

As artes verbais indígenas e a literatura¹

Indigenous verbal arts and literature

João Camillo PENNA*

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

1. Eduardo Viveiros de Castro localiza uma dupla bifurcação nas *Mitológicas 3. Origem dos modos à mesa* de Lévi-Strauss. De um lado, o “mito estrutural etiológico”, a matéria essencial do estudo de Lévi-Strauss, exclui toda a sorte de elementos teológicos, cosmogônicos ou imperiais, como as mitologias andinas; de outro lado, o mito “menor” ameríndio analisado por Lévi-Strauss encontra internamente um “devir feiticeiro”, que o faz derivar em “conto de transformação”, quando elementos seriais de reduplicação escapam irresistivelmente à estrutura.² As *Mitológicas* são assombradas de um lado pela sobredeterminação do Estado e de outro pela magia. Subtraindo-lhe a parte central, o mito propriamente estrutural, interessa a Viveiros de Castro localizar uma vocação política na análise lévistaussiana, ao contrapor o “mito maior” (ou um uso maior do mito), teológico, cosmogônico, sacerdotal, bíblico, correspondente a um “lógos monárquico”, fora do campo de visão de Lévi-Strauss, ao “mito menor”, do xamanismo amazônico, “horizontal”, um “devir lateral interno ao mito” lévistaussiano, que cumpre uma vocação contra-estatal.³ Pedro de Niemeyer Cesarino faz referência à mesma oposição, na abertura de sua tese *Oniska*, de um lado temos a enunciação mítica dos “Mestres (ou senhores) da Verdade” (na expressão de Marcel Detienne), na pré-filosofia micênica grega, seu “regime monárquico de enunciação”, e de outro, as artes verbais marubo estudadas por Cesarino, que remetem a uma lógica horizontal, de transformação e tradução como variação.⁴ Grosso modo, Viveiros de Castro e Cesarino situam dois regimes de enunciação mítica opostos: as artes verbais de sociedades *sem* (ou *contra* o) Estado e o das sociedades *com* Estado, no ponto em que o “mito menor” se transforma em “mito maior”.

A pergunta formulada por Viveiros de Castro e Cesarino opõe a singularidade do modelo de poder “vertical” que define o “lógos monárquico” ocidental, tal qual se sedimentou na realeza micênica, aos modos “horizontais”, localizados no xamanismo amazônico.⁵ Jean-Pierre Vernant descreve essa monarquia centrada em torno do rei, seus escravizados e mandatários,

¹ Agradeço aos comentários de Luciana di Leone, Guilherme Gontijo Flores, Adalberto Müller, Lúcia de Sá, Izabela Leal e Mariana Patrício, após a apresentação da comunicação na ABRALIC. Seus comentários me permitiram expandir algumas partes do texto. O texto é um esboço possível.

* Professor Titular de Teoria Literária e Literatura Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Faculdade de Letras, no Departamento de Ciência da Literatura e no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura. E-mail: jcamillopenna@gmail.com.

² Lévi-Strauss, Claude. *Mitológicas 3. Origem dos modos à mesa*, p. 116 *et seq.*

³ Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas canibais*, p. 196 *et seq.*

⁴ Cesarino, Pedro de Niemeyer. *Oniska*, p. 12.

⁵ A oposição entre xamanismo vertical e horizontal vem de Hugh-Jones, e consiste antes de mais nada em uma tipologia ideal. Viveiros de Castro, Eduardo. “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”, p. 20.

uma vida social gerida pelo palácio real, com funções ao mesmo tempo religiosas, políticas, militares, administrativas e econômicas, em uma cidade fortificada, um sistema de escrita contábil exercida por escribas na contagem de gado, de grãos, e da gestão das terras de agricultura.⁶ Essa fundação monárquica do *lógos* registra a passagem de um saber mântico, memorioso e religioso, da “palavra cantada”, eficaz do poeta, no ponto em que ela passa a ser escrita.⁷ As cosmogonias e teogonias gregas, de que a de Hesíodo é apenas um exemplo, constituem já um momento de decadência, em que uma vasta tradição de poesia oral se fixa em uma obra escrita, ou ditada. E nelas, o que se narra é a criação do mundo e do cosmos a partir da figura da soberania, centrada e organizada em torno do “rei divino”.⁸ O poeta “todo poderoso”, que concentra em si os poderes litúrgicos de “mestre da verdade” é um “funcionário da soberania”, soberania essa que é tematizada no próprio mito cosmogônico na figura do demiurgo rei-Deus.⁹ Deslocando a pergunta de Viveiros de Castro e Cesarino, confrontando-a à referência grega convocada por eles, trata-se de pensar o ponto em que o *lógos* soberano ocidental se separa de uma tradição de poesia oral, horizontal, contra-estatal, bifurcação que quem sabe a poesia cosmogônica registre já a (decadente) transcrição escrita.

O *lógos* soberano ocidental repousa sobre o que Derek C. Burnett chamou de “paradigma da *arkhé*”, nas palavras dele: “a *arkhé* é o nexa paradigmático que vincula a questão da política e do político à lógica do governo exercido dentro do domínio da soberania estatal”.¹⁰ Na introdução à *Política* de Aristóteles, Ernest Barker explica o termo *arkhé*, que originalmente significa “começo” ou “início” e que se torna o termo para regra (*rule*) ou governo; *arkhon* (arconte) é o governante (*ruler*), governador, ou magistrado. A associação entre começo e autoridade se dá porque “os gregos encaravam aqueles com autoridade como os que começavam ou iniciavam um curso de ação política”. A *arkhé* é modulada na *Política* pelo *kyrios*, que no grego bíblico será uma das traduções de “Senhor”, e que já encaminha o “soberano” medieval.¹¹ Barnett demonstra que é a *arkhé* que liga de maneira indissociável a política ao exercício do governo, e determina que só deva haver política em um governo. Ora, as artes verbais e literárias ameríndias como enunciação de sociedades sem estado remetem a uma lógica inteiramente distinta do “paradigma da *arkhé*”. Nesse pequeno ensaio tentarei

⁶ Vernant, Jean-Pierre. “La royauté mycénienne”, in: *Les origines de la pensée grecque*, p. 172.

⁷ Detienne, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia antiga*, p. 17.

⁸ *Ibid.*, p. 18. “Sem dúvida, o poema de Hesíodo, principal testemunho na Grécia desse tipo de relato, marca precisamente sua decadência, pois se trata de uma obra escrita ou, pelo menos, ditada, e não mais um relato oral, pronunciado por ocasião de uma festa ritual. Não obstante, teríamos na pessoa de Hesíodo o único e último testemunho de uma palavra cantada, consagrada ao louvor do personagem real, em uma sociedade centrada na soberania, tal como nos parece oferecer o exemplo da civilização micênica. Mais uma vez, este personagem real é, tão-somente o próprio Zeus.”

⁹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰ Barnett, Derek C. *The Primacy of Resistance, Anarchism, Foucault, and the Art of Not Being Governed*, 49. Citado por Catherine Malabou como uma referência central no seu livro. *Au voleur! Philosophie et anarchisme* (*Pega ladrão! Filosofia e anarquismo*).

¹¹ O itinerário que leva o “governo” da *polis*, até o *superanus*, derivado do latim popular, *super*, passa pela tradução republicana romana para *civitas*. Através do império romano, o “governo” evolve em *principatus*, ou seja, o “primeiro lugar” ou a “preeminência”, que convoca a *maiestas*, i.e., a “superioridade”. É a *maiestas* que se transformará, na Idade Média, mas mais essencialmente no século XVI, em “soberania”, o *superanus*. A soberania introduz a dimensão da uma altura transcendente, que se associará à ideia de Estado. Barker, Ernest. “Introduction”, in: Aristóteles. *The Politics of Aristotle*, p. lxxvii et seq.

explorar alguns dos aspectos dessa lógica horizontal, estranha ao modelo do governo, da soberania e do Estado. Como veremos, as cosmogonias “horizontais” xamânicas, ameríndias, que quem sabe não sejam propriamente cosmogonias stricto sensu, são enunciações literalmente anárquicas, que não respondem ao modelo da autoridade da *arkhé*.

2. A dicotomia explicitada no meu título, entre artes verbais indígenas e literatura oculta uma outra dicotomia, entre o que se convencionou chamar de *oralidade*, na medida em que as artes verbais se dão em princípio na expressão oral, e de *escrita*. Um primeiro nível do problema, ainda mal formulado, dada a precariedade tanto do conceito de oralidade quanto do de escrita, deverá se interrogar sobre a relação entre a escrita, nas sociedades com estado, e as formas verbais, nas sociedades sem estado. A hipótese a ser analisada é que a escrita *transcreve*, *não causa*, mas é *inseparável* de, uma divisão interna à sociedade, em conformidade com a tese clastriana da fundação do Estado. A escrita transcreveria esse poder separado que define o Estado, i.e. a divisão entre “aqueles que mandam e aqueles que obedecem”, “entre os que detêm poder e aqueles que o sofrem”.¹² Segundo ela, os dois regimes de enunciação transcreveriam o modelo escriturário, como poder separado do Estado inseparável da escrita, e o das artes verbais, das formas verbais em sociedades onde a separação inexistente.

Ora, essa hipótese foi formulada em uma cena clássica da etnografia lévi-straussiana, a célebre “Lição de escrita”, capítulo de *Tristes trópicos*, a parábola sobre o surgimento da escrita em uma visita que Lévi-Strauss fizera aos Nambikwara em 1938, sobre a qual ele reflete em pelo menos três ocasiões.¹³ A escrita estaria ligada à “facilitação da escravidão” e à “exploração do homem pelo homem”, diz Lévi-Strauss, citando Marx. “Se a minha hipótese é exata, é preciso admitir que a função primária da comunicação escrita é de facilitar a escravidão”.¹⁴ Na Entrevista com Charbonnier ele expande a hipótese: o aparecimento da escrita, no Mediterrâneo asiático, na China, nas Américas antes da Conquista, está relacionado à “constituição de sociedades hierarquizadas, de sociedades compostas de senhores e de escravos, de sociedades que utilizam uma certa parte de sua população para trabalhar em benefício de outra.”¹⁵ A escrita é cúmplice da instauração do estoque, do acúmulo da memória, e da capitalização, todas definindo o progresso, ao basicamente instituir um poder separado, cristalizado na classe de escribas a serviço do soberano.

Sabemos que a “Lição de escrita” foi exaustivamente analisada por Jacques Derrida, em um desenvolvimento crucial do programa de desconstrução da metafísica ocidental da presença e da criação de uma ciência da escrita, a gramatologia. Há etnocentrismo disfarçado de anti-etnocentrismo, em Lévi-Strauss, diz Derrida, ao situar com autocomplacência a introdução da escrita entre os Nambikwara, por uma intervenção do próprio antropólogo, por intermédio do chefe Nambikwara que percebera o poder da escrita em papel, ao observar o antropólogo em

¹² Clastres, Pierre. *Entretien avec l'anti-mythes*, p. 16. *A sociedade contra o estado*.

¹³ A cena aparece pela primeira vez na tese, *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara* (1948). É retrabalhada e expandida justamente no capítulo, “Lição de escrita”, em *Tristes trópicos* (1955) e por fim está no cerne da hipótese retrabalhada na entrevista “‘Primitivos’ e ‘civilizados’”, da *Entrevistas com Georges Charbonnier* (1961).

¹⁴ Lévi-Strauss, Claude. *Tristes tropiques*, p. 354.

¹⁵ Lévi-Strauss, Claude e Charbonnier, Georges. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p. 32 et seq.

seu ofício, e se pusera a imitar os gestos de Lévi-Strauss. Para Derrida, Lévi-Strauss opõe de maneira simplista e estanque a fala plena, inteiramente presente a si mesma, dos Nambikwara, como espaço natural do não-poder, anterior à violência da escrita, introduzida no grupo indígena pela mão do antropólogo. A desconstrução de Derrida, em seus inúmeros passos, impossíveis de reconstituir aqui, demonstra de maneira irrefutável que dificilmente podemos aceitar a hipótese segundo a qual a violência da letra teria sido de fato introduzida, de uma vez por todas, e num só gesto, pelo antropólogo, no tal “incidente extraordinário”, enquanto representante, a despeito de si mesmo, da destruição ocidental. A suposta inocência Nambikwara não resiste a um escrutínio mais detido: a fala plena, imune à escrita, não existe. Não existem, de fato, sociedades “sem escrita” (ou “sem história”), o que existem, sim, são sociedades sem escrita fonética-alfabética. “Aos povos ditos ‘sem escrita’ nunca falta mais que um certo tipo de escrita.”¹⁶ O etnocentrismo de Lévi-Strauss consiste em identificar escrita à escrita fonética, fala sem-poder e estado de natureza.

O aporte desconstrutivo de Derrida, naquele ponto de sua obra, reside em confrontar a noção de escrita a toda sorte de outras escritas não-ocidentais, sobretudo a chinesa e a mesoamericana, identificando nelas o processo específico de fonetização como linearização e subordinação da escrita à oralidade, enquanto que outras escritas, que permeiam desde sempre as falas supostamente plenas de todos os povos, observam a presença insistente de um grafismo não linear, constituído de marcas, riscos e rastros. A *arqui-escrita*, para ele, compreende esse sistema de rastros, nos mais diversos suportes, que introduzem uma noção complexa e múltipla de origem, cúmplice da fonetização, sempre em curso, sempre de alguma maneira já iniciada, que recusaria o mito de uma origem única, uma “fala recitando a origem”.¹⁷ Não existe uma fala pura que não se exteriorize de alguma maneira em um suporte de escrita qualquer, da mesma maneira como não existe uma escrita que não seja desde sempre marcada por um movimento irrecusável de fonetização. É evidente, por outro lado, que não é a escrita supostamente e falaciosamente introduzida entre os Nambikwara por Lévi-Strauss na “cena da escrita”, que introduziu a hierarquia e a violência nessa sociedade. Basta abrir, argumenta Derrida, qualquer página de *Tristes trópicos* ou da tese sobre os Nambikwara, para entendermos com riqueza de exemplos que a sociedade nambikwara era perfeitamente e rigidamente hierárquica, além de extremamente violenta. Retornarei à “cena da escrita” adiante, confrontando-a ao ensaio de Pedro Cesarino, *A escrita e os corpos desenhados: transformações de conhecimento xamanístico entre os Marubo* que reescreve a “lição de escrita”, invertendo o seu sentido, levando em conta a leitura derridiana, e trazendo a baila a cosmologia ausente em ambos os textos.

O debate derridiano é bastante conhecido. Não me deterei sobre ele, mas vale mencionar apenas dois pontos a respeito, em defesa parcial de Lévi-Strauss: **A)** Derrida introduz um conceito e uma palavra de seu próprio vocabulário na desconstrução da “cena da escrita” que é inteiramente estranha à etnografia de Lévi-Strauss: a violência, ou mais precisamente a ausência dela. Em nenhum momento Lévi-Strauss argumenta que os Nambikwara ou qualquer

¹⁶ Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, p. 124 (tradução brasileira, p. 104, modificada).

¹⁷ Ibid., p. 140.

dos povos que analisa em *Tristes trópicos*, ou em outros lugares, sejam povos *não violentos*, ponto que Derrida não deixará de mencionar como comprovação de sua desconstrução. O problema da “não violência” – peça central da desconstrução derridiana – não está em debate. O que Lévi-Strauss postula sim, aqui, em um problema que será adiante central nas análises de Pierre Clastres, é que a “violência”, para falar com Derrida, das sociedades ditas primitivas, é incomparavelmente superior à das sociedades modernas. Com a invenção do Estado essas violências mudam de patamar, e de escala. Antes de ser um modelo ideal de sociedade não-violenta, as análises de Lévi-Strauss constroem um paradigma outro a partir do qual enxergar a violência das sociedades com Estado.

B) Não há de fato discordância de Derrida sobre o diagnóstico levistraussiano sobre o surgimento da escrita. Derrida retoma aqui as análises de Leroi-Gourhan sobre a linearização da escrita no momento em que ela perde – Derrida diz, recalca – o “pensamento simbólico pluri-dimensional” das escritas não-fonéticas, instaurando “os processos de tesourização, de capitalização, de sedentarização, de hierarquização, de formação da ideologia pelas classes daqueles que escrevem ou antes dispõem dos escribas”.¹⁸

O grafismo linear que define a escrita, como a entendemos hoje, consiste na subordinação total da linguagem escrita à “linguagem verbal, fonética e linear no tempo”.¹⁹ Ela surge na cidade, associada à agricultura sedentária, e a invenção da metalurgia.²⁰ A invenção desse grafismo linear e fonético está intimamente relacionada à fundação do Estado, a partir da instituição do Deus-Rei, como vimos com a realeza micênica, e do surgimento do que Lewis Munford chamou de “megamáquina”, a máquina de escravizados trabalhadores braçais humanos. A escrita é estritamente *funcionária* desse modelo projetivo de dominação, e de comando verticalizado de contenção e escravização. Esse modelo de dominação só é possível por intermédio do estabelecimento da codificação e decodificação de mensagens reais. “Um dos usos mais antigos da escrita não era transcrever ideias, religiosas ou não, mas manter registros do templo de grãos, gado, potes, bens fabricados, estocados e desembolsados”.²¹ A megamáquina (a “máquina do mundo”) é indecidivelmente militar e laboral e ela não seria possível sem a invenção da escrita.

Para Derrida, o problema com Lévi-Strauss, o seu etnocentrismo, não reside propriamente na questão da escrita, mas na pressuposição de sua *exterioridade* à fala. Toda a fala é em princípio imanente à escrita, que não é necessariamente fonética. O que ocorre com a escrita é uma liberação progressiva da memória, através de sua exteriorização sempre já iniciada.²² A escrita nos acompanha desde os programas cromossômicos em nossos corpos até os arquivos digitais. Todas são formas de escrita e “máquinas de leitura”. Uma vez aceita essa reserva, nos

¹⁸ *Ibid.*, p. 128-129. Derrida cita em rodapé Leroi-Gourhan, André. *Le geste et la parole*, I, p. 238-250.

¹⁹ Leroi-Gourhan, André, *op.cit.*, p. 291.

²⁰ Leroi-Gourhan resume em poucas frases o contorno dessa história: “Podemos situar em torno de 3.500 anos antes da nossa era (2.500 depois da aparição das primeiras cidades) os primeiros germes mesopotâmicos da escrita. Dois mil anos mais tarde, por volta de 1.500 anos antes da nossa era, os primeiros alfabetos consonantais aparecem na Fenícia, por volta de 750, os alfabetos com vogais se instalam na Grécia. Em 350, a filosofia grega está em pleno desenvolvimento”. *Ibid.*, *idem*.

²¹ Munford, Lewis. *Technics and Human Development*, p. 192.

²² *Ibid.*, p. 125.

deparamos com o fato de que, ao pressupor a onipresença da escrita em todas as culturas, instituímos como referência única o Estado, perdendo assim um modelo alternativo para pensar as sociedades sem estado. Ponto que as artes verbais indígenas e a literatura indígena trazem com particular insistência: a necessidade de pensar um outro paradigma para a escrita.

Menos conhecido, no debate entre Derrida e Lévi-Strauss, e de grande interesse para nós hoje, é um ponto que passa em geral despercebido: em sua desconstrução da cena da “lição de escrita”, Derrida aponta um “*anarquismo* de Lévi-Strauss”, uma filiação libertária do antropólogo.²³ Marca disso, o fato de ele não diferenciar entre hierarquização e dominação, autoridade política e exploração.²⁴ Lévi-Strauss deliberadamente confunde “lei e opressão”. Confusão grave, para Derrida, já que a generalidade formal da lei é a “condição da liberdade na cidade-estado [*cité*]”.²⁵ Lévi-Strauss, ao contrário, vê a lei como constrangimento e escravização. A leitura de Derrida fixa a equivocidade inversa: “O que será chamado de *escravização* pode também legitimamente se denominar *liberação*”. Com o recuo do tempo, os perfis dos dois pensadores em confronto se tornam nítidos: Derrida é um democrata, com todas as ressalvas que o termo sempre suscitou nele, enquanto que Lévi-Strauss se situa em um lugar mais complexo, e suas provocações calam fundo em nós hoje. Um trecho particularmente escandaloso na argumentação de Lévi-Strauss que não perdeu nada de sua virulência hoje é aquele onde ele associa “a instrução obrigatória” a outros projetos de Estado como o serviço militar obrigatório, que significam na prática a proletarianização da população, em uma análise que lembra certas colocações de Foucault:

A luta contra o analfabetismo se confunde assim com a exigência de controle do cidadão pelo Poder. Pois é preciso que todos saibam ler para que este último [o Poder] possa dizer: ninguém pode negar a lei.²⁶

Derrida se escandaliza com a leviandade de declarações tão graves. Lévi-Strauss define “a lei e o estado de maneira simples e unívoca”. No entanto, lido aos olhos de hoje, a provocação de Lévi-Strauss soa profundamente atual e não perdeu nada de sua aspereza. Há de fato escândalo em identificar a alfabetização à leitura da lei, mas pasmos reconhecemos que de fato não há lei sem escrita, e que do ponto de vista do Estado, aprender a ler é no mínimo uma ferramenta equívoca, de emancipação, mas sobretudo de obediência. Aprendemos a ler para obedecer, é o que a escola nos ensina. Hegel demonstrará que a relação frasal entre sujeito e predicado é uma relação de dominação, entre senhor (o sujeito) e escravo (o predicado), mas que justamente essa relação é impossível, e a frase, ilegível, assim como Kafka não cessa de demonstrar que a lei é uma escrita ilegível.²⁷

²³ É Catherine Malabou, em *Au voleur! Anarchisme et philosophie*, quem destaca a relevância dessa referência para Derrida e para indiretamente para Lévi-Strauss.

²⁴ Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, p. 191.

²⁵ *Ibid.*, idem.

²⁶ Lévi-Strauss, Claude. *Tristes tropiques*, p. 355.

²⁷ Malabou, Catherine. *Stop Thief! Anarchism and Philosophy*. Book Discussion com Fynsk, Christopher e Szendy, Peter. European Graduate School Video Lectures. A referência à leitura em Hegel está em Malabou, Catherine. *L'avenir de Hegel*, p. 236 e seq.

3. Ampliemos o nosso foco e coloquemos a questão da literatura. Em que medida a literatura escrita traz inevitavelmente consigo um Estado, ou só faz sentido no interior de uma língua vinculada a um estado-nação territorial? Como se as coisas já não fossem suficientemente complicadas, há que entender ainda a relação entre as artes verbais indígenas e a *literatura* indígena, que segue o regime literário da escrita e não é estritamente uma arte verbal. Tomemos os quatro modos das artes verbais xamânicas, na sistematização que Cesarino colhe na pesquisa de Barre Toelken sobre as narrativas navajo do coiote: entretenimento, ensinamento moral, agenciamento médico e malefício.²⁸ Muito possivelmente eles sofrem um processo de especialização e redução na literatura escrita estatal. Todos os modos estão, de uma certa maneira, ali presentes, porém conformados em um dispositivo sem poder (confinado majoritariamente ao modo do entretenimento).²⁹ As artes verbais indígenas são *multimodais* e *multiposicionais*, segundo ainda a proposição de Cesarino, i.e. construídas a partir de um sistema de múltiplas enunciações superpostas, compactadas ou empilhadas, dotadas de eficácia e poder, e a literatura tentará a seu modo multiplicar os modos e as posições a partir de um fundamental achatamento introduzido pela escrita linear e fonética.³⁰

Em tese, a *literatura* enquanto “instituição”, nos termos de Derrida, se dá na mídia da língua escrita fonética, alfabética, em um Estado territorial, monolíngue, mononatural, mono-específico, i.e., projetado como domínio da espécie humana sobre os outros viventes outro-que humanos, uma tecnologia binária de gênero imposta aos povos extraocidentais,³¹ e tendencialmente mono-racial. Por outro lado, não há Estado que não se funde a partir e contra um contra-Estado, nenhum Estado territorial que não tenha no seu corpo e fora dele uma série de povos que ele integra mal, ou que tenta em vão incorporar, nenhuma língua nacional que não seja vazada por dentro por toda sorte de outras línguas com as quais a língua nacional é obrigada a conviver, e que sobrevivem a um projeto de intenso assassinato linguístico da parte da língua nacional.³² Nenhuma binariedade de gênero que não seja solapada por tecnologias de “resistência contrassexual”,³³ nenhuma mitologia racial de unidade harmônica das raças chancelada pela “branca”, que não seja ativamente desconstruída por racialidades minoritárias. Ou seja: se é verdade que o Estado é a forma do domínio legal e normativo de homens, adultos, brancos heterossexuais sobre os outros seres humanos e não-humanos, não é menos verdade que ele é constantemente ameaçado, solapado por toda a sorte de forças irresistíveis de contra-poderes que ele não consegue conter.

O Estado atualiza o “paradigma da *arkhé*” e projeta um mundo mono-ontológico, mononatural, em que os sujeitos são submetidos, literalmente, “enfeitiçados [...] pelo nome de um”, segundo a célebre fórmula de Etienne de la Boétie para designar a tirania. Mas esse Um é permeado por

²⁸ A divisão de Toelken em quatro níveis de sentido é: entretenimento, visão moral, medicina e feitiçaria. (Toelken, Barre. “Life and Death in th Navajo Coyote Tales”, p. 398). Cesarino pensa os níveis de sentido como modos: entretenimento, ensinamento, agenciamento terapêutico e/ou agressivo. (Cesarino, Pedro de Niemeyer. “Eventos ou textos? A pessoa múltipla e o problema da tradução das artes verbais amazônicas”, p. 228).

²⁹ Essa discussão consiste em uma “variação” da proposta por Alexandre Nodari, em “Aparentar(-se) a outro”.

³⁰ Leroi-Gourhan, André. *Le geste et la parole, technique et langage*, p. 269.

³¹ Caux, Camila de. “Vestígios da natureza”, p. 30.

³² Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. “7.000 a.C. – Aparelho de captura”. In: *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*.

³³ *Ibid.*, *idem*. Camila cita aqui o conceito de “contrassexualidade cunhado por Paul B. Preciado.

dentro e por fora por populações inteiras de seres humanos e não-humanos, que vivem à margem dele, e sobrevivem ao projeto de achatamento e redução a que o Estado submete a todos os que não correspondem a esse programa unitário.³⁴ Pois bem, é nesse espaço que a “estranha instituição chamada literatura” assume o seu equívoco espaço, sob a égide de um Estado, que ela trata sempre de subverter. Retomo o fio da conversa proposto por Nodari.³⁵ A seu modo, a literatura ensaia uma dicção soberana; ela pressupõe, por exemplo, a liberdade absoluta de “poder dizer tudo”, escreve Derrida, citando uma frase célebre do Marquês de Sade.³⁶ Soberania paradoxal, essencialmente anárquica e anti-soberana, desde sempre minada por dentro (o Marquês escreve grande parte de sua obra na prisão ou no asilo), e sempre condicionada, diz Derrida, ao surgimento de uma democracia nunca dada, mas sempre porvir. Essa liberdade absoluta portanto é neutralizada, e no fundo “impotente”, por necessariamente exigir um certo grau de “irresponsabilidade”.³⁷

Além disso a literatura, não tem essência nem substância, apenas funções. Nenhuma frase é por si só literária, escreve Derrida, “ela adquire sua *função* literária segundo o contexto ou a convenção, ou seja, a partir de poderes não-literários”.³⁸ A função literária é determinada sempre de fora, a interioridade literária é sempre situada, modulada e parcial. O que significa dizer que o sujeito da literatura é essencialmente estratégico e sem fundamento. O argumento de Derrida sublinha o caráter essencialmente *político* da definição de “literatura”. O mesmo pode ser dito de todos os termos associados ao repertório da crítica e da teoria literária: mimesis, oralidade, escrita, ficção, cultura, mito, lenda, folclore, todos esses termos são de fato ferramentas ontopolíticas, cujo sentido histórico sempre foi o de demarcar a zona monontológica das humanidades, instituindo uma fronteira ou demarcação, que separa e marca as ontologias múltiplas, descentradas, locais, filtrando os diversos mundos, para chegar a uma versão depurada de um único mundo, universal, dividido, uma única metafísica. Em suma, embora a literatura aparentemente disponha e seja inseparável de uma interioridade, ela na verdade se situa sempre em um espaço exterior de ontologias múltiplas que ela tenta (mal) interiorizar ou humanizar. Embora ela se situe no interior de um Estado soberano, ela fala de fora dele, ela encena subjetividades (humanidades), mas essas subjetividades falam de um outro lugar que não pode ser subsumido à interioridade que o Estado inventa e projeta sobre ela.

4. Fui instado a responder sobre o conceito de literatura, coisa que extrapola por todos os lados o perímetro desse texto. Mas não poderia deixar de responder mesmo que minimamente à provocação e deixar um esboço de resposta. Minha hipótese é que “literatura”, assim como *mimesis*, o nome grego disso que chamamos “literatura”, assim como todos os conceitos gregos ou não (mas frequentemente, sim), intrinsecamente associados a ele como: universalidade,

³⁴ Boétie, Etienne de la. *Discurso da servidão voluntária*, p. 74.

³⁵ Nodari, Alexandre. “Aparentar(-se) a outro”, p.173 *et seq.*

³⁶ Sade, Marquês de. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*, p. 160. Foi Georges Bataille quem desenvolveu o conceito de soberania como poder de consumação na arte e na literatura. Cf. “La souveraineté”.

³⁷ Derrida, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura*, p. 49-55.

³⁸ Derrida, Jacques. *Donner la mort*, p. 208.

humanidade, modernidade,³⁹ são limites ou fronteiras móveis, que se constituem no contato com uma exterioridade que eles não abarcam, que querem absorver, integrar e/ou destruir.

Tomo, como ponto de partida, duas colocações antitéticas feitas por duas escritoras brasileiras do século passado: Carolina Maria de Jesus e Clarice Lispector. Carolina escreve em uma quadra:

Eu disse: o meu sonho é escrever!
Responde o branco: ela é louca.
O que as negras devem fazer...
É ir pro tanque lavar roupa.⁴⁰

Clarice diz: “literatura para mim é o modo como os outros chamam o que nós, os escritores fazemos”.⁴¹ Essas duas frases designam, ambas, uma exterioridade à literatura, e ambas apontam para uma essencial insuficiência do conceito: para Carolina essa exterioridade é o lugar de onde ela fala, e a literatura é o espaço com o qual ela sonha, que ela insiste em habitar, e de onde é expulsa pelo “branco” que a manda para o tanque; para Clarice, a exterioridade é precisamente o lugar em que ela se insere, um lugar infenso à literatura. Em ambos os casos, a literatura é a interioridade sempre móvel desenhada pela instituição literária: Carolina quer entrar, e a duras penas entrou, enquanto Clarice se recusa a entrar, mas de fato está e não está dentro. As duas declarações definem o contorno interno de uma “estranha instituição”, mas a mesma. As duas designam um “além da literatura”, para usar a expressão de Marcos Natali, ambas se situam no limite entre a interioridade institucional e o seu fora, uma rejeita o conforto dessa interioridade, apontando-lhe a insuficiência radical, a outra a deseja ardentemente, mas ao ser rejeitada pela instituição “branca”, ela (a instituição) revela o seu racismo fundante. É essa interioridade preconceituosa que, em igual e simétrica medida do seu sonho, intensamente, a rejeita. Dupla rejeição, em sentido inverso: Clarice rejeita e Carolina é rejeitada. Você me dirá: Clarice *pode* rejeitar porque já está de uma certa maneira dentro. A instituição literária determina uma partilha de poder. Para Carolina, que não pode, isso culmina com o fracasso de integrar o seletor clube dos literatos e da literatura. Exclusão sutil ou grosseira, quando explicitada pelos predicados que a qualificavam de escritora negra ou favelada, o que modula, de fato, a categoria não-qualificada e, precisamente “moderna”, de *literatura* sem mais, a literatura como prática e instituição autônoma.

Em dois artigos com enfoques muitos distintos sobre a literatura, mas com nítidos pontos de comunicação, Idelber Avelar e Marcos Natali, estabelecem algumas premissas básicas para se discutir a questão.⁴² O alvo dos dois é a definição moderna, humanista, universalista (Natali), essencialista (Idelber) de literatura. Idelber parte da espinhosa pergunta “para que serve a literatura?”⁴³ Sua resposta remete à noção de valor, e sua contingência essencial. A valoração é social e historicamente contingente, estabelecida por “agentes valoradores” cuja competência

³⁹ Esses são os operadores da definição comentados por Marcos Natali, em “Além da literatura”, sobre o qual me deterei mais adiante.

⁴⁰ Jesus, Carolina Maria de. *Antologia pessoal*, p. 201.

⁴¹ Lispector, Clarice. *Outros escritos*, p. 96.

⁴² Avelar, Idelber. “Cânone literário e Valor Estético: notas sobre um debate de nosso tempo”; Natali, Marcos, “Além da literatura”.

⁴³ Avelar, Idelber, op.cit., p. 133.

é ela própria contingente e historicamente determinada.⁴⁴ Não há nenhuma definição transhistórica e imanente de literatura, ou pelo menos nenhuma que resista a um exame rigoroso.⁴⁵ Isso que chamamos de “valor estético”, onde repousa o critério da literatura (ou da arte) é de fato determinado por uma economia, no sentido que o valor é relacional, dependente de atos coletivos de valoração.⁴⁶ Em suma, o valor é resultado de uma disputa, e a história da literatura consiste na história dessas disputas.⁴⁷

Natali submete o texto de Antonio Candido, “O direito à literatura” a um severo escrutínio. O que é visado aqui, a partir da própria noção de direito, é precisamente a crítica da universalidade do direito humano, que pressupõe que exista uma “manifestação” universalmente entendida como literatura, a que todos temos (ou devemos ter) direito. Seu ponto de partida é a fundação goetheana da disciplina da literatura comparada (a *Weltliteratur*), baseada na pressuposição de uma comunidade de pensamento e sentimento entre todos os povos.⁴⁸ A definição candideana de literatura é inclusiva, ela expande o conceito de literatura, fazendo-a abarcar uma série de manifestações populares, inclusive formas orais não escritas, o que cumpre um projeto democratizante.⁴⁹ A partir de dois pilares: a literatura é *ficção*, isto é, ela se define pela liberação das amarras da referência histórica, e objetiva, desenhando o espaço de sua autonomia, no que Candido retoma a velha oposição aristotélica entre história e poesia.⁵⁰ Além disso, ela cumpre um papel fundamental de humanização. O ponto de Natali é que a inclusão dos materiais heterogêneos, não-modernos à literatura consiste em precisamente erradicar a própria essência de sua diversidade, na prática, tudo o que toca nas suas matrizes metafísicas ou religiosas, em suas palavras: o sobrehumano ou o divino.⁵¹ Essa é a irônica condição para a constituição da literatura: para que possamos experimentá-la é preciso retirar-lhe a diversidade metafísica; a “literatura” só existe no mundo mono-ontológico do ocidente.⁵² O paradigma a que responde essa definição de literatura é portanto essencialmente moderno, universal (Kant) e desencantado (Weber). O mecanismo constitutivo da literatura é a “incorporação do não-moderno pelo arcabouço conceitual moderno”.⁵³

Esse motivo descreve o funcionamento de todos esses conceitos: humano, universal, moderno, todos aqueles a que fazem referência a definições da literatura. A humanidade é sempre uma humanidade que se constitui a partir da incorporação e separação das não-humanidades; a universalidade, a partir da tradução das particularidades; a modernidade é bordejada de todos os lados por extra-modernidades. É exatamente a mesma a condição do Estado, entendido como interiorização territorial, sempre limitada por dentro e por fora por contra-estados. Em cada

⁴⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁸ Natali, Marcos, “Além da literatura”, p. 31.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁰ Aristóteles. *Poética*, 1451b, 5-10.

⁵¹ *Ibid.*, 38.

⁵² *Ibid.*, p. 37. Trata-se de uma citação de Alexandre Hubner.

⁵³ *Ibid.*, p. 38.

caso se trata de um limite móvel que pode variar, como efetivamente varia, a partir da diferença matricial entre humanos e não-humanos, animais, seres-outro-que-humanos, espíritos, deuses.

Ainda assim tenho dúvidas. Seria possível conceber um conceito não-ocidental de literatura ou qualquer tentativa nesse sentido consistiria numa mesma expansão ou incorporação de escritas outras ao patrimônio conceitual da modernidade mono-ontológica? Minha resposta é, em princípio, afirmativa. Tanto as artes verbais indígenas quanto o que se convencionou chamar de “literatura indígena brasileira”, se propõem como sistemas de *cura* da patologia instituída pelo “paradigma da *arkhé*”, monolíngue, escriturária e territorial. Elas se concebem como limiares pluri-ontológicos, entre as formas de oralidade e escrita, recusando a divisão estanque entre elas, em uma mídia composta, a “oralitura”, para usar o conceito de Lêda Maria Martins, riscos desenhados no chão de um espaço inteiramente exterior. As artes verbais indígenas se dão em línguas indígenas e colocam no centro de sua proposição o problema da tradução, e da transcrição em escrita, composição em multilínguas, e multi-mundos. Enquanto a “literatura indígena brasileira” reivindica seu estatuto de legitimidade gráfica, escrita, identificando formas de escrita em diversos suportes que não o do papel e da escrita alfabética. Há ainda cosmologias escritas pelos próprios indígenas, em um trabalho de autotradução, retirando dos antropólogos o privilégio de escrevê-las.⁵⁴ Todas essas formas verbais, orais ou escritas, nos mais diversos suportes, em escrita alfabético-fonética ou não, se situam em uma relação problemática ao mesmo tempo *com* e *sem* Estado, situando-se em relação a um Estado frequentemente contrário à sua existência.

5. Tomemos quatro contra-exemplos: em primeiro lugar, o *Popol Vuh*, a chamada “Bíblia das Américas”, a cosmogonia maia-quiché. Excluída das discussões que costumamos ter, pautadas pela antropologia sulamericana do xamanismo horizontal, como o é das *Mitológicas*, como vimos, uma breve incursão pelas culturas andinas, me parece um movimento necessário para abordar o problema mais amplo do sentido (no duplo sentido, vetorial e significante) da literatura.

Escrito em meados do século XVI, apenas três décadas após a invasão do território quiché, na atual Guatemala, por Pedro Alvarado (1524), o mais antigo manuscrito do *Popol Vuh* consiste em uma cópia de outra cópia, de um “original maia-quiché do século XVI, que utiliza a escrita alfabética introduzida pelos conquistadores”.⁵⁵ O próprio texto refere-se a um original também chamado *Popol Vuh*, escrito, ludo leva a crer, em escrita icônica, ou quem sabe em hieróglifo maia.⁵⁶ O texto contém evidentes marcas de oralidade, mas provavelmente não é uma versão de uma versão cantada ou falada, mas de um texto escrito.⁵⁷ Essa escrita deve ser inserida no corpo de escritas meso-americanas, inscrições e códices tanto hieroglíficos como em *tlacuilolli*, língua compartilhada por diversas culturas mesoamericanas, e várias outras narrativas, como o

⁵⁴ Agradeço a Izabela Leal ter generosamente me apontado essa questão. Para o conceito de autotradução remeto à discussão de Elena Palmero González, “Poesia e autotradução na literatura hispano-americana contemporânea”.

⁵⁵ Brotherston, Gordon. “*Popol Vuh*: contexto e princípios de leitura”, p. 11 *et seq.*

⁵⁶ Gordon Brotherston resume as hipóteses levantadas por especialistas sobre o texto originário e conclui de maneira convincente que o original não seria hieroglífico, mas icônico.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 12.

Ayvu Rapyta Mbyá-Guarani, da floresta tropical, sobre o qual falarei mais adiante.⁵⁸ Nessas terras havia uma cultura urbana significativa e várias formas de escrita. Brotherston e Sá falam de uma continuidade sem quebra, perfeitamente demonstrável, de mais de dois mil anos de textos escritos em hieróglifos fonéticos nas terras baixas maias, que antecede de séculos a chegada de Hernán Cortez.⁵⁹ Eles citam o exemplo dos historiadores Nahua e astecas que transcreveram anais anteriores à chegada de Cortéz em linguagem alfabética, calendários do gênero conhecido como *xiuhlapooualli* (ou “contagem do ano”) de que temos exemplos que datam do primeiro milênio antes de Cristo. É nesse sentido que cabe a provocação dos historiadores indígenas: “quem entrou na história de quem em 1492?”⁶⁰

Vale então a pergunta: esses textos que compõem um conjunto bastante amplo e significativo são *literatura*? Gordon Brotherston e Lúcia de Sá afirmam enfaticamente que sim. Não foi Colombo quem trouxe a literatura para o continente americano, a literatura e outras formas de escrita e pensamento existiam há séculos no continente antes disso. Cito os dois: “Nessas circunstâncias, demonstrar simplesmente a existência anterior da literatura na América e suas continuações torna-se uma prioridade em si”.⁶¹ No argumento de Marcos Natali, em “Além da literatura”, resumido acima, ele cita, em nota de rodapé, a tese de Brotherston e Sá como um exemplo de inclusão humanista, universalista, democratizante, no sistema dominante de um corpus de textualidades heterogêneas, mas que no processo de inclusão perdem a sua densidade metafísica.⁶² A colocação de Natali se justifica, me parece, para ele, pelo escopo geral do projeto de Brotherston e Sá que parece se inserir no campo da “estudos culturais comparados”, título da coletânea em que se encontra o ensaio.

Tratar-se-ia, no entanto, do mesmo comparatismo de Goethe e da *Weltliteratur*? Por que devemos pressupor que só exista uma forma (universal) de literatura e não várias? Um exercício de simetria reversa colocaria em cheque o comando vetorial que determina que a literatura venha da Europa e seja em seguida transplantada para as américas, nisso que se convencionou chamar de colonização. Sem questionar evidentemente o fato da colonização, me pergunto se não continuamos a tarefa colonial ao fixarmos o sentido da “viagem” europeia, e o lugar derivado que as Américas ocupam nela. Assumir uma espacialidade multifocada, e origens múltiplas, me parece um antídoto necessário para o momento, que resultaria, inevitavelmente, em outros conceitos de literatura. Tomar como ponto de partida as textualidades extra-modernas equivaleria a uma revolução copernicana das textualidades, efetuando um verdadeiro descentramento do modo de existência dos modernos. O pressuposto aqui é que essas múltiplas formas de conceitualidades extramodernas modificam fundamentalmente a literatura moderna, escrevendo precisamente uma outra metafísica. No que toca o nosso ofício de professores e tradutores de literatura, seria preciso pensar processos de tradução que assumissem como princípio a existência de outras formas não-ocidentais de pensamento e literatura não subsumidos ao pensamento linguístico da modernidade. Um gesto

⁵⁸ Para tudo isso, remeto ao ensaio *op.cit.* de Gordon Bortherton, p. 12-15.

⁵⁹ Brotherston, Gordon e Sá, Lúcia de. “First Peoples of the Americas and Their Literature”, p. 9.

⁶⁰ *Ibid.*, *idem.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 8.

⁶² Natali, Marcos, *op.cit.*, p. 37.

nesse sentido me parece imperativo no momento. Esse, o ponto crucial: defender *o status literário das artes verbais e escritas indígenas*, em qualquer dos seus “estados”. Essas literaturas comporiam, quem sabe, um conjunto contra-literário, contra-estatal, contra-colonial, como diria Antônio Bispo dos Santos.

O segundo contra-exemplo: a introdução dessas escritas mesoamericanas, como a do *Popol Vuh*, assim como tantas outras formas de escrita não fonética (como os *quipus* quechuas), na discussão sobre a história da escrita, traz elementos muito diferentes à modulação do “lógos monárquico”, que é por onde começamos. Existem, por exemplo, outras formas de escrita que não a fonética, “repertórios iconográficos”, que exibem estruturas narrativas próximas das artes verbais,”⁶³ transformadas em signos gráficos nos desenhos sobre as mais diversas superfícies corporais ou não, conforme as análises de Pedro Cesarino. Esses escritos não devem ser vistos como uma escrita fonética abortada, mas como escritas com toda a dignidade de escrita. Paulino Manãpa, um xamã rezador marubo, diz que os índios tinham uma escrita antes da invasão dos brancos europeus, mas que a perderam. Os estrangeiros “crescem sabendo escrever com as mãos”, enquanto os indígenas têm “pensamento-desenho [...] tem estojo-desenho, tem caniço desenho. Pensam como o cesto-desenhado que fica pendente diante do peitopensar. Por isso eles ensinam suas falas, assim eu costumava escutar o que eles diziam”.⁶⁴ A oposição entre brancos e indígenas é formulada assim: “Os brancos crescem sabendo escrever com as mãos ao passo que ‘nós’ pensamos mesmo é com a cabeça”.⁶⁵

O extraordinário texto de Pedro Cesarino, *A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo*, ao qual eu não posso fazer justiça aqui, reescreve a “Lição de escrita” de Lévi-Strauss, levando em conta a desconstrução derridiana, introduzindo, ao mesmo tempo, na polêmica, a cosmologia xamânica ameríndia ausente dos textos de ambos. Os desenhos Marubo não deixam de se assemelhar àquilo que Derrida chamara de *arqui-escrita*, i.e. escritas outras, não lineares, não alfabéticas e não fonéticas (rastros, inscrições), em suportes os mais variados, mas elas são integradas em um vasto sistema cosmológico, onde está precisamente ausente qualquer vestígio de *arkhé*. Ao invés temos um sistema metafórico-mimético de desenhos nos corpos dos duplos das pessoas.⁶⁶ Da mesma forma, a metafísica Marubo é distinta das diversas tipologias anímicas ocidentais pensadas sempre a partir da divisão corpo/alma.⁶⁷ Cada pessoa é dotada de três duplos-irmãos, que moram na maloca-peito, mas esses duplos têm eles próprios corpos, esses corpos são eles próprios desenhados, e o desenho exterior consiste em uma imitação desses desenhos internos dos corpos dos duplos.⁶⁸ A escrita, ou melhor, as diversas formas de escrita, tanto em livro quanto em grafismos dispostos no corpo ou em implementos adaptados ao corpo do xamã, não

⁶³ Cesarino, Pedro. *A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo*, p. 76-77.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 82 et seq.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁶⁶ Catherine Malabou observa a persistência do “paradigma da *arkhé*” em Derrida ao falar de *arqui-escrita*, no mesmo momento em que tudo parecia levar a uma *anarqui-escrita*. Catherine Malabou, *em Au vouloir! Anarchisme e philosophie*.

⁶⁷ Cesarino, Pedro. *A escrita e os corpos desenhados*, op.cit., p. 95.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 85.

são entendidas necessariamente como uma disrupção cosmológica, mas são incorporadas em um sistema aberto, que expande infinitamente os processos de escrita sob a forma desses duplos. Um sistema mimético-metafórico relaciona os corpos internos desenhados de duplos a grafismos (*kene*) desenhados no corpo-carcaça da pessoa, completados por implementos adaptados ao corpo exterior (estojo de bambu e caniço diposto sobre a garganta; dardos mágicos dispostos sobre o peito, os braços e as pernas) do xamã.⁶⁹ Os grafismos têm um sentido geográfico-cosmológico e são compostos de padrões codificados que os Marubo chamam de “passaportes”, por permitir que o duplo abduzido volte à terra.⁷⁰ Os grafismos fazem parte de um sistema ritual de amplificação de alcance espiritual do xamã, cuja sabedoria se torna mais extensa pelos desenhos.

A intervenção antropológica do “livro” ou dos “livros” do antropólogo, longe de ser vista como uma “contaminação” destruidora, é integrada a um sistema metamórfico construtivo. Assim, o registro em livro pode ser ruim. “Dizem os Marubo que, quando leem livros demais, os jovens ficam com os olhos embaçados e com tontura”.⁷¹ Um duplo espiritual do livro atrapalha os jovens, de modo que, narra Cesarino, o Espírito Onça entrou certa vez no corpo de um xamã e rasgou todos os livros trazidos da cidade. Robson Venãpa, auxiliar de Cesarino em sua pesquisa, transcritor e tradutor de cantos xamânicos, foi criticado pelos espíritos, precisou explicar a eles a importância do trabalho que realizava, e acabou convencendo-os. Mais do que auxiliar, Robson acaba por se tornar ele próprio um pesquisador. A própria mediação de Cesarino é elaborada pelo sistema de duplos xamânicos, mas essa intervenção livresca não é “original” ou “primeira” como a descrita por Lévi-Strauss. Um dos duplos de Cesarino é abduzido por um xamã, e apenas muito tempo depois retorna. Quando o seu duplo-irmão retorna, revela-se que ele (o duplo, *Isko Tae*) tem outro tipo de desenho, diferente dos desenhos dos indígenas; o duplo aprendeu a “fala de sabiá-espírito”, o pássaro loquaz; o próprio Cesarino é chamado “sabiá do rio grande”, como maneira de descrever a sua habilidade com as diversas línguas faladas e escritas.⁷² Ao contrário do esquema da invasão ocidental, descrita por Lévi-Strauss, e desconstruída por Derrida, o que temos aqui é uma intervenção agentiva do sistema xamânico que transforma a cultura antropológica, se apropriando dela, e assim expropriando-a.

O terceiro contra-exemplo. Ainda Pedro Niemeyer Cesarino, se pergunta, ao se debruçar sobre a transcrição da tradução do célebre “Canto da castanheira”, recolhido e analisado por Eduardo Viveiros de Castro, em sua tese *Araweté : os deuses canibais*, e traduzido por pelo menos dois poetas, Antônio Risério e Álvaro Faleiros, sobre a transformação imposta às artes verbais no processo de sua escrituração. As traduções visam a finalidades estéticas distintas evidentemente do diálogo xamânico, a “música dos deuses”. Qual seria, pergunta-se ele, o sentido da transcrição gráfica de um canto xamânico em papel, com unidades delimitadas chamadas “versos”? Seria de fato um “verso”, isto é, o “segmento específico de linguagem elaborada que

⁶⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 93.

⁷¹ *Ibid.*, p. 94.

⁷² *Ibid.*, p. 101.

chamamos de ‘poema’”? ⁷³ Essa provocação toca no problema de tradução de mundos, ao traduzir e transcrever uma forma verbal de um mundo em outro, convertendo o diálogo xamânico em alguma coisa codificada na tradição ocidental como um poema, escrito em unidades lineares chamadas versos.

Onde entra ou está então a *literatura* aqui? No ponto em que o “Canto da castanheira” é proferido? Depois de ser transcrito? Depois de ser traduzido? Seria literatura apenas as formas verbais escritas? Ou seja, a escrita seria condição necessária para a literatura? Expandindo o problema: *A queda do céu* de Davi Kopenawa e Bruce Albert seria *literatura*? Em que ponto a literatura confina com a antropologia, em que ponto há interseção, ou sobreposição entre literatura e antropologia? Acho que todos nessa sala concordamos que *A queda do céu* é um texto *ao mesmo tempo* de literatura e de antropologia, e que a relação entre as duas deve sempre ser entendida como um exercício de “equivocação controlada”, para usar um conceito-chave de Eduardo Viveiros de Castro, ou seja como tradução possível/impossível.

Tudo leva a crer que os múltiplos “estados” da literatura indígena brasileira se escrevem em dois registros distintos, um propriamente literário, linguístico, digamos, “moderno”, e outro ontológico, extra-moderno, ao se situarem na encruzilhada mais ou menos violenta entre dois mundos e descreverem a passagem entre um e outro, a superposição de ambos os mundos num dispositivo duplo ou múltiplo de enunciação.

E por fim, o quarto contra-exemplo. O que dizer sobre um texto como *Umbigo do mundo*, escrito pela antropóloga Francy Baniwa, a partir das narrativas de seu pai, Francisco Baniwa? Seria *literatura*? Aqui a dupla autoria inscrita na capa do livro descreve um processo de transformação de narrativas narradas, ouvidas, transcritas e traduzidas em escrita multilíngue, que passa por uma relação entre pai e filha. Francy é mestra e doutora pelo Museu Nacional na UFRJ. Sua pesquisa de campo implica no trânsito de sua infância vivida na Terra Indígena Alto Rio Negro, fronteira do Brasil com a Colômbia e a Venezuela, em torno do rio Içana, onde estudou na escola Estadual Indígena Nossa Senhora de Assunção, com professores indígenas,⁷⁴ até o Rio de Janeiro, para fazer o mestrado em Antropologia social, e o retorno à sua terra e seu povo, para registrar as narrativas contadas pelo seu pai. Francisco Baniwa é um grande sábio indígena, poliglota, benzedor, e grande conhecedor das histórias dos povos da região. Para se ter uma ideia do ambiente multicultural e multilíngue do Alto do Rio Negro, resumamos o currículo linguístico de Francisco: ele nasceu falando baniwa e koripako, aprendeu nheengatu com seu pai, entende kubeo por causa de sua avó materna, aprendeu wanano, e tornou-se fluente em nheengatu, quando se estabeleceu e casou em Assunção, além de falar português e espanhol.⁷⁵

⁷³ Cesarino, Pedro de Niemeyer. “Eventos ou textos? A pessoa múltipla e o problema da tradução das artes verbais amazônicas”, p. 234.

⁷⁴ Baniwa, Francy e Baniwa, Francisco. *Umbigo do mundo*, p. 15.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 14. Recorto um pequeno trecho do livro em que Francy narra o método da pesquisa: “Durante a pesquisa enquanto eu estava fazendo a transcrição das conversas gravadas, refleti sobre o que estava sendo dito, ou seja, eu estava tendo uma conversa com meu pai para ele poder dizer com clareza as explicações, para que eu pudesse produzir uma escrita compreensível. Falávamos em nheengatu, e ele complementava as informações com expressões em baniwa, como os nomes, cantos e benzimentos presentes nas narrativas, que depois foram revisadas

O trabalho de (auto)tradução, ou tradução diferenciada no interior do diálogo entre pai e filha, informante (?) e antropóloga, modula uma história interna ao multilinguismo indígena que extrapola os contornos do Estado territorial e que o português como língua nacional tenta rasurar. Essa multiplicidade de línguas, povos e territórios desenha um espaço exterior ao Estado da língua brasileira, apontando para um essência plurinacional do estado brasileiro e certamente de todos os estados.⁷⁶ Ainda aqui é ao mito etiológico amazônico, tema de Lévi-Strauss nas *Mitológicas*, que Fancy retorna. “O mito não é do passado; um mito é uma narrativa presente e viva”, escreve Francy Baniwa e Francisco Baniwa.⁷⁷ *O mito é agora*. O mito narra a origem das coisas, mas as coisas de que ele narra a origem estão vivas agora, e, portanto, ele também está vivo agora.

6. Eduardo Viveiros de Castro observa em *The Relative Native* o fato de que nas cosmogonias amazônicas a ideia de criação *ex nihilo* é bastante rara.⁷⁸ A origem se dá em geral por um processo de transformação de uma coisa em outra, e não pela imposição de uma forma mental em uma matéria inerte. *Trans*-formação ao invés de *in*-formação. No mito etiológico amazônico, a origem dos seres consiste em uma transformação a partir da origem comum humana e de outros seres. De fato, podemos questionar se, de fato, se trata de cosmogonias. Rigorosamente, não.

O modo característico de implementação cultural ou institucional se dá pelo empréstimo, ou por uma transferência violenta ou amigável, roubo, aprendizado, troféu ou presente. Ao invés da criação *ex nihilo* característica das cosmogonias ocidentais, em particular do criacionismo judaico-cristão, o que temos é a modelagem de uma substância anterior em um outro tipo de ser frequentemente imperfeito. “O típico demiurgo ameríndio, escreve ele, (frequentemente por causa das travessuras de seu irmão gêmeo *trickster*) sempre falha em entregar as coisas”.⁷⁹

O modelo da criação *ex nihilo* nas ontologias ocidentais deriva no de *produção*, “uma versão mais fraca da criação”. A *criação* com suas ressonâncias teológicas e a *produção* com suas ressonâncias materialistas, inclusive marxistas. Tanto uma como a outra consiste na “imposição de um desígnio ou desenho mental sobre a matéria informe”.⁸⁰ A criação-produção é o modelo ocidental da ação – o herói épico, os seus mono-mitos, o herói caçador, por oposição ao modelo da coleta, segundo a tipologia de Ursula Le Guin, em “A ficção como cesta: uma teoria”.

A hipótese de Viveiros de Castro modula a obsessão Ocidental com a *agentividade* e a *criatividade*. Todo o contrário das operações características das artes verbais ameríndias, de citação, substituição, troca, duplicação, desdobramento. “Não há um começo absoluto, nenhum ato inicial de troca – todo ato é sempre uma resposta, isto é uma transformação de um símbolo

para esta edição. Ao longo da pesquisa criei um diálogo diferente com meu pai, pelo fato de eu ser antropóloga/filha, por estar pesquisando sobre as narrativas, e, se eu fosse uma pesquisadora não indígena, o diálogo seria outro”. *Ibid.*, p. 24.

⁷⁶ Cf. *Lei de direitos da mãe terra. Estado plurinacional da Bolívia*.

⁷⁷ Baniwa, Francy & Baniwa, Francisco. *Umbigo do mundo*, p. 23.

⁷⁸ Viveiros de Castro, Eduardo. *The Relative Native*, p. 206.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 207.

⁸⁰ *Ibid.*, *idem*.

[token] do mesmo tipo”.⁸¹ Podemos localizar um dos modelos dessa agentividade na tradução grega do *Bere'shit* bíblico da Septuaginta, se acreditarmos na argumentação de Haroldo de Campos, segundo o qual, de fato, no *Bere'shit* hebraico, não há criação *ex nihilo*.⁸² Mas nitidamente ela já está inteira programada pelo primeiro verso da tradução em grego *coiné* da Septuaginta:

En àrkhe epoiesen ò theòs tòn ouranòn kai tò gen
*No princípio, Deus criou os céus e a terra.*⁸³

Este é o primeiro ato da “mitologia maior” do judaico-cristianismo. Aqui está programado o comando principal soberano da *arkhé* de Deus que cria o mundo usando, como método, a *poiesis* fabril e artesanal. A *arkhé*, ao mesmo tempo, origem, princípio, começo e comando, como vimos com o “paradigma da *arkhé*, introduz, nada mais nada menos, do que a soberania teológico-política, segundo a qual o comando se dá pelo que está no começo, por uma anterioridade absoluta, como criação/produção da *poiesis*.⁸⁴ Essa *arkhé* se diz em uma língua performática e imperiosa, ela própria criadora de um mundo e um universo únicos, ao programar a criação das coisas imediatamente classificadas e organizadas em institutos delimitados, que adiante será atualizada no cristianismo, e já em grego, no evangelho de João, como *lógos* crístico, monolíngue, masculino e sacrificial.

O Deus é um Deus produtor, um artesão que *comanda* através do performativo sublime do *Fiat Lux* a cosmogonia inteira. Esse é o comando do Deus-princípio e príncipe, único e indivisível que estabelece uma cisão entre si mesmo e o mundo, ao instituir o mundo que fabrica, feito de interioridades que emprestam dele a substância, exteriores e cindidas umas das outras. É preciso traduzir esse mito do Deus artesão nos termos de Clastres: é aqui que se dá a divisão entre o 1 e o 2, a separação interna ao socius entre aqueles que comandam e aqueles que obedecem, que está na origem do Estado, e que estabelece também a distinção entre matriz e material, forma mental e matéria passiva, que está no cerne do fazer fabril. *No princípio era o 1*, único e indivisível, diria a língua teológico-política da Bíblia, cuja primeira formulação Clastres encontra nos gregos, a que ele contrapõe o pensamento Guarani: para o pensamento profético guarani o 1 é o mal, enquanto para os gregos, desde Heráclito, o 1 é o bem. O 1 é o modelo que institui a fábrica do mundo, ao submetê-lo a sua própria obediência.⁸⁵ O Deus é (o) Um-sujeito que interioriza o mundo tornando-o uma interioridade extensa, informando-o de si mesmo.

O modelo é pregnante para se pensar as artes verbais e não verbais disso que chamamos “literatura”. De fato, os dois verbos, grego e latino, associados ao léxico artístico, poético, literário, *poiéo* (donde *poiesis*) e *fictio* significam “moldar”, “modelar”. Ambos são originalmente associados à escultura, ao fazer artesanal, e à *produção*. *Fictor* designa, em

⁸¹ *Ibid.*, *idem*.

⁸² Campos, Haroldo. *Bere'shit*, p. 24.

⁸³ *Bíblia de Jerusalém*, p. 31.

⁸⁴ Sobre as possibilidades de um pensamento da *an-arkhé*, ver o livro de Catherine Malabou, *Au vouloir. Anarchisme et philosophie*.

⁸⁵ Cf. Clastres, Pierre. “Do um sem o múltiplo”. In: *A sociedade contra o estado*.

grego, a estatuária, o escultor, o modelador. O verbo *poiéo* significa “fabricar”, “executar”, “confeccionar”; a construção de uma moradia, um muro, uma estátua. A *poiesis* como *tékhne*, isto é, como *ars*, significa a transferência de alguma coisa daquele que faz (o fazedor) para a coisa feita.

Aristóteles entende as transformações da natureza como analogia para com a fabricação técnica: “segundo se fabrica uma coisa, assim ela é produzida pela natureza”, escreve ele na *Física*.⁸⁶ O “princípio do movimento” se encontra fora de si mesmo; é o que está implícito na obsessão do Ocidente pela *causa*. “Ensinar é dizer as causas de cada coisa”, escreve Aristóteles.⁸⁷ Quando ele sistematiza a doutrina das quatro causas, é ainda o modelo da estatuária que vai comparecer: a causa material é o “bronze da estátua, ou a prata com a qual um pote é feito”; a causa formal é a ideia da estátua; a causa eficiente, o escultor; a causa final a própria estátua.⁸⁸ O mesmo se dá com a noção de *motor*, que está no cerne do conceito de mecanismo e de máquina, inclusive o “primeiro motor”, aquele que move sem ser movido, que consiste na transcrição metafísica do Deus teológico. O que está em jogo aqui é sempre a dotação projetiva e exterior da forma mental sobre a matéria inerte convertida em modelo ontológico de produção do mundo.

Ora, o que chama a atenção é o quanto as línguas ameríndias e em especial amazônicas têm uma noção muito singular de “criação”, que não pode de maneira nenhuma ser traduzida nem pela *poiesis* nem pela *fictio*, e só o são à custa de um fundamental achatamento de mundos. Em *Araweté – os deuses canibais*, ainda, Eduardo Viveiros de Castro explica que o verbo *mara* em araweté significa literalmente “colocar”, “pôr”, “presentificar”, tanto no sentido locativo (“pôr algo em algum lugar”), quanto metafísico.⁸⁹ A criação é uma “posição de ser”, que se distingue justamente da “fabricação” (*moñi* ou *apa*), entendida como elaboração de uma matéria prima. Há seres que não foram criados: os *Mai*, os deuses, os humanos, os espíritos da mata e da água, o jaboti que é “muito antigo”, algumas espécies de peixes e de insetos – todos eles sempre existiram, e não foram criados, eles “simplesmente existem”. A maioria dos animais, no entanto, foi “criada”, *mará mi re*. Os objetos culturais são de fato fabricados, mas os cantos são “postos”, o verbo é *mara*, “pôr como existente”, “atualizar”.⁹⁰

A “criação” é transespecífica: “os animais ‘criados’ eram humanos antigamente”.⁹¹ O deus-onça (*Nã-Mai*), por vingança, transformou-os nos animais que são hoje em dia, usando os objetos criadores por excelência, o chocalho e o tabaco.

A moldagem quando se dá não consiste em uma *en-formação* da matéria passiva pela instância agentiva desencarnada, mas em um processo de transformação contínua, que permanece desde sempre. Os Yawalapíti têm um complexo sistema de “criação”, termo que traduz precariamente *umañi*, derivado de /umá-/ , “fazer” ou “fabricar”.⁹² *Umañi* são os protótipos dos seres atuais, a

⁸⁶ Apud Julien, François. *La propension des choses*, p. 249.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 219.

⁸⁸ Aristóteles, *Física*, 194b, 16-35.

⁸⁹ Viveiros de Castro, Eduardo. *Araweté – os deuses canibais*, p. 223.

⁹⁰ *Ibid.*, *idem*.

⁹¹ *Ibid.*, p. 224.

⁹² Viveiros de Castro, Eduardo. “Esboço de cosmologia Yawalapíti”, in: *A inconstância da alma selvagem*, p. 65.

ser distinguido de *inumakiná*, aquilo que é fabricado pelos seres humanos. O demiurgo Kwamuty fabricou os primeiros humanos da madeira; tentou ressuscitá-los com troncos de madeira, mas não conseguiu. Os gêmeos Sol e Lua são modeladores e modelos dos índios xinguanos.⁹³ A cosmologia Yawalapíti é toda centrada na partição ontológica entre modelos arquetípicos, exemplares fortes, que existiam na origem, e as réplicas enfraquecidas que existem hoje. Trata-se de um singular platonismo, observa Viveiros de Castro, já que as formas atuais são atualizações dos modelos ideais, que existem ainda, hoje, em algum lugar, fora do Xingu. O mundo é todo povoado de seres imortais que permanecem desde a origem do mundo. “Os seres *umañi* estão aí sempre, semi-desencarnados,”⁹⁴ o tempo mítico perfeito não tem uma existência cronológica anterior, mas permanece sempre como modelo da ação dos humanos.

Viveiros de Castro cita ainda o exemplo Apapokuva-Guarani no qual o demiurgo Ñanderuvuçu *acha* a mulher. Frequentemente os mitos etiológicos consistem na criação por desocultação, alguma coisa que estava tapada por outra e se descobre. “Como podemos achar uma mulher?” Nós a acharemos na panela de barro”. E ele fez uma panela de barro e a cobriu. Tempos depois disse a Mbaecuaá: “Vá ver a mulher na panela de barro!”. E a mulher estava lá.⁹⁵

Pedro Cesarino problematiza o próprio conceito de cosmogonia para falar do surgimento do cosmos marubo. “Os espíritos [...] surgem por si próprios e não há aqui um ‘ovo primordial’: o ‘surgimento’ ou ‘aparecimento’ do cosmos marubo não é uma cosmogonia, mas uma série de transformações e derivações”.⁹⁶ O mundo é feito a partir de um processo de montagem, duplicação, derivação, adaptação, diferenciação. A paternidade do criador é invariavelmente duplicada, variada em “irmãos” não consanguíneos. Rigorosamente falando, não há gênese, já que os seres demiúrgicos ali estavam *antes*. Resume Cesarino: “Os espíritos ou demiurgos Kana Voã e seus consortes estão aí há muito tempo, antes de se formarem a terra e o céu. [...] Kana Voã e Koĩ voã não foram criados, surgiram por si próprios a partir de um vento de lírio-névoa espiralado. Depois deles, uma série de outros espíritos demiúrgicos vai surgindo a partir de distintos ‘néctares’ (*nãko*),”⁹⁷ o princípio transformador. Cesarino é cioso em diferenciar o gênese judaico-cristão do marubo. Não há de fato cosmogonia, mas quem sabe haja antropogonia: “os antigos foram formados pela introdução de esperma no ventre de suas mães”.⁹⁸ “No ciclo mítico *Watunna* dos Yekuana, os espíritos primordiais e imortais Kahuhana também já existiam ali no “Lugar-céu antes que a terra fosse ocupada. Em seguida Wanadi, o xamã primeiro, faz s primeiros habitantes da terra através do tabaco e de seu canto.”⁹⁹

Outro exemplo: Ñamandu, o demiurgo Mbyá-Guarani é chamado de ‘nosso pai’, mas ele *desdobra-se*, surge sem ser gerado, e se desdobra no mundo. É o que dizem as “belas palavras” Guarani, na tradução que faz Clastres do *Ayvy Rapyta*: “Nosso pai, o último, nosso pai, o primeiro,/ fez com que seu próprio corpo surgisse/ da noite originária.// A divina planta dos

⁹³ *Ibid.*, p. 68.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁹⁵ Nimuendaju Unkel, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapokuva-Guarani*, p. 143.

⁹⁶ Cesarino, Pedro de Niemeyer. *Oniska*, p. 200.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 197.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 204.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 205.

pés,/ o pequeno traseiro redondo:/ no coração da noite originária/ ele os desdobra, desdobrando-se”.¹⁰⁰ Sobre o verbo traduzido por Clastres por “desdobrar”, *oguerojera* (“déployer”, no verso: “déploie se déploiant lui même”), que Cadogan traduz por “criar” (*creó*, em espanhol), Cadogan explica que “significa, não produzir do nada, mas: fazer que se desenvolva [*desarrolle*], que se abra, que surja”.¹⁰¹ Sobre *ombojera*, Adalberto Müller diz o seguinte: “a raiz dessa forma verbal é –*ra*, que significa desatar, desamarrar, mas quase sempre se apresenta na forma pronominal (com o sufixo *je-*), –*jera*. Esse verbo pronominal –*jera* é usado tanto para desamarrar, quanto para o desabrochar (das flores). [...] a opção pelo verbo desdobrar ao invés de criar tem a ver com a compreensão de que é necessário esvaziar o –*mbojera* de um sentido subjetivo, ou de pelo menos atenuar a questão da criação ligada a uma força subjetiva”.¹⁰² Teremos sem dúvida dificuldade em conceber essa força de criação anárquica não subjetiva, que tampouco cria sujeitos, uma criação que se dá inteira em uma exterioridade dessubjetivada.

A criação demiúrgica é um desabrochar, um abrir-se, um plantar, o primeiro pai não cria do nada, ele se desdobra em si mesmo, e o mundo é uma dobra dele, que permanece nele. O mundo criado nessa dobra é um espaço aberto, exterior, vazio de interioridade. Algo disso comparece também na tradução que faz Josely Vianna de algumas estrofes do *Ayvy Rapyta*, em *Roça barroca*: “Nosso primeiro Pai/ foi ser corpo divino desdobrando [...]”¹⁰³ Estamos muito longe do “paradigma da *arkhé*” e sua lógica de comando e autoridade. Seria ainda preciso testar essa hipótese com uma análise detida de várias cosmologias publicadas nos últimos anos na série *Coleção Narradores Indígenas do Alto Rio Negro*, onde às vezes a criação *ex nihilo* parece comparecer, apenas para logo em seguida mostrar que a criação é muito mais uma força de duplicação.¹⁰⁴

7. As artes verbais e escritas indígenas mobilizam outros conceitos que não o de *arkhé*, de *poiesis*, ou de *poiético*, em sua versão heideggeriana (que aparece em tantos lugares, de Maturano e Varela a Dona Haraway), que está também na fórmula do último Foucault das “tecnologias do self”. Um sugestão é que troquemos essas noções por outras an-árquicas como: variação, montagem, duplicação, repetição, diferenciação, como modulações desses processos de “criação”. Precisamos de outros conceitos para ler essa contra-literatura, que estabelece uma contrapedagogia. Essas escritas que *des-escrevem* os “mitos”, desligando-os do aparelho de dominação ao qual foram atrelados por um longo processo de tradução colonial, em autorias

¹⁰⁰ Clastres, Pierre. *A fala sagrada. Mitos e cantos sagrados dos índios guarani*, p. 20. Na tradução de Adalberto Müller do *Ayvy Rapyta*, temos algo bastante diferente: “Ñamandu Ru Ete – Ancestral –/Concebendo – o leito da terra –/ da ciência celeste –/ o saber criador –/ da ponta do seu bastão *popygua* –/ faz surgir a terra que há –// No eixo da terra – desdobra – um Pindó / – outro – desdobra – na casa de Karai –/ Pindó – desdobra – na casa de Tupã – / na fonte dos bons ventos – Pindó / – na fonte do tempo velho – Pindó –/ Cinco Pindós – esteios – desdobra – / Nos Pindós amarra – o leito da terra –“. *Ayvy Rapyta. A cosmopoética Guarani Mbyá*. Tradução e organização: Adalberto Müller.

¹⁰¹ Cadogan, León. *Ayvy Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*, p. 17.

¹⁰² *Ayvy Rapyta. A cosmopoética Guarani Mbyá*. Tradução e organização: Adalberto Müller.

¹⁰³ Baptista, Josely Vianna. *Roça barroca*, p. 14. Agradeço a Izabela Leal que me mostrou esses poemas.

¹⁰⁴ Estou pensando especificamente na cosmologia Desana-Kehiripõrã, *Antes o mundo não existia*, que se inicia no que parece (?) ser uma citação do “mito maior” do *Bere'shit*: “No princípio o mundo não existia”. Para em seguida falar de Yebá Buró, a “Avó do Mundo” que aparece “por si mesma” e que cria o mundo em si mesma. Umusi Pãrokumu (Firmiano Arantes Lana) e Tõrãmu Kehiri (Luiz Gomes Lana). *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kehiripõrã*, p. 19.

baseadas em modelos coletivos de citação e variação, em colagens de línguas e de mundos, solicitando outros modelos de institucionalização e de leitura, e denunciando a insuficiência dos conceitos de ficção, mito, lenda, paródia, pastiche. Essas escritas falam a partir da *realidade* de mundos pluriversais, onde, como vimos ontem nas duas comunicações que analisaram o romance *O que falam as águas* de Ezequiel Vitor Tuxá, de Lúcia de Sá e Joel Vieira, as águas do rio falam, gritam, esbravejam, as montanhas choram e se desesperam.

REFERÊNCIA

Ayvu Rapyta. A cosmopoética Guarani Mbyá. Tradução e organização: Adalberto Müller. Manuscrito, 2025.

ARISTÓTELES. **Physics [Física]**. trad. W.D. Ross. **Aristotle. Great Books of the Western World.** Hutchins, Robert Maynard (ed.). Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

_____. **Poética.** Trad. Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, 3a edição.

AVELAR, Idelber. “Canône Literário e Valor Estético: notas sobre um debate de nosso tempo.” **Revista brasileira de Literatura comparada**, n. 15, 2009.

BANIWA, Francy e BANIWA, Francisco. **Umbigo do mundo.** Rio de Janeiro: Dantes editora, 2023.

BAPTISTA, Josely Vianna. **Roça barroca.** São Paulo: Cosac Naify, 2011.

BARKER, Ernest. “Introduction”, in: Aristóteles. **The Politics of Aristotle.** Trad. Barker, Ernest. Londres: Oxford University Press, 1958, reimpressão, 1970.

BARNETT, Derek C. **The Primacy of Resistance: Anarchism, Foucault, and the Art of Not Being Governed.** Tese de doutoramento. Universidade de Western Ontario, 2016.

BATAILLE, Georges. “La souveraineté”. In: **Oeuvres complètes**, vol. VIII. Paris: Éditions Gallimard, 1976.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1980.

BOÉTIE, Etienne de la. **Discurso da servidão voluntária.** Trad. Garcia dos Santos, Laymert. S. Paulo: Brasiliense, 1999.

BROTHERSTON, Gordon. “Popol Vuh: contexto e princípios de leitura”, p. 11 *et seq.*. In: **Popol Vuh. Edição bilíngue.** Brotherston, Gordon e Medeiros, Sérgio (orgs.). São Paulo: Iluminuras, 2018, 2a edição.

BROTHERSTON, Gordon e SÁ, Lúcia de. “First Peoples of the Americas and Their Literature”. In: McClennen, Sophia e Fitz, Earl. **Comparative Cultural Studies and Latin America.** West Lafayette, Indiana: Purdue University, 2004.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá.** São Paulo: Universidade de São Paulo, 1959.

CAMPOS, Haroldo. **Bere’shit: a cena da origem (e outros estudos de poética bíblica).** S. Paulo: Perspectiva, 2019.

CAUX, Camila de. “Vestígios da natureza”. In: **Serrote**, 48, 2024.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. “A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo”. **Revista de antropologia**, São Paulo, USP, 2012, v. 55, no. 1.

_____. “Eventos ou textos? A pessoa múltipla e o problema da tradução das artes verbais amazônicas”. In: Daher, Andrea (org.) **Oral por escrito. A oralidade na ordem da escrita, da retórica à literatura**. Chapecó, Florianópolis: Editora Argos/Editora UFSC, 2018.

_____. **Oniska. A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental**. Tese de doutorado. PPG em Antropologia do Museu Nacional, UFRJ, 2008.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada. Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Trad. Adan Bonatti, Nícia. Campinas, SP: Papirus, 1990.

_____. **A sociedade contra o estado – Pesquisas de antropologia política**. Trad. Santiago, Theo. S. Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. **Entretien avec l’anti-mythes**. Paris: Sens & Tonka éditeurs, 2012.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. “7.000 a.C. – Aparelho de captura”. In: **Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia**, vol. 5. Trad. Caiafa, Janice. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DERRIDA, Jacques. **De la Grammatologie**. Paris: Les éditions de Minuit, 1967. Tradução brasileira: *Gramatologia*. Trad. Schnaiderman, Miriam e Janine Ribeiro, Renato. São Paulo: Perspectiva/Ed. Da Universidade de São Paulo, 1973.

_____. **Donner la mort**. Paris: Éditions Galillée, 1999.

_____. **Essa estranha instituição chamada literatura**. Trad. Marileide Dias Esquerda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

DETIEENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia arcaica**. Trad. Daher, Andréa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1981.

FALEIROS, Álvaro. “Emplumando a grande castanheira”. **Traduções canibais. Uma poética xamânica do traduzir**. Florianópolis (SC): Cultura e Barbárie, 2019.

GONZÁLEZ, Elena Palmero. “Poesia e autotradução na literatura hispano-americana contemporânea”. Conferência apresentada no **IV Congresso Internacional “O (f)uso da palavra”**. Teoria e crítica da poesia latino-americana”. UFRJ, 2025.

JESUS, Carolina Maria de. **Antologia pessoal**. Meihy, José Carlos Sebe Bom (org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

JULIEN, François. **La propension des choses. Pour une histoire de l’efficacité en Chine**. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

Le Guin, Ursula. “A ficção como cesta: uma teoria”. Trad. Priscila Mello. **The Carrier Bag Theory of Fiction**. Londres: Ignota Books, 2019.

Lei de direitos da mãe terra. Estado plurinacional da Bolívia. Rio de Janeiro: Fada inflada, 2022.

LEROI-GOURHAN, André. **Le geste et la parole, technique et langage**. Paris: Albin Michel, 1964.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mitológicas 3. Origem dos modos à mesa**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. S. Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. **Tristes tropiques**. Paris: Librairie Plon, 1955.

LÉVI-STRAUSS, Claude e Charbonnier, Georges. **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss**. Paris: 10/18, René Juillard e Librairie Plon, 1961.

LISPECTOR, Clarice. **Outros escritos**. Montero, Teresa e Manzo, Lícia (orgs.) Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

MALABOU, Catherine. **Au voleur! Anarchisme et philosophie**. Paris: PUF, 2022.

_____. **L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique**. Paris: Librairie Philolosphique J. Vrin, 1996.

_____. **Stop Thief! Anarchism and Philosophy**. Book Discussion com Fynsk, Christopher e Szendy, Peter. European Graduate School Video Lectures. 15 de março de 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=3Ova40bfrl8&t=2707s>

MARTINS, Lêda Maria. **Afrografias da memória. O reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte [MG]: Mazza Edições, 2021, 2ª edição.

MUNFORD, Lewis. **Technics and Human Development. The Myth of the Machine**, volume 1. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc, 1966, 1967.

NATALI, Marcos. “Além da literatura”. **Literatura e sociedade**, 11 (9), 2006. O ensaio foi reeditado em **A literatura em questão**. Sobre a responsabilidade da instituição literária. Campinas: editora Unicamp, 2020.

NIMUENDAJU UNKEL, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapocúva-Guarani**. Trad. Emmerich, Charlotte e Viveiros de Castro, Eduardo. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

NODARI, Alexandre. “Aparentar(-se) a outro”. In: **A Literatura como Antropologia especulativa. (Conjunto e variações)**. Desterro [Florianópolis, SC]: Cultura e Barbárie, 2024.

RISÉRIO, Antônio. “Palavras canibais”. **Textos e tribos. Poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

SADE, Marquês de. **A filosofia na alcova ou os preceptores imorais**. Trad. Borges, Augusto Contador. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 160.

SANTOS, Antonio Bispo. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Piseagrama/Ubu, s/d.

TOELKEN, Barre. “Life and Death in th Navajo Coyote Tales”. In: Swann, Brian e Krupat, Arnold (eds.) **Recovering the Word. Essays on Native American Literature**. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1987.

PÃROKUMU, U. (Firmiano Arantes Lana) e KEHÍRI, Tõrãmu (Luiz Gomes Lana). **Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kehíripõrã**. São João Batista do Rio Iquí: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada”. In: **A floresta de cristal. Ensaios de antropologia**. São: N–1 edições, 2024.

_____. “Esboço de cosmologia Yawalapíti”, in: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. S. Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 1986.

_____. **Metafísicas canibais**. Desterro: Cultura e Barbárie/São Paulo: edições n–1, 2015.

_____. **The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds**. Chicago: Hau Books, 2015.

____ “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: Caixeta de Queiroz, Ruben e Freire Nobre, Renarde (orgs.). **Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.