

NARRATIVAS ORAIS DOS ANCIÃOS GUARANI/KAIOWÁ: UMA PERCEPÇÃO SEMIÓTICA

NARRATIVAS ORALES DE ANCIANOS GUARANÍES/KAIOWÁ: UNA PERSPECTIVA SEMIÓTICA

Gicelma da Fonseca Chacarosqui Torchi¹
Aureliana de Souza Viegas²

RESUMO

O presente artigo analisa as narrativas da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge, pertencentes à etnia Guarani/Kaiowá, moradores da Aldeia Jaguapiru na Reserva Indígena de Dourados no Mato Grosso do Sul (RID). O *corpus* é composto por narrativas registradas por Seawright e Maceno (2023), selecionadas por sua relevância simbólica e cultural e pela profundidade com que expressam saberes, crenças e memórias coletivas da comunidade. O estudo tem como objetivo compreender os processos de significação presentes nessas narrativas, considerando sua importância para a constituição e preservação da identidade cultural Guarani/Kaiowá. Fundamentada na Semiótica Aplicada de Santaella (2004) e na Semiótica da Cultura de Iuri Lótman (1996; 1998), em diálogo com as contribuições de Irene Machado (2003; 2007), Paul Zumthor (2010), Leda Maria Martins (2021) e Gicelma Chacarosqui (2022), a análise compreende as narrativas como sistemas complexos de significação, nos quais símbolos, mitos e valores são continuamente atualizados por meio da oralidade. Ao serem registradas e transcritas, essas narrativas atravessam as fronteiras entre oralidade e escrita, constituindo manifestações de oralitura, compreendida por Leda Maria Martins (2021) como um modo de inscrição da memória em que voz, corpo e gesto se constituem escritura e produção de conhecimento. Desta forma, o artigo contribui para a compreensão das narrativas orais como instrumentos de resistência cultural e preservação do patrimônio imaterial dos povos indígenas. A pesquisa adota abordagem qualitativa, de caráter bibliográfico, fundamentada nos estudos da Semiótica Aplicada, da Semiótica da Cultura e da oralitura, buscando identificar, analisar e interpretar os processos de significação presentes nas narrativas dos anciãos Guarani/Kaiowá. Os resultados evidenciam que essas narrativas desempenham papel fundamental na preservação da memória coletiva, no fortalecimento da identidade cultural e na resistência às pressões externas que ameaçam a continuidade das tradições, contribuindo para a valorização do patrimônio cultural imaterial dos povos indígenas.

Palavras-chave: Oralidade, Semiótica da Cultura, Narrativas Guarani/Kaiowá.

¹ Docente UFGD – Possui Graduação Licenciatura em Letras Português Literatura Brasileira pela UFMS (1992), Mestrado em Estudos Literários pela UFMS (2001), Doutorado em Comunicação e Semiótica pela PUC/SP (2008) e Pós-doc pelo ECCO, UFMT (2020). E-mail: gicelmatorchi@ufgd.edu.br.

² Discente UFGD – PPGL/FALE (Programa de Pós Graduação em Letras, Mestrado). E-mail: aurelianaviegas@gmail.com.

RESUMEN

Este artículo analiza las narrativas de *Ñandesy* Dona Floriza y *Ñanderu* Seu Jorge, pertenecientes al grupo étnico guaraní/kaioiwá, residentes de la aldea de Jaguapiru en la Reserva Indígena Dourados, en Mato Grosso do Sul (RID). El corpus consta de narrativas registradas por Seawright y Maceno (2023), seleccionadas por su relevancia simbólica y cultural y la profundidad con la que expresan el conocimiento, las creencias y la memoria colectiva de la comunidad. El estudio busca comprender los procesos de significación presentes en estas narrativas, considerando su importancia para la constitución y preservación de la identidad cultural guaraní/kaioiwá. Basándose en la Semiótica Aplicada de Santaella (2004) y la Semiótica de la Cultura de Iuri Lótman (1996; 1998), y en diálogo con las contribuciones de Irene Machado (2003; 2007), Paul Zumthor (2010), Leda Maria Martins (2021) y Gicelma Chacarosqui (2022), este análisis entiende las narrativas como sistemas complejos de significación, en los que símbolos, mitos y valores se actualizan continuamente a través de la oralidad. Al ser grabadas y transcritas, estas narrativas trascienden los límites entre la oralidad y la escritura, constituyendo manifestaciones de la oralidad, entendida por Leda Maria Martins (2021) como un modo de inscribir la memoria en el que la voz, el cuerpo y el gesto constituyen la escritura y la producción de conocimiento. De esta manera, el artículo contribuye a la comprensión de las narrativas orales como instrumentos de resistencia cultural y preservación del patrimonio inmaterial de los pueblos indígenas. Esta investigación adopta un enfoque cualitativo y bibliográfico, fundamentado en estudios de semiótica aplicada, semiótica de la cultura y literatura oral, con el fin de identificar, analizar e interpretar los procesos de significación presentes en las narrativas de los ancianos guaraníes/kaioiwá. Los resultados demuestran que estas narrativas desempeñan un papel fundamental en la preservación de la memoria colectiva, el fortalecimiento de la identidad cultural y la resistencia a las presiones externas que amenazan la continuidad de las tradiciones, contribuyendo así a la valoración del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos indígenas.

Palabras Clave: Oralidad, Semiótica de la Cultura, Narrativas Guaraní/Kaiowá.

Introdução

A preservação da tradição oral é um elemento fundamental para a compreensão e a continuidade da riqueza cultural de comunidades indígenas. No contexto da comunidade Guaraní/Kaiowá da RID³ (Reserva Indígena de Dourados) em Dourados no Mato Grosso do Sul, a linguagem oral dos anciãos e anciãs constitui-se como um elo

³ RID: Ao longo deste trabalho, utilizamos a sigla RID para nos referirmos à Reserva Indígena de Dourados, denominação popularmente empregada para designar o território que compreende as aldeias Bororó e Jaguapiru.

entre o passado e o presente, desempenhando papel vital na transmissão de conhecimentos tradicionais, na manutenção da espiritualidade e na preservação da identidade coletiva. As palavras proferidas pelos mais velhos não são apenas relatos, mas verdadeiros “textos de cultura⁴” (Lotman, 1970), carregados de sentidos, valores e memórias que sustentam a vida em comunidade.

Este artigo tem como foco principal a documentação e análise das narrativas enunciadas pela *Ñandesy*⁵ Dona Floriza e pelo *Ñanderu*⁶ Seu Jorge, da Aldeia Jaguapiru da RID, compreendendo-as sob o olhar da semiótica aplicada e da cultura, especialmente a partir das reflexões de Iúri Lótman (1970, 1996, 2009), Paul Zumthor (1993), Lúcia Santaella (2004) e Irene Machado (2003). Busca-se compreender como essas narrativas contribuem para a preservação cultural e a transmissão de saberes ancestrais no âmbito Guarani/Kaiowá, considerando-as como práticas discursivas que articulam memória, oralidade e identidade.

As narrativas analisadas têm origem em uma entrevista concedida pela *Ñandecy* Dona Floriza e pelo *Ñanderu* Seu Jorge, durante uma visita ao Centro de Estudos Ameríndios da Universidade de São Paulo (CEstA-USP), em junho de 2015. Nessa ocasião, o casal Guarani/Kaiowá foi convidado a compartilhar suas histórias, cantos e rezas, em um diálogo que se configurou como um encontro de saberes entre a tradição oral indígena e o espaço acadêmico. As narrativas foram posteriormente transcritas e editadas por Augusto Ventura dos Santos e Levi Marques Pereira, resultando em uma versão preliminar de um livro de narrativas. Esse material, intitulado *Assim é a nossa vivência: histórias Kaiowá narradas na Universidade* (2018), foi entregue a *Ñandesy* Dona Floriza e ao *Ñanderu* Seu Jorge, como um gesto de reciprocidade simbólica, atendendo a um pedido do casal para que a presença da universidade na aldeia também deixasse um legado para a comunidade. A partir dessa publicação, os pesquisadores Seawright e Maceno desenvolveram o artigo *Floriza e Jorge, rezadores Kaiowá:*

⁴ Texto de cultura: é o conceito formulado por Iúri Lótman para designar qualquer manifestação cultural que opere como sistema de significação dentro da semiosfera, organizando e transmitindo informações simbólicas (Lótman, 1970).

⁵ *Ñandesy*: tradução n. ñande ‘nosso’ + sy ‘mãe’, 1. Nossa Mae [líder espiritual]. Fonte: Ibdí, p. 395.

⁶ *Ñanderu*: tradução n. ñande ‘nosso’ + ru ‘pai de’, 1. Nosso pai [líder espiritual]. Fonte: Dicionário Kaiowá – Português, 2022, p. 394.

*história oral testemunhal*⁷ (2023), que se constituiu como uma reflexão sobre o papel da oralidade, da memória e da espiritualidade na preservação da identidade cultural Guarani/Kaiowá.

A escolha por revisitar essas narrativas sob o olhar da semiótica aplicada e da semiótica da cultura justifica-se pela potência simbólica que elas possuem e pela forma como configuram um espaço de tradução entre diferentes sistemas de significação. Em diálogo com as reflexões de Lótmán (1970, 1996 e 2009), compreende-se que toda cultura se organiza como um vasto texto em permanente processo de tradução e ressignificação. Nesse sentido, as palavras da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge e não apenas relatam experiências, mas instauram um *Tekoha*⁸ de sentidos onde a linguagem, o sagrado e a memória coletiva se entrelaçam.

Dessa forma, este estudo que é um recorte de um trabalho maior de mestrado, propõe uma leitura das narrativas da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge, como textos de cultura, na acepção proposta por Lótmán (1996). Nessa perspectiva, cada narrativa é compreendida como um espaço dinâmico de produção de sentidos, onde a memória coletiva, a espiritualidade e a experiência cotidiana se articulam em uma linguagem própria. Ao valorizar a dimensão estética e simbólica dessas narrativas, reconhece-se nelas um modo de resistência e afirmação cultural, em que a oralidade se torna um meio de preservar e atualizar o conhecimento ancestral. Através do diálogo entre oralidade e escrita, ancestralidade e contemporaneidade, busca-se compreender como a palavra dos anciãos se mantém como lugar de saber e como forma de tradução semiótica, expressa na voz, no gesto e na performance que as constituem como textos vivos da cultura Guarani/Kaiowá.

Para a realização desta investigação, utilizamos a metodologia qualitativa através da pesquisa bibliográfica, por se tratar de uma investigação que busca compreender as práticas culturais e os modos de significação presentes nas narrativas orais da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge. A pesquisa fundamenta-se na semiótica da

⁷ O artigo Floriza e Jorge, rezadores Kaiowá: história oral testemunhal, foi publicado em 2023 na Revista Historia Oral. Disponível no link: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1389>.

⁸ *Tekoha*: tradução n. [r-, h-, gw-, t-] t- + -eko 'vida, viver' + -há 'lugar, meio', var. tekwa, tekoygwa, terekwa, tekwaty, 1. Lugar onde se vive, terra tradicional [nome dado pelos povos falantes de línguas do grupo guarani ao espaço onde eles se reproduzem e se desenvolvem física e culturalmente; Fonte: Dicionário Kaiowá – Português, 2022, p. 507.

cultura de Lótmán (1996) e nos estudos sobre oralidade e oralitura, especialmente em Zumthor (1993) e Martins (1997), que contribuem para a compreensão das narrativas orais como espaços de inscrição simbólica e transmissão de saberes. O *corpus* de análise é constituído pelas narrativas presentes no livro *Assim é a nossa vivência: histórias Kaiowá narradas na Universidade* (2018), bem como pelo artigo *Floriza e Jorge, rezadores Kaiowá: história oral testemunhal*, de Seawright e Maceno, ambos tomados como registros documentais que expressam o diálogo entre a oralidade indígena e o campo acadêmico.

O artigo está organizado em três partes: na primeira, apresentamos o tema e contextualizamos a RID, espaço no qual a pesquisa se fundamenta. Na segunda fazemos uma breve discussão teórica sobre a semiótica da cultura, a oralidade e a oralitura, situando os conceitos que orientam a leitura das narrativas. E por fim, na terceira parte, realiza-se a análise de duas histórias contadas, uma pela *Ñandesy* Dona Floriza e outra pelo *Ñanderu* Seu Jorge, destacando seus aspectos semióticos, simbólicos e performáticos.

A Reserva Indígena de Dourados: território, população e os rezadores

A RID foi oficialmente criada em 1917, por meio do Decreto n.º 401⁹, pelo então Serviço de Proteção aos Índios (SPI), atualmente Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). Localizada no município de Dourados, Mato Grosso do Sul, constitui uma das reservas indígenas mais antigas do país ainda em funcionamento e ocupa aproximadamente 3.500 hectares. Segundo a FUNAI¹⁰ (2021), abriga a maior população residente em área indígena contínua no Brasil, o que lhe confere relevância histórica, demográfica e sociocultural.

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022), a população da RID ultrapassa 18 mil pessoas, pertencentes principalmente aos povos Guarani Nandeva, Kaiowá (subgrupo Guarani) e Terena. Embora compartilhem o mesmo território, esses grupos preservam línguas, sistemas de parentesco, cosmologias e práticas socioculturais específicas. A convivência de múltiplas línguas indígenas,

⁹ Decreto n.º 401: Criação da RID em 1917. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/prov0103.pdf>

¹⁰ FUNAI: Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br>

aliada à presença do português como língua de contato, produz um cenário de pluralidade que desafia classificações rígidas e demanda abordagens interdisciplinares sensíveis à complexidade sociolinguística local.

A RID compreende duas grandes aldeias: Jaguapiru e Bororó¹¹. Ambas apresentam uma das mais elevadas densidades demográficas entre os territórios indígenas do Brasil, superior a 5 mil habitantes por km² (CIMI, 2023). Essa concentração populacional acentuada intensifica desafios de infraestrutura, moradia, mobilidade e saneamento, ao mesmo tempo em que favorece a circulação interna de saberes, práticas ritualísticas e relações comunitárias. Apesar das vulnerabilidades sociais e da pressão urbana do entorno, as aldeias permanecem como centros de resistência cultural e afirmação identitária.

A proximidade com a malha urbana de Dourados produz, simultaneamente, possibilidades e ameaças: facilita o acesso a serviços, mas intensifica a pressão cultural e a diluição de práticas tradicionais. Os jovens, sobretudo, vivenciam tensões entre a permanência na comunidade e a influência do estilo de vida urbano, o que impacta diretamente a transmissão da língua, da oralidade e da espiritualidade (Rodrigues, 2023).

A RID constitui um território singular, marcado pela coexistência de múltiplas temporalidades e pela permanência de práticas ancestrais que se renovam cotidianamente. Criada em meio a processos de deslocamento compulsório, reúne populações Guarani Ñandeva, Guarani, Kaiowá e Terena, que, mesmo diante de pressões históricas e estruturais, preservam línguas, rituais, narrativas e modos próprios de organizar a vida coletiva. Neste espaço, a cultura se inscreve como texto vivo, no sentido proposto por Lózman (1996), onde a memória se atualiza por meio da oralidade e das performances que reafirmam identidades e sustentam práticas de resistência simbólica.

É nesse cenário de resistência, memória e transformação que emergem duas figuras centrais para a vida espiritual da comunidade Guarani/Kaiowá: *Ñandesy* Dona Floriza Souza da Silva e *Ñanderu* Seu Jorge da Silva. Respeitados como rezadores, guardiões da palavra ancestral e referências de sabedoria, ambos desempenham papel

¹¹ Jaguapiru e Bororó: Compreendem o território da RID, dados disponíveis em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3656>

fundamental na manutenção das práticas culturais, dos rituais comunitários, dos cantos sagrados e das formas de transmissão de conhecimento. Não se trata apenas de liderança religiosa: *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge constituem pilares da organização simbólica da comunidade, pois corporificam, em seus gestos e rezas, a continuidade do saber tradicional e da memória coletiva.

Como afirma Zumthor (1993), a voz na oralidade não apenas comunica, ela corporifica o texto, reorganiza o sensível e atualiza a memória viva do grupo. Por isso, o autor prefere o termo *vocalidade*, compreendida como a historicidade da voz, sua potência fisiológica e simbólica de tornar presente o que está inscrito no corpo, no tempo e na experiência. A vocalidade é, portanto, o lugar por onde os textos orais existe como objetos perceptíveis, incorporados ao gesto e à memória, revelando modos de organização da experiência que ultrapassam a linearidade escrita.

A trajetória do *Ñanderu* Seu Jorge, evidencia as rupturas e resistências que marcam a história recente do povo Guarani e/ou Kaiowá. Conforme relatam Mota e Cavalcante (2019), sua migração para Dourados, nos anos 1970, decorreu da expulsão violenta de sua família do *Tekoha Pindo Roká*¹², no atual município de Maracaju. Já *Ñandesy* Dona Floriza pertence ao *Tekoha Ka'aguy Rusu*¹³, e, após o casamento, ambos assumiram a responsabilidade de cuidar de sua comunidade segundo os preceitos do *ore reko*¹⁴. Driblando as adversidades do confinamento territorial, tornaram-se referência enquanto *Ñanderu* e *Ñandesy*, formando e orientando filhos, netos, jovens e adultos que frequentam sua *ogapysy*¹⁵, espaço central dos processos de transmissão de saberes.

Ambos representam aquilo que Lotman (2009, p. 79) descreve como “portadores de sistemas modelizantes primários”: sujeitos que mantêm viva a linguagem como forma de organizar e interpretar o mundo. Nesse sentido, suas narrativas, cantos e rezas constituem verdadeiros textos culturais, pois carregam símbolos, valores, cosmologias e modos de existência que exprimem a semiosfera Guarani/Kaiowá,

¹² *Tekoha Pindo Roká*: nome do local onde *Ñanderu* Seu Jorge viveu no município de Maracaju/MS. Fonte: Souza e Souza, 2017, p. 240.

¹³ *Tekoha Ka'aguy Rusu*: nome do local onde *Ñandesy* Dona Floriza viveu em Dourados/MS. Fonte: Ibid

¹⁴ *Ore reko*: a tradição kaiowá. Fonte: Ibid

¹⁵ *Ogapysy*: casa grande [sendo que *pysy* indica a amplidão das casas comunais quase sem móveis, pronta para receber pessoas], *kaiowa rongusu ha'e avei peteĩ óga pysy* ‘a casa de reza kaiowá é também uma casa espaçosa’. Fonte: Dicionário Kaiowá – Português, 2022, p. 421.

A escolha da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge como interlocutores desta pesquisa fundamenta-se, portanto, não apenas em sua relevância espiritual, mas também porque em conjunto, revelam um panorama rico das dinâmicas de oralidade, da continuidade da memória e da resistência cultural. Zumthor (1993), ao tratar da oralidade, ressalta que a voz carrega não apenas a mensagem, mas o gesto e a presença, elementos essenciais para compreender a performance narrativa. De modo convergente, Chacarosqui (2015) observa que, nas comunidades indígenas, a oralidade é um instrumento para manter viva a memória coletiva, garantindo que o conhecimento tradicional seja transmitido e atualizado no tempo. Além disso, Lotman (1996) nos lembra que a cultura se organiza como um mosaico, em que cada texto, no caso, cada narrativa dialoga e se complementa, formando um sistema semiótico vivo.

Semiótica, semiosfera e oralitura: caminhos para a leitura das narrativas indígenas

A Semiótica, enquanto ciência dos signos e dos processos de significação, se constitui como instrumento analítico fundamental para compreender como as culturas produzem, organizam e transmitem sentidos. Santaella (2004) recorda que sua denominação deriva do termo grego *semeion*, signo, e que seu nascimento é múltiplo, resultando do encontro de tradições teóricas diversas: na Europa Ocidental, com as formulações de Saussure (1916) sobre o signo linguístico; nos Estados Unidos, com a teoria pragmática e triádica de Peirce; e na União Soviética, com os estudos da Escola de Tartu-Moscou, liderada por Lotman. Essa simultaneidade de origens conferiu à Semiótica uma natureza interdisciplinar e aberta, capaz de dialogar com campos como a linguística, a antropologia, a filosofia e a teoria literária.

A Semiótica, a mais jovem ciência a despontar no horizonte das chamadas ciências humanas, teve um peculiar nascimento, assim como apresenta, na atual fase do seu desenvolvimento histórico, uma aparência não menos singular. A primeira peculiaridade reside no fato de ter tido, na realidade, três origens ou sementes lançadas quase simultaneamente no tempo, mas distintas no espaço e na paternidade: uma nos EUA, outra na União Soviética e a terceira na Europa Ocidental. (Santaella, 2004. p. 09).

No âmbito soviético, o pensamento semiótico de Lotman (1996) ampliou significativamente o campo da disciplina ao conceber a cultura como um sistema

complexo de produção e circulação de signos. Para Lotman, a linguagem natural funciona como um sistema modelizante primário, base sobre a qual se constroem os sistemas modelizantes secundários, religião, arte, mitos, literatura, que organizam a visão de mundo das comunidades (Kirchof, 2010). A cultura, portanto, é entendida como mecanismo de memória coletiva, responsável por conservar, reorganizar e recriar informações simbólicas no tempo.

Lotman faz distinção entre dois tipos de sistemas de modalização: sistemas modalizantes primários e sistemas modalizantes secundários. Os primeiros correspondem as línguas naturais e, geralmente, demandam apenas uma estrutura de significação para existirem, ou seja, um único cruzamento entre expressão e conteúdo; os segundos (como as artes, a religião etc.), por sua vez, a) possuem o sistema primário (a língua natural) como base, mas b) recebem, posteriormente, uma estrutura complementar, secundária, de tipo ideológico, ético, artístico ou de qualquer outro tipo. (Lotman *apud* Kirchof, 2010, p. 66)

Dessa perspectiva emerge o conceito de semiosfera, definido por Lotman (1996) como o espaço simbólico global que abriga todos os processos de significação de uma comunidade. Assim como a biosfera é condição para a vida, a semiosfera é condição para que os sistemas semióticos se constituam e funcionem. Suas fronteiras, zonas de contato e de tensão entre códigos distintos, são fundamentais, pois é nelas que ocorrem os processos de tradução cultural e de transformação simbólica. Como observa Merrell (2003), tais interações criam redes vivas de significação, semelhantes a uma “biossemiosfera” em movimento contínuo.

Nesse contexto, o conceito de texto cultural, proposto por Lotman (1996), torna-se central para o estudo das narrativas indígenas. Texto cultural é toda unidade dotada de coerência interna e reconhecida por uma comunidade como portadora de informação simbólica. A narrativa oral, os rituais, os grafismos, os cantos, a memória e as práticas espirituais constituem textos no sentido semiótico, pois condensam e transmitem valores, cosmologias e modos de vida.

Essa abordagem é aprofundada por Machado (2003), que destaca que a Semiótica da Cultura compreende o espaço cultural como organismo vivo sustentado pelo fluxo de traduções e ressignificações. A cultura se renova continuamente porque seus sistemas de signos estão em permanente transformação. Nessa perspectiva, estudar

textos indígenas significa compreender como as práticas simbólicas se atualizam no encontro entre tradição e presente, mantendo a vitalidade do sistema cultural.

No campo da oralidade, os estudos de Zumthor (1993) são fundamentais. Ao afirmar que a oralidade não se limita ao uso da voz, mas envolve corpo, gesto, presença e relação comunitária, trata-se de um modo de existência do texto. O texto oral é performático, situado, irrepetível, moldado pelas condições de enunciação e pela interação entre narrador e ouvinte. Zumthor (1993) destaca que a oralidade comunica, cria sentidos e exerce função mnemônica, sendo guardiã da memória coletiva por meio da cadência, da repetição e do ritmo.

A oralidade é a condição primária da comunicação humana, onde o texto não é algo fixo, mas um acontecimento singular que acontece no tempo da enunciação, envolvendo a presença física do falante e a participação ativa do ouvinte... A oralidade não se reduz à ação da voz. Expansão do corpo, embora não o esgote. A oralidade implica tudo o que, em nós, se endereça ao outro: seja um gesto mudo, um olhar. (Zumthor, 1993, p.29 e 203)

Essa compreensão dialoga com a noção de oralitura, formulada por Leda Maria Martins, que enfatiza a produção de saberes que se inscrevem no corpo, na voz e na ritualidade, compondo uma escrita da oralidade. Para Martins (2003), a oralitura é um espaço onde memória, performatividade e ancestralidade se entrelaçam, constituindo uma forma de conhecimento que não se separa da experiência vivida.

Como um estilete, esse traço inscreve saberes, valores, conceitos, visões de mundo e estilos. Se a oratura nos remete a um corpus verbal, indiretamente evocando a sua transmissão, a oralitura é do âmbito da performance, sua âncora; uma grafia, uma linguagem, seja ela desenhada na letra performática da palavra ou nos vôlejos do corpo. (Martins, 2003, p. 84).

As narrativas Guarani/Kaiowá tornam-se essenciais na reflexão semiótica sobre oralidade, pois não são apenas um instrumento de comunicação, mas um sistema complexo de significação que articula língua, gesto, espiritualidade, corpo e território. Como observa Chacarosqui Torchi (2015), as narrativas não podem ser dissociadas das condições de enunciação: o lugar, o silêncio, a presença do ancião e a escuta atenta são elementos constitutivos do sentido. A fala dos mais velhos é portadora de saberes

ancestrais, funcionando como tecnologia da memória e como forma de resistência frente à colonização epistêmica

A convivência multilíngue na RID, em que circulam Guarani, Kaiowá, Terena e português, fortalece ainda mais o caráter híbrido e dinâmico das narrativas. Os processos de tradução cultural, tal como descritos por Lotman (1996), tornam-se evidentes na presença de códigos misturados, de expressões ressignificadas e de elementos de diversas tradições que convivem no mesmo relato. Essas transposições entre códigos preservam a matriz cultural indígena ao mesmo tempo em que permitem a adaptação às transformações do presente.

Assim, compreender as narrativas orais dos anciãos como textos culturais significa reconhecer seu papel na construção da semiosfera Guarani/Kaiowá. Esses textos não apenas narram a cultura, eles a produzem, renovam e projetam para o futuro. Cada relato, canto ou reza é uma unidade simbólica que organiza a memória, orienta a comunidade e reafirma a identidade coletiva. Sob a luz da Semiótica e da Semiótica da Cultura, a oralidade revela-se não apenas como forma de expressão, mas como fundamento epistemológico e ontológico do modo de existir indígena.

Uma leitura semiótica das narrativas das narrativas da *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge

A narrativa inicial analisada neste estudo integra o conjunto mais amplo de uma pesquisa de mestrado que tem a *Ñandesy* Dona Floriza como uma das principais protagonistas, reconhecida liderança espiritual Guarani/Kaiowá da Reserva Indígena de Dourados (RID). O relato foi registrado por Seawright e Maceno (2023), a partir de entrevistas conduzidas no período de 2018 a 2019, mantendo traços expressivos da oralidade e articulando elementos da língua Guarani/Kaiowá. Essa circulação entre códigos linguísticos configura, conforme propõe Martins (1997), um movimento de oralitura, em que a palavra falada se converte em registro simbólico de memória, corpo e ancestralidade, instaurando a narrativa como ato performático que atualiza experiências pretéritas no tempo presente.

A escolha dessa narrativa para compor a análise deve-se a duas razões centrais. Primeiro, porque Dona Floriza é reconhecida na comunidade como guardiã dos

conhecimentos rituais e das práticas espirituais, de modo que sua fala sintetiza dimensões profundas da cosmologia Guarani/Kaiowá. Segundo, porque seu relato articula elementos simbólicos, performáticos e linguísticos que permitem observar, de maneira privilegiada, processos de tradução semiótica (Lotman, 1996), nos quais experiências sensíveis e espirituais são convertidas em texto oral. Assim, além de seu valor cultural, a narrativa da *Ñandesy* Dona Floriza emerge como texto de grande potência analítica, permitindo articular memória, resistência e modos tradicionais de significação.

Logo que inteiarei 14 anos, passei a escutar a voz diferente. Eu estava mais forte, e quis chegar até onde ressoava a voz... Foi quando eu sonhei que escutei muito nitidamente mbarakapu. Ih! Mas quando acordei percebi que esse mbarakapu não era sonho! Não! Era a pedreira..., fazendo, como agora, seu estrondo sem fim... De dia..., de noite... Só que não era exatamente esse mbarakapu da pedreira que eu queria escutar... Eu queria ouvir a voz! [...] A pedra embarga a voz da gente... Essa pedreira já nos causou muito sofrimento... (Floriza Souza da Silva, 2019, Seawright; Maceno, 2023, p. 88)

A fala da *Ñandesy* Dona Floriza constitui um texto de cultura no sentido lotmaniano, pois organiza códigos simbólicos, sonho, voz espiritual, “*mbarakapu/mbaraka*”¹⁶, paisagem sonora da pedreira, memória traumática, dentro de uma estrutura narrativa que ultrapassa o individual. Para Lotman (2009), todo texto cultural atua simultaneamente como registro e mecanismo de transformação, na fala de *Ñandesy* Dona Floriza, o sonho funciona como uma fronteira simbólica entre dois mundos, o sagrado Guarani e/ou Kaiowá e o regime colonial industrial da pedreira.

O *mbarakapu/mbaraka*, enquanto instrumento ritual empregado em rezas e chamados sagrados, constitui um signo central no sistema simbólico da comunidade, articulando práticas religiosas, memória coletiva e relação com o território. Na narrativa, esse signo é deslocado, no contexto contemporâneo, pela presença sonora da explosão da pedreira¹⁷, o que configura um processo de tradução semiótica assimétrica. Tal processo não se estabelece por diálogo entre códigos, mas por substituição imposta,

¹⁶ *Mbaraka*: n. [i-, o-] var. maraka, l. maraca [instrumento de percussão feito de cabaça com uma haste de madeira e sementes no interior]. Fonte: Dicionário Kaiowá – Português, 2022, p. 360.

¹⁷ Pedreira São Jerônimo - Sua atividade principal é de Extração e britamento de pedras e outros materiais para construção e beneficiamento associado. Está localizada a poucos metros do limite da Aldeia Jaguapiru, onde residem *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge.

na qual o sistema ritual é interrompido e sobreposto por um código mecânico vinculado à exploração territorial. Nesse sentido, a narrativa explicita o conflito entre duas semiosferas distintas: a semiosfera do *tekoha*, estruturada por códigos simbólicos e espirituais, e a semiosfera da exploração econômica do território, orientada por uma racionalidade externa à lógica cultural indígena.

A frase “*a pedra embarga a voz da gente*” materializa esse conflito, a destruição ambiental impede a continuidade da voz, e, portanto, do próprio sistema simbólico Guarani /Kaiowá. As pausas, retomadas, interjeições e hesitações marcam a corporalidade dessa fala. Como lembra Zumthor (1993, p. 67), “o texto oral é acontecimento, não objeto” A experiência sonora e sensorial é inseparável da produção de sentido. A forma como *Ñandecy* Dona Floriza narra, com interrupções, retomadas, mudanças bruscas, preserva a dimensão performática da memória traumática.

A narrativa também se inscreve como oralitura, no sentido proposto por Martins (1997), uma escritura da voz, em que corpo, temporalidade e memória se entrelaçam. A oralitura é mais do que oralidade, é performance que reinscreve ancestralidade. O sonho, o corpo adolescente que “*escuta a voz diferente*”, o susto ao acordar, tudo manifesta a dimensão performática da construção do sentido. A transcrição da fala, como lembra Zumthor (1993), é sempre uma operação de deslocamento entre códigos, da performance viva para o suporte escrito. A escrita tenta manter o ritmo, mas jamais substitui a experiência corporal da fala.

O relato reconstrói uma memória marcada por trauma e perda, típica do que Bosi (2003) chama de “memória afetiva”, estruturada não por cronologia, mas por imagens, emoções e marcas sensoriais. O som da pedreira funciona como um gatilho traumático que reorganiza toda a narrativa. Santaella (2004) contribui ao apontar que diferentes modos de significação emergem do choque entre códigos culturais. A pedreira, com sua explosão súbita e sem aviso, instaura um ruído (no sentido semiótico), que interrompe e desestabiliza o fluxo ritual da comunidade. Irene Machado (2003) complementa ao lembrar que as “mídias da oralidade” são plurissensoriais, o som, o gesto, o silêncio e o ambiente compõem um ecossistema comunicativo. Assim, a pedreira não é apenas um elemento externo é uma mídia intrusa que invade e reconfigura o ambiente semiótico do *tekoha*/território.

A explosão da pedreira marca uma fronteira entre o espaço sagrado e o espaço de devastação. Para Lotman (2009), as fronteiras culturais são zonas de risco e de invenção. A narrativa da *Ñandesy* Dona Floriza evidencia que essa fronteira, física e simbólica, é violada quando: o som ritual é substituído pelo estrondo industrial, o caminho de pesca é interditado; o corpo indígena é exposto à morte; e a Funai aparece como mediadora burocrática após o trauma. não como um território estático, mas como uma semiosfera atravessada por conflitos, O *tekoha*/território, portanto, é apresentado onde disputas pela terra e pelo significado se materializam na experiência cotidiana.

A narrativa também pode ser lida à luz da noção de Chacarosqui Torchi (2010) sobre tradução Intersemiótica em contextos ameríndios, a autora advoga que onde códigos simbólicos, espirituais e sensoriais convivem esses se traduzem uns nos outros. O relato da *Ñandesy* Dona Floriza articula sonho e paisagem sensorial, espiritualidade e som ritual, morte do pai e violência estrutural e *mbarakapu* e o estrondo da pedreira. Essa coexistência de códigos revela que a narrativa não opera por oposição, mas por montagem mosaica, característica das poéticas ameríndias, nas quais elementos heterogêneos se combinam para reconfigurar sentido (Chacarosqui Torchi, 2010).

Ao rememorar a morte do pai como consequência da disputa territorial entre indígenas e proprietários rurais, *Ñandesy* Dona Floriza transforma sua dor em denúncia pois o texto cultural é sempre um dispositivo ativo de resistência (afirma Lotman 1996) e a oralidade da *Ñandesy* Dona Floriza, denuncia a violência do processo de desterritorialização, reinscreve o trauma como memória coletiva, reafirma o valor do caminho, do córrego, da pesca, do modo de vida indígena e ainda reposiciona o corpo indígena como centro da narrativa, não como objeto dela. Essa resignificação configura a narrativa como uma estratégia de sobrevivência simbólica, garantindo que o trauma não se dissolva no esquecimento.

À luz da Semiótica da Cultura de Lotman (2009), sua narrativa pode ser compreendida como um texto cultural situado em uma zona de fronteira, onde códigos distintos, míticos, históricos, espirituais e políticos, entram em contato e se tensionam. A evocação do “*gavião que comia gente*”, descrito como um ser enorme que capturava indígenas e brancos, configura um signo liminar que opera simultaneamente no plano do mito e no da realidade histórica. Lotman (1996) lembra que textos míticos resistem à

tradução plena para outros sistemas semióticos, o que assegura sua força simbólica. No contexto da narrativa, o “gavião” funciona como metáfora da violência colonial, dos jagunços e dos mecanismos de expropriação territorial, sem perder sua densidade como figura do imaginário Guarani / Kaiowá.

A segunda narrativa selecionada pertence ao *Ñanderu* Seu Jorge, respeitado líder espiritual Guarani/Kaiowá da RID, cuja atuação como guardião de rituais, cantos e rezas o coloca no centro da dinâmica simbólica e cosmológica da comunidade. A escolha dessa narrativa se justifica, pela posição do *Ñanderu* Seu Jorge como mediador entre o mundo material e o espiritual, articulando o *teko*¹⁸ e o *tekoha* por meio da palavra ritual e da experiência vivida. Além disso, sua fala é exemplar dos movimentos de fronteira descritos por Lotman (1996), pois transita entre o visível e o invisível, entre o mítico e o histórico, entre a memória coletiva e o trauma pessoal, configurando um texto simultaneamente espiritual, histórico e político. Assim, ao analisar as palavras do *Ñanderu* Seu Jorge, buscamos compreender como se atualizam processos de tradução semiótica, circulação de memória e resistência cultural na comunidade Guarani/Kaiowá.

“Fui nascido no Pindoroká, onde meu avô foi morrido. Eu gostava muito do Pindoroká. Nasci, me criei e me formei lá. Getúlio Vargas fez pressão para os indígenas saírem de seu território tradicional. Isso gerou violência. Muitos indígenas morriam. Tenho boas memórias do Pindoroká, mas também algumas difíceis. Meu avô, como já disse, foi morrido lá. Mas, antes... preciso falar do gavião que comia gente. Tinha um bicho que comia gente. Havia um morro que beirava um rio e no meio havia um gavião muito grande. Se passasse por perto dele, ele pegava a pessoa... Diz que o gavião é mais alto do que uma árvore. Por causa disso, ele estava acabando com os indígenas do Pindoroká e também com alguns brancos. Durante a reunião para conversar sobre o negócio desse bicho... Nessa hora em que estávamos conversando, tinha um indígena se vendendo para o fazendeiro. Enquanto os indígenas rezavam, o indígena se vendeu pro fazendeiro e foi mentir pra ele lá. O fazendeiro, que tinha mais de 12 jagunços, deu uma vaca pra quem foi trair a gente... O Vêio Chico tinha muitas terras... Terras a perder de vista... Por que ele precisava de terra dos indígenas? Do lado do córrego para o lado de Dourados, Itahum, tinha uma reservinha [...]. Convidaram meu avô para beber uma bebida dos kaiowa e dos guaranis que se chama chicha... E

¹⁸ *Teko*: n. [r-, h-, gw-, t-] t- + -eko ‘vida’, 1. vida; che reko potĩ ‘minha vida é limpa’, ereñangareko va’erã nde rekóre ‘tens que cuidar da tua vida’, tekóre ñaõmongetáta ko árapy ‘vamos falar da vida hoje’, 2. cultura, modo de vida [teko é o sistema ético-moral do povo Kaiowá e de vários povos aparentados com ele, hoje em dia costuma ser traduzido por cultura e religião. Fonte: Dicionário Kaiowá – Português, 2022, p. 505.

pegaram meu finado avô, sabe? Mataram meu avô e foi muito feio. Eu sei que é forte, mas quero contar essa história. Mataram ele, tiraram a língua dele, ergueram lá em cima. Não faço acusações sobre quem fez isso, mas foi muito grave. (Jorge da Silva, 2019, Seawright, Maceno. 2023. P. 91 a 93)

A performance intersemiótica da narrativa do *Ñanderu* Seu Jorge revela, desde o início, marcas profundas de oralidade etnolinguística que orientam o fluxo do relato (Zumthor, 1993). A expressão “o avô foi morrido” instaura uma ambiguidade semântica característica da oralidade narrativa: teria o avô morrido de morte natural ou sido morto? Essa formulação suspende a informação, deslocando o sentido e conduzindo o ouvinte/leitor por um percurso de expectativa, semelhante ao fluxo de pensamento presente na literatura. Ao longo da narrativa, a violência apenas se anuncia, sendo confirmada somente ao final, quando o *Ñanderu* Seu Jorge rompe o silêncio contido no discurso e afirma: “*Mataram meu avô e foi muito feio. Eu sei que é forte, mas quero contar essa história. Mataram ele, tiraram a língua dele, ergueram lá em cima*”. Nesse momento, a fala assume a forma de um desabafo performático que, embora evite acusações diretas, opera como denúncia da violência extrema sofrida, evidenciando a potência ética, memorial e comunicativa da oralidade.

A oralidade performática identificada por Zumthor (1993) aparece intensamente na narrativa do *Ñanderu* Seu Jorge por meio de repetições e do uso de expressões emotivas como “*eu sei que é forte, mas quero contar essa história*”. Essa frase, que rompe o fluxo regular da narrativa, evidencia a consciência do narrador sobre a gravidade dos acontecimentos e afirma o ato de narrar como gesto ético e político. Segundo Zumthor, a performance oral é inseparável da presença corporal e emocional do sujeito, e, nesse sentido, a fala de Seu Jorge carrega uma “espessura de afetos” (Zumthor, 1993) que não se reduz ao conteúdo informativo do relato, mas o amplia em direção ao testemunho.

A descrição da morte brutal do avô, convidado para beber *chicha*¹⁹ e assassinado covardemente, revela a ruptura de códigos fundamentais do *teko*, entre eles a hospitalidade, o respeito e a reciprocidade. O gesto de arrancar a língua do ancião, como

¹⁹ *Chicha* n. [i-] 1. chicha; *kuñ* Antilhas, da família linguística arawak • N. Cult.: bebida fermentada feita de milho, batata-doce, mel, melado, mandioca e outros cultivares ou plantas nativas. Fonte: Dicionário Kaiowá – Português, 2022, p. 106.

relata *Ñanderu* Seu Jorge, adquire significação semiótica profunda, não se trata apenas da eliminação física, mas da tentativa de silenciar a palavra, a memória e o conhecimento de um *karaigwasu*²⁰. A violência contra o corpo do avô é também violência contra o sistema cultural que ele encarnava. Nesse ponto, a leitura de Santaella (2004) sobre choques de códigos culturais é pertinente, quando forças externas, fazendeiros, jagunços, políticas estatais, intervêm na organização simbólica da comunidade, produzem rasuras e deslocamentos que geram profundas fraturas na semiosfera indígena.

Chacarosqui Torchi (2010) destaca que as narrativas indígenas contemporâneas funcionam como mosaicos culturais, mantendo o diálogo entre temporalidades distintas e resistindo à homogeneização. A presença, no relato, tanto de um ser mítico quanto da figura histórica de Getúlio Vargas, mencionado por *Ñanderu* Seu Jorge como responsável por pressões e expulsões, evidencia a conexão entre passado ancestral, memória traumática recente e crítica política do presente. Machado (2003), ao tratar dos processos de mediação e inscrição cultural, também aponta que textos orais funcionam como dispositivos de reorganização da experiência coletiva, articulando diferentes regimes de sentido.

Quando *Ñanderu* Seu Jorge afirma que havia “*um indígena se vendendo para o fazendeiro*”, sua narrativa revela como o colonialismo opera não apenas por imposição externa, mas pela fissura interna, gerando tensões na própria comunidade. Esse elemento é importante dentro da lógica lotmaniana (2009), as fronteiras da semiosfera não são impermeáveis, elas se abrem, se dilatam e, às vezes, se rompem sob pressão, permitindo a entrada de discursos que desestabilizam o sistema interno.

Assim, a narrativa de *Ñanderu* Seu Jorge não é apenas um testemunho sobre violência e perda, mas um ato de resistência cultural. Ao performar sua memória, ele reinscreve o avô, o *Pindoroká*, o mito do *gavião*, a traição, a dor e a resistência num mesmo fluxo de oralitura, fluxo que, como aponta Martins (1997), une corpo, ancestralidade e tempo. Lotman (2009) dialoga com este pensamento pois advoga que o texto cultural não apenas registra experiências, ele as reorganiza e as projeta para o futuro. Ao contar sua história apesar da dor, *Ñanderu* Seu Jorge assegura que a memória

²⁰ *karaigwasu* n. [i-, o-] *karai* ‘senhor’ + *-gwasu* ‘grande, l. autoridade; *oúta karaigwasu Brasília gwi ñande pohu* ‘virá uma autoridade de Brasília. Ibid, p. 280.

não seja apagada e que a palavra indígena continue vibrando como força de resistência, conhecimento e vida.

A fala do *Ñanderu* Seu Jorge expressa, com contundência simbólica e afetiva, as marcas profundas do deslocamento forçado e da violência histórica contra os povos Guarani/Kaiowá no sul de Mato Grosso do Sul. Ao iniciar afirmando: “*Fui nascido no Pindoroká, onde meu avô foi morrido. Eu gostava muito do Pindoroká. Nasci, me criei e me formei lá*”, o narrador situa sua origem em um território que não é apenas geográfico, mas cosmológico. O *tekoha Pindoroká* constitui, para ele, o espaço de formação espiritual, de sociabilidade e de memória. Como observa Martins (1997), a oralitura não se restringe à narração de eventos, mas traduz experiências ancestrais vividas pelo corpo, pela voz e pelo movimento da memória. Assim, quando *Ñanderu* Seu Jorge rememora o *Pindoroká*, reinscreve semioticamente um território que, embora marcado pela dor, permanece vivo na palavra e no gesto narrativo.

Considerações Finais

As análises realizadas neste estudo permitiram compreender que as narrativas da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge constituem sistemas complexos de produção de sentidos, nos quais memória, espiritualidade, território e experiência histórica se articulam de forma indissociável. Mais do que relatos individuais, essas narrativas se configuram como expressões coletivas da cultura Guarani/Kaiowá, atualizando saberes ancestrais e reafirmando modos próprios de existência.

Foi possível identificar que a oralidade, nesses contextos, não se limita à função comunicativa, mas assume um caráter performático e constitutivo da memória coletiva. A voz, o corpo e a experiência vivida integram um mesmo processo de significação, no qual o ato de narrar se torna também um ato de preservação cultural e de resistência simbólica.

As narrativas analisadas evidenciam ainda que a memória não se apresenta como registro estático do passado, mas como processo dinâmico de atualização constante, no qual acontecimentos históricos, experiências pessoais e elementos míticos se reorganizam no presente da fala. Esse movimento permite a permanência da identidade cultural mesmo diante de rupturas territoriais, sociais e simbólicas.

Observa-se, assim, que as narrativas orais desempenham papel fundamental na manutenção da identidade coletiva Guaraní/Kaiowá, funcionando como espaços de transmissão de saberes e de reorganização da experiência histórica. Nesse sentido, a palavra dos anciãos não apenas preserva o passado, mas também projeta possibilidades de continuidade cultural.

Por fim, destaca-se que este estudo contribui para a valorização das narrativas orais indígenas enquanto formas legítimas de produção de conhecimento, reafirmando sua relevância no campo dos estudos sobre cultura, memória e semiótica. Espera-se que esta pesquisa possa estimular novas investigações que reconheçam a centralidade da oralidade na constituição dos saberes tradicionais e na preservação do patrimônio cultural imaterial dos povos indígenas.

Referências

- BOSI, E. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. 2003. 2 ed. São Paulo. Ateliê Editorial.
- CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2001.
- CHACAROSQUI, G. F. T. *A semiosfera do chá gelado: um olhar semiótico sobre a cultura mestiça do tererê*. Graphos, João Pessoa, v. 16, n. 2, p. 53–66, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/graphos/article/view/23729>. Acesso em: 5 ago. 2025.
- CHACAROSQUI, G. F. T. A cultura sul-mato-grossense e sua condição mestiça: aspectos semióticos da manifestação popular do El Toro Candil. *Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL*. Londrina, 2010.
- CHACAROSQUI, G. F. T. *Tradução intersemiótica e poética ameríndia*. 2010. UFMS. Campo Grande.
- CHAMORRO, Graciela. *Dicionário Kaiowá-Português*. 2022. Belo Horizonte: Editora Javali. Disponível em: <www.editorajavali.com.br>. Acesso em: 13 nov. 2025.
- CIMI – Conselho Indigenista Missionário. *Relatório de Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil 2023*. Brasília: CIMI, 2024. Disponível em: <https://cimi.org.br>. Acesso em: 13 nov. 2025.
- IBGE. *Censo Demográfico 2022: Indígenas – Terras indígenas com maior quantidade absoluta de pessoas indígenas*. Disponível em:

https://www.ibge.gov.br/biblioteca/visualizacao/periodicos/3103/cd_2022_indigenas.pdf
Acesso em: 14 nov. 2025.

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. *Dados sobre a população indígena no Brasil*. Brasília: FUNAI, 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/funai>. Acesso em: 13 nov. 2025.

KIRCHOF, E. R. “Yuri Lotman e semiótica da cultura”. (2010). *Revista Práxis*, vol. 2. Centro universitário Feevale. Novo Hamburgo. Brasil. Disponível em: <https://periodicos.feevale.br/seer/index.php/revistapraxis/article/view/703>. Acesso em: 14 nov. 2025.

LOTMAN, Iuri. *Cultura e Explosão*. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini. 1996. São Paulo.

LOTMAN, Iuri. *A semiosfera I*. 2009. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo.

MACHADO, I. *Escola de Semiotica: A experiência de Tártu-Moscou para o Estudo da Cultura*. 2003. Ateliê Editorial. FAPESP.

MARTINS, L. M. *Afrografias da Memória*. 1997. Belo Horizonte. Mazza Edições.

MARTINS, L. M. *Performances da oralitura: corpo, lugar da memória*. 2003. Letras, n. 26, p. 63-81. DOI: <https://doi.org/10.5902/2176148511881>. Acesso em: 14 nov. 2025.

MERREL, F. Iuri Lotman, C.S. *Peirce e semiose cultural*. Galáxia, São Paulo, n. 5, p. 163–185, abr. 2003.

MOTA, L. A.; CAVALCANTE, T. L. V. (orgs.). *Reserva Indígena de Dourados: histórias e desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Karywa, 2019. Ebook, 285 p.

RODRIGUES, R. V. A juventude Kaiowá e Guarani na aldeia Sassoró (MS). *Revista Nanduty*. V. 12, n. 19, 2023. DOI: 10.30612/nty.v12i19.18809.

SANTAELLA, L. *Semiótica aplicada*. 2004. São Paulo. Pioneira Thomson Learning,

SEAWRIGHT, L.; MACENO, L. *Floriza e Jorge, Rezadores Kaiowá: História Oral Testemunhal*. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.51880/ho.v26i3.1389>. Acesso em 13 nov. de 2025.

ZUMTHOR, P. *A letra e a voz: a “literatura” medieval*. 1993. Tradução de Amalio Pinheiro, Jerusa Pires Ferreira. São Paulo. Companhia das Letras.

Recebido em 30/05/2026

Aceito em 30/07/2026

Revista de Letras Norte@mentos

129

Dossiê "Vozes identitárias da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária.", Sinop, v. 19, n. 57, p. 110-129, jun. 2026.