o estado é configurado como um amplo território de compartilhamento de culturas, histórias, línguas, conflitos e subjetividades. Outrora cenário da Guerra da Tríplice Aliança, esse estado da região Centro-Oeste acolhe hoje o sujeito rural; o homem pantaneiro; o ribeirinho; o sujeito urbano; o mestiço paraguaio; o mestiço boliviano; e o nipodescendente; além de ser habitado pelos povos Guarani Nandeva; Guarani Kaiowá; Kadiwéu; Terena; Chamacoco; Kinikinau; Guató; e Ofaié. Cada povo indígena, vale notar, possui a sua própria estrutura social, as suas próprias formas de expressão estética e, a maioria delas, a sua própria língua.

Ao dissertar sobre os Kadiwéu, Darcy Ribeiro explica que a prática de guerra foi para os seus ancestrais uma fonte de riqueza e de prestígio social e a figura do sujeito guerreiro simbolizou, no passado, o ideal máximo desta cultura. Segundo o estudioso, para lutar contra os Mbayá-Guaikuru, os colonizadores espanhóis e portugueses usaram, no decorrer da história, toda sorte de recursos “desde as expedições de extermínio até o comércio de aguardente, a contaminação através do presente de roupas de variolosos, as alianças de paz, o suborno e as traições” (RIBEIRO, 1980, p. 20). Cercado e hostilizado por todos os lados e de todas as formas pela sociedade ocidentalizada brasileira, este povo é compreendido pelo antropólogo como

uma ilha cultural resistente à dominação e à assimilação, em que cada geração repete aos seus filhos legendas de tempos passados quando os Guaikuru dominavam todo o mundo que conheciam e em que tudo e todos demonstravam, à evidência, a preferência de Deus por eles, dentre todos os povos (RIBEIRO, 1980, p. 7).

Diante da hostilidade advinda da sociedade dominante brasileira, os Kadiwéu mantêm sua tradição viva e atuante por meio de sua contínua transfiguração. Dessa maneira, frente a um mundo globalizado e tomado pelo modo de vida capitalista, a arte, as narrativas etiológicas e os cantos Kadiwéu passam a incorporar elementos que dão cor a experiências advindas do contato necessariamente estabelecido com a sociedade não indígena brasileira e, mais especificamente, da região sul-mato-grossense. É comum notarmos, portanto, em meio às suas expressões artísticas modernas, a problematização de questões relacionadas à exploração comumente vivenciada por trabalhadores rurais e urbanos assalariados.

Modernamente, explicita Darcy Ribeiro, os Kadiwéu vivem uma rotina de trabalho semelhante ao cotidiano dos trabalhadores não indígenas. No entanto, seu imaginário conserva a consciência e o orgulho nacional de seus ancestrais, outrora hegemônicos entre os Terena, Xamacoco, brasileiros e paraguaios residentes daquela região fronteiriça sul-mato-grossense. Dessa maneira, diversos aspectos culturais herdados de seus ancestrais, historicamente reconhecidos como notórios guerreiros, são mantidos em seu cotidiano.

Impedidos, no entanto, de manter a prática de guerra e obrigados a se adaptar ao modo de vida aceito entre a sociedade dominante, o povo Kadiwéu redefine continuamente sua tradição por meio de expressões artísticas secularmente praticadas em meio a esta comunidade. De acordo com Ribeiro (1980, p. 287), estas propostas são desenvolvidas “antes pela curiosidade e por um prazer [...] que pela sua utilidade”. Suas expressões artísticas configuram-se, portanto, antes como uma necessidade inerente à condição humana que por qualquer outro intuito de cunho capitalista, conforme evidencia Benilda Kadiwéu:

O indígena, o que o identifica muito, são os costumes, a língua materna, a arte e as festividades culturais, enfim, o modo de viver. Então desde criança você aprende os modos de fazer, a educação cultural ocorre desde muito cedo, então ainda criança você aprende, por exemplo, como produzir uma cerâmica, como fazer um desenho, como dar continuidade nessa riqueza (*apud* MESQUITA, 2023, p. 1).

Ao manter e redefinir continuamente suas narrativas etiológicas, seus cantos, suas cerâmicas e sua moda, cada sujeito Kadiwéu satisfaz uma das mais importantes condições de existência de seu povo, isto é, a produção de expressões estéticas que dão forma às suas próprias experiências. De acordo com Ribeiro (1980, p. 8), essa expressão artística pode ser compreendida como uma forma de resistência ao imperialismo ocidental, a ser praticada “até que se extinga, com o último Kadiwéu, esta tradição que já bruxuleia e desapareça, com ele, uma das faces singulares do fenômeno humano”.

Em *O elo com a cadeia da tradição: a literatura indígena e o resgate da potência coletiva*, Rubelise da Cunha (2018) esclarece que alguns aspectos estéticos atravessados em grande parte da literatura indígena brasileira – como a autoria coletiva e o hibridismo discursivo – costumam desafiar e contribuir para a expansão de determinados conceitos convencionalmente estabelecidos em meio aos manuais de Teoria Literária. Partindo da compreensão relacionada ao aspecto interdisciplinar destas obras, Almeida (2009, p. 24) observa que um dos aspectos inerentes à literatura indígena é a integração entre “o corpo da escrita, o corpo nosso, e o corpo da terra”. Em um viés complementar a este pensamento, Julie Dorrico (2018, p. 115) explana que longe de se restringir ao livro impresso, o conceito de “literatura” compartilhado entre as comunidades indígenas acolhe “toda uma tradição ancestral, com os ritos, cantos, danças, festejos e práticas que são característicos dela”.

Entre os Kadiwéu, a narrativa etiológica é uma das expressões literárias desenvolvidas, reinventadas e difundidas, por meio da oralidade, ao longo de muitas gerações. A manutenção desta tradição, explana Darcy Ribeiro (1980), é condicionada à sua contínua transfiguração em meio ao cotidiano moderno vivenciado nesta comunidade. Compostas de elementos de diversas origens, essas narrativas procuram explicar o surgimento do mundo tal como este se apresenta: narra-se a origem das constelações, das cores, da morte, das diferenças nacionais, das qualidades peculiares aos Kadiwéu, da desigualdade social, do relâmpago, do raio, do repouso, da gordura, etc.

Porém, se outrora a narrativa etiológica Kadiwéu exaltou a superioridade étnica desta sociedade, em meio à modernidade, a origem do Sol e a origem da Lua ou as façanhas vivenciadas por determinadas personagens arquetípicas são evocadas como elementos motivadores de narrativas que problematizam

questões vivenciadas ou reivindicadas por este sujeito indígena contemporâneo, como a relação entre patrões e assalariados e o direito ao lazer e ao descanso. Dessa maneira, longe de prender-se à exaltação ou à nostalgia de um tempo perdido, as narrativas etiológicas Kadiwéu expressam um imaginário vivo que atravessa e é atravessado pela história moderna. Neste sentido, ao pensar no modo de vida dos povos originários no Brasil e suas respectivas expressões literárias em meio à contemporaneidade, Ailton Krenak propõe, em uma entrevista concedida a Jailson de Souza e Silva (2018, p. 1), a reflexão:

É uma constelação de seres que estão viajando e transitando no mundo, não no da economia e das mercadorias, mas no mundo das vidas mesmo, dos seres que vivem e experimentam constante insegurança. É como se essas mentalidades, essas pessoas precisassem ter um mundo dilatado para poderem experimentar sua potência de seres criadores. Pessoas que cresceram escutando histórias profundas que reportam eventos que não estão na literatura, nas narrativas oficiais, e que atravessam do plano da realidade cotidiana para um plano mítico das narrativas e contos. É também um lugar da oralidade, onde o saber, o conhecimento, seu veículo é a transmissão de pessoa para pessoa. É o mais velho contando uma história, ou um mais novo que teve uma experiência que pode compartilhar com o coletivo que ele pertence e isso vai integrando um sentido da vida, enriquecendo a experiência da vida de cada sujeito, mas constituindo um sujeito coletivo.

Notemos que Ailton Krenak chama a atenção para o contexto formação dos sujeitos indígenas: diferentemente da sociedade ocidental dominante que valoriza o indivíduo, em meio às comunidades originárias, formam-se pessoas simultaneamente individuais e coletivas. Partindo desta estrutura de pensamento, vários autores indígenas contemporâneos “demarcam o território das artes” identificando-se com nomes próprios acompanhados pelos nomes étnicos de seus respectivos povos: podemos pensar, como exemplo desta proposta, em nomes de escritores como Daniel Munduruku, Olívio Jekupé, Graça Graúna, além do próprio Ailton Krenak.

Compreendemos, dessa forma, que em um mundo marcado pelo trânsito incessante de pessoas e ideias, os povos originários contribuem com a proposição de revisão, modernização e expansão (ou “aldeamento”) de determinados conceitos – como a autoria e o gênero literário – outrora apresentados de forma categórica, permanente e inconteste em meio aos manuais convencionais de Teoria Literária. Para Florencia Garramuño (2014, p. 29), em sua obra *Frutos estranhos: sobre a inespecificidade na estética contemporânea*, esta tendência ao hibridismo discursivo cada vez mais presente em expressões artísticas contemporâneas indígenas e não indígenas pode ser compreendida como uma estratégia de elaboração de novos modos de pertencimento, como novos “modos de organizar nossos relatos, e, por que não?, também nossas comunidades.”

Além desta proposta de renovação de determinados códigos conceituais, a autorrepresentação do sujeito indígena no plano das artes costuma desestabilizar a imagem caricaturada comumente associada aos povos originários, ainda ancorada às descrições expressas em cartas de navegadores e pinturas de missionários europeus do século XVI. Quando representadas por si mesmas, estas comunidades configuram-se como sociedades que acumulam culturas, experiências e línguas, habitando e transitando em diversos cenários do mundo contemporâneo.

Ao evocarem conhecimentos ancestrais para dar cor às suas expressões estéticas, tradicionais e subjetivas, os povos originários costumam problematizar o avanço do império ocidental em seus respectivos territórios. Para melhor compreender esta ideia, vale pensar na narrativa citada a seguir, transcrita por Darcy Ribeiro e proferida por Matixuá, na Reserva Indígena Kadiwéu, no final dos anos 1940. Nesta narrativa, Caracará – personagem mitológica associada às agruras comumente experienciadas pelo sujeito comum no decorrer de sua luta pela vida – reivindica a criação de um céu noturno a Gô-noêno-bôdi – criador de todos os povos –, a fim de proteger os pobres trabalhadores da exploração cotidianamente praticada pelos seus respectivos patrões. Leiamos a narrativa:

XXI - Quando o Gô-noêno-bôdi estava fazendo o mundo fez o sol e depois a lua, o sol para clarear o dia e a lua para a noite ficar clara também. Mas aí Caracará disse: – Assim patrão ruim mata os pobres de tanto trabalhar, não vão poder descansar, trabalham de dia, vão comer e depois o patrão ruim vai querer que eles trabalhem de noite também. Gô-noêno-bôdi achou bom assim e fez a lua como está, bem escura, não dá para trabalhar, a gente tem que descansar e dormir. (MATIXUÁ *apud* RIBEIRO, 1980, p. 116).

Podemos notar que o texto é estruturado a partir da utilização de recursos literários próprios da narrativa primordial (comumente presente em epopeias, fábulas e contos maravilhosos), como a configuração de um tempo e de um espaço indeterminados (não há menção de datas ou de localização referentes às ações narradas no episódio); a evocação de um pensamento mágico (configurado na criação do mundo, por meio da ação de Gô-noêno-bôdi e da participação de Caracará); a efabulação iniciada pelo motivo central da história, cujos acontecimentos são desenrolados em um ritmo narrativo acelerado (criação da noite para a garantia do descanso aos trabalhadores); a representação da voz de um rapsodo que preserva e divulga mensagens de seu povo (estruturada em terceira pessoa e em uma linguagem marcada pela coloquialidade); e até mesmo a apresentação de uma função moralizante (“a gente tem que descansar e dormir”).

De acordo com a mensagem expressa na voz desse rapsodo, figura que dá cor a uma adaptação oralizada de outras narrativas outrora enunciadas por seus respectivos ancestrais, embora a existência desta comunidade originária esteja condicionada ao trabalho assalariado (uma vez que a criação do mundo e dos cosmos relaciona-se de modo direto, nesta narrativa, ao trabalho e à nutrição dos sujeitos pobres), próprio do modo de vida ocidental, a participação do sujeito Kadiwéu no mundo moderno é estabelecida a partir de um posicionamento de resistência à servidão inerente ao capitalismo e à colonialidade historicamente instalados no cenário nacional brasileiro (visto que diante da noite escura, não é possível trabalhar e, logo, a comunidade deve aproveitar este período para descansar e dormir).

Ao pensar no imaginário Kadiwéu, Darcy Ribeiro (1980) expõe que a confluência de uma estética tradicional à atualização temática de suas narrativas é o elemento que viabiliza sua preservação em meio ao cotidiano moderno desta comunidade. Longe de representarem um imaginário exclusivamente místico ou um modo de vida idealizado, as narrativas etiológicas modernas expressam as preocupações e as dificuldades vivenciadas por este povo diante das funções que atualmente exercem como caçadores, pastores e/ou artesãos nas áreas rurais e urbanas de Mato Grosso do Sul.

Ao se valer de aspectos do passado ancestral para criticar o presente moderno, o povo Kadiwéu parece dar cor ao conceito de romantismo revisto e ampliado por Sayre e Löwy (2022, p. 12) em meio à contemporaneidade. Conforme explanam os estudiosos, o sujeito romântico é aquele que, consciente da alienação que permeia as relações humanas e prejudica o modo de vida em comunidade, reage a determinados aspectos que considera “especialmente odiosos e insuportáveis” na sociedade moderna. Neste sentido, ainda que os Kadiwéu vivenciem uma situação contínua e forçada de adaptação de seu modo de vida devido à crescente expansão do império ocidental, a transfiguração de sua tradição não acontece sem resistência à assimilação de valores e à exploração de trabalho praticada pela sociedade dominante. Dessa forma, em meio ao diálogo forçosamente estabelecido com a sociedade ocidentalizada brasileira, a literatura Kadiwéu funciona tanto como um espaço de crítica às injustiças sofridas por esta comunidade quanto “como elo de retorno, como ponte de conexão e espaço de recriação da potência coletiva da cultura tradicional” (CUNHA, 2020, p. 273).

Outra narrativa que expressa o imaginário Kadiwéu moderno, igualmente transcrita por Darcy Ribeiro e proferida por João Apolinário, dá cor à relação estabelecida entre o humano e a natureza em meio a esta comunidade indígena. Nesta narrativa, a personagem representada como dono e protetor das caças e das árvores impede o extermínio da fauna e da flora, castigando aqueles que abusam delas, conforme podemos observar a partir da leitura dos trechos citados a seguir:

XXVII - Todos os bichos do mundo têm dono, todas as coisas têm seu dono. Um caçador vai caçando durante muitos anos, mata muito bicho, mas chega um tempo que ele não pode caçar mais, tem que fazer outro serviço. Onça a gente pode matar 220, quando mata mais cinco já não pode mais. Olha eu, era caçador mesmo, agora nem cachorro posso criar; vão crescendo, quando chegam no tempo de caçar, morrem todos. E se teimar a caçar, a gente mesmo pode morrer.

Um homem saiu caçando queixada, todo dia ele matava quatro ou cinco e deixava muitos baleados, aí nestes matos. Um dia ele saiu para procurar queixada, vivia só de vender couro, a carne largava no mato. Não achava nenhum nesse dia; andou, andou, depois achou um que já tinha baleado, viu dois mais e viu outro, e depois outro, viu a estrada cheia deles, foi andando e, aí, ele encontrou dois velhos, um velhinho e uma velhinha, estavam com uns pauzinhos escorando um queixada que ele tinha baleado; eram os donos dos bichos; todos os bichos têm dono e as coisas também têm.

[...]

Naquele tempo eu sempre tinha um dinheirinho [...]. Cheguei e falei pra ele:

– Olha aqui meu velho, toma pra comprar alguma coisinha.

O velho olhou pra mim assim com o olho do lado e respondeu:

– Não, meu filho, eu não vim pra pedir nada, não, não preciso disto.

Depois ele tornou a olhar e perguntou:

– Você é lenheiro?

Eu falei que era e ele logo foi dizendo:

– Ouça, meu filho, larga do machado, este serviço não presta, não. Estão tirando os paus todos, você está vendo estes paus, eles todos têm donos, um passarinho faz casa neles, você chega e derruba o pau, de noite eles não têm onde descansar. Larga este serviço, não presta pra gente não.

[...]

Eu sempre falo pra minha gente [...] aquele velho era Gô-noêno-bôdi.
(APOLINÁRIO *apud* RIBEIRO, 1980, p. 130-131).

Podemos notar, pela leitura dos excertos citados, alguns aspectos estéticos de aproximação e distanciamento entre as narrativas XXI e XXVII. Evidencia-se que os elementos inerentes à estrutura da narrativa primordial aproximam estas duas narrativas. Além da coloquialidade inerente ao discurso oral de origem popular, notamos, em ambos os textos, a configuração de um espaço e de um tempo indeterminado; a efabulação iniciada com o motivo central da história; a representação da voz de um rapsodo que preserva e divulga mensagens de seu povo; e a função moralizante. No texto XXVII, no entanto, a voz do rapsodo é inicialmente representada em terceira pessoa, mas há passagens em que este foco narrativo é alterado e João Apolinário insere suas próprias experiências no decorrer da efabulação em primeira pessoa. Logo, ao inserir-se nesta narrativa, habitada pela maior personagem do imaginário Kadiwéu (Gô-noêno-bôdi), Apolinário dá cor a um recurso persuasivo em seu discurso: suas experiências particulares são utilizadas como um testemunho que exemplifica as consequências negativas advindas da desobediência à advertência expressa no texto (“Olha eu, era caçador mesmo, agora nem cachorro posso criar”).

Esteticamente, este trânsito entre o mundo empírico e o mundo mitológico, entre a experiência particular e o imaginário coletivo, entre o foco narrativo ora configurado em primeira ora em terceira pessoa (estratégia amplamente utilizada em meio a narrativas cinematográficas), pode ser compreendido como um aspecto de modernização da literatura Kadiwéu: sem deixar de dar cor ao imaginário e aos valores tradicionais desta comunidade, a narrativa de Apolinário se expressa como uma renovação de um modelo literário convencional na medida em que dá cor a aspectos estruturais que a diferenciam dele.

É importante notar que estes recursos estéticos, aqui compreendidos como um aspecto moderno do imaginário Kadiwéu, são utilizados para enfatizar uma ideia: se na estrutura de pensamento ocidental as florestas, os rios e as paisagens costumam ser reduzidos a uma matéria-prima a ser explorada à exaustão, o desperdício e a devastação infligidos ao meio ambiente são compreendidos como motivos de punição nesta comunidade originária.

Este é, por conseguinte, outro posicionamento frente ao mundo contemporâneo que aproxima a estrutura de pensamento Kadiwéu à cosmovisão romântica defendida por Sayre e Löwy (2022). De acordo com os estudiosos, a perspectiva romântica opõe-se à crença de um “progresso” associado à ideia de expansão capitalista. O sujeito romântico, neste viés, costuma aspirar por um retorno imaginário e revolucionário a um passado pré-capitalista, movido pela utopia de experimentar um modo de vida cujas relações estabelecidas entre os mais diversos seres viventes não se limite a fins utilitaristas. Conforme explanam os autores,

O ethos do capitalismo industrial moderno é *Rechenhaf-tigkeit*, o espírito do cálculo racional. Muitos românticos sentiram intuitivamente que todas as características negativas da sociedade moderna – a religião do Deus dinheiro, o declínio de todos os valores qualitativos, sociais e religiosos, bem como da imaginação e do espírito poético, a tediosa uniformidade da vida, as

relações puramente “utilitárias” dos seres humanos entre si e com a natureza – derivam da mesma fonte de corrupção: a quantificação do mercado (SAYRE; LÖWY, 2020, p. 13).

Segundo Sayre e Löwy (2020), muitos românticos observam com aflição o avanço da urbanização e o desaparecimento incessante de florestas. Neste viés, o empobrecimento das relações sociais e a poluição do ar pela fumaça industrial são compreendidos como algumas das diversas consequências da expansão do modo de vida capitalista no mundo moderno. Diante deste cenário de “desencantamento” vivenciado entre a sociedade ocidental contemporânea, estruturada em ações movidas pelo pensamento utilitarista, vários românticos expressam afinidade com a cosmovisão dos povos originários que percebem a natureza como uma rede complexa de relações livres de qualquer hierarquia relacionada à diversidade de formas de vida.

Em um viés análogo a este pensamento romântico, na narrativa de Apolinário, Gô-noêno-bôdi, ao recusar claramente o dinheiro ofertado pelo protagonista e enfatizar seu apelo pela preservação da paisagem natural representada na narrativa, expressa de forma simbólica e metonímica a cosmovisão daquela população originária, para quem o valor da preservação das mais diversas formas de vida (como o cachorro, o queixada, as árvores e os passarinhos que descansam nelas) sobrepõe-se ao valor das transações monetárias efetuadas em meio às relações sociais modernas.

Quando não somos conduzidos pela colonialidade do saber, isto é, pela perspectiva eurocêntrica falaciosa que designa os dispositivos ocidentais de conhecimento como as únicas formas válidas de inteligência (QUINTERO; FIGUEIRA; ELIZALDE, 2019, p. 7), podemos compreender que a narrativa de João Apolinário problematiza uma das maiores preocupações discutidas em âmbito global em meio à contemporaneidade. Ao levarmos em conta os inúmeros desastres ambientais ocorridos na última década (2011-2020), compreendemos que o estudo da cosmovisão dos povos originários em meio aos debates realizados em âmbitos nacional e internacional não se justifica apenas pela questão de inclusão social atravessada nela, ainda que esta questão seja crucial e esteja longe de ser resolvida na sociedade brasileira: trata-se, também, de um intercâmbio cultural necessário para a problematização e a elaboração de possíveis estratégias culturais a serem aplicadas frente às consequências ambientais negativas (como a escassez de água e alimentos, além da elevação da média de temperatura em escala mundial) advindas da relação capitalista estabelecida entre a sociedade ocidental moderna e a natureza.

Não queremos dizer, com isso, que encontraremos em meio às narrativas etiológicas Kadiwéu prescrições ou métodos para lidar com as crises sociais, políticas e ambientais enfrentadas em meio à contemporaneidade, visto que a literatura não pode ser pensada como um tipo de norma ou instrução de um aprendizado pragmático. No entanto, conforme explana Roland Barthes, a literatura “faz girar os saberes” possíveis, sem fixar ou fetichizar nenhum deles. Atuando nos interstícios da ciência, a literatura está “sempre atrasada ou adiantada com relação a esta” (BARTHES, 1980, p. 18).

Dessa maneira, embora não possa alcançar efeitos práticos e imediatos, a literatura Kadiwéu pode contribuir para expandir a compreensão da sociedade ocidental, comumente limitada ao pensamento de cunho utilitarista inerente ao capitalismo moderno, relacionada a outras possibilidades de apreender e se relacionar com o mundo. Mais recentemente, Benilda Kadiwéu foi uma das poetisas agraciadas

com o prêmio literário Jabuti, junto a outras 62 mulheres indígenas, pela obra *Álbum Guerreiras da Ancestralidade: mulherio das letras indígenas*, organizada por Eva Potiguara. Sua proposta difere-se das narrativas etiológicas anteriormente analisadas, expressas oralmente por Matixuá e Apolinário, por materializar-se como uma escrita poética arquitetada em versos livres:

Nossos Ancestrais
 Os nossos ancestrais são os nossos esteios, dão vida para a nossa origem,
 fazem com que nossos sonhos respirem.
 O nosso modo de viver, os pais ensinam aos seus filhos, os parentes deixam
 Legado para seus parentes.
 Essa terra é nossa, e somos filhos dela.
 A nossa cultura, no passado e atualmente, o nosso modo de viver, precisam
 Ser contados e passados.
 Os guerreiros, tudo que temos, nossas festividades tradicionais, nossas lembranças...
 precisam ser escritas em versos, até mesmo nossas cantorias.
 (KADIWÉU, 2022, p. 60).²

Podemos notar, pela leitura do texto citado, que a voz lírica do poema evoca reiteradamente a ideia relacionada à saudação a uma “origem”, ramificada em diversas imagens: origens familiares (“os nossos ancestrais [...] dão vida para nossa origem”); cultura originária (“a nossa cultura [...] o nosso modo de viver, precisam ser contados e repassados”); e origem humana (“essa terra é nossa, e somos filhos dela”). Neste sentido, vale observar que o teor metapoético (“precisam ser escritas em versos”) do texto associa-se a ideias relacionadas a “lembranças” e “festividades tradicionais”, além de evocar a imagem de sujeitos “guerreiros”, historicamente valorizada no imaginário do povo Kadiwéu. Compreendemos, assim, que o poema reverbera a ideia, outrora difundida por Darcy Ribeiro, relacionada à indissociabilidade entre a arte, a memória e a terra para o alcance da plenitude humana nesta comunidade. A literatura Kadiwéu moderna, neste viés, configura-se como um espaço importante para a imortalização dos sonhos, das memórias e do modo de vida deste povo originário, uma vez que a escrita (mencionada no último verso do poema) possibilita o registro e a circulação de suas memórias, favorecendo o diálogo entre os antepassados e as próximas gerações desta sociedade. Nota-se ainda que se o texto materializa, por um lado, uma preocupação com a preservação de “um conjunto importante de valores literários e de

² Godamipi

Nigina Godamipi jigina godawonadi, oyotete codaa owoo godicogegi me yewiga,
 ewo me dale godogetedi.

Nigina ane ejinaga me godewiga, eniododipi oniigaxitiniwake liyonigipi, nigina dinotakepodi
 oneyagaitema litakepodi.

Nigina iigo gonebi, codaa oko liyonigipi.

Ica jotigide godakataga,

Codaa inoa nokododi ane ejonagatigi.

Niginoa godakataga leeditibige me dinelogodi, Leeditibige me igo odoe.

Nigina witidaga, inoa ane jakataga, Godalokico codaa ina me godaagatigi,

Me diniditedi, codaa niginoa nogowekico.

(A tradução do Português para o Kadiwéu foi desenvolvida pela própria poeta).

tradições locais” (MENEGAZZO, 2009, p. 63), por outro, dialoga com estruturas e tendências modernas (como a literatura escrita, os versos livres e a metalinguagem), contribuindo com “um sistema literário indispensável para a permanência dos valores e das culturas locais” (MENEGAZZO, 2009, p. 63).

Compreendemos, assim, que esta travessia de uma cultura à outra, e mais especificamente o diálogo entre as culturas indígena e não indígena, pode propiciar a troca e a “assimilação de vozes que resultarão em dicções variadas” (MENEGAZZO, 2009, p. 64). Neste sentido, se a literatura escrita advinda da sociedade ocidental pode favorecer o registro e a manutenção de uma cultura tradicional popular indígena, as comunidades originárias podem apresentar à sociedade não indígena novas formas de se relacionar com a natureza e o mundo. Diante dos riscos relacionados à homogeneização cultural e identitária, além da problemática relacionada à devastação do meio ambiente em meio à contemporaneidade, o diálogo e o compartilhamento entre as diferentes formas de conhecimento podem contribuir significativamente para a configuração de um desenvolvimento mundial atento e respeitoso à natureza e à sua diversidade sociocultural. É preciso, por conseguinte, desenvolvermos instrumentos e competências eficazes para promover a compreensão, livre de qualquer aspecto de colonialidade, das contribuições destas comunidades originárias aos debates realizados em níveis nacional e internacional em torno de projetos de modernidade ancorados em valores ecológicos e humanitários. Neste sentido, reiteramos a ideia de que a proposição e o fortalecimento de novas correntes críticas, transdisciplinares e transculturais, tais como as humanidades ambientais, podem ser pensados como um espaço fértil para o desenvolvimento ético de um mundo mais adaptado aos desafios sociais, culturais e ambientais enfrentados no século XXI.

Considerações finais

Com o intuito de contribuir com o desenvolvimento de um projeto de modernidade comprometido com o acolhimento das subjetividades dos povos originários, assim como atento às problemáticas ambientais enfrentadas em meio à contemporaneidade nacional e internacional, propomos aqui um estudo interdisciplinar direcionado às expressões literárias do povo Kadiwéu e suas contribuições aos diversos debates relacionados à cultura, à arte e à ecologia desenvolvidos no mundo contemporâneo. Para tanto, valemo-nos de teorias interdisciplinares, propostas por autores como Julie Dorrico, Ailton Krenak, Darcy Ribeiro, Robert Sayre e Michael Löwy, como substrato desta pesquisa.

No decorrer do presente trabalho, procuramos evidenciar que longe de reproduzirem um modo de vida idêntico aos registros feitos por colonizadores europeus em pinturas e crônicas no século XVI, os povos originários atravessam e são atravessados pela história moderna. Para garantir a manutenção de sua tradição em meio ao seu cotidiano moderno, os indígenas Kadiwéu transfiguram continuamente as temáticas e a estética de suas expressões artísticas, que acompanham as transformações de seu modo de vida e, simultaneamente, preservam a memória de seus ancestrais, resistindo à constante ameaça de homogeneização cultural e devastação ambiental advindas do avanço do império ocidental em seus respectivos territórios.

Defendemos aqui a ideia de que o respeito e a manutenção do modo de vida dos Kadiwéu, bem como dos demais povos indígenas que habitam o território brasileiro, não se justifica apenas pelo seu

aspecto de justiça social, ainda que esta questão seja crucial e esteja longe de ser resolvida em meio ao cenário nacional brasileiro: em meio aos inúmeros desastres ambientais enfrentados no século XXI, advindos do modo predatório de produção capitalista, faz-se necessário desenvolver um diálogo efetivo com os povos originários, entendê-los como povos produtores de conhecimentos legítimos e autênticos, a fim de desenvolvermos estratégias transdisciplinares e transculturais para a configuração de uma modernidade alicerçada em princípios ecológicos e humanitários.

Dessa forma, a proposição de teorias como as humanidades ambientais, ancoradas na intersecção de uma diversidade de vozes e campos de saberes, pode ser compreendida como um espaço significativo para a elaboração e/ou reelaboração de ideias eficazes para o enfrentamento dos incontáveis desafios culturais, políticos e ambientais vivenciados (e comumente negligenciados) entre a contemporaneidade nacional e internacional. É preciso, portanto, expandir e fortalecer estas propostas comprometidas com o desenvolvimento de uma modernidade efetivamente engajada com a intersecção e a reciprocidade entre as mais diversas vozes que habitam o mundo.

Referências

ALMEIDA, Bianca Letícia de. As humanidades ambientais: emergência, características e sua contribuição para a historiografia brasileira. *Oficina do Historiador*, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 1-5, 2020.

ALMEIDA, Maria Inês de. *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1980.

BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. *Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos*. Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 9. ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2000. v. 1, v. 2.

CUNHA, Rubelise da. O elo com a cadeia da tradição: a literatura indígena e o resgate da potência coletiva. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando. *Literatura indígena brasileira contemporânea*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

DORRICO, Julie. A fortuna crítica (da exclusão): Makunaimi na literatura indígena contemporânea. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação*, São Paulo, v. 14, p. 112-131, 2022.

DORRICO, Julie. A leitura da literatura indígena: para uma cartografia contemporânea. *Revista de Estudos de Literatura, Cultura e Alteridade*: Igarapé, Porto Velho, v. 5, n. 2, p. 107-137, 2018.

GARRAMUÑO, Florencia. *Frutos estranhos: sobre a inespecificidade na estética contemporânea*. São Paulo: Rocco, 2014.

KADIWÉU. In: POVOS Indígenas no Brasil. São Paulo: Instituto Socioambiental, [20--]. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kadiw%C3%A9u>. Acesso em: 21 maio 2024.

KADIWÉU, Benilda. Nossos Ancestrais. In: POTIGUARA, Eva (Org). *Álbum biográfico do mulherio das letras indígenas guerreiras da ancestralidade*. São Paulo: Amare Editora, 2022.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. O que é o romantismo? Uma tentativa de redefinição. In: LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 19-67.

MENEGAZZO, Maria Adélia; BANDUCCI JR, Álvaro (org.). *Travessias e limites: escritos sobre identidade e o regional*. Campo Grande: Editora da UFMS, 2009.

MESQUITA, Naiane. Benilda fortaleceu ancestralidade ao produzir moda e arte Kadiwéu. *Primeira Página*. 21 ago. 2023. Disponível em: <https://primeirapagina.com.br/moda/benildareencontrou-ancestralidade-ao-produzir-moda-e-arte-kadiweu/>. Acesso em: 21 maio 2024.

PASINI, Leandro. *Prismas modernistas: a lógica dos grupos e o modernismo brasileiro*. Editora Unifesp, 2022.

POTIGUARA, Eva (org.). *Álbum Guerreiras da Ancestralidade: mulherio das letras indígenas*. Guarujá: Amare, 2022.

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patrícia; ELIZALDE, Paz Concha. *Uma breve história dos estudos decoloniais*. São Paulo: MASP Afterall, 2019.

RIBEIRO, Darcy. *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Petrópolis: Vozes, 1980.

SAYRE, Robert; LÖWY, Michael. *Anticapitalismo romântico e natureza: o jardim encantado*. Editora Unesp, 2022.

SILVA, Jailson de Souza e. Ailton Krenak: a potência do sujeito coletivo. *Hubep*, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://hubep.org.br/ver-uniperiferias/>. Acesso em: 3 jan. 2024.

Recebido em 22 de fevereiro de 2024.

Aprovado em 20 de setembro de 2024.

Resumo/Abstract

As travessias da literatura Kadiwéu: um estudo sobre aspectos da tradição e da modernidade indígenas

Carolina Barbosa Lima e Santos e Wellington Furtado Ramos

Impulsionados pelo desejo de contribuir com as reflexões relacionadas ao imaginário contemporâneo dos povos originários brasileiros, apresentamos neste trabalho, desenvolvido sob o viés dos estudos literários, em diálogo com outras áreas do conhecimento, uma discussão sobre a expressão literária proposta pelo povo Kadiwéu. Sob o viés das “humanidades ambientais”, apresentado por Sayre e Löwy, em *Anticapitalismo romântico e natureza* (2021), buscamos problematizar de forma integrada questões

em torno da ecologia, da literatura e das relações sociais estabelecidas no mundo moderno. No que diz respeito à questão estética, notamos que a literatura desta comunidade, habitante da fronteira entre o Brasil e o Paraguai, propõe a ampliação de conceitos estabelecidos em manuais de Teoria Literária, tais como as convenções relacionadas à autoria e aos gêneros literários. Para compreender estas propostas artísticas, historicamente negligenciadas em meio às várias universidades brasileiras, faz-se necessário desenvolvermos instrumentos teóricos eficazes para a promoção de um diálogo efetivo entre indígenas e não indígenas na contemporaneidade. Em um esforço de contribuir com a difusão e a compreensão da expressão literária Kadiwéu, estruturamos nossas reflexões em um diálogo interdisciplinar com alguns dos estudos propostos por intelectuais como o antropólogo Darcy Ribeiro; o filósofo Ailton Krenak; e as críticas literárias Julie Dorrico e Florencia Garramuño; além dos estudiosos anteriormente citados, Robert Sayre e Michael Löwy.

Palavras-chave: literatura Kadiwéu, humanidades ambientais, tradições originárias, modernidade indígena.

The crossings of Kadiwéu literature: a study on aspects of indigenous tradition and modernity

Carolina Barbosa Lima e Santos and Wellington Furtado Ramos

Driven by the desire to contribute to reflections related to the contemporary imagination of original Brazilian peoples, we present in this work, developed from the perspective of literary studies, in dialogue with other areas of knowledge, and a discussion about the literary expression proposed by the Kadiwéu people. From the perspective of “environmental humanities”, presented by Sayre and Löwy, in *Anticapitalismo romântico e natureza* (2021), we seek to problematize issues surrounding ecology, literature and social relations established in the modern world in an integrated way. Regarding the aesthetic issue, we note that the literature of this community, inhabiting the border between Brazil and Paraguay, proposes the expansion of concepts established in Literary Theory manuals, such as conventions related to authorship and literary genres. To understand these artistic proposals, historically neglected in Brazilian universities, it is necessary to develop effective theoretical instruments to promote an effective dialogue between indigenous and non-indigenous people in contemporary times. To contribute to the dissemination and understanding of the literary expression Kadiwéu, we structured our reflections in an interdisciplinary dialogue with some of the studies proposed by intellectuals such as the anthropologist Darcy Ribeiro; the philosopher Ailton Krenak; and literary critics Julie Dorrico and Florencia Garramuño; in addition to the previously mentioned scholars, Robert Sayre and Michael Löwy.

Keywords: Kadiwéu literature, environmental humanities, original traditions, indigenous modernity.