



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
Fundação Universidade Federal da Grande Dourados
Faculdade de Comunicação, Artes e Letras



UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO, ARTES E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (MESTRADO)

AURELIANA DE SOUZA VIEGAS

**UMA LEITURA SEMIÓTICA DAS NARRATIVAS ORAIS DOS ANCIÃOS
GUARANI/KAIOWÁ – PRESERVAÇÃO E TRANSMISSÃO DE
CONHECIMENTO NA COMUNIDADE INDÍGENA DE DOURADOS, MATO
GROSSO DO SUL**

Dourados/MS

AURELIANA DE SOUZA VIEGAS

**UMA LEITURA SEMIÓTICA DAS NARRATIVAS ORAIS DOS ANCIÃOS
GUARANI/KAIOWÁ – PRESERVAÇÃO E TRANSMISSÃO DE
CONHECIMENTO NA COMUNIDADE INDÍGENA DE DOURADOS, MATO
GROSSO DO SUL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, FALE da Universidade Federal da Grande Dourados/MS (UFGD), como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Letras. Área de Concentração: Linguística e Transculturalidade.

Orientador(a): Profa. Dra. Gicelma Fonseca Chacarosqui Torchi.

Dourados/MS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

V656l Viegas, Aureliana De Souza
UMA LEITURA SEMIÓTICA DAS NARRATIVAS ORAIS DOS ANCIÃOS
GUARANI/KAİOWÁ - PRESERVAÇÃO E TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO NA
COMUNIDADE INDÍGENA DE DOURADOS, MATO GROSSO DO SUL. [recurso eletrônico] /
Aureliana De Souza Viegas. -- 2026.
Arquivo em formato pdf.

Orientadora: Gicelma da Fonseca Chacarosqui Torchi.
Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal da Grande Dourados, 2026.
Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Linguagem Verbivocovisual. 2. Semiótica. 3. Narrativas Guarani/Kaiowá. I. Torchi,
Gicelma Da Fonseca Chacarosqui. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. ADAIR VIEIRA GONÇALVES (PRESIDENTE)

PROF. DRA. GICELMA F. CHACAROSQUI TORCHI (PRESIDENTE/ORIENTADORA)

PROF. DR. MARCELO SAPARAS (MEMBRO TITULAR INTERNO)

PROF. RONALDO HENRIQUE SANTANA (MEMBRO TITULAR EXTERNO)

PROF. DANIEL VALÉRIO MARTINS (MEMBRO SUPLENTE EXTERNO)

PROF. ROSANA BUDNEY (MEMBRO SUPLENTE INTERNO)

DOURADOS/MS

Dedico esta tese aos povos originários Guarani/Kaiowá, especialmente a *Ñandesy* Dona Floriza e ao *Ñanderu* Seu Jorge, anciã e ancião, tecelões da memória e guardiões da palavra que respira entre o passado, o presente e o porvir. Em suas vozes, a cultura se manifesta como texto vivo, em constante recriação, onde cada narrativa, cada canto e cada silêncio ressignificam a experiência coletiva e reafirmam a continuidade do existir. São eles que mantêm pulsante a semiosfera de seu povo, fazendo da oralidade um *tekohá* de resistência, espiritualidade e pertencimento. Suas palavras não apenas ecoam histórias, mas recriam mundos, orientam caminhos e sustentam os sentidos que atravessam esta escrita...

(Aureliana Viegas – 10/2/2026)

AGRADECIMENTOS

A Deus, que é força que me sustenta, por me conduzir com amor e propósito ao longo de toda esta caminhada.

À minha família, minha base, meu refúgio e minha inspiração. Aos meus pais Marcy e José, que, mesmo enfrentando desafios de saúde e sem ter tido as mesmas oportunidades de estudo, sempre acreditaram em mim com um orgulho silencioso que fala mais que mil palavras. Ver sua filha chegar ao mestrado é também a realização de um sonho que é deles, meu e de toda a nossa história. Minha tia Alice, que me ensinou o gosto pela leitura e estudos, sua força, simplicidade e amor me ensinam, todos os dias, o verdadeiro sentido da sabedoria,.

Ao meu esposo Marcelo e meus filhos Murilo e Julia, por compreenderem minhas ausências mesmo quando eu estava presente. Obrigada por cada gesto de paciência, por cada palavra de incentivo e por me lembrarem, com seus sorrisos, do porquê de tudo isso valer a pena. Vocês são meu porto seguro e a razão do meu recomeço diário.

À minha Universidade (UFGD), pelo acolhimento e por me proporcionar um espaço de aprendizado e crescimento.

Ao CAPES, pelo incentivo financeiro que me deu tranquilidade para me dedicar à pesquisa com seriedade e compromisso.

À minha orientadora, Professora Doutora Gicelma Chacarosqui, por cada orientação firme, por cada “puxão de orelha” que me fez olhar mais fundo e crescer não só como pesquisadora, mas como ser humano. Sua confiança, paciência e generosidade deixaram marcas profundas nesta trajetória.

E a todos que, de alguma forma, caminharam comigo, com palavras, gestos ou silêncios, deixo aqui minha eterna gratidão.

“Viva o tempo, não viva as horas. Só há um tempo: o agora. Tempo de chegar, tempo de ir embora. Quem vive seu tempo, faz história.”

Daniel Munduruku

(O homem que roubava horas. São Paulo (SP): Brinque-Book, 2013.)

RESUMO

Este trabalho propõe documentar e analisar as narrativas orais de *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge, Guarani/Kaiowá residentes na RID (Reserva Indígena de Dourados). Propomos tratar essas narrativas como histórias de vida contadas pelo ancião e anciã, que não se configuram como meras repetições do passado, mas sim práticas vivas de comunicação que se adaptam e ressignificam conforme as necessidades contemporâneas da comunidade, desempenhando um papel fundamental na preservação e transmissão do conhecimento tradicional das comunidades indígenas. A pesquisa adota uma abordagem documental, sobre entrevistas já publicadas em artigos, fundamentada especialmente na semiótica da cultura, ou seja, no processo de produção do sentido, em que as narrativas circulam e interagem compondo a cultura dos povos originários. A partir da perspectiva da semiótica, principalmente da semiótica lotmaniana, analisamos essas linguagens como textos de cultura que contam as histórias de um passado e que servem como ensinamentos para o presente e futuro. Essas narrativas atuam como sistemas complexos de texto, carregando símbolos, mitos e valores que estruturam a identidade cultural Guarani/Kaiowá. Foram selecionadas seis histórias de vida para compor este estudo, sendo três da *Ñandesy* Dona Floriza e três do *Ñanderu* Seu Jorge. A escolha dessas narrativas se justifica pela relevância simbólica e cultural que ambas as lideranças possuem dentro da comunidade Guarani/Kaiowá da Reserva Indígena de Dourados/MS, bem como pela profundidade com que expressam saberes, crenças e memórias coletivas. Essas narrativas revelam diferentes dimensões da oralidade, da cosmovisão e das formas de resistência cultural presentes no cotidiano dos anciãos e anciãs. Conforme observa Zumthor (1993, p. 22), a oralidade pode ser compreendida como “um conjunto complexo e heterogêneo de condutas e de modalidades discursivas comuns, determinando um sistema de representações”, o que lhe confere um papel essencial na coesão e continuidade cultural dos anciãos e anciãs. Assim, as seis narrativas selecionadas tornam-se expressão viva desse sistema de representações, pois articulam memória, identidade e tradição em um mesmo fluxo de significação. Por meio deste trabalho, busca-se contribuir para a compreensão da importância das linguagens verbivocovisuais como instrumentos de resistência cultural e preservação do patrimônio imaterial dos povos originários de Dourados/MS. Assim, este estudo não apenas documenta a riqueza das expressões orais, mas também enfatiza a preservação da linguagem oral como elemento essencial à continuidade das tradições e à manutenção da identidade Guarani diante dos desafios contemporâneos.

Palavras-chave: Linguagem Verbivocovisual; Semiótica; Narrativas Guarani/Kaiowá.

RESUMEN

Este trabajo se propone documentar y analizar las narrativas orales de Ñandesy Dona Floriza y Ñanderu Seu Jorge, residentes guaraníes/kaiowá de la Reserva Indígena Dourados (RID). Proponemos tratar estas narrativas como historias de vida contadas por los ancianos, que no son meras repeticiones del pasado, sino prácticas vivas de comunicación que se adaptan y resignifican según las necesidades contemporáneas de la comunidad, desempeñando un papel fundamental en la preservación y transmisión del saber tradicional de las comunidades indígenas. La investigación adopta un enfoque documental, basado en entrevistas previamente publicadas en artículos, fundamentado especialmente en la semiótica de la cultura, es decir, en el proceso de producción de significado, en el cual las narrativas circulan e interactúan, componiendo la cultura de los pueblos originarios. Desde la perspectiva de la semiótica, principalmente la semiótica lotmaniana, analizamos estos lenguajes como textos culturales que narran historias de un pasado y sirven como enseñanzas para el presente y el futuro. Estas narrativas funcionan como sistemas textuales complejos, portadores de símbolos, mitos y valores que estructuran la identidad cultural guaraní/kaiowá. Se seleccionaron seis historias de vida para este estudio: tres de Ñandesy Dona Floriza y tres de Ñanderu Seu Jorge. La elección de estas narrativas se justifica por la relevancia simbólica y cultural que ambos líderes poseen dentro de la comunidad guaraní/kaiowá de la Reserva Indígena Dourados/MS, así como por la profundidad con la que expresan el conocimiento colectivo, las creencias y la memoria. Estas narrativas revelan diferentes dimensiones de la oralidad, la cosmovisión y las formas de resistencia cultural presentes en la vida cotidiana de los ancianos. Como observa Zumthor (1993, p. 22), la oralidad puede entenderse como "un conjunto complejo y heterogéneo de comportamientos comunes y modalidades discursivas que determinan un sistema de representaciones", lo que le confiere un papel esencial en la cohesión y la continuidad cultural de los ancianos. Así, las seis narrativas seleccionadas se convierten en una expresión viva de este sistema de representaciones, al articular memoria, identidad y tradición en un flujo de significado único. Mediante este trabajo, buscamos contribuir a la comprensión de la importancia de las lenguas verbivocovisuales como instrumentos de resistencia cultural y preservación del patrimonio inmaterial de los pueblos indígenas de Dourados/MS. Por lo tanto, este estudio no solo documenta la riqueza de las expresiones orales, sino que también enfatiza la preservación de la lengua oral como elemento esencial para la continuidad de las tradiciones y el mantenimiento de la identidad guaraní frente a los desafíos contemporáneos.

Palabras clave: Lengua verbivocovisual; Semiótica; Narrativas guaraníes/kaiowá.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – <i>Ñandesy</i> Dona Floriza, aluna Aureliana Viegas e <i>Ñanderu</i> Seu Jorge.....	15
Figura 2 – <i>Ñandesy</i> Dona Floriza, aluna Aureliana Viegas, professora e coordenadora do Projeto Cuidar Gicelma Chacarosqui e <i>Ñanderu</i> Seu Jorge.....	15
Figura 3 – Frente e verso do livro <i>Assim é a nossa vivência</i>	16
Figura 4 – Escola da <i>Ñandesy</i> Dona Floriza, ao fundo a casa de reza e a escola antiga, à frente a estrutura da nova escola sendo levantada.....	17
Figura 5 – Parte interna da Escolinha da <i>Ñandesy</i> Dona Floriza.....	18
Figura 6 – Promotor João Linhares, Professora Gicelma junto à placa inaugural.....	18
Figura 7 – Escola da <i>Ñandesy</i> Dona Floriza com alunos e grafiteiros.....	19
Figura 8 – Visão interna da Escola da <i>Ñandesy</i> Dona Floriza.....	20
Figura 9 – Alunos servindo lanche durante inauguração da Escola.....	20
Figuras 10 e 11 – Crianças da comunidade participando da pintura da escolinha.....	20
Figura 12 – Casa de reza antes do incêndio.....	33
Figura 13 – Casa de reza após o incêndio.....	33
Figura 14 – Mapa da Reserva Indígena de Dourados/MS.....	35
Figura 15 – <i>Ñandesy</i> Dona Floriza.....	40
Figura 16 – <i>Ñanderu</i> Seu Jorge.....	41
Figura 17 – O casal <i>Ñandesy</i> Dona Floriza e <i>Ñanderu</i> Seu Jorge.....	44
Figura 18 – O casal <i>Ñandesy</i> Dona Floriza e <i>Ñanderu</i> Seu Jorge com seus familiares.....	45
Figuras 19 e 20 – <i>Ñandesy</i> Dona Floriza durante ritual de benção.....	68
Figura 21 – Mestranda Aureliana, <i>Ñandesy</i> Dona Floriza, Prof. Gicelma e <i>Ñanderu</i> Seu Jorge.....	74
Figura 22 – Escolinha da <i>Ñandesy</i> Dona Floriza.....	80
Figura 23 – <i>Ñanderu</i> Seu Jorge.....	85
Figura 24 – <i>Ñandesy</i> Dona Floriza e <i>Ñanderu</i> Seu Jorge.....	90
Figura 25 – Dança durante inauguração da escolinha.....	95

LISTA DE TERMOS INDÍGENAS

Ara vera - n. ára ‘tempo-espaço’+ vera ‘brilho’, 1. Relâmpago; *ára vera che mongyhyje* ‘o relâmpago me dá medo’, *ára vera rehe ogwata teko járy kwéry* ‘os donos dos seres caminham pelos relâmpagos’. Dicionário Kaiowá – Português, 2022, p. 98.

Jopara - comida misturada; ha’usete pe jopara! ‘Como desejo comer a comida jopará’. Fonte: *Ibid.*, p. 252.

ÑandeJara - n. ñande ‘nosso’ + jára ‘dono-protetor’, 1. Jesus Cristo [de uso em ambientes onde o cristianismo é mais popularizado]. Fonte: Dicionário Kaiowá – Português, 2022, p. 304.

Ñanderu - n. ñande ‘nosso’ + ru ‘pai de’, **1. Nosso pai** [líder espiritual]; Fonte *Ibid.*, p. 394.

Ñandesy - n. ñande ‘nosso’ + sy ‘mãe’, **1. Nossa mãe** [líder espiritual]; Fonte *Ibid.*, p. 395.

Ñandeva - Dialeto do idioma guarani falado pelos Ñandeva, Kaiowá e Mbya que se inclui na família linguística. Tupi-Guarani, do tronco linguístico Tupi. Fonte: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_%C3%91andeva. Acesso em: 4 dez. 2025.

Ñhangareko (o-n-)angareko - v. tr. [a-ñ-, ere-ñ-/re-ñ-, o-ñ-, ñañ-, oro-ñ-/ro-ñ-, pe-ñ-, o-ñ-] ang ‘alma’ + areko ‘ter’, 1. Cuidar; *mitã oñangareko ijagwáre* ‘a criança cuida do seu cachorro’, *jari oñangareko gwemiarirõ ngwéry rehe* ‘a avó cuida de seus netos e de suas netas’, *añangareko va’erã che jehe* ‘tenho que cuidar de mim’, *nde che angareko* ‘você cuida de mim’, *kunumi huvicha va’e oñangareko ijojávare* ‘o menino principal/primogênito cuida do menino menor’. Fonte: *Ibid.*, p. 76.

Oga pysy - óga ‘casa’ + pysy ‘ampla’, 1. Casa grande [sendo que pysy indica a amplidão das casas comunais quase sem móveis, pronta para receber pessoas]. Fonte: *Ibid.*, p. 421.

Teko porã - 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]. Porã - boa, bom; teko porã ‘bom modo de viver’. Fonte: *Ibid.*, p. 505 e 451.

Tekoha - 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: *Ibid.*, p. 507.

Tekoha Ka’aguy Rusu - região em Dourados/MS onde Ñandesy Dona Floriza vivia quando conheceu Ñanderu Seu Jorge. Fonte: Souza; Souza, 2017, p. 240.

Tekoha Pindo Roká - região onde Ñanderu Seu Jorge vivia com sua família (pais e irmãos) antes de serem expulsos, localizada na região de Maracaju/MS. Fonte: Souza; Souza, 2017, p. 240.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
2 RID: TERRA DE SABERES, RESISTÊNCIA E VOZES ANCESTRAIS.....	30
2.1 A Reserva Indígena de Dourados: formação e contexto sociocultural.....	34
2.2 Vozes ancestrais: <i>Ñandesy</i> Dona Floriza e <i>Ñanderu</i> Seu Jorge.....	39
2.3 Resistência cultural e mosaico linguístico na Reserva Indígena de Dourados.....	46
3 FUNDAMENTOS DA SEMIÓTICA APLICADA E DA CULTURA.....	50
3.1 A semiótica da cultura como instrumento de leitura dos textos indígenas.....	52
3.2 A oralidade como sistema semiótico estruturante na semiótica Guarani/Kaiowá.....	54
3.3 Oralidades, narrativas e saberes ancestrais, como texto de cultura.....	60
4 ANÁLISE SEMIÓTICA DAS NARRATIVAS: ECOS DA MEMÓRIA GUARANI/KAIOWÁ DA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS.....	65
4.1 As narrativas da <i>Ñandesy</i> Dona Floriza.....	67
4.2 <i>Ñandesy</i> Dona Floriza, quando a palavra se faz caminho.....	73
4.3 <i>Ñandesy</i> Dona Floriza, lugares onde planta a palavra.....	79
4.4 <i>Ñanderu</i> Seu Jorge, vozes do Pindo Roká.....	85
4.5 <i>Ñanderu</i> Seu Jorge, entre o Pindo Roká e o mundo.....	89
4.6 <i>Ñanderu</i> Seu Jorge, aprendendo com a estrada.....	94
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98
REFERÊNCIAS.....	107

1 INTRODUÇÃO

A RID¹ (Reserva Indígena de Dourados), localizada no município de Dourados, Mato Grosso do Sul, constitui um espaço de complexa convivência intercultural, onde vivem majoritariamente famílias das etnias Guarani, Kaiowá e Terena. Essa coexistência confere ao território uma rica pluralidade linguística, espiritual e social, com a presença do português, que circula como língua de contato (Brand, 1997). O Guarani e o Kaiowá pertencem ao mesmo tronco linguístico Tupi-Guarani, compartilham uma visão de mundo orientada pelo *teko porã*² e pela forte ligação espiritual com o *tekoha*³, o lugar onde se realiza a vida em plenitude (Melià, 1989). Já o povo Terena, de origem Aruak, possui práticas culturais próprias, mas participa ativamente das relações cotidianas dentro da RID, o que contribui para a formação de um ambiente de trocas simbólicas e linguísticas constantes (Seawright; Maceno, 2019). Nesse contexto, a convivência entre diferentes etnias produz uma dinâmica cultural única, na qual se entrelaçam modos distintos de narrar, rezar, curar e ensinar. Essas práticas são sustentadas, sobretudo, pelos anciãos e anciãs, que guardam e transmitem a memória coletiva por meio das narrativas orais, rezas e cantos sagrados, preservando o elo entre tradição, território e identidade.

As narrativas orais da *Ñandesy*⁴ Dona Floriza e do *Ñanderu*⁵ Seu Jorge se constituem como importantes textos culturais, em que se entrelaçam memória, espiritualidade e resistência. Esses relatos, transmitidos de geração em geração, guardam modos de ver e de habitar o mundo que não se restringem à dimensão temporal, mas que se atualizam a cada ato de fala, em uma temporalidade circular, conforme destaca Zumthor (1993, p. 21), para quem “a vocalidade é a historicidade de uma voz: seu uso”.

A língua Guarani/Kaiowá, ainda preservada na RID, constitui-se como um elemento vital da identidade e da transmissão do conhecimento. Ela não é apenas um código de comunicação, mas o instrumento pelo qual se expressam memórias, saberes, histórias e rituais. Cada palavra, canto ou reza carrega múltiplos significados, integrando o espaço material e simbólico, e conectando os indivíduos à sua ancestralidade e ao território sagrado, o *tekoha*.

¹ RID – Reserva Indígena de Dourados/MS, criada em 3/9/1917 com o nome de Francisco Horta Barbosa, pelo Decreto nº 404, com uma área de 3.539 hectares. Disponível em: <https://www.progresso.com.br/noticias/reserva-indigena-de-dourados-francisco-horta-barbosa-completa-100-anos/320159/>

² *Teko Porã*: *teko* - 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]. *Porã* - boa, bom; *teko porã* ‘bom modo de viver’. Fonte: Dicionário Kaiowá – Português, 2022, pp. 505 e 451.

³ *Tekoha* - 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: *Ibid.*, p. 507.

⁴ *Ñandesy*: n. ñande ‘nosso’ + sy ‘mãe’, l. Nossa mãe [líder espiritual]; Fonte: *Ibid.*, p. 395.

⁵ *Ñanderu*: n. ñande ‘nosso’ + ru ‘pai de’, l. Nosso pai [líder espiritual]; Fonte: *Ibid.*, p. 394.

Nesse sentido, conforme destaca Lotman (2009), os Guarani/Kaiowá não apenas habitam a terra, eles a vivem como texto cultural vivo, no qual a memória coletiva e a espiritualidade se entrelaçam.

A história oral, como propõe Meihy (2010), oferece um caminho metodológico coerente para o estudo dessas narrativas, pois privilegia a memória como instrumento de reconstrução simbólica do vivido. Observando que a memória é a matéria essencial das entrevistas, o meio pelo qual o narrador reorganiza o vivido e o transforma em discurso histórico, em que evidencia que cada narrativa expressa uma forma singular de resistência e interpretação da experiência. Assim, compreender as histórias de vida dos anciãos e anciãs da RID significa reconhecer nelas um modo próprio de organizar o tempo, a experiência e o conhecimento, em uma relação indissociável entre o individual e o coletivo, entre o passado e o presente.

A chamada *história oral*, portanto se mostra alternativa coerente com o tempo do vivido, privilegiado pelos aparelhos dispostos pela tecnologia moderna para capturas documentais. O fazer documental ou empírico sob a perspectiva da *história oral*, tornou-se menos condição de suporte e mais parte integrante da missão intelectual. A aceitação de tal suposto exige reversão do princípio da narrativa que se originaria na perspectiva da “linha do tempo”, do *pretérito* para o *agora* ou *presente*, condição organizadora do saber *histórico* ao contrário, pensado o *presente* como produto de processos ainda em curso é dele que se parte para a observação de acontecimentos, situações, fatos que se explicam sob o índice do que se chama “realidade” (Meihy, 2010, p. 180-181).

Contudo, esse universo simbólico convive hoje com novas formas de linguagem e de sociabilidade. Jovens indígenas transitam entre o espaço tradicional e o digital, reinterpretando práticas e narrativas por meio de mídias contemporâneas, como o rádio, os aplicativos de celular e as redes sociais. Essa convivência entre o antigo e o novo revela, conforme Canclini (2008), o caráter híbrido da cultura latino-americana, na qual tradição e modernidade não se opõem, mas se rearticulam em processos contínuos de negociação e tradução. Assim, as narrativas orais, ainda que enraizadas em valores ancestrais, encontram novos meios de circulação e permanência, reafirmando a vitalidade da palavra indígena.

Desse modo, compreender as transformações e permanências das narrativas orais implica não apenas analisá-las em sua dimensão simbólica, mas também considerá-las nos contextos em que são vividas, transmitidas e ressignificadas. É no cotidiano, nas relações comunitárias e nas interações entre gerações que a palavra ancestral revela sua força, sua adaptabilidade e sua função social. Nesse horizonte, as reflexões sobre hibridismo cultural e circulação das narrativas não permaneceram restritas ao plano conceitual, mas abriram caminhos para encontros que possibilitaram a aproximação com sujeitos que mantêm essas tradições no presente. A oportunidade de conhecê-los pessoalmente permitiu perceber, de forma

sensível e situada, como as narrativas seguem pulsando entre a memória e o cotidiano, entre a herança cultural e os modos contemporâneos de existência.

Foi por meio das ações do Projeto Cuidar⁶ *Ñhangareko*⁷, coordenado pela Professora Doutora Gicelma Chacarosqui e desenvolvido em parceria com as lideranças indígenas locais e a Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), que se tornou possível adentrar a Reserva Indígena de Dourados e conhecer de perto o cotidiano e as histórias de vida de seus moradores. O projeto tem como objetivo principal promover ações sociais voltadas à valorização das práticas culturais e ao fortalecimento da educação indígena. Nesse contexto, estabeleceu-se o contato com *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge, reconhecidos como importantes lideranças espirituais e guardiões dos saberes tradicionais de seu povo.

Figuras 1 e 2⁸ – *Ñandesy* Dona Floriza, aluna Aureliana Viegas, professora e coordenadora do Projeto Cuidar Gicelma Chacarosqui e *Ñanderu* Seu Jorge



Fonte: Acervo pessoal da autora (2025).

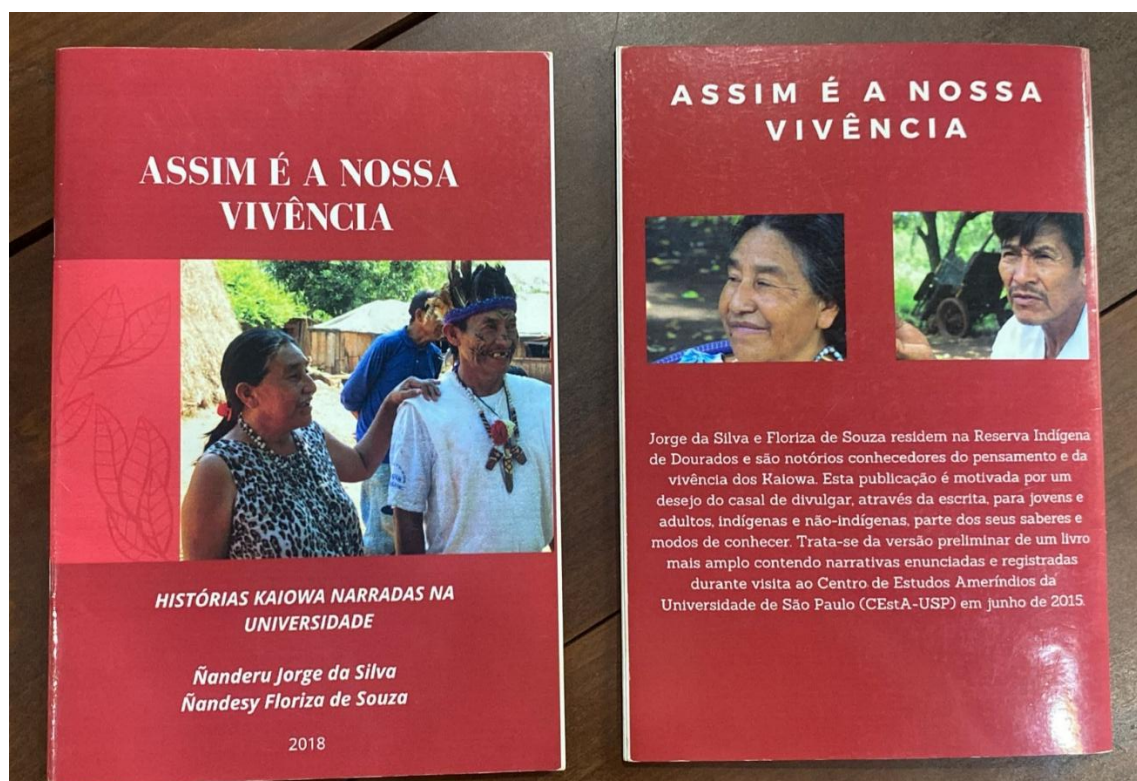
⁶ Projeto *Ñhangareko* Cuidar – Projeto de Extensão Social, desenvolvido pela UFGD na RID desde 2019 em parceria com lideranças indígenas locais, sob a orientação e coordenação da professora Gicelma Chacarosqui. Fonte Instagram: @projetocuidar.ufgd.

⁷ *Ñhangareko* ou *ñangareko* (escrita conforme orientação *Ñandesy* Dona Floriza). (o-n-)angareko v. tr. [a-ñ-, ere-ñ-/re-ñ-, o-ñ-, ñañ-, oro-ñ-/ro-ñ-, pe-ñ-, o-ñ-] ang ‘alma’ + areko ‘ter’, **1. Cuidar**; *mitã oñangareko ijagwáre* ‘a criança cuida do seu cachorro’, *jari oñangareko gwemiarirõ ngwéry rehe* ‘a avó cuida de seus netos e de suas netas’, *añangareko va’erã che jehe* ‘tenho que cuidar de mim’, *nde che angareko* ‘você cuida de mim’, *kunumi huvicha va’e oñangareko ivojávare* ‘o menino principal/primogênito cuida do menino menor’. Fonte: Dicionário Kaiowá – Português, 2022, p. 76.

⁸ Todas as imagens utilizadas serão meramente ilustrativas, não sendo nosso objeto de análise semiótica.

Antes de conhecer pessoalmente *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge, meu primeiro contato bibliográfico com suas histórias se deu por meio das narrativas publicadas no artigo “Floriza e Jorge, rezadores Kaiowá: história oral testemunhal” (Seawright; Maceno, 2023), e por meio do livro *Assim é nossa vivência*, que reúne enunciações e registros realizados durante visita de *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge ao Centro de Estudos Ameríndios da Universidade de São Paulo (CEstA-USP), em junho de 2015. Essa publicação foi concebida como uma versão preliminar de um projeto mais amplo, entregue à *Ñandesy* Floriza e ao *Ñanderu* Jorge, em atendimento a um pedido feito por eles, que a universidade, ao adentrar a aldeia, também deixasse algo para a comunidade. Tal gesto expressa o princípio de reciprocidade que norteia as relações entre pesquisadores e povos originários, marcando um compromisso ético de devolutiva do conhecimento.

Figura 3 – Frente e verso do livro *Assim é a nossa vivência*



Fonte: Acervo pessoal da autora (2023).

A obra é composta por 21 narrativas, descritas através de um foco narrativo que oscila entre o discurso direto das personagens e a terceira pessoa, um narrador onisciente, dividido em três partes: 1 - É bom que *m'boguapy kuatiara*, O livro e o trabalho nas universidades; 2 - Deixa para trás. Deixa para trás, e você vai seguir para frente o outro jeito. Vivências no *karai reko*; 3 - A perda da terra e o *chiru* plantado. Essas narrativas são acompanhadas por 24 ilustrações/fotos

coloridas da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge, compondo um conjunto que articula memória, imagem e palavra.

Inicialmente, as vozes de ambos me alcançavam por meio da mediação escrita, em textos que preservavam, ainda que parcialmente, o ritmo, as pausas e as expressões próprias de uma oralidade. No entanto, ao participar das atividades do Projeto Cuidar, pude experienciar essas narrativas em seu ambiente originário, observando-as não apenas como registros documentais, mas como acontecimentos culturais, permeados por gestos, sons e afetos. Assim, o que antes era leitura e análise passou a ser vivência e escuta atenta, permitindo compreender de modo mais profundo o entrelaçamento entre palavra, corpo e memória nas práticas narrativas Guarani/Kaiowá.

No interior dessa dinâmica de resistências e recriações, destaca-se a iniciativa da *Ñandesy* Dona Floriza Souza da Silva, que possui uma “casa de reza”, anciã respeitada na RID e liderança detentora de conhecimentos ancestrais que fundou uma pequena sala de aula em sua comunidade, a Escola Tekohá que é carinhosamente conhecida como “escolinha da *Ñandesy* Dona Floriza”. O espaço surgiu do desejo de fortalecer o aprendizado das crianças a partir da língua e dos saberes tradicionais Guarani/Kaiowá.

Figura 4 – Escola da *Ñandesy* Dona Floriza, ao fundo a casa de reza e a escola antiga, à frente a estrutura da nova escola sendo levantada.



Fonte: Acervo pessoal da Professora Doutora Gicelma Chacarosqui (2023).

A escola estava funcionando em condições estruturais precárias, conforme figura acima, não havia banheiros, o piso era de chão batido, o telhado de sapé e as paredes feitas de madeira e sapé. Essas condições faziam com que, em períodos de chuva, o ambiente ficasse encharcado,

transformando-se em barro e dificultando tanto a permanência quanto o desenvolvimento das atividades educativas, revelando os desafios enfrentados pela comunidade no acesso a uma estrutura escolar adequada. Apesar dessas limitações, as aulas de língua materna continuavam como expressão de resistência cultural.

Figuras 5 e 6 – Parte interna da Escola da Ñandesy Dona Floriza, onde vemos o chão batido, o teto de sapé e as paredes de madeira. Promotor João Linhares e Professora Gicelma junto à placa inaugural da Escola da Ñandesy Dona Floriza.



Fonte: Acervo pessoal da autora (2023, 2025).

Diante desse cenário, o Projeto Cuidar passou a atuar diretamente na melhoria das condições do espaço escolar, promovendo ações voltadas à reestruturação do ambiente. Uma parceria entre o Projeto Cuidar, o Ministério Público Federal e a comunidade local, conquistou a construção de uma nova sala de aula, feita de tijolos e erguida com o esforço coletivo entre eles, o trabalho de Ñanderu Seu Jorge, marido da Ñandesy Dona Floriza, a pintura feita por alunos, voluntários da UFGD e grafiteiros da cidade de Dourados/MS, participantes do Projeto Cuidar. A edificação da escolinha simboliza não apenas uma conquista material, mas também a continuidade de um projeto cultural e educativo que une o conhecimento ancestral à educação formal, reafirmando o papel central da mulher indígena como guardiã e mediadora de saberes.

Essa parceria entre o Projeto Cuidar e o Ministério Público Federal representou um feito de grande importância para a comunidade, pois viabilizou a construção de uma nova sala de aula, mais ampla e digna, capaz de atender o grande número de crianças que frequentam diariamente a escolinha da Dona Floriza. Nas figuras abaixo, observam-se acadêmicos da

UFGD e crianças da comunidade colaborando na pintura da sala, que se tornou símbolo da união entre saberes tradicionais e educação formal na comunidade Guarani/Kaiowá da RID. Na Figura 7, a escolinha aparece sendo pintada por alunos, voluntários e grafiteiros. Um trabalho feito a várias mãos, evidenciando cuidado e união.

Figura 7 – Escola da *Ñandesy* Dona Floriza, com alunos e grafiteiros realizando a pintura externa.



Fonte: Instagram do Projeto Cuidar (2025).

Nas Figuras 8 e 9, observam-se os registros da ação do Projeto Cuidar realizada após a construção da escola, evidenciando o espaço interno já organizado e preparado para acolher as crianças. As imagens mostram alunos da UFGD servindo lanches e realizando o atendimento às crianças da escolinha, em um gesto que vai além do apoio material e assume um caráter de cuidado, presença e escuta. Esses momentos revelam a dimensão humana e relacional do projeto, no qual a alimentação, a atenção e o convívio se articulam como práticas de acolhimento, reforçando o vínculo entre universidade e comunidade e ressignificando o espaço escolar como lugar de encontro, afeto e aprendizado compartilhado.

Figuras 8 e 9 – Visão interna da Escola da *Ñandesy* Dona Floriza, com alunos servindo lanche na primeira ação do Projeto Cuidar após a construção.



Fonte: Instagram do Projeto Cuidar (2025).

As Figuras 10 e 11 registram o momento em que as crianças da comunidade participam da pintura da escolinha, deixando suas marcas nas paredes do espaço recém-construído. A ação simboliza o sentimento de pertencimento e cuidado coletivo com o ambiente escolar. Ao contribuírem com a pintura, as crianças passam a se reconhecer como parte ativa daquele lugar.

Figuras 10 e 11 – Crianças da comunidade participando da pintura da escolinha.



Fonte: Instagram do Projeto Cuidar (2025).

É nesse contexto que nosso trabalho se propõe a compreender as narrativas orais da *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge, ancião e anciã Guarani/Kaiowá, como textos culturais que condensam saberes, memórias e visões de mundo. Inspirados na perspectiva da Semiótica da Cultura, de Lotman (1996), entendemos que cada narrativa opera como um sistema de significação inserido em uma semiosfera específica, um espaço simbólico no qual circulam textos, códigos e valores que dão forma à identidade coletiva. A cultura, nesse sentido, é vista como um mecanismo de geração e transmissão de informações simbólicas que orientam o modo de vida dos grupos sociais.

A Semiótica, enquanto ciência dos signos e dos processos de significação, estabelece diálogos enriquecedores com diversas áreas do conhecimento, ampliando seu alcance interpretativo (Santaella, 2004). Ao investigar como os sentidos são produzidos, transmitidos e transformados, a disciplina aproxima-se da Linguística, da Antropologia, da Comunicação, da Literatura e dos Estudos Culturais, entre outras. Essa interlocução nos possibilita compreender fenômenos culturais sob múltiplas perspectivas, articulando os textos em análise, entendidos em sentido amplo, em consonância com o contexto histórico, social e simbólico em que esses textos se inserem. Nessa perspectiva, conforme assinala Torchi (2014, p. 54), “a noção de texto é repleta de diferentes extratos de significação fazendo com que a demanda da referencialidade seja mediada por distintos níveis textuais, pois um texto convida sempre a participação de outro texto”. Tal compreensão possibilita analisar os fenômenos culturais como textos de cultura, articulados ao contexto histórico, social e simbólico em que se produzem e circulam, permitindo uma leitura mais abrangente e sensível dos processos de significação.

Nesse horizonte, a Semiótica da Cultura, desenvolvida pela Escola de Tártu-Moscou, oferece um aporte fundamental ao conceber a cultura como um espaço comunicativo constituído por múltiplos sistemas sógnicos em permanente interação. Conforme destaca Machado (2003), os processos comunicacionais devem ser entendidos como circuitos complexos de construção de sentidos, nos quais diferentes linguagens, tradições e formas expressivas dialogam e se traduzem mutuamente.

A facilidade com que os semioticistas da Escola de Tártu-Moscou trabalharam as manifestações folclóricas e os mitos através do modelo cibernético de sistema denuncia um longo período de maturação prática, teórica e de exercício interdisciplinar antes de chegar a transdisciplinidade (Machado, 2003, p. 55).

A preservação da tradição oral é um elemento fundamental para a compreensão e manutenção da riqueza cultural de comunidades indígenas. No âmbito da comunidade Guarani/Kaiowá em Dourados, Mato Grosso do Sul, a linguagem oral dos anciãos desempenha um papel vital na transmissão de conhecimentos tradicionais e na preservação de identidade

cultural, presentes no livro *Assim é nossa vivência*, 2018. Esse trabalho tem como foco principal a documentação e análise das narrativas da *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge, buscando compreender como elas contribuem para a preservação cultural e a transmissão de saberes ancestrais. Nessa perspectiva, a oralidade pode ser compreendida como um sistema de signos que se traduz continuamente em outros sistemas semióticos, um processo de transposição e recriação simbólica que, segundo Lotman (1978), constitui a essência da comunicação cultural. Assim, as narrativas orais não apenas conservam, mas também recriam o universo simbólico Guarani/Kaiowá, mantendo viva a dinâmica entre memória e presente, num processo de resistência cultural.

Ao direcionar o olhar para as narrativas orais da *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge, a pesquisa busca mergulhar nas profundezas da linguagem e do discurso, entendendo como esses elementos são utilizados como veículos de preservação cultural e transmissão de conhecimento. Como afirma Lotman (1978, p. 56), “a tradução entre diferentes sistemas de linguagem é o mecanismo central da cultura, pois cada ato tradutório amplia o espaço semiótico e renova o significado”. Dessa forma, as narrativas orais, ao transitarem entre códigos simbólicos distintos, o verbal, o mítico e o gestual, configuram-se como textos vivos, nos quais a cultura se traduz e se reinventa.

As narrativas que compõem o *corpus* desta pesquisa têm origem nas vivências e memórias de duas figuras centrais da RID: *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge. São reconhecidos como xamãs, ancião e anciã respeitados pela comunidade, guardiões de saberes ancestrais e responsáveis por conduzir a única casa de reza Guarani/Kaiowá existente na reserva. Suas narrativas representam a continuidade dos saberes tradicionais em meio às transformações socioculturais, constituindo-se como espaços de memória, espiritualidade e resistência identitária.

As narrativas reunidas nesta pesquisa foram selecionadas pela relevância cultural, densidade simbólica e representatividade no contexto da oralidade Guarani/Kaiowá. Levando em consideração os traços de oralidade e a força expressiva que as caracterizam, elementos que dialogam diretamente com o conceito de oralitura⁹, proposto por Martins (1997). Ao distinguir oralitura de oratura, a autora amplia a compreensão da palavra falada, atribuindo-lhe um sentido que ultrapassa o simples repertório verbal e alcança a dimensão performática do corpo e da voz, como inscrições vivas de memória e cultura. Essa perspectiva fundamenta a leitura das

⁹ Oralitura – termo criado por Leda Maria Martins, ao discutir corpo, língua e memória.

narrativas Guarani/Kaiowá aqui analisadas, que se expressam não apenas como discurso oral, mas como atos de performance e inscrição simbólica de saberes ancestrais.

O termo oralitura, da forma como o apresento, não nos remete univocamente ao repertório de formas e procedimentos culturais da tradição linguística, mas especificamente ao que em sua performance indica a presença de um traço cultural estilístico, mnemônico, significativo e constitutivo, inscrito na grafia do corpo em movimento e na vocalidade. 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, 1997, p. 84).

A leitura dessas histórias ampara-se na concepção de cultura proposta por Lotman lido por Irene Machado (2003), para quem a Semiótica da Cultura amplia o conceito de linguagem ao abarcar a pluralidade de sistemas significantes que compõem a vida social. Sob essa perspectiva, o texto é entendido como um espaço dinâmico de interação entre diferentes formas de expressão e pensamento, no qual se manifestam os processos de memória, tradução e continuidade cultural que sustentam a tradição oral Guarani/Kaiowá.

Nessa perspectiva, as oralituras constituem-se como inscrições de memória e saberes coletivos, veiculados por meio da palavra performada e do gesto ritual. Assim, optamos por incluir as narrativas que revelavam maior densidade performática, presença de marcas de enunciação (ritmo, repetição, entonação, apelos ao interlocutor) e complexidade simbólica, características que mantêm viva a dinâmica da oralidade no contexto Guarani/Kaiowá. Foram excluídas, por outro lado, as narrativas excessivamente fragmentadas ou mediadas, em que se percebia perda significativa dessas marcas orais e de seu potencial de significação. As histórias da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge foram escolhidas por evidenciarem a oralidade como espaço de inscrição da memória, da identidade e da espiritualidade, articulando-se com a perspectiva de Irene Machado (2003), que compreende o texto cultural como um campo de interação entre múltiplas linguagens e formas de pensamento.

Essas narrativas (de vida) carregam muito mais que mitos e lendas e são, de fato, fonte detentora de saberes, veículos carregados de significado cultural e simbólico, que preservam a memória coletiva e os modos de existência do povo Guarani/Kaiowá. Exploramos essa estrutura narrativa, identificando temas recorrentes e buscando compreender o simbolismo presente nas histórias de vidas, para documentar as diferentes camadas de conhecimento que essas narrativas encapsulam. E, também, a conscientização da urgência em documentar essas narrativas, dada a rápida transformação dos contextos socioculturais e a ameaça constante à preservação das línguas e tradições indígenas, haja visto a proximidade da RID ao centro da cidade de Dourados/MS. Nessa perspectiva, a história oral surge como instrumento de valorização da

experiência e da subjetividade, permitindo que os sujeitos históricos contêm sua própria versão dos acontecimentos. Conforme afirma Meihy (2010, p. 181-182), “a memória é a matéria essencial das entrevistas, o meio pelo qual o narrador reorganiza o vivido e o transforma em discurso histórico”. Assim, compreender as narrativas Guarani/Kaiowá implica reconhecer nelas um espaço de reconstrução da memória e de resistência simbólica frente às tensões impostas pela modernidade.

A chamada *história oral*, portanto se mostra alternativa coerente com o tempo do vivido, privilegiado pelos aparelhos dispostos pela tecnologia moderna para capturas documentais. O fazer documental ou empírico, sob a perspectiva da *história oral*, tornou-se menos condição de suporte e mais parte integrante da missão intelectual. A aceitação de tal suposto exige reversão do princípio da narrativa que se originaria na perspectiva da “linha do tempo”, do *pretérito* para o *agora* ou *presente*, condição organizadora do saber *histórico* ao contrário, pensado o *presente* como produto de processos ainda em curso é dele que se parte para a observação de acontecimentos, situações, fatos que se explicam sob o índice do que se chama “realidade” (Meihy, 2010, p. 180-181).

Nessa perspectiva, as narrativas indígenas podem ser compreendidas como sistemas modalizantes secundários, uma vez que se constroem sobre a língua, mas a transcendem ao elaborar cosmovisões próprias e modos particulares de interpretar o mundo num processo semiótico de etnolinguagem. Ao narrar mitos de origem, trajetórias de anciãos ou ensinamentos espirituais, esses sistemas não apenas organizam aspectos parciais da realidade, mas também instauram uma mediação cultural que articula natureza, memória e identidade coletiva. Assim, a oralidade indígena funciona como um dispositivo de modelização que vai além da simples transmissão de informações: ela reelabora continuamente a experiência humana e a inscreve em um universo simbólico que integra o visível e o invisível, o presente e o ancestral.

[...] estruturas de alta complexidade que reconhecem, armazenam e processam informações [...] constituem um vocabulário mínimo da cultura [...] são culturalizações, quer dizer, são formas convencionalizadas que situam o homem no ambiente [...] se dão a entender como som, imagem, movimento, textura, cheiro, paladar (Velho, 2009, p. 254).

Do mesmo modo, esta pesquisa faz uma leitura semiótica das narrativas orais da *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge, buscando revelar os processos simbólicos que sustentam a transmissão dos saberes e a permanência da memória coletiva em meio às transformações culturais do presente. Compreender essas narrativas significa reconhecer o papel da oralidade como dispositivo de resistência e recriação cultural, capaz de gerar sentidos que ultrapassam o tempo e o espaço comunitário. Assim, ao analisar como as palavras da *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge atuam na manutenção e renovação da cultura, pretende-se contribuir para a formulação de políticas culturais e educacionais que valorizem a diversidade linguística e

simbólica, fortalecendo o protagonismo dos Guarani/Kaiowá e reafirmando a relevância de suas tradições na sociedade contemporânea.

No artigo “Reserva Indígena de Dourados: Histórias e Desafios Contemporâneos”, de Mota e Cavalcante (2019), os autores falam da atuação dos órgãos indígenas, das escolas, dos postos de saúde, hospitais, centros de referência de assistência social, das missões religiosas, igrejas, organizações não governamentais e associações. Discutem os mecanismos de controle social, a relação entre os diversos grupos sociais que integram a reserva e as novas instituições que, de certa forma, colocou em curso novas conformações étnicas e socioespaciais na reserva.

Cabe destacar que o Estado, por não conseguir estabelecer e manter uma educação escolar para indígenas, delegou essa função para instituições religiosas durante o processo de escolarização na Reserva Indígena de Dourados, o que passou a mudar somente a partir da década de 1990, sobretudo quando a Educação Escolar Indígena deixou de ser, em âmbito nacional, de responsabilidade da FUNAI, sendo assumida pelo próprio Ministério da Educação, o qual, por sua vez, passou a compartilhar da sua responsabilidade com os estados e estes com os municípios. Sabe-se que foi por meio desses alçamentos de responsabilidades que os próprios indígenas, organizados em movimentos, com o apoio de indigenistas, universidades e organizações não governamentais passaram a ter, gradativamente, um protagonismo cada vez mais acentuado acerca do desenvolvimento de uma educação escolar indígena específica, diferenciada, intercultural, bilíngue e autônoma, o que gerou garantias de direitos que foram sendo consolidados a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988 (Mota; Cavalcante, 2019, p. 161).

Os autores supracitados examinam os principais obstáculos enfrentados pelos Guarani/Kaiowá na defesa de suas narrativas orais e destaca a importância do papel do Estado na proteção dessa herança cultural. Dentre eles, destacamos a constante pressão sobre o território Guarani/Kaiowá em Dourados que representa uma ameaça direta à transmissão e preservação da cultura, pois a conexão com o espaço é essencial para a compreensão profunda das histórias. A manutenção das línguas indígenas é veículo fundamental para as narrativas e a falta de iniciativas educacionais que valorizem a diversidade linguística e/ou etnolinguística.

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)¹⁰, ratificada pelo Brasil, assegura o direito dos povos indígenas à preservação de suas práticas culturais. A legislação nacional, como o Estatuto do Índio (Lei 6.001/73)¹¹, reforça a proteção dos direitos indígenas, incluindo a preservação de suas tradições:

Art. 47. É assegurado o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas, seus valores artísticos e meios de expressão.

¹⁰ Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre Povos Indígenas e Tribais em Estados Independentes, apresenta importantes avanços no reconhecimento dos direitos indígenas coletivos, com significativos aspectos de direitos econômicos, sociais e culturais. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Conven%C3%A7%C3%A3o_OIT_sobre_Povos_Ind%C3%ADgenas_e_Tribais_em_pa%C3%ADses_independentes_n%C2%BA.169. Acesso em: 20 set. 2025.

¹¹ Lei 6.001/73 - Estatuto do Índio. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 4 dez. 2025.

Art. 48. Estende-se à população indígena, com as necessárias adaptações, o sistema de ensino em vigor no País.

Art. 49. A alfabetização dos índios far-se-á na língua do grupo a que pertençam, e em português, salvaguardado o uso da primeira.

Art. 50. A educação do índio será orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade nacional, bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais.

Art. 51. A assistência aos menores, para fins educacionais, será prestada, quanto possível, sem afastá-los do convívio familiar ou tribal (Brasil, 1973).

A Constituição Federal de 1988¹² consolidou avanços significativos no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, ao assegurar, em seus artigos 231 e 232, o direito às terras tradicionalmente ocupadas, bem como o reconhecimento da organização social, costumes, línguas, crenças e tradições desses povos. Além disso, os artigos 215 e 216 versam sobre os direitos culturais, determinando que o Estado deve garantir a todos o pleno exercício desses direitos e proteger as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, reconhecendo-as como parte integrante do patrimônio cultural brasileiro.

Fica claro ser imprescindível que o Estado assuma um papel ativo na proteção e promoção dessa rica herança cultural, que as políticas públicas sejam de fato desenvolvidas, não ficando apenas na teoria. A observância de leis nacionais e internacionais, combinada com iniciativas educacionais e culturais específicas, pode contribuir significativamente para garantir a continuidade das Narrativas Orais Guarani/Kaiowá em Dourados/MS e preservar esse patrimônio para as futuras gerações.

O trabalho contribuirá para o enriquecimento dos Estudos de Linguagens e Discurso ao oferecer uma análise crítica das narrativas orais, indo além da simples documentação. A investigação se apoiará em ferramentas de análise derivadas da Semiótica da Cultura de Lotman, com ênfase na noção de tradução semiótica, textualidade cultural e memória coletiva, articuladas à perspectiva da oralitura (Martins, 2003) e da oralidade performática (Zumthor, 1993). Serão empregadas também categorias analíticas propostas por Santaella (2000) e Machado (2003), que permitem compreender os processos de significação e circulação de sentidos nas narrativas orais. A compreensão mais profunda das práticas linguísticas e discursivas dos Guarani/Kaiowá na preservação cultural pode alimentar práticas mais inclusivas e sensíveis à diversidade cultural, contribuindo para a sobrevivência das narrativas orais dos anciãos Guarani/Kaiowá em Dourados/MS, com implicações significativas tanto para a comunidade local quanto para o avanço teórico e prático nos estudos de linguagens e discurso.

¹² Constituição Federal de 1988, artigos 231 e 232. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=469704. Acesso em: 20 set. 2025.

Do mesmo modo, esta pesquisa propõe uma leitura semiótica das narrativas orais da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge, buscando revelar os processos simbólicos que sustentam a transmissão dos saberes e a permanência da memória coletiva em meio às transformações culturais do presente. Dessa forma, objetivamos investigar essas narrativas orais com o propósito de compreender o papel delas na transmissão de conhecimentos culturais e espirituais, bem como analisar os desafios enfrentados por essa prática tradicional diante das mudanças socioculturais contemporâneas. A partir de uma abordagem exploratória e descritiva, buscamos identificar as características estruturais e simbólicas dessas narrativas, compreender os contextos de sua enunciação e refletir sobre os mecanismos de tradução e ressignificação cultural que nelas operam. Assim, ao analisar como as palavras da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge atuam na manutenção e renovação da cultura local, pretendemos contribuir para o fortalecimento das políticas culturais e educacionais voltadas à valorização da diversidade linguística, reafirmando o protagonismo dos Guarani/Kaiowá e a relevância de suas tradições na sociedade contemporânea.

Diante desse contexto, torna-se necessário explicitar o problema que orienta esta investigação. Parte-se da compreensão de que as narrativas orais, no contexto Guarani/Kaiowá, não se configuram apenas como relatos, mas como textos culturais que condensam memória, espiritualidade e modos de existência. Nesse sentido, a presente pesquisa busca responder à seguinte questão central: como as narrativas orais da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge operam como mecanismos de transmissão de saberes, memória e identidade no contexto contemporâneo da Reserva Indígena de Dourados, marcado por intensas transformações socioculturais?

A partir dessa problemática, desdobram-se algumas questões orientadoras que norteiam o percurso investigativo: de que maneira essas narrativas se configuram como textos culturais no âmbito da Semiótica da Cultura; quais elementos simbólicos, performáticos e linguísticos estruturam essas narrativas e garantem sua continuidade; como ocorre o processo de transmissão e tradução dos saberes ancestrais; de que forma essas oralidades resistem, se transformam e se ressignificam diante das mudanças socioculturais contemporâneas; e qual o papel dessas narrativas na preservação da identidade cultural Guarani/Kaiowá na RID.

Diante dessas considerações, esta pesquisa tem como objetivo geral compreender as narrativas orais da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge como textos culturais, analisando seu papel na transmissão de saberes, na preservação da memória coletiva e na manutenção da identidade cultural Guarani/Kaiowá no contexto contemporâneo da RID.

Para tanto, busca-se analisar essas narrativas à luz da Semiótica da Cultura, especialmente a partir dos conceitos de texto cultural, semiosfera e tradução semiótica, de modo a compreender os processos de produção e circulação de sentidos que nelas se manifestam. Pretende-se, ainda, identificar os elementos de oralidade performática e de oralitura presentes nas narrativas, considerando suas dimensões simbólicas, corporais e enunciativas.

Além disso, a pesquisa propõe compreender como se dão os processos de construção e transmissão da memória coletiva nas histórias de vida dos anciãos, investigando os mecanismos de resistência e ressignificação cultural que atravessam essas narrativas. Busca-se também refletir sobre os impactos das transformações socioculturais contemporâneas na continuidade das práticas narrativas, especialmente no contexto de convivência entre tradição e novas formas de linguagem.

Para a realização desta investigação, utilizamos a metodologia qualitativa, por se tratar de uma pesquisa que busca compreender as práticas culturais e os modos de significação presentes nas narrativas orais dos anciãos e anciãs Guarani/Kaiowá da RID. O percurso metodológico envolve o diálogo entre leituras teóricas e fontes documentais que fornecem subsídios para discutir a continuidade e a transmissão dos conhecimentos tradicionais por meio da palavra oral.

Optamos pela abordagem das histórias de vida, entendida como um procedimento que valoriza o sujeito enquanto portador de memória, saber e experiência, permitindo acessar dimensões subjetivas e culturais que não emergem em outros tipos de investigação. Conforme Meihy (2005), que diz que a história de vida se constitui como uma modalidade de pesquisa qualitativa que privilegia o relato pessoal como forma legítima de produção de conhecimento, revelando a relação entre o individual e o coletivo.

A análise das narrativas fundamenta-se ainda na metodologia semiótica, cuja “etimologia deriva do grego *sēmeion*, signo” (Santaella, 1989, p. 1). A semiótica, entendida como a ciência dos processos de significação, permite interpretar as narrativas orais como sistemas de signos que expressam a visão de mundo, os valores e as estruturas simbólicas de uma cultura. No âmbito desta pesquisa, adota-se a perspectiva da Semiótica da Cultura, formulada por Lotman (1996), que concebe a cultura como um vasto sistema de textos interligados e em constante tradução. Assim, ao analisar as histórias de vida de Dona Floriza e Seu Jorge, busca-se compreender como, por meio da linguagem oral, se produzem e se traduzem os sentidos que sustentam a identidade e a memória coletiva Guarani/Kaiowá.

As narrativas selecionadas, três da *Ñandesy* Dona Floriza e três do *Ñanderu* Seu Jorge, xamãs respeitados na RID e responsáveis pela única casa de reza Guarani/Kaiowá na

comunidade, foram extraídas do acervo documental reunido em pesquisas anteriores sobre as práticas culturais Guarani/Kaiowá, especialmente do livro *Assim é a nossa vivência* (USP, 2018), produzido em colaboração com pesquisadores indígenas e não indígenas, e do artigo de Seawright e Maceno (2023), que apresenta relatos orais e reflexões sobre a preservação dos saberes tradicionais na RID. As narrativas foram escolhidas 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, Torchi (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.

Para estruturar este trabalho, organizamos em três sessões. Na primeira, apresentamos o tema e contextualizamos a Reserva Indígena de Dourados (RID), espaço no qual a pesquisa se fundamenta. Na segunda sessão, desenvolvemos uma discussão teórica sobre cultura, semiótica da cultura e oralidade, abordando conceitos essenciais para a compreensão do *corpus*. Por fim, na terceira sessão, realizamos a análise de seis narrativas orais, explorando seus significados e os desafios enfrentados pelos anciãos e anciãs para a preservação das práticas culturais e para a continuidade da transmissão de saberes entre gerações. Nessa etapa analítica, utilizamos como ferramentas teóricas os conceitos de tradução Intersemiótica (Plaza, 1987), texto cultural e fronteira da cultura (Lotman, 1996), bem como as noções de oralidade performática (Zumthor, 1993) e oralitura (Martins, 2003), que permitem compreender as narrativas como textos vivos, nos quais se entrelaçam memória, identidade e experiência coletiva. As contribuições de Santaella (2000) e Machado (2003) também fundamentam a análise ao esclarecerem os processos de significação e de circulação dos sentidos que emergem dessas produções orais.

2 RID: TERRA DE SABERES, RESISTÊNCIA E VOZES ANCESTRAIS

Nem lembro direito quando comecei a ouvir histórias. Ou se algum dia teve um começo. O que sei de verdade é que sempre me senti dentro de uma história contada por muitas vozes.
— Daniel Munduruku, 2015

A RID é um espaço de múltiplos tempos, onde a memória coletiva se entrelaça às vivências cotidianas, cuidando e recriando saberes ancestrais. Criada em um contexto de deslocamento forçado, a RID abriga os povos Guarani *Ñandeva*¹³, Kaiowá (subgrupo Guarani) e Terena, que, apesar das adversidades históricas e sociais, mantêm vivas suas tradições, suas línguas e suas narrativas. É nesse território que se desenvolve o presente trabalho, buscando compreender as formas de resistência cultural e os modos de transmissão de conhecimento que se manifestam na oralidade. Mais do que um lugar físico, a RID é um texto vivo, onde vozes antigas ecoam no presente, reafirmando identidades e fortalecendo a luta por reconhecimento e dignidade.

Durante o período de execução desta pesquisa, um episódio marcante e doloroso atravessou a vida da comunidade: a casa de reza da *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge foi incendiada¹⁴. Esse espaço, construído com materiais tradicionais e carregado de significados espirituais, representava não apenas um local físico de práticas religiosas, mas também um ponto de encontro comunitário e de transmissão de saberes. O incêndio, além de destruir a estrutura material, feriu simbolicamente a memória e a continuidade de rituais em que a gerações mantêm viva a espiritualidade Guarani/Kaiowá.

A casa de reza é mais que um templo religioso; é um território sagrado, onde se cruzam o mundo material e o espiritual, e onde a palavra cantada e narrada renova o vínculo com *ÑandeJara*¹⁵, o Criador (Benites, 2024). Seu incêndio repentino impôs à comunidade um sentimento de perda profunda, não apenas pela destruição física, mas pelo ataque àquilo que constitui o núcleo da vida cultural e espiritual. Em contextos indígenas, a destruição de um

¹³ *Ñandeva* – de acordo com o linguista Aryon Dall’Igna Rodrigues, os *Ñandeva*, *Kaiowá* e *Mbya* falam dialetos do idiomas guarani que se inclui na família linguística Tupi-guarani, do tronco linguístico Tupi. Disponível em: https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_%C3%91andeva. Acesso em: 4 dez. 2025.

¹⁴ Reportagem sobre o incêndio na Casa de Reza: Portal G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2025/08/09/policia-federal-investiga-incendio-que-destruiu-casa-de-reza-em-aldeia-de-dourados.ghtml>. Acesso em: 31 ago. 2025.

¹⁵ *ÑandeJara* - n. ñande ‘nosso’ + jára ‘dono-protetor’, l. Jesus Cristo [de uso em ambientes onde o cristianismo é mais popularizado]. Fonte: Dicionário Kaiowá – Português, 2022, p. 304.

espaço sagrado não é apenas um dano material, mas um golpe à estrutura simbólica que sustenta a coletividade.

A casa de ritual Guarani e Kaiowá é denominada *ógapysyou ongsu* – literalmente casa comprida ou casa grande – na língua guarani, onde ocorrem diversas atividades ritualísticas objetivando manter as relações perenes entre as divindades e os humanos para que o lugar possa se tornar sucessivamente sagrado e perfeito para a existência da vida, o *tekoha*. *Óga pysyl* é o lugar primário onde as relações se iniciam com a mediação dos líderes espirituais como *ñanderu* (nosso pai, rezador) e *ñandesy* (nossa mãe, rezadeira) para cura dos corpos dos humanos, das terras, das águas, dos animais, dos vegetais e outros seres que povoam o território tradicional. Além disso é o veículo da memória coletiva ao encontro com antepassados para que a produção do presente seja composta do sentido dos ancestrais, e para a caminhada ao futuro, garantindo a continuidade do passado cosmológico/espirituais (Benites, 2024, p. 21).

Mais do que um ato isolado, o incêndio pode ser compreendido como parte de um processo histórico de violência e apagamento que marca a experiência dos povos indígenas no Brasil. A chama que consumiu a casa de reza não nasceu do acaso, mas das tensões que cercam o direito à terra, à crença e à existência. É uma ferida aberta que denuncia o modo como o Estado e a sociedade, muitas vezes, negligenciam ou hostilizam os modos de vida tradicionais. Nesse sentido, o fogo assume uma dupla face: destrói, mas também revela, expõe as fissuras de um país que ainda insiste em negar o sagrado do outro.

Entretanto, mesmo diante das cinzas, o gesto de resistência permanece da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge, que, profundamente abalados, continuam a rezar e a manter viva a palavra sagrada em meio à perda. A comunidade, ainda sem sua casa de reza, reúne-se onde é possível, à sombra de uma árvore, em algum lugar improvisado, reafirmando que o sagrado não se limita às paredes queimadas, mas habita a memória e o espírito coletivo. O fogo que tentou calar a palavra tornou-se, paradoxalmente, um símbolo da força que insiste em permanecer. A ausência da casa é presença de luta, cada canto entoado, cada história contada, é um ato de reconstrução simbólica.

Assim como as palavras proferidas nas rezas e nas narrativas, o novo *ógapysy*¹⁶ nasce do esforço coletivo e do desejo de manter viva a memória ancestral. Cada pedacinho que vem sendo levantado por mãos Guarani/Kaiowá, cada canto entoado durante o trabalho, é também uma forma de cura e continuidade. A reconstrução material torna-se, portanto, uma metáfora do renascimento simbólico da comunidade, em que o fogo, antes destruição, transforma-se em impulso de criação. Nesse gesto de erguer novamente o espaço sagrado, reafirma-se o que

¹⁶ *Oga pysy* - óga ‘casa’ + pysy ‘ampla’, 1. Casa grande [sendo que pysy indica a amplidão das casas comunais quase sem móveis, pronta para receber pessoas]. Fonte: Dicionário Kaiowá – Português, 2022, p. 421.

Benites (2024) define como a resistência que floresce do chão do *tekoha*, onde as palavras, a reza e o corpo trabalham pela vida.

Analisando a ideia do *tape rendy*, podemos apontar que esta estrutura se estabelece entre o mundo humano e dos não humanos, a terra dos guardiões e, por ela, ocorre a dinâmica, a mobilidade, o trânsito de todas as coisas/seres que enriquece o *tekoha*. Este é a ideia do *oguata*, outro conceito fundamental para visualizar a importância da casa de reza. *Oguataé* o ato de se mover, de transitar, quando um corpo adquire potência para a locomoção e absorver as forças/sentido dos lugares percorridos acoplando em si diferentes energias e sentido para se tornar o *aguyje* (perfeição, plenitude). Objetivo do *oguataé* o auto aperfeiçoamento, aproximando-se do modo de ser das divindades, porque assim, os primeiros guardiões fizeram para tornar-se divindades e, se elevaram aos patamares superiores (Benites, 2024, p. 27).

Sob a perspectiva da Semiótica da Cultura, o *ógapysy* pode ser compreendido como um texto cultural complexo, cuja materialidade organiza e traduz sistemas simbólicos fundamentais para a manutenção do *tekoha*. Na concepção de Lotman (1996), os espaços culturais funcionam como dispositivos modelizadores que estruturam a produção e a circulação de sentidos no interior da semiosfera, articulando diferentes códigos e níveis de linguagem. Nesse contexto, a casa de reza não se restringe a uma função arquitetônica ou ritual, mas configura-se como um núcleo comunicativo no qual se entrelaçam memória, territorialidade, espiritualidade e performance coletiva.

Conforme propõe Irene Machado (2003), os processos culturais devem ser analisados a partir de circuitos comunicacionais dinâmicos, nos quais as linguagens se cruzam, se traduzem e se ressignificam continuamente. Assim, o movimento de destruição e reconstrução do *ógapysy* evidencia um processo de tradução semiótica que transforma experiências históricas e sociais em narrativas de resistência e regeneração cultural. A dimensão visual desse espaço, portanto, constitui também um sistema de significação que permite observar a organização simbólica da cosmologia Guarani/Kaiowá, revelando como os elementos espaciais, rituais e coletivos operam como mediadores na produção e transmissão de saberes tradicionais.

Figura 12 – Casa de Reza da *Ñandesy* Dona Floriza na RID, antes do incêndio.



Fonte: Portal G1 (2025).

Figura 13 – Casa de Reza da *Ñandesy* Dona Floriza na RID, após o incêndio.



Fonte: Fonte: Portal G1 (2025).

Nas figuras acima, é possível observar o antes e o depois da casa de reza da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge, evidenciando as profundas transformações causadas pelo incêndio que atingiu o espaço. A imagem anterior ao ocorrido revela a casa de reza em pleno funcionamento, como lugar de encontro, espiritualidade e transmissão de saberes ancestrais. Já a imagem posterior mostra os danos provocados pelo fogo, que comprometeram não apenas a estrutura física, mas também um espaço simbólico central para a vida cultural e espiritual da

comunidade. Esse contraste visual reforça a dimensão da perda vivida, ao mesmo tempo que destaca a força de resistência e reconstrução que marca a trajetória da *Ñandesy* Dona Floriza, *Ñanderu* Seu Jorge e do seu povo.

Nesse contexto, a memória do incêndio transforma-se em um processo de tradução semiótica (Lotman, 1996), no qual a dor é convertida em signo, e o signo em resistência. O que se perdeu materialmente é reelaborado na linguagem, nas rezas e nas narrativas, produzindo novos sentidos que reafirmam a continuidade da cultura. Assim, mesmo sem templo, a palavra Guarani permanece como casa e abrigo, sustentando a vida e a fé de um povo que, entre cinzas e cantos, traduz o sofrimento em memória e a memória em permanência.

Esse episódio reforça a urgência de compreender e valorizar os modos de resistência e de defesa da cultura diante das violências e pressões externas. Ao mesmo tempo, evidencia a força das lideranças espirituais, como da *Ñandesy* Dona Floriza, que, mesmo após a perda, continuam a mobilizar a comunidade para reconstruir não apenas a casa de reza, mas também o sentido de pertencimento e continuidade que ela representa. A memória do incêndio é um testemunho vivo das tensões, dores e resiliências que atravessam a RID.

2.1 A Reserva Indígena de Dourados: formação e contexto sociocultural

A Reserva Indígena de Dourados (RID) foi oficialmente criada em 1917, por meio do Decreto n.º 3.301, pelo então Serviço de Proteção ao Índio (SPI), atual Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). Trata-se de uma das mais antigas reservas indígenas do Brasil ainda em funcionamento, situada no município de Dourados, no estado de Mato Grosso do Sul. A área da reserva compreende aproximadamente 3.500 hectares. A RID é considerada uma das reservas indígenas mais antigas do Brasil ainda em funcionamento e abriga a maior população indígena residente em área contínua do país (Funai, 2021).

“Ainda / há índios” e estes se multiplicam como uma força divina da existência? Não, estes se multiplicam pela força da luta de uma interculturalidade crítica. Se em 1991 havia 24 mil, agora são 701 mil os indígenas brasileiros “gente boa e de bela simplicidade” / “a arrandar o leito das pedras”, como diz Gilberto Mendonça Teles, na Liturgia mítica de retorno à sua terra prometida, ao seu *tekohá* (Torchi; Silva, 2019, p. 144).

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022), a RID concentra uma população superior a 18 mil indígenas, pertencentes a três principais etnias: Guarani *Ñandeva*, Kaiowá (subgrupo Guarani) e Terena. Essas populações compartilham o território, mas mantêm línguas, cosmologias, sistemas de parentesco, práticas espirituais e

formas distintas de organização sociocultural. A coexistência de múltiplas línguas e culturas no mesmo espaço configura um verdadeiro mosaico linguístico e cultural, cuja complexidade desafia categorias classificatórias rígidas e exige abordagens sensíveis e interdisciplinares.

A área da reserva inclui duas aldeias principais: Jaguapiru e Bororó, cuja ocupação é caracterizada por alta densidade demográfica, estimada em mais de 5 mil habitantes por km², uma das mais elevadas entre os territórios indígenas do país (CIMI, 2023). Ambas as aldeias convivem com situações de vulnerabilidade social agravadas pela pressão do entorno urbano, mas também são espaços de resistência cultural e de afirmação identitária.

Na figura abaixo, apresenta-se o mapa da RID, dividido entre as duas áreas da Aldeia Jaguapiru e da Aldeia Bororó, evidenciando a organização territorial desses dois espaços que compõem a reserva. Observa-se também a proximidade da RID com o centro da cidade de Dourados/MS, o que revela uma relação espacial marcada pela convivência entre o território indígena e o espaço urbano, aspecto que influencia diretamente as dinâmicas sociais, culturais e econômicas vividas pela comunidade.

Figura 14 – Mapa da RID



Fonte: Google Maps (2026).

Os primeiros contatos de escolarização na Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa tiveram início em 1928, através de missionários evangélicos (Igreja Presbiteriana), que implantaram as primeiras práticas de alfabetização voltadas à evangelização. A reserva recebeu esse nome em homenagem a Francisco Horta Barbosa, funcionário do Serviço de Proteção aos

Índios (SPI), responsável pelo acompanhamento e pela assistência às comunidades indígenas da região no período de sua criação, no início do século XX. Construiu-se, então, a Escola Francisco Hibiapina, mantida pela Funai. Em 1992, essa escola passou a ser extensão da Escola Tengatui Marangatu criada pelo governo municipal que, em substituição à Funai, assumiu a responsabilidade pela educação escolar indígena (Funai, 2021).

Os missionários iniciaram a primeira escola de alfabetização indígena da região, destinada aos adultos, conhecida como escola diária, que funcionou inicialmente dentro da reserva indígena, junto ao posto do SPI, com o missionário e médico da missão, Dr. Nelson de Araújo. Em 1938, a Missão Evangélica criou a primeira “escola primária”, que passou a funcionar na sede da missão caiúá próxima à área da Jaguapiru. A escola primária surgiu com a criação do orfanato “Nhanderoga”, criado para abrigar os órfãos da febre amarela (Troquez, 2006, p. 64).

No interior da RID, estão localizadas seis escolas municipais indígenas: uma escola chamada Francisco Meireles, que se localiza na divisa da Reserva Indígena, nas dependências do Hospital Porta da Esperança, Missão Caiúá, com 99% de alunos indígenas. É mantida pelo governo municipal. Desde a década de 1930, essa escola foi fundamental para a formação inicial da maioria dos professores Guarani e Kaiowá que atuam hoje como docentes, das escolas indígenas no interior das aldeias de Dourados. A Escola Estadual Intercultural denominada Guateka Marçal de Souza, que foi inaugurada no ano de 2009 e é mantida pelo governo estadual, também faz parte do quadro de escolas dentro da RID (MEC, 2024).

Os diversos povos indígenas reconhecem a importância da escola, porém exigem que nela se processem outros valores que são fundamentais para o fortalecimento de seus modos próprios de ser, pensar e existir no mundo. Outro modelo de escola está sendo pensado e gestado em parceria com os não índios. Os brasileiros, de uma forma geral, estão sendo chamados para discutir essa Escola Indígena, principalmente aqueles mais diretamente envolvidos nos sistemas educacionais (Moura *et al.*, 2017, p. 235).

O governo municipal, através do Decreto n.º 2442, de 16 de janeiro de 2004, “cria a categoria Escola Indígena, no sistema municipal de ensino de Dourados M.S, e dá outras providências”: “[...] cria-se a primeira Escola Indígena, a “Pai Chiquito”, Chiquito Pedro, na Aldeia Panambizinho, distrito de Panambi, município de Dourados/MS” (Portal da Prefeitura de Dourados, 2025).

Em seguida, o Decreto Municipal n.º 3195, de 01 de outubro de 2004, cria a Escola Municipal Indígena Agostinho, localizada na aldeia Bororó; posteriormente, com o Decreto n.º 3395, de 22 de dezembro de 2004, foi criada a Escola Municipal Indígena Araporã, localizada também na aldeia Bororó. O Decreto n.º 4167, de 14 de março de 2007, cria a Escola Municipal Indígena Tengatui-Pólo, na aldeia Jaguapiru (Diário Oficial de Dourados, 2014).

É importante salientar que, somente em 2007, a Escola Tengatui Marangatu-Pólo, a maior escola situada no interior da Reserva Indígena de Dourados, foi contemplada na sua

solicitação de se tornar oficialmente escola municipal indígena, a exemplo das demais extensões que se tornaram, cada uma a seu tempo, autônomas e já com denominação oficial de Escola Indígena. O Decreto Municipal n.º 4.565, de 19 de março de 2008, cria a Escola Municipal Indígena Lacui Roque Isnad, localizada na aldeia Bororó. E, por último, o Decreto n.º 185, de 27 de abril de 2009, cria a Escola Municipal Indígena Ramão Martins, na RID, aldeia Jaguapiru (Fonte: <https://do.dourados.ms.gov.br/index.php/categoria/todos/lista-de-diarios/page/30/>, 2008).

Essas instituições oferecem ensino bilíngue e intercultural, ainda que enfrentem desafios relacionados à infraestrutura, à formação docente e à valorização das línguas indígenas. O avanço da educação escolar indígena nos últimos anos tem sido impulsionado por lutas históricas dos povos originários, que reivindicam o direito a uma educação própria, enraizada em seus valores e cosmologias.

Souza (idem) relata ainda que, a partir de 1991, o Estado, juntamente com as Secretarias Municipais, Universidade Federal e ONGs, vinha desenvolvendo discussões sobre Educação Escolar Indígena em Dourados, com a finalidade de fundamentar e instrumentalizar os professores indígenas e não indígenas acerca da importância de uma educação bilíngue. Nesse momento houve as primeiras discussões de alguns professores Guarani na escola Tengatui Marangatu sobre a possibilidade de implementar o Ensino Bilíngue, em atendimento às Diretrizes Nacionais e Estadual e à Deliberação do Conselho Estadual de Educação – CEE/MS nº 4324/95. Passa-se, portanto, a ter uma década de formação e esclarecimento acerca do que é uma Escola Indígena Específica, Diferenciada, Bilíngue, Intercultural e Autônoma. Nesse sentido, muitos indígenas foram esclarecidos sobre esses princípios de uma nova proposta de educação, mas a tentativa de convencimento de um modelo assim ainda prevalece até os dias de hoje, sobretudo nos cursos de formação de professores indígenas, já que uma parcela da sociedade indígena que vive na Reserva ainda não percebe vantagens num modelo próprio de educação, passando a defender em área indígena a educação escolar do não indígena (Souza *apud* Mota; Cavalcante, 2019, p. 168).

Historicamente, a criação da reserva foi uma resposta às políticas de territorialização que visavam conter a mobilidade dos povos originários, inserindo-os em áreas determinadas para fins de controle social e assimilação cultural (Mota; Cavalcante, 2019). No entanto, com o passar do tempo, a reserva se transformou num espaço onde os saberes ancestrais, as línguas indígenas e as práticas espirituais continuam sendo cultivados e transmitidos entre gerações, apesar das inúmeras adversidades.

Antes mesmo do recolhimento na reserva, a exploração da erva-mate começou a provocar o deslocamento de parte dos Guarani em direção ao território kaiowá, situado a partir da margem direita do rio Iguatemi. Com a criação da Reserva Indígena de Dourados (RID), os Guarani acompanharam os deslocamentos forçados dos Kaiowá para a RID (Souza *apud* Mota; Cavalcante, 2019, p. 120).

A convivência entre as diferentes etnias dentro da RID constitui um ambiente de intensa pluralidade cultural, onde os idiomas Guarani, Kaiowá, Terena e o Português coexistem, assim como os modos distintos de narrar, rezar, curar e ensinar. Tais práticas são sustentadas

principalmente pelos anciãos e anciãs, que carregam e transmitem a memória coletiva por meio das narrativas orais, rezas e cantos sagrados.

As narrativas orais da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge, foco desta pesquisa, representam um campo simbólico privilegiado para a compreensão dos processos de preservação e transformação cultural. Elas são mais do que simples relatos: constituem textos culturais, na acepção proposta por Lotman (1996), e operam como mecanismos de tradução simbólica da realidade, expressando os valores, crenças e modos de existência próprios do povo Guarani.

Compreender essas narrativas a partir de um olhar semiótico é reconhecer seu papel estruturante na dinâmica da semiosfera Guarani/Kaiowá, onde o passado, o presente e o futuro são tecidos oralmente e ressignificados em um contexto de constante tensão entre tradição e contemporaneidade.

A Missão Evangélica Caiuá foi a primeira instituição não governamental a atuar de modo contínuo na RID. Instalada em uma chácara ao lado da RID, em 1928, passou a atuar com hospital, escola e templo, espaços destinados à prestação de diversos serviços de atendimento aos indígenas. A Missão também ficava próxima do antigo posto do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), e entre os dois órgãos se estabeleceu estreita cooperação, dada a conjunção de seus projetos civilizadores (Troquez, 2010; Funai, 2021).

Contudo, sua atuação gerou, ao longo dos anos, controvérsias quanto à imposição de valores ocidentais e cristãos sobre as práticas culturais indígenas (Veron, 2009). Apesar disso, muitas famílias, inclusive a minha, possuem vínculos históricos com a missão, como o exemplo da senhora Felipina Licht da Rosa Viegas, minha avó materna, que dedicou parte de sua vida ao trabalho comunitário na Missão Caiuá.

A política de integralização dos indígenas à sociedade Brasileira marcou uma preocupação primordial do governo brasileiro, assim, a fim acelerar esse processo o governo se utilizou, além das ações promovidas pelo próprio SPI, de um regime de colaboração de ações religiosas, como as missões evangélicas e as missões católicas. Com o propósito explícito de realizar programas filantrópicos, as missões tinham um propósito fundamental: propagar seus ideais religiosos. Filantropia, indigenismo oficial e conversão religiosa se compunham num grande projeto integracionista, que confrontava o sistema indígena, para desespero dos líderes das comunidades, em especial os praticantes das rezas, que viam sua autoridade ser questionada e desprestigiada por esses novos agentes. Agindo em conjunto, essas instituições colocavam em prática seu intuito de “socialização” ou a “integralização” dos povos indígenas, esforço que em grande medida, se prolonga até os dias de hoje (Veron, 2009, p. 365).

Ao observar a realidade da RID, é possível perceber que ela não é apenas um espaço físico, mas um território simbólico e espiritual onde as palavras, os gestos, os cantos e os rituais carregam significados profundos. A proximidade com a cidade de Dourados trouxe consigo

tanto oportunidades quanto desafios. Se, por um lado, facilitou o acesso a serviços e bens, por outro, impôs uma convivência constante com a cultura não indígena, provocando tensões e diluições culturais. Esse contato forçado com o mundo urbano frequentemente afeta as formas tradicionais de viver, falar e se relacionar com o sagrado.

A cultura Guarani/Kaiowá está fortemente ligada à terra, ao sagrado e à palavra. A oralidade é o principal instrumento de transmissão de conhecimento, e as narrativas dos anciãos são consideradas verdadeiros “caminhos de sabedoria”. Entretanto, com a crescente urbanização no entorno da reserva, muitas dessas práticas tradicionais têm sido silenciadas ou ressignificadas. Os jovens, em especial, encontram-se divididos entre a vida na comunidade e a atração pelo estilo de vida urbano, frequentemente imposto pelos meios de comunicação, redes sociais e escolas públicas não indígenas (Rodrigues, 2023).

A atuação do Estado também tem sido historicamente deficitária. Conforme exposto por Mota e Cavalcante (2019), a educação escolar indígena foi por muito tempo delegada a instituições religiosas, sendo apenas a partir da década de 1990 que começou a ser assumida pelo Ministério da Educação, com o apoio de movimentos indígenas e universidades. Essa mudança foi essencial para que os próprios indígenas passassem a reivindicar uma educação bilíngue, intercultural e própria de seus valores e cosmologias.

2.2 Vozes ancestrais: Ñandesy Dona Floriza e Ñanderu Seu Jorge

É neste cenário de resistência e transformação que conhecemos duas figuras fundamentais para a vida espiritual da comunidade Guarani/Kaiowá: Ñandesy Dona Floriza e Ñanderu Seu Jorge, casal de rezadores respeitados pela sabedoria e pela dedicação aos rituais ancestrais. Eles não são apenas praticantes da espiritualidade Guarani/Kaiowá, são guardiões da língua, da tradição oral, dos cantos e das rezas que fortalecem a identidade do povo. O reconhecimento dessas lideranças espirituais constitui também uma informação relevante no contexto etnográfico, pois revela como a organização simbólica e religiosa da comunidade se mantém viva por meio de sujeitos que encarnam, em suas práticas, a continuidade do saber tradicional e da memória coletiva. Como observa Zumthor (1993), na oralidade a voz é portadora de presença e corporifica o texto, de modo que o gesto e a palavra se unem na performance para manter viva a memória do grupo.

É por isso que à palavra *oralidade* prefiro *vocalidade*. Vocalidade é a historicidade de uma voz: seu uso. Uma longa tradição de pensamento, é verdade, considera e valoriza a voz como portadora da linguagem, já que na voz e pela voz se articulam as sonoridades significantes. Não obstante, o que deve nos chamar mais a atenção é a importante função da voz, da qual a palavra constitui a manifestação mais

evidente, mas não a única nem a mais vital: em suma, o exercício de seu poder fisiológico, sua capacidade de produzir a fonia e de organizar a substância. [...] Assim, o que se propõe à atenção é o aspecto corporal dos textos medievais, seus modos de existência como objetos da percepção sensorial: aspecto e modos de existência que, após tantos séculos, realçam para nós “esse tipo de memória, sempre em recuo, mas prestes a intervir para fazer ressoar a língua, quase à revelia do sujeito que a teria como que aprendido de cor”, como escreveu soberbamente Roger Dragonetti (Zumthor, 1993, p. 21).

Tive a oportunidade de conhecê-los e ter contato com suas “vocalidades”, durante minha participação no projeto de extensão *Ñhangareko* Cuidar, vinculado à Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e coordenado pela Professora Dra. Gicelma Chacarosqui. Essa vivência direta com eles, em seu território, possibilitou um contato sensível com a espiritualidade Guarani/Kaiowá, permitindo-me compreender de forma mais profunda a semiose dos gestos, das expressões e das formas de interação que dão vida às rezas e narrativas. Estar presente nesse espaço de convivência e escuta foi uma experiência que enriqueceu significativamente a leitura prévia das entrevistas e registros sobre o casal, conferindo uma dimensão humana e simbólica às “vocalidades” que sustentam a memória e a tradição oral da comunidade. Essa aproximação experiencial reforçou a escolha metodológica pelas histórias de vida, uma vez que esta abordagem privilegia o olhar sensível e a escuta atenta do sujeito como portador de memória, saber e tradição, aspectos centrais para compreender o corpus desta pesquisa (Meihy, 2005).

Figura 15 – *Ñandesy* Dona Floriza Souza da Silva



Fonte: Leandro Seawright (2023, p. 84).

Ñandesy Dona Floriza, firme em sua presença, tem uma voz que ecoa como um canto antigo, um som que embala as crianças e cura as dores da alma. Suas palavras são marcadas pela ternura, pela firmeza e por uma profunda conexão com a terra, com o sagrado e com os ensinamentos herdados dos mais velhos. Em sua fala, passado e presente se entrelaçam, revelando um modo de pensar e viver que resiste às pressões do mundo exterior.

Figura 16 – *Ñanderu* Seu Jorge da Silva



Fonte: Leandro Seawright (2023, p. 90).

Ñanderu Seu Jorge, que a meu ver possui fala mansa e olhar profundo, carrega em si o tempo. Ao ouvir suas palavras que parecem brotar da terra, é como se cada história que conta tivesse raízes. Ao narrar, ele não apenas relata fatos, mas recria significados, organiza o mundo, reafirma a identidade coletiva e transmite valores que sustentam a vida em comunidade; como destaca Zumthor (1993), a oralidade indígena é uma forma de organização do pensamento e da experiência histórica que desafia as lógicas lineares e ocidentais do tempo.

A trajetória de *Ñanderu* Seu Jorge (Jorge da Silva) exemplifica as rupturas e resistências que marcam a história recente do povo Kaiowá. Conforme narram Souza e Souza (2017), sua migração para Dourados, nos anos 1970, foi consequência direta da expulsão violenta de sua família do *tekoha* Pindo Roká¹⁷, revelando o processo de desterritorialização imposto aos

¹⁷ Tekoha Pindo Roká – região onde *Ñanderu* Seu Jorge vivia com sua família (pais e irmãos) antes de serem expulsos, localizada na região de Maracaju/MS. Fonte: Souza; Souza, 2017, p. 240.

grupos indígenas da região. Ao constituir nova vida em Dourados e unir-se a Floriza, pertencente ao *tekoha* Ka'aguy Rusu¹⁸, Jorge reafirmou, por meio da vivência do *ore reko* (modo de ser Kaiowá), a força dos laços comunitários e espirituais. Sua atuação como *Ñanderu*, ao lado da *Ñandesy* Dona Floriza, transforma o espaço da *ógapysy* em centro vital de transmissão de saberes, práticas e memórias, reafirmando a continuidade das tradições Guarani/Kaiowá mesmo diante das adversidades impostas pelo confinamento na reserva.

A mudança de Jorge da Silva, Ava Poty Rendy, para Dourados aconteceu nos anos 1970 e decorreu da expulsão violenta de sua família (pais e irmãos) da região em que viviam, chamada Pindo Roká, localizada no que hoje corresponde a uma área do município de Maracajú. Em Dourados, Jorge conheceu Floriza, cuja família é tradicionalmente identificada a outro *tekoha*, o Ka'aguy rusu. Os dois se casaram e assumiram a importante responsabilidade de articular e cuidar de sua comunidade de parentes segundo os preceitos do *ore reko*, a tradição kaiowá. Driblando as imensas dificuldades ocasionadas pelo confinamento na reserva, tornaram-se ao longo dos anos uma referência enquanto *ñanderu* e *ñandesy*, não apenas para seus filhos e netos, mas também para outros jovens e adultos que frequentam sua casa de reza (*ógapysy*), locus principal dos processos de transmissão de conhecimentos do povo kaiowá (Souza; Souza, 2017, p. 240).

Juntos, eles formam um elo entre o visível e o invisível, entre o que se aprende nos livros e o que só se pode ouvir com o coração. Representam fontes de conhecimento que vão além da dimensão individual: são intérpretes do coletivo, guardiões da semiosfera Guarani, transmissores de linguagens que não se limitam à fala, mas que envolvem o gesto, o silêncio, o olhar e o corpo como portadores de sentido. Como afirma Lotman (1996), todo texto cultural é um mecanismo de memória e transformação, em que o sentido é produzido no espaço de fronteira entre o eu e o outro, entre o centro e a periferia da cultura.

Assim, os sistemas culturais são textos não porque se reduzem à língua, mas porque sua estruturalidade procede da modelização a partir da língua natural. No limite desse raciocínio situa-se a síntese sistêmica: o conceito de cultura como texto, na verdade, deve ser entendido como texto no texto. Todo texto da cultura é codificado, no mínimo, por dois sistemas diferentes. Por conseguinte, todo texto da cultura é um sistema modelizante (Machado, 2003, p. 39).

Nessa mesma direção teórica, Irene Machado (2003) aprofunda a reflexão lotmaniana ao compreender a cultura como um sistema modelizante que opera por meio da articulação entre múltiplos códigos de significação. Ao afirmar que todo texto cultural é codificado por, no mínimo, dois sistemas distintos, a autora reforça a ideia de que a produção de sentidos ocorre na interação entre diferentes linguagens que estruturam a experiência cultural. Tal perspectiva dialoga diretamente com a concepção de Lotman (1996), segundo a qual o texto cultural atua como mecanismo de memória e transformação, especialmente nos espaços de fronteira onde

¹⁸ Tekoha Ka'aguy Rusu – região em Dourados/MS onde *Ñandesy* Dona Floriza vivia quando conheceu *Ñanderu* Seu Jorge. Fonte: Souza; Souza, 2017, p. 240.

sistemas culturais se encontram e se traduzem mutuamente. Nesse contexto, as narrativas orais Guarani/Kaiowá evidenciam-se como textos complexos, nos quais a palavra narrada se articula ao gesto, à performance, ao canto e à ritualidade, constituindo um campo intersemiótico que possibilita a preservação e a ressignificação dos saberes tradicionais no interior da semiosfera indígena.

Essa compreensão teórica torna-se ainda mais evidente quando observada à luz das práticas narrativas vivenciadas no cotidiano das comunidades indígenas. De acordo com os registros etnolinguísticos e as narrativas coletadas na RID, é em espaços cotidianos, como nas pequenas rodas, sob a sombra das árvores ou nos momentos de reza ao entardecer, que suas narrativas ganham vida. Nessas falas, passadas de geração em geração, estão presentes os mitos de criação, os ensinamentos sobre o bem viver, a importância da coletividade, o respeito à natureza e os alertas sobre os perigos de se afastar dos ensinamentos dos antigos. Essas narrativas, além de manterem viva a memória ancestral, funcionam como mediadoras culturais e instrumentos de resistência identitária.

Nesse sentido, a noção de texto se aplica não apenas a mensagens da linguagem natural, mas a todos os portadores de sentido: cerimônia, obras de arte, peça musical. Vale dizer, todas as mensagens que podem ser definidas como gênero: uma reza, uma lei, um romance etc. Mensagens que possuem um certo sentido integral e cumprem uma função semiótica (Machado, 2003, p. 168).

Nesse sentido, a noção de texto ultrapassa o campo restrito da linguagem verbal, estendendo-se a todas as formas culturais capazes de produzir e organizar sentidos. Conforme destaca Machado (2003), o conceito de texto aplica-se não apenas às mensagens da linguagem natural, mas também a diferentes portadores de significação, como cerimônias, obras de arte, peças musicais e demais manifestações culturais que constituem gêneros dotados de sentido integral e função semiótica. Essa compreensão permite reconhecer que as práticas rituais e narrativas tradicionais configuram-se como textos culturais complexos, nos quais se articulam múltiplas linguagens responsáveis pela transmissão e atualização dos saberes coletivos.

Nessa perspectiva, o casal *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge podem ser compreendidos como aquilo que Lotman (2009) denomina portadores de sistemas modelizantes primários, sujeitos que preservam e transmitem a linguagem enquanto forma simbólica de organização da realidade cultural. A fala da *Ñandesy* Dona Floriza, por exemplo, ultrapassa a dimensão informativa, incorporando símbolos, gestos, rituais e cosmologias que orientam a compreensão do mundo e da espiritualidade. Por meio de suas narrativas e práticas rituais, esses guardiões do conhecimento tradicional introduzem as novas gerações nos caminhos da

espiritualidade Guarani/Kaiowá, conduzindo rezas, batismos e outros rituais fundamentais para a continuidade e reafirmação da identidade cultural.

Figura 17 – O casal *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge, com seus artesanatos.



Fonte: Acervo do jornal *O Progresso Digital* (2022).

As Figuras 13 e 14 evidenciam a centralidade do casal *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge como referências espirituais, culturais e familiares dentro da comunidade. Na Figura 13, ao serem retratados junto aos seus artesanatos, observa-se a materialização dos saberes tradicionais por meio das práticas manuais, nas quais o fazer artesanal ultrapassa a dimensão estética e assume função simbólica, espiritual e pedagógica, transmitindo conhecimentos ancestrais e valores culturais às gerações mais jovens.

Já a Figura 14 apresenta o casal inserido no espaço ritual, ao lado de seus familiares (filhos e netos), em frente à Casa de Reza, local sagrado que representa o centro espiritual e organizador da vida coletiva. O registro, realizado antes do incêndio que atingiu o espaço sagrado, reforça a importância da Casa de Reza como *Tekohá* de memória, resistência e continuidade cultural, evidenciando o papel da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge como mediadores entre o sagrado e o cotidiano, responsáveis por manter vivas as práticas rituais, as narrativas e os ensinamentos que estruturam a identidade Guarani/Kaiowá.

Figura 18 – O casal *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge com seus familiares, durante ritual em frente à Casa de Reza, antes do incêndio.



Fonte: Acervo do jornal *O Progresso Digital* (2022).

Ao escolhê-los como interlocutores principais desta pesquisa, tivemos como base tanto a relevância espiritual e cultural que exercem na comunidade Guarani/Kaiowá quanto a relação de respeito e proximidade construída durante o Projeto de Extensão da UFGD “*Nhangareko Cuidar*”. O contato direto com ambos, em seu espaço de convivência e fé, permitiu vivenciar a força de sua oralidade e compreender o alcance simbólico de suas narrativas e rezas, revelando dimensões sensíveis da linguagem e do gesto que apenas a convivência possibilita apreender. Essa vivência conferiu novo sentido às leituras e entrevistas anteriores, transformando o olhar sobre suas histórias e práticas.

Além disso, a escolha do casal se fundamenta em sua relevância histórica e espiritual, pois são reconhecidos, pela comunidade indígena da RID, como guardiões de saberes ancestrais que atravessam gerações. Suas palavras, cantos e rezas expressam um modo de existir que resiste ao tempo e à colonização, configurando-se como textos de cultura, conforme propõe Lotman (1996), na medida em que cada narrativa enunciada por eles traz em si memória, identidade e sistemas simbólicos próprios da cultura Guarani. Assim, a seleção de *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge resulta de um encontro ético e epistêmico, sustentado pela vivência, pelo afeto e pelo reconhecimento da oralidade como forma legítima de conhecimento.

2.3 Resistência cultural e mosaico linguístico na Reserva Indígena de Dourados

Os rezadores *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge enfrentam desafios crescentes na continuidade e transmissão das tradições orais. Muitos jovens, pressionados pela necessidade de inserção no mundo urbano e escolar, acabam se distanciando da língua materna e das práticas espirituais. A televisão, o celular e a internet, símbolos da modernidade, competem com os espaços tradicionais de escuta, como as histórias contadas ao pé do fogo. O silêncio das tradições, muitas vezes, não se dá pela ausência de narrativas, mas pela falta de ouvidos atentos. Esse fenômeno é recorrente em outros territórios, etnias e contextos culturais diversos, onde a tradição oral, por mais vital que seja, se vê confrontada por novas formas de fazer e comunicar. Conforme observa Zumthor (1993, p. 21), “nas tradições orais a voz e o gesto corporificam o texto”, enquanto o pensamento da autora Santaella (2005, p. 45) complementa e destaca que “a circulação de signos e significados em diferentes sistemas culturais evidencia a constante negociação entre tradição e inovação”. Ou seja, por mais que preservem os signos da cultura tradicional, estes estão mesclados de uma modernidade latente materializada na luz elétrica, na água encanada e na arquitetura de alvenaria, por exemplo.

Entre os Guarani/Kaiowá, a terra não é apenas um espaço físico, mas um texto carregado de significados simbólicos, espirituais e identitários. Para os anciãos, o território funciona como memória viva da comunidade: cada árvore, nascente ou caminho traz consigo histórias e ensinamentos transmitidos de geração em geração. No entanto, essa leitura do território tem sido constantemente ameaçada pela expansão da cidade de Dourados e pelo avanço de uma lógica urbana que desconsidera os sentidos culturais atribuídos ao espaço pelos povos originários. Lotman (2009) compreende o espaço como parte essencial da semiosfera, ou seja, do conjunto de textos e códigos que constituem a cultura. De modo convergente, Canclini (2001) observa que a cultura é um processo dinâmico de rearticulação entre tradição e modernidade, em que práticas culturais hibridizam-se, combinando saberes antigos e novas formas de significação, algo que se manifesta claramente na maneira como os Guarani/Kaiowá negociam a relação com seu território frente às pressões urbanas.

A tensão entre os limites físicos da RID e a necessidade de manter viva a espiritualidade e as práticas ancestrais tornam urgente a documentação das narrativas orais. O espaço da fala é também o espaço da resistência, e é justamente esse espaço que buscamos compreender e valorizar ao trazer à tona as vozes dos anciãos *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge.

O desdobramento em mosaico, conforme Torchi (2010), não se limita à linguagem verbal. Ele também se manifesta na convivência de saberes tradicionais e conhecimentos

formais, nas arquiteturas das casas que combinam estruturas típicas com materiais industrializados, nas vestimentas que misturam trajes rituais com roupas urbanas, nos calendários que articulam festas católicas com cerimônias ancestrais. Cada elemento desse mosaico carrega valores culturais distintos e, ao mesmo tempo, participa da construção de uma identidade indígena contemporânea, marcada por negociações e reinvenções constantes.

Tratamos, portanto, do mundo das representações incorporadas simbolicamente na complexidade das manifestações culturais sul-mato-grossenses. A cultura, ao traduzir outros códigos, gera textos que são a base da cultura humana, não como acessório de nossa condição, mas sim como seu substrato. O ser humano é humano porque produz cultura. A cultura se apresenta, assim, como um mecanismo dinâmico que traduz mensagens em novos textos ou sistemas de signos (Torchì, 2010, p. 31).

Assim, compreender a cultura como um processo de interações simbólicas permite reconhecer que cada manifestação cultural, mesmo preservando suas especificidades, não está isolada. Ela dialoga com outras, seja por complementaridade, oposição ou adaptação, resultando em sentidos múltiplos e, muitas vezes, contraditórios. É nesse movimento de trocas e traduções constantes que a cultura se renova, afirma sua diversidade e projeta novas formas de significação.

No contexto da Reserva Indígena de Dourados (RID), essa perspectiva torna-se especialmente relevante. A aplicação desse modelo permite compreender como as práticas culturais e linguísticas das comunidades indígenas locais se organizam de forma dinâmica, mesclando elementos tradicionais e contemporâneos, indígenas e não indígenas, sagrados e seculares. O mosaico cultural da RID revela, assim, não apenas a resistência das culturas originárias, mas também sua capacidade de reinvenção e de diálogo com as transformações socioculturais que as cercam.

Um dos exemplos mais evidentes desse mosaico cultural na RID é a presença do *jopara*¹⁹, variedade linguística híbrida que combina o guarani com o português. Essa mistura expressa uma adaptação estratégica às condições sociolinguísticas locais. Em muitos casos, o *jopara* permite que os indígenas transitem entre diferentes esferas sociais, da aldeia à cidade, da escola ao ritual, sem abandonar por completo sua língua materna. Portanto, o *jopara* é uma forma de resistência simbólica, que mantém estruturas do guarani mesmo dentro de contextos de forte presença da língua portuguesa.

Entende-se, então, que o *jopara* é fruto de uma larga formação do processo histórico e social do Paraguai, não estando restrito seu uso a um espaço geográfico, como no caso do portunhol (regiões de fronteira – Brasil/Paraguai, Brasil/Uruguai ou Portugal/Espanha). O *jopara* se mostra como sistema linguístico empregado por uma

¹⁹ *Jopara* - comida misturada; *ha'usete pe jopara!* 'Como desejo comer a comida *jopará*', palavra grafada no ano de 1639. Fonte: Línguas Indígenas: linguística, cultura e ensino, 2021.

comunidade, sendo assim considerada como língua, língua do povo, cuja existência e emprego são inegáveis. [...] Assim, a língua *jopara* retrata o cotidiano da maioria da população, já que, em diferentes contextos, seja por qualquer cidadão que, devido à linguagem regrada e que em algum determinado momento monitora o uso da língua formal, não deixa de estar inserido e compartilhando do mundo e da prática linguística do *jopara*. A insistência do uso da língua representa um tom emotivo e de maior expressividade por parte dos seus falantes, assim, o *jopara* permanece presente em muitos lares, entre grupos de amigos, conversas informais, etc. (Gasparin, 2019, p. 6).

A presença do *jopara* na comunidade Guarani/Kaiowá constitui um fenômeno linguístico e cultural que evidencia a dinamicidade dos processos de comunicação em contextos interculturais. Conforme discutem Torchi e Souza (2021), o *jopara* não deve ser compreendido como uma simples mistura entre o guarani e o português, mas como uma prática linguística historicamente construída, que expressa formas específicas de organização social, cultural e identitária. Trata-se de um sistema comunicativo que emerge das relações de contato entre diferentes universos culturais, configurando-se como estratégia de interação e de permanência cultural diante das transformações sociais vivenciadas pelas comunidades indígenas.

Nesse sentido, o *jopara* revela-se como espaço de negociação simbólica, no qual os falantes articulam elementos de distintas matrizes linguísticas para atender às demandas comunicativas do cotidiano. De acordo com Torchi e Souza (2021), essa prática linguística evidencia a capacidade adaptativa das comunidades Guarani/Kaiowá, permitindo que seus membros transitem entre diferentes contextos sociais, como o ambiente escolar, urbano e institucional, sem romper completamente com os referenciais culturais e linguísticos tradicionais. Assim, o *jopara* funciona como uma ponte entre mundos culturais distintos, preservando marcas do guarani enquanto incorpora elementos do português, o que demonstra a vitalidade e a flexibilidade dos sistemas linguísticos indígenas.

Além disso, o uso do *jopara* pode ser interpretado como uma forma de resistência cultural, na medida em que reafirma identidades coletivas e preserva modos próprios de expressão e pertencimento. Torchi e Souza (2021) destacam que as práticas linguísticas híbridas nas comunidades indígenas não representam perda ou descaracterização cultural, mas processos de resignificação que acompanham as transformações históricas e sociais enfrentadas por esses povos. Desse modo, o *jopara* constitui-se como manifestação da memória cultural em movimento, evidenciando que a língua, enquanto prática social, participa ativamente da construção, manutenção e reinvenção das identidades Guarani/Kaiowá.

Tais resignificações aconteceram primariamente entre as comunidades indígenas Guarani, e ao longo do espaço temporal essa dinâmica ocorreu entre as sociedades residentes no Brasil e Paraguai. Por ser regiões fronteiriças é comum entre essas pessoas, o locomoverem-se dentre os dois países para as realizações de compras, negociações comerciais, profissionais, educacionais e até mesmo de moradias, seja no Brasil, no Paraguai ou em ambos os países (Torchi; Souza, 2021, p. 184).

É nesse contexto que a oralidade assume um papel central como espaço de inscrição da memória coletiva, no qual a palavra falada, o gesto ritual, o canto e a performance constituem formas de registro cultural que ultrapassam a dimensão da comunicação verbal. Tal perspectiva aproxima-se do conceito de oralitura, que compreende a oralidade como uma forma de escrita cultural realizada no corpo, na voz e na experiência coletiva, revelando-se como prática de resistência, continuidade histórica e produção de sentidos no interior das culturas de tradição oral.

Nesse campo da oralidade, essa diversidade também se faz notar. Rezadores e anciãos, como *Ñandecy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge, continuam desempenhando um papel essencial na perpetuação da espiritualidade Guarani/Kaiowá e na transmissão das narrativas. Contudo, seus discursos dialogam com um público cada vez mais exposto a outras formas de linguagem e pensamento. As histórias contadas ao pé do fogo coexistem com os vídeos do TikTok, os aplicativos de celular e os programas de rádio. A palavra sagrada não desaparece, mas passa a conviver com novas formas de comunicação, reorganizando sua força simbólica dentro da semiosfera indígena.

Não mais, portanto, a sábia da oralidade que fomenta pesquisas sem retornos concretos em forma de políticas públicas. Memória para a *Ñandesy* é trabalho. Porque é na interlocução desejável que ensina, denuncia e zela por direitos. Ao projetar o convívio mais digno com a sociedade não indígena, Dona Floriza se faz mediadora por excelência entre os dois mundos. Ao ensinar, garante o sustento de parentes e a manutenção da tradição ritual. Senhora de sua voz, rejeita a condição de vítima – imputada de fora –, ainda que a colonialidade interna à RID persista e se renove (Seawright; Maceno, 2019, p. 85).

Dessa forma, a oralidade Guarani/Kaiowá deve ser compreendida como um dispositivo semiótico de alta complexidade, capaz de articular tradição e inovação no interior da semiosfera indígena. Ao mesmo tempo que assegura a transmissão das narrativas e da espiritualidade, ela se reconfigura diante da presença de novas linguagens e tecnologias, traduzindo-as e incorporando-as em um processo contínuo de resignificação. Essa dinâmica evidencia que a palavra dos anciãos e anciãs não se restringe ao campo da memória, mas atua como mecanismo semiótico de mediação cultural, pedagógica e política, garantindo tanto a permanência de valores ancestrais quanto a afirmação de direitos no presente.

3 FUNDAMENTOS DA SEMIÓTICA APLICADA E DA CULTURA

*A oralidade não implica ausência de cultura;
ela é, de fato, uma forma de cultura com seus
próprios mecanismos de memória e
transmissão.*

— Paul Zumthor

A semiótica, entendida como a ciência que investiga os signos e os processos de significação, apresenta-se como uma ferramenta fundamental para a compreensão dos modos pelos quais os sentidos são produzidos, interpretados e compartilhados. Nesse sentido, conforme destaca Lucia Santaella (2003), o próprio termo remete à raiz grega *sēmeion*, que significa signo, indicando desde sua origem o foco nos processos de significação.

Mais do que uma definição terminológica, interessa observar que a semiótica se constitui como um campo de saber marcado por uma origem plural. Conforme a autora, trata-se de uma ciência que não emerge de um único centro teórico, mas de diferentes tradições que se desenvolvem de forma relativamente simultânea, em contextos distintos. Essa característica evidencia, desde seu nascimento, um campo atravessado por múltiplas perspectivas, o que contribui para sua riqueza conceitual e amplitude interpretativa.

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, 2003, p. 09).

Nesse cenário, destacam-se três matrizes fundamentais: nos Estados Unidos, os estudos de Charles Sanders Peirce, que elaborou uma teoria abrangente dos signos; na Europa Ocidental, as contribuições de Ferdinand de Saussure, voltadas à estrutura da linguagem; e, na União Soviética, a consolidação da Semiótica da Cultura, desenvolvida pela Escola de Tartu-Moscou, com destaque para Yuri Lotman (2009).

Na União Soviética, a semiótica ganhou força a partir dos estudos de Roman Jakobson, especialmente entre as décadas de 1920 e 1950, quando o autor desenvolveu importantes contribuições para a linguística estrutural e para a teoria da comunicação, destacando a linguagem como um sistema organizado de signos e funções. Ampliou ainda a compreensão dos processos comunicativos ao propor o modelo das funções da linguagem e ao investigar as

relações entre som, significado e estrutura, influenciando diretamente os estudos sobre sistemas simbólicos.

Posteriormente, a partir das décadas de 1960 e 1970, Lotman expandiu esse campo ao deslocar a análise dos signos para a cultura como um todo, consolidando a chamada Semiótica da Cultura. Lotman (1996) passou a compreender a cultura como um sistema dinâmico de trocas simbólicas, composto por múltiplos textos culturais em constante interação. Essa perspectiva ampliou o alcance dos estudos semióticos ao integrá-los a contextos sociais e históricos mais amplos, contribuindo para a consolidação da semiótica como campo interdisciplinar, resultante do diálogo entre linguística, filosofia, psicologia e antropologia, conforme aponta Machado (2003).

Na Europa Ocidental, nomes como Algirdas Julien Greimas e Umberto Eco contribuíram com estudos sobre processos de comunicação, ampliando a compreensão dos signos em diferentes contextos culturais. Entre os principais expoentes, Lotman destaca-se pela formulação do conceito de “semiosfera” e pela análise minuciosa dos sistemas simbólicos na construção do significado cultural, incorporando perspectivas da antropologia e da psicologia para interpretar rituais, símbolos e práticas sociais.

O encontro dessas contribuições no século XIX e sua evolução ao longo do século XX permitiram à semiótica (em especial a semiótica da cultura) se adaptar às transformações sociais e tecnológicas, tornando-se uma ferramenta essencial para compreender como os seres humanos produzem, interpretam e trocam significados. Conforme observa Santaella (2003), essa ciência possui ampla aplicação, abrangendo campos como a comunicação, a arte, a mídia, a publicidade e outros domínios nos quais a análise dos signos e símbolos é fundamental para decifrar a complexidade cultural contemporânea.

Quando analisamos essas narrativas, percebemos, sob a perspectiva semiótica do sistema modelizante de Lotman (1996), que a semiosfera Guarani/Kaiowá se configura como um espaço de significação estruturado por códigos próprios. Nesse contexto, a linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas um sistema modelizante primário que organiza e transmite o conhecimento cultural.

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).

Ao trazer essa distinção para o contexto das narrativas orais Guaraní/Kaiowá, compreende-se que elas não operam apenas no nível da linguagem verbal, mas mobilizam simultaneamente diferentes sistemas de significação. A palavra narrada articula memória, espiritualidade, gestualidade e experiência coletiva, configurando-se como um espaço em que sistemas modelizantes se sobrepõem e se traduzem continuamente.

Nesse sentido, cada relato, canto ou reza pode ser compreendido como um texto cultural vivo, no qual a língua, enquanto sistema primário, se expande por meio de sistemas secundários que incorporam valores cosmológicos e formas próprias de interpretar o mundo. Essa articulação reforça o caráter complexo das narrativas, que não apenas comunicam, mas produzem e reorganizam sentidos no interior da cultura.

Como ressalta Machado (2003), o modelo semiótico permite correlacionar diferentes campos da experiência humana, revelando que o texto, entendido em sentido amplo, é um espaço de tradução entre culturas e tempos distintos. Assim, o estudo das narrativas indígenas, amparado pelas contribuições de Lotman, Santaella e Machado, não apenas amplia a compreensão dos processos de significação na cultura Guaraní/Kaiowá, mas também reafirma a importância da oralidade como meio de resistência dos saberes ancestrais.

3.1 A semiótica da cultura como instrumento de leitura dos textos indígenas

Nossa reflexão semiótica parte, inevitavelmente, de uma noção de cultura como sistema organizado de produção e circulação de sentidos. Para Lotman (1996), a cultura não se limita a um conjunto de obras ou práticas artísticas, mas constitui-se como um mecanismo coletivo de geração, transmissão e continuidade de informações simbólicas, desempenhando uma função modeladora da visão de mundo dos grupos sociais. Nesse entendimento, a cultura opera como um organismo vivo, cuja complexidade advém da interação constante entre diferentes sistemas de signos. Ou seja:

Lotman chama esse processo de tradução da tradição, descrevendo que as linguagens, os textos que já possuem sentido para um grupo social, que fazem parte da memória deste grupo, vão sofrendo processos de reorganização a partir de encontros dialógicos com outros grupos. Traduzem esses dados, estes estímulos para linguagens que estão enraizadas em seu próprio ambiente, em sua tradição, conformando novos signos, novas linguagens e novos textos (Velho, 2009, p. 254).

É nesse quadro que se insere o conceito de “semiosfera”, formulado 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 existência da vida, a “semiosfera” é condição para que qualquer sistema semiótico exista e funcione. Ela é marcada por dinâmicas

internas de tensão e tradução, bem como por fronteiras, zonas de contato e mediação onde se dão as trocas simbólicas com outros sistemas culturais. Nessas fronteiras, segundo Lotman (1996), ocorre o fenômeno de tradução, em que elementos de um código são reinterpretados e reconfigurados para circular em outro, preservando ou transformando seus sentidos originais.

Lótman escreve que a totalidade da cultura está “imersa em um espaço semiótico” e que temas dentro de uma cultura determinada “só podem funcionar por meio da interação com esse espaço”. Essa combinação de cultura e espaço semiótico é chamada por ele de “semiosfera”. A semiosfera “é o resultado e a condição para o desenvolvimento da cultura; nós justificamos nosso termo por analogia com a biosfera, conforme a definição de Vernádski, a saber, a totalidade e o todo orgânico da matéria viva e também a condição para a continuação da vida” (Lotman, 1990, p. 124-125).

No interior dessa semiosfera, os textos culturais ocupam papel central. Lotman (1996) define o texto cultural como qualquer unidade de sentido dotada de coerência interna e reconhecida por uma comunidade como portadora de informação cultural. Esses textos podem assumir formas verbais, visuais, sonoras ou performáticas, e cumprem funções tanto de preservação quanto de inovação simbólica. As narrativas orais indígenas, nesse sentido, constituem-se como textos culturais por excelência, pois condensam memórias, cosmologias e valores comunitários, funcionando como depositários e transmissores de saberes.

Lótman se refere a V. I. Vernádski, para quem todos os organismos vivos estão intimamente ligados uns aos outros e não podem existir como entidades autônomas. A biosfera abrange tudo o que acontece dentro dela em relação às interações entre os organismos vivos de todas as comunidades nelas contidos. Em outras palavras, se colocarmos as categorias de Peirce no contexto da biosfera de Vernádski e da semiosfera de Lótman, veremos a formação de múltiplos nós borromeanos de inter-relações que estão em um movimento fluido e perpétuo dentro e fora um do outro enquanto entram e saem de inter-relações triádicas. Em outras palavras, teremos o que se pode chamar de uma “biossemiosfera” fluindo triadicamente (Merrell, 2003, p. 165).

A formulação desses conceitos se insere no campo de estudos conhecido como Escola de Tartu-Moscou ou Escola da Cultura, surgida na década de 1960 na então União Soviética. Liderada por Lotman e outros pesquisadores, essa escola promoveu uma abordagem interdisciplinar que articulava linguística, teoria literária, antropologia e estudos da comunicação, visando compreender a cultura como um sistema semiótico integrado (Machado, 2003). O grupo defende que todo ato comunicativo está inserido em um contexto cultural e que as interações entre diferentes códigos e linguagens são essenciais para o dinamismo e a sobrevivência das culturas. Esse olhar permitiu ampliar o escopo da Semiótica para além da análise de textos isolados, enfocando as redes de relações e traduções que formam o tecido vivo da cultura.

Segundo Lotman (1996), toda cultura pode ser entendida como um mecanismo de geração, transmissão e armazenamento de informações, ou seja, como um sistema semiótico

complexo. Nesse sentido, a cultura funciona como uma “semiosfera”, conceito central da teoria lotmaniana, que designa o espaço simbólico no qual se dão os processos de significação, organizando o mundo em textos, códigos e linguagens.

Essa compreensão pode ser ampliada ao dialogar com Torchi (2014), que, ao investigar a chamada semiosfera do chá gelado, demonstra como práticas cotidianas, muitas vezes percebidas apenas como hábitos sociais, constituem-se como textos culturais inseridos em sistemas mais amplos de significação. A autora evidencia que o chá gelado, para além de sua dimensão funcional, organiza valores, memórias, comportamentos e formas de sociabilidade que só podem ser compreendidos no interior do espaço semiótico que os sustenta. Tal abordagem reforça a proposição lotmaniana de que nenhum texto cultural se apresenta de maneira isolada, mas sempre em interação com outros sistemas simbólicos que compõem a semiosfera.

Ao evidenciar que objetos, práticas e rituais cotidianos podem atuar como portadores de significados culturais, Torchi (2014) contribui para ampliar o entendimento de que os processos de significação atravessam diferentes dimensões da vida social. Nessa perspectiva, torna-se possível compreender que, assim como determinadas práticas culturais organizam sentidos em contextos específicos, as narrativas orais indígenas também se configuram como textos inseridos na semiosfera Guarani/Kaiowá, articulando memória, espiritualidade, identidade e pertencimento coletivo, ao mesmo tempo que dialogam com outros sistemas culturais e produzem novas formas de significação no interior da dinâmica cultural.

3.2 A oralidade como sistema simbólico estruturante na semiosfera Guarani/Kaiowá

Em continuidade às discussões da subseção anterior, que abordaram a complexidade dos processos de significação na RID, o texto de Torchi (2017), *A semiosfera do chá gelado*, aprofunda a compreensão da semiosfera enquanto espaço de convivência, tensão e negociação entre diferentes códigos culturais. Ao analisar um gesto aparentemente comum, o ato de oferecer e beber o tereré (chá gelado), a autora revela a densidade simbólica que permeia as práticas cotidianas, mostrando como memórias, afetos e identidades são atualizados no interior da vida comunitária. Esse entendimento reforça que a semiosfera indígena é um campo vivo e heterogêneo, atravessado por traduções constantes, e que a oralidade desempenha um papel organizador fundamental nesse processo.

Nesse contexto, compreender a semiosfera Guarani/Kaiowá implica reconhecer que os sentidos circulam não apenas por objetos, gestos e práticas cotidianas, mas, sobretudo, pela

força organizadora da oralitura. A semiosfera descrita por Torchi (2017) é atravessada pela presença da voz, do corpo e da memória compartilhada, elementos que sustentam a transmissão de saberes e a continuidade das experiências culturais. Assim, antes de ser um simples meio de comunicação, a oralitura/vocalidades se configura como uma tecnologia simbólica capaz de articular o passado ao presente, mediando relações, atualizando significados e garantindo a permanência dos modos de ser e de existir Guarani/Kaiowá. É a partir desse entendimento que se torna possível aprofundar a discussão sobre o papel estruturante da oralidade/vocalidade no interior dessa semiosfera.

A oralidade/vocalidade, enquanto forma de organização do saber e de produção textual, adquire um papel estruturante dentro da semiosfera Guarani/Kaiowá. Não se trata de uma oralidade/vocalidade meramente utilitária ou residual em relação à escrita, mas de uma forma complexa de comunicação e de construção do mundo. Como aponta Zumthor (1993), a oralidade não é apenas uma técnica de enunciação, mas um modo de existência do texto, inserido no corpo, na memória e na relação com o outro. As culturas orais primárias organizam o conhecimento de maneira integrada à performance, à memória social e à presença comunitária, em oposição à fragmentação característica das culturas letradas.

A definição de texto apresentada por Zumthor (1993) encontra ressonância na perspectiva da Semiótica da Cultura desenvolvida por Lotman (1996). Para o autor, todo texto, seja verbal, oral, visual ou ritual, funciona como um mecanismo de geração de sentidos, atuando dentro de um sistema semiótico maior, a semiosfera (Lotman, 1996). Nesse sentido, os três aspectos propostos por Lotman, comunicar, criar sentidos e manter a função mnemônica, correspondem às funções essenciais do texto cultural, que não apenas transmite informações, mas também organiza e preserva a memória coletiva. Assim, as narrativas orais Guarani/Kaiowá podem ser compreendidas como textos culturais que, ao mesmo tempo, comunicam experiências, produzem novas interpretações e guardam, na memória viva da comunidade, um patrimônio simbólico que se atualiza a cada performance narrativa.

Essa compreensão é reforçada por Torchi (2014) ao demonstrar que os textos culturais não se restringem às produções artísticas ou às narrativas formais, mas abrangem também práticas cotidianas responsáveis por organizar sentidos e memórias coletivas no interior de uma determinada semiosfera. Ao analisar manifestações culturais inseridas em contextos específicos de sociabilidade, a autora evidencia que os processos de significação se constroem por meio da articulação entre experiência vivida, práticas sociais e sistemas simbólicos compartilhados. Nessa perspectiva, as narrativas orais Guarani/Kaiowá podem ser compreendidas como práticas

culturais que operam simultaneamente como espaços de comunicação, preservação da memória e produção de sentidos, na medida em que articulam elementos espirituais, históricos e identitários que estruturam a vida comunitária. Desse modo, assim como aponta Torchi (2014) ao discutir a inserção de práticas culturais no interior da semiosfera, as narrativas indígenas revelam-se como textos vivos, que se atualizam continuamente nas relações sociais e nos rituais, reafirmando a continuidade cultural e a resistência simbólica do povo Guarani/Kaiowá.

Dessa forma, ao aproximar o conceito de texto oral de Zumthor (1993) da concepção de texto cultural de Lotman (1996), evidencia-se que as narrativas orais não apenas sobrevivem como resquícios de uma tradição, mas se mantêm ativas como processos dinâmicos de significação. A oralidade, nesse contexto, atua como lugar de encontro entre memória e criação, preservando conhecimentos ancestrais enquanto se reinventa no contato com novas linguagens e tecnologias. Cada performance narrativa, ao mesmo tempo que comunica e resguarda a memória coletiva, também reorganiza sentidos dentro da semiosfera Guarani/Kaiowá, reafirmando a centralidade da voz como elemento estruturante do tecido cultural. Assim, compreender essas narrativas à luz da Semiótica da Cultura não é apenas um exercício teórico, mas um reconhecimento da vitalidade e da agência cultural que a palavra falada assume no universo indígena contemporâneo.

Embora a escrita tenha adquirido papel central nas sociedades modernas, ela constitui uma tecnologia recente na história da humanidade, sobretudo quando comparada à longa duração da oralidade como forma de comunicação e de transmissão de saberes. Marcuschi (2001) destaca que a oralidade é a forma mais antiga e natural de expressão humana, sendo a escrita uma invenção cultural tardia que reorganiza, mas não substitui, os modos orais de produção do conhecimento. Para o autor, a escrita introduz novas possibilidades de registro e reflexão, porém a oralidade continua sendo a base da interação social e da constituição da memória coletiva. Assim, compreender a centralidade da oralidade nas culturas indígenas, como a Guarani, significa reconhecer sua complexidade e autonomia enquanto sistema simbólico de produção de sentidos sustentado pela coletividade, pela voz e pela presença.

Quanto à presença da escrita, pode-se dizer que, mesmo criada pelo engenho humano tardiamente em relação à presença da oralidade, clã permeia hoje quase todas as práticas sociais dos povos em que penetrou. Até mesmo os analfabetos, em sociedades com escrita, estão sob a influência do que contemporaneamente se convencionou chamar de letramento (literacy), isto é, um tipo de processo histórico e social que não se confunde com a realidade representada pela alfabetização regular e institucional lembrada há pouco (Marcuschi, 2001, p. 121).

A partir dessa perspectiva, as narrativas orais dos anciãos Guarani/Kaiowá podem ser lidas como textos culturais, nos termos propostos por Lotman (1996) e discutido por Zumthor (1993),

isto é, unidades simbólicas dotadas de coerência interna e capacidade de traduzir e recriar sentidos dentro do universo cultural em que se inserem. Tais textos são gerados, performatizados e transmitidos por meio da oralidade, constituindo-se como verdadeiras tecnologias da memória. A tradição oral, portanto, não apenas preserva o passado, mas o atualiza, ressignifica e reinscreve no presente, sendo uma ferramenta fundamental na luta por reconhecimento e sobrevivência cultural dos povos indígenas.

É justamente nesse ponto que a “escolinha da *Ñandesy* Dona Floriza”²⁰ assume relevância singular. Esse espaço comunitário funciona como um núcleo de produção, preservação e circulação de sentidos, atuando como um lugar de memória dentro da semiosfera Guarani/Kaiowá. Ali, o ensino não segue a lógica disciplinar ocidental, a aprendizagem se organiza pela oralidade, pela escuta sensível e pela convivência, reafirmando o corpo e a voz como principais mediadores dos saberes ancestrais. A escolinha integra o sistema semiótico mais amplo da comunidade, reforçando a continuidade cultural por meio da partilha das narrativas, das rezas, dos cantos e das experiências cotidianas.

Sob a perspectiva da Semiótica da Cultura, a escolinha pode ser compreendida como um sistema modelizante primário, no sentido lotmaniano. Trata-se de um conjunto de mecanismos simbólicos que estruturam a percepção de mundo da comunidade e servem como matrizes de significação. Na escolinha da *Ñandesy* Dona Floriza, tais sistemas se atualizam na prática: a língua Guarani/Kaiowá, os modos próprios de argumentar, as concepções cosmológicas, a ética comunitária e as rezas tradicionais orientam a formação das crianças. Assim, o espaço atua como um laboratório cultural no qual a criança aprende não apenas conteúdos, mas o próprio modo indígena de perceber e interpretar a realidade.

Ao reconhecer a escolinha como parte constitutiva da semiosfera indígena, compreende-se que ela funciona como um filtro cultural que articula códigos internos e externos, tradicionais e contemporâneos. A aprendizagem ali vivenciada envolve a corporalidade, o ritmo da fala, o gesto, o silêncio e a escuta, dimensões fundamentais para a produção de sentidos nas culturas orais. As histórias contadas pela *Ñandesy* Dona Floriza, suas rezas e memórias constituem performances textuais que modelam subjetividades e fortalecem o pertencimento das crianças à comunidade.

Além disso, a escolinha opera como um polo de resistência cultural dentro da RID. Diante das pressões do sistema escolar hegemônico e das tecnologias que deslocam a centralidade da oralidade, *Ñandesy* Dona Floriza reinscreve práticas pedagógicas ancestrais na

²⁰ Foi entregue a placa de inauguração da escolinha no dia 8/12/2025.

memória coletiva. Ao reunir as crianças em torno da palavra viva, reafirma a autoridade epistêmica e espiritual dos anciãos e fortalece a transmissão intergeracional dos saberes. Nesse processo, evidencia-se a dinâmica da semiosfera indígena como espaço de negociação constante: as crianças transitam entre códigos indígenas e códigos da sociedade envolvente, realizando traduções culturais que preservam a matriz simbólica Guarani/Kaiowá enquanto incorporam elementos contemporâneos.

Na semiosfera, o grau de organização da cultura está na passagem da organização interna para a desorganização externa, da ordem para o caos, daí podermos chamá-la de “contínuo semiótico”. A simetria especular é a própria ideia da semiosfera como intercâmbio dialógico; é um dos princípios estruturais de organização interna do dispositivo gerador de sentido; nela aparece o fenômeno do duplo, da intratextualidade e um dos mais complexos processos informacionais, o dialogismo, fundamento de todo o processo gerador de sentido (Torchi, 2008, p. 113).

A reflexão de Torchi (2008) contribui para aprofundar a compreensão dessa dinâmica ao destacar que, na semiosfera, o grau de organização cultural se constitui no trânsito entre ordem e caos, configurando-se como um “contínuo semiótico” no qual diferentes sistemas simbólicos dialogam e se reconfiguram constantemente. A autora evidencia que os processos de significação emergem justamente das tensões e dos encontros entre diferentes códigos culturais. Nesse contexto, a produção de sentidos não ocorre de maneira linear, mas resulta de interações complexas que articulam memória, experiência e atualização simbólica (Torchi, 2008).

Tal perspectiva permite compreender que os processos educativos e culturais desenvolvidos na comunidade Guarani/Kaiowá se estruturam a partir desse movimento contínuo de tradução e recriação, no qual saberes ancestrais dialogam com novas formas de expressão e organização social. Dessa forma, a escolinha da *Ñandesy* Dona Floriza pode ser interpretada como um espaço privilegiado dessa dinâmica semiótica, onde o diálogo entre tradição e contemporaneidade sustenta a continuidade cultural e fortalece a transmissão dos saberes comunitários, tornando evidente que as práticas pedagógicas ali desenvolvidas não apenas fortalecem a resistência cultural, mas também reafirmam a centralidade da oralidade como fundamento da semiosfera Guarani/Kaiowá.

Nesse ponto, torna-se evidente que as práticas pedagógicas da escolinha da *Ñandesy* Dona Floriza não apenas fortalecem a resistência cultural, mas também reafirmam a centralidade da oralidade como fundamento da semiosfera Guarani/Kaiowá. A forma como os saberes são transmitidos, por meio da convivência, da escuta e da presença corporal, revela que esse espaço comunitário opera segundo princípios próprios das culturas orais, nos quais o conhecimento é atualizado na interação viva entre gerações. Essa dinâmica permite compreender, de modo mais profundo, como a oralidade funciona não apenas como um meio de transmissão, mas como um

modo de existência do texto cultural, preparando o terreno para dialogar com as reflexões de Zumthor sobre o caráter performático e relacional da palavra falada.

A oralidade é entendida como um modo de comunicação que antecede e, em muitos casos, convive com a escrita, configurando um sistema de transmissão de conhecimento e cultura por meio da fala e da escuta. Zumthor (1993) destaca que a oralidade não se reduz à simples transmissão de informações, mas envolve a presença do corpo, a memória viva e a relação imediata entre o emissor e o receptor. Para ele, o texto oral é um fenômeno performático, profundamente enraizado na situação social e temporal em que é produzido, e que depende da voz como meio essencial para a materialização do sentido.

Segundo Zumthor:

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 (1993, p. 29 e 203).

Assim, a oralidade configura-se como um sistema dinâmico e vivo, que exige uma escuta atenta e uma compreensão do contexto para que o sentido seja plenamente apreendido. Essa característica performática distingue a oralidade das formas escritas, uma vez que o texto oral é inseparável do corpo e da voz, e da interação direta entre os sujeitos envolvidos.

A oralidade se articula com o corpo e com o território, compondo uma experiência sensível e performativa do conhecimento. Como observa Torchi (2017), os textos orais indígenas não se dissociam de suas condições de enunciação: o lugar, o gesto, o silêncio e a escuta são partes constitutivas do sentido. Isso implica que a escuta atenta das narrativas dos mais velhos é, também, uma forma de aprendizagem simbólica, uma experiência semiótica que ultrapassa os limites da linguagem verbal. O corpo do ancião, nesse contexto, é um suporte de memória e tradução, e suas palavras são portadoras de saberes ancestrais que resistem à colonização epistêmica e linguística.

Ao pensar a oralidade dentro do quadro da semiótica da cultura, entende-se que essas narrativas não apenas “falam sobre” a cultura Guarani, mas a constroem e atualizam simbolicamente. Elas constituem práticas de resistência e (re)afirmação identitária, sobretudo frente à pressão de homogeneização imposta pela cultura majoritária ocidental. Como explica Lotman (1996), a cultura só existe em sua alteridade interna, e é justamente na tradução entre códigos, como ocorre entre as línguas indígenas e o português, entre o sagrado e o profano, entre o oral e o escrito, que a cultura se movimenta e se transforma.

Nesse complexo cenário cultural em que se insere a RID, a noção de tradução cultural, tal como proposta por Lotman (1996), torna-se central para a compreensão das práticas simbólicas e discursivas das comunidades Guarani. Para Lotman, a tradução não é apenas a passagem de um código linguístico para outro, mas a operação pela qual um texto é transformado ao ser interpretado dentro de um novo sistema semiótico. Isso significa que, ao serem transmitidas por meio da oralidade em contextos bilíngues ou multilíngues, as narrativas indígenas passam por processos de ressignificação, mantendo sua estrutura simbólica essencial, mas incorporando elementos do meio social circundante.

Nesse sentido, os códigos híbridos presentes na RID revelam-se como resultados desses processos contínuos de tradução e negociação cultural. Como observa Torchi (2017), a convivência entre diferentes línguas, como o guarani, o kaiowá, o terena e o português, gera um verdadeiro mosaico linguístico, em que a identidade é construída e performada através de uma linguagem atravessada por múltiplos sentidos. A oralidade, nesse contexto, não é apenas veículo de saberes ancestrais, mas também instrumento de adaptação e resistência, permitindo aos sujeitos indígenas que circulem entre distintos universos semióticos sem perder o vínculo com sua matriz cultural originária.

Ao observar as narrativas orais da *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge, notamos que essas falas frequentemente transgridem os limites de um único sistema de signos. A presença de palavras em *jopara*, expressões religiosas cristãs reinterpretadas à luz da cosmologia Guarani, ou mesmo relatos de experiências vividas nos espaços urbanos de Dourados, demonstram que essas vozes transitam entre mundos, recompondo significados e constituindo uma semiosfera plural. A tradução cultural, portanto, não é um mero artifício linguístico, mas um mecanismo vital de preservação e reinvenção identitária, por meio do qual os povos indígenas mantêm viva a sua cultura em meio às pressões da sociedade envolvente.

3.3 Oralidades, narrativas e saberes ancestrais, como texto cultural

As narrativas orais de *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge representam um tesouro cultural, sendo elementos-chave na preservação da identidade desse grupo étnico. A compreensão e a documentação dessas narrativas são essenciais para garantir a transmissão de conhecimentos tradicionais, mitos, lendas e valores culturais para as futuras gerações, reafirmando a importância da língua e das tradições indígenas.

Sob a perspectiva da Semiótica da Cultura, essas narrativas podem ser compreendidas como textos culturais, na medida em que condensam sistemas simbólicos que organizam a

experiência social e espiritual da comunidade. Conforme propõe Lotman (2009), a cultura pode ser entendida como a totalidade dos textos produzidos por uma coletividade, abrangendo não apenas produções escritas, mas também manifestações orais, gestuais, visuais e rituais. Nesse sentido, as narrativas orais indígenas configuram-se como textos semióticos complexos, pois articulam códigos linguísticos, performáticos e espirituais que estruturam valores, normas e cosmovisões compartilhadas.

A semiosfera Guarani/Kaiowá, portanto, é constituída por sistemas simbólicos próprios, como a língua Guarani/Kaiowá, os cantos sagrados, as rezas, os mitos de criação, os grafismos, os rituais e os modos coletivos de viver e conviver. Esses elementos organizam-se como textos culturais que preservam, transmitem e atualizam saberes ancestrais, reafirmando a continuidade histórica e espiritual do povo (Lotman, 2009). Nesse processo, as narrativas orais desempenham papel central, pois articulam memória, identidade e resistência cultural, permitindo que os conhecimentos tradicionais sejam constantemente ressignificados no interior da semiosfera indígena.

Dentro desse sistema, a oralidade não é apenas um meio de comunicação, mas um texto vivo, transmitido de geração em geração, ressignificado de acordo com as necessidades e contextos. As palavras dos anciãos não são estáticas: elas se movem no tempo, se ajustam ao presente e projetam futuros possíveis. Elas constituem um arquivo da memória coletiva e um instrumento de resistência frente às imposições da modernidade e das culturas dominantes.

As histórias contadas por anciãos como *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge são, assim, muito mais do que relatos de experiências. Elas formam uma teia de sentidos que reforçam a identidade Guarani/Kaiowá, orientam os jovens, explicam a origem do mundo, os ciclos da vida, os valores éticos e espirituais. Esses textos orais, carregados de símbolos, cumprem uma função didática, espiritual e social.

Ao documentar e analisar essas narrativas, entramos no campo da semiótica, que nesse contexto investiga como os Guarani/Kaiowá utilizam sinais, símbolos e códigos para expressar significados culturais e transmitir conhecimento. A língua é uma forma crucial de expressão cultural e pode ser analisada sob uma perspectiva semiótica. Além das palavras faladas, a língua Guarani pode incluir gestos, expressões faciais e entonações que carregam significados específicos dentro da comunidade. A cultura Guarani frequentemente incorpora elementos visuais, como arte, pinturas corporais, padrões de vestimenta e objetos sagrados. Uma análise semiótica desses elementos visuais busca compreender os símbolos e significados culturais associados a eles.

A partir da concepção de Lotman (1996) e da escola de Tártu, o espaço semiótico é compreendido como a base estruturante da cultura, entendida não como algo fixo, mas como um organismo vivo em constante transformação. Como destaca Machado (2015), esse espaço funciona pela renovação contínua de seus sistemas de signos, sustentando o movimento de criação, diálogo e ressignificação que mantém a cultura em permanente vitalidade. Desse modo, a cultura se afirma como experiência dinâmica, resultante do trabalho incessante de seus constituintes na produção de sentidos.

A noção de espaço semiótico sustenta as concepções fundadoras do pensamento semiótico da cultura segundo as formulações de Iuri Mikhailovich Lotman (1922-1994) e da escola semiótica que ele ajudou a construir na Universidade de Tártu, na Estônia, a partir dos anos de 1960. Entendido como experiência natural da cultura, o espaço semiótico se tornou problema central da investigação que redefiniu a cultura com base no seu funcionamento elementar: o trabalho ininterrupto de transformação e renovação de seus sistemas de signos. Tornando organismo vivo, a cultura se alimenta do trabalho proveniente da força de seus constituintes (Machado, 2015, p. 14).

Nesse sentido, ao compreender a cultura como um organismo vivo sustentado pelo espaço semiótico, abre-se caminho para analisar as narrativas indígenas como parte desse movimento contínuo de transformação e renovação de signos. Se a cultura se mantém pela circulação e ressignificação de sentidos, a oralidade/vocalidade indígena revela-se como um território privilegiado dessa dinâmica, pois nela os elementos linguísticos, simbólicos e performáticos não apenas mantêm a memória ancestral, mas também instauram novas formas de significar o mundo. É justamente nessa perspectiva que se insere a reflexão de Torchi (2014).

Assim, compreender a oralidade nas narrativas indígenas implica reconhecê-la como elemento constitutivo de sentido, e não apenas como meio de transmissão. Conforme Zumthor (1997), a voz carrega uma dimensão performática, corporal e temporal que molda a própria estrutura da narrativa, imprimindo ritmo, presença e afetividade. Longe de ser um resquício de um passado pré-escrito, a oralidade se apresenta como espaço vivo de criação, no qual cada ato de fala é também um ato de interpretação. Ao propor as categorias de oralidade primária, mista e secundária, Zumthor evidencia que a voz e a escrita não se opõem de forma rígida, mas coexistem e se atravessam em processos contínuos de significação. Nessa perspectiva, as narrativas orais Guaraní/Kaiowá não apenas preservam memórias ancestrais, mas se atualizam no encontro entre a tradição e as mediações contemporâneas, reafirmando a potência da palavra falada como texto cultural.

Nas narrativas analisadas, esse processo se manifesta de forma particular, uma vez que os relatos de *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge foram extraídos de entrevistas públicas posteriormente registradas em formato de livro. Ainda que mediadas pela escrita, essas

narrativas preservam marcas evidentes da performance oral, como repetições, pausas discursivas, encadeamentos não lineares e a presença de interlocuções implícitas com o ouvinte/leitor. Esses elementos indicam que o registro escrito não elimina a oralidade, mas a reconfigura em outro suporte semiótico, permitindo que a voz ancestral circule em novos espaços de recepção. Nesse sentido, conforme aponta Zumthor (1997), a oralidade pode se manifestar em formas híbridas, nas quais o texto escrito mantém vestígios da voz, da corporalidade e do contexto performático original. Assim, ao serem transpostas para o livro, as narrativas Guarani/Kaiowá não perdem sua natureza oral, mas passam por um processo de tradução intersemiótica, no qual a experiência narrativa vivida é reorganizada pela linguagem escrita, preservando traços do acontecimento narrativo e ampliando seu alcance cultural. Dessa forma, o material analisado revela que a oralidade Guarani/Kaiowá permanece ativa mesmo quando registrada, reafirmando-se como texto cultural vivo que transita entre a performance comunitária e a documentação acadêmica, mantendo sua função de memória, transmissão de saberes e produção contínua de sentidos.

Nesse sentido, Lotman (1996) compreende o texto oral como estruturado por três aspectos fundamentais: comunicar, criar sentidos e exercer sua função mnemônica. Comunicar implica transmitir uma mensagem que atenda a uma situação concreta de interlocução; criar sentidos diz respeito à capacidade de gerar significados que ultrapassam a mera informação, instaurando múltiplas interpretações; e a dimensão mnemônica refere-se ao papel da oralidade como guardião de saberes, sustentada pela repetição, pela cadência e por fórmulas discursivas que asseguram a preservação da narrativa no tempo. Esses três elementos, interdependentes, revelam que o texto oral é um organismo vivo, moldado pela interação entre quem narra e quem ouve, e pela constante atualização de seu conteúdo na comunidade que o compartilha.

Nas narrativas analisadas, esses três aspectos manifestam-se de maneira entrelaçada e dinâmica. A função comunicativa evidencia-se no momento em que *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge narram suas experiências e ensinamentos, direcionando suas falas a interlocutores específicos, sejam membros da comunidade, pesquisadores ou jovens ouvintes. As narrativas não surgem apenas como relatos informativos, mas como orientações de vida, conselhos e explicações sobre práticas culturais, espirituais e territoriais, respondendo a demandas concretas do contexto social e comunitário Guarani/Kaiowá.

A criação de sentidos revela-se na forma como essas narrativas mobilizam elementos simbólicos, espirituais e históricos, ultrapassando a simples transmissão de acontecimentos. Ao narrar sobre a perda da terra, os rituais, as rezas e as transformações vivenciadas pela

comunidade, os narradores constroem camadas de significação que articulam memória, identidade e resistência cultural. Nesse processo, os sentidos são constantemente atualizados, pois cada performance narrativa incorpora o contexto, o público e as circunstâncias do momento em que é realizada.

Já a função mnemônica manifesta-se na preservação e transmissão dos saberes ancestrais, sustentada pela repetição de expressões, pela cadência da fala, pelo uso de termos na língua Guarani e pela performance corporal que acompanha a narrativa. Esses recursos funcionam como estratégias de conservação da memória coletiva, garantindo que os conhecimentos circulem entre gerações. Assim, nas narrativas analisadas, o texto oral se confirma como um organismo vivo, continuamente recriado na interação entre narrador, ouvintes e comunidade, reafirmando o papel da oralidade na manutenção e renovação da cultura Guarani/Kaiowá.

4 ANÁLISE SEMIÓTICA DAS NARRATIVAS ORAIS: ECOS DA MEMÓRIA GUARANI/KAIWÁ NA RESERVA DE DOURADOS/MS

*Então esse daí eu vou deixar essa palavra.
Enquanto a gente está trabalhando, cada
universidade, cada escola, essa nossa fala, eu vou
deixar essa mensagem para cada aluno. E a minha
mensagem, para não esquecer na sala de aula,
jehovasa é muito importante.*
— Ñandesy Dona Floriza, 2018

Os Guarani/Kaiowá da RID constituem-se como um dos povos indígenas com maior presença e resistência no Brasil. Sua história é marcada por processos de invasão territorial, deslocamento e pela constante luta pela retomada de seus espaços ancestrais. O censo de 2022 registrou que no estado de Mato Grosso do Sul há cerca de 116.346 pessoas indígenas declaradas, com a RID sendo uma das maiores concentrações, abrigando mais de 13 mil indígenas. Os Guarani/Kaiowá foram progressivamente pressionados a sair de suas terras tradicionais devido à expansão agrícola e à colonização, sendo forçados a se estabelecerem na atual reserva (Santana, 2019).

Esse movimento, que mistura resistência e adaptação, contribuiu para a formação de uma comunidade culturalmente vibrante, na qual a oralidade/vocalidade assume papel fundamental para a preservação da identidade, da memória coletiva e dos valores do *reko porã*, o modo de viver Guarani/Kaiowá, que integra espiritualidade, convivência social e relação com o território (Rodrigues, 1986). A cultura indígena, notadamente a Guarani/Kaiowá, é marcada por uma profunda relação com a oralidade. As narrativas contadas pelos anciãos constituem não apenas registros de eventos passados, mas textos vivos que atualizam sentidos, preservam a memória coletiva e reorganizam o presente à luz da ancestralidade. Neste capítulo, a leitura atenta às histórias da Ñandesy Dona Floriza e Ñanderu Seu Jorge, ambos moradores da Reserva Indígena de Dourados (RID), é entendida como um ato de reconhecimento da palavra como *tekoha* simbólico e como fonte de conhecimento legítima dentro da semiosfera Guarani/Kaiowá.

Nesse contexto, torna-se necessário compreender que o processo de transcrição das narrativas orais para o suporte escrito não consiste em uma simples transferência de conteúdo, mas em uma operação interpretativa e semiótica que envolve escolhas linguísticas, estilísticas e culturais. Ao passar da performance oral para o registro textual, elementos como entonação, gestualidade, ritmo e interação com o público são parcialmente reconfigurados, exigindo do

pesquisador sensibilidade para preservar marcas da oralidade/vocalidade e da estrutura narrativa original.

Conforme discutem os estudos da oralidade, especialmente em Zumthor (1997), toda transcrição implica um deslocamento de suporte que transforma a experiência da narrativa, mas não necessariamente elimina sua dimensão performática, pois vestígios da oralidade permanecem inscritos no texto por meio de repetições, pausas discursivas, construções sintáticas próprias e modos de organização do pensamento narrativo. Assim, ao registrar as falas de *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge, busca-se não apenas documentar conteúdos, mas preservar a dinâmica simbólica e cultural que estrutura suas narrativas, reconhecendo que o texto escrito se constitui como uma tradução intersemiótica da palavra falada. Assim, a transcrição assume papel fundamental, ao mesmo tempo que amplia a circulação dessas narrativas para outros espaços de leitura e reflexão, sem romper com sua função original de memória viva e transmissão cultural no interior da semiosfera Guarani/Kaiowá.

A Semiótica da Cultura, desenvolvida por Lotman e pela Escola de Tártu-Moscou, propõe que as culturas se organizam como sistemas semióticos nos quais os textos desempenham papel central na produção e reprodução de sentidos (Lotman, 2009). Nessa perspectiva, as narrativas orais indígenas são compreendidas como textos culturais inseridos em uma semiosfera dinâmica, onde diversos códigos, verbais, simbólicos, rituais e visuais, interagem constantemente. Para Lotman (2009, p. 19), “o texto é um mecanismo gerador de sentido”, e nesse sentido, as falas dos anciãos são analisadas como manifestações discursivas que atualizam saberes em constante tradução e ressignificação.

Torchi (2010) aprofunda essa compreensão ao propor que os textos culturais se estruturam como mosaicos semióticos, ou seja, composições formadas por fragmentos oriundos de diferentes códigos que coexistem num mesmo espaço sociocultural. Aplicando esse modelo ao contexto da Reserva Indígena de Dourados (RID), é possível perceber como as narrativas orais revelam uma convivência tensa e criativa entre elementos tradicionais e contemporâneos, indígenas e não indígenas, sagrados e seculares. As falas de *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge, ainda que singulares, são atravessadas por essa tessitura complexa, expressando identidades em constante negociação.

Desta perspectiva compreende-se porque [*sic*] exploramos, para representar nossa cultura mestiça, a imagem do *mosaico*, pois, este representa a técnica e emblemática que ungi [*sic*] partes, fragmentos, retalhos, matérias em forma de cacos, restos e inclusive entulhos, campo semântico que pode ser ilustrado através da “poética” de nosso poeta maior, o sul-mato-grossense e pantaneiro Manoel de Barros (Torchi, 2010).

Este capítulo apresenta a análise das seis narrativas selecionadas para a pesquisa, sendo três de Dona Floriza e três de Seu Jorge, escolhidas por sua relevância em representar dimensões complementares da vida e da tradição Guarani/Kaiowá. A seleção considerou critérios de representatividade cultural, densidade simbólica e diversidade temática, garantindo que as narrativas contemplassem aspectos da vida cotidiana, da sabedoria ancestral, da espiritualidade, da memória coletiva, das identidades em transformação e da resistência cultural diante dos desafios contemporâneos. Optou-se por trabalhar com três narrativas de cada ancião para permitir uma análise mais aprofundada e detalhada de cada texto, sem perder de vista o conjunto das experiências e saberes que eles expressam.

Na perspectiva da semiótica da cultura de Lotman (2009), essas narrativas constituem textos culturais que condensam saberes, códigos e modos de vida próprios da tradição Guarani/Kaiowá. Elas funcionam simultaneamente como instrumentos de memória coletiva e mecanismos de resistência cultural, preservando e transmitindo valores do *reko porã* (modo de viver) e articulando tradição e inovação na semiosfera indígena. A oralidade, assim, não se limita à transmissão de informações; é um ato de enunciação carregado de memória, saber e luta por reconhecimento simbólico, conforme também enfatizam Zumthor (1993) e Torchi (2015) ao tratar da performatividade e da função social das práticas orais.

4.1 As narrativas da *Ñandesy* Dona Floriza

A primeira narrativa analisada pertence à *Ñandesy* Dona Floriza Souza da Silva, liderança reconhecida na comunidade Guarani/Kaiowá da RID. O relato foi originalmente publicado no artigo “Narrativas e Saberes Tradicionais na Reserva Indígena de Dourados” (Seawright; Maceno, 2023), que reúne depoimentos e histórias de anciãos e anciãs coletados entre os anos de 2018 e 2019, no âmbito de um projeto de pesquisa voltado à documentação de práticas culturais e processos de transmissão de saberes entre as famílias Guarani/Kaiowá.

Figura 19 e 20 – *Ñandesy* Dona Floriza durante ritual de bênção



Fonte: Acervo pessoal da autora (2025).

Essas narrativas foram publicadas em português, preservando, contudo, expressões e termos na língua guarani, que evidenciam a presença viva do bilinguismo na fala dos narradores. Essa mescla entre o guarani e o português revela não apenas uma característica linguística, mas também um modo de pensar e sentir o mundo, em que a palavra transita entre diferentes códigos sem perder sua força simbólica e espiritual.

Logo que inteirei 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... [...] Digo isso, primeiramente, pela morte do meu tio de nome Cândido Guariró... O kaiowá gosta por demais de seguir o caminho do córrego e de pescar. Essa é a alegria do kaiowá! Só que, para chegar nesse córrego precisa passar pela pedreira, que é aqui bem pertinho... Então, de repente, chega aquela detonação horrível... Os indígenas mais velhos sabem como se proteger quando escutam a sirene soar: precisa se encostar num pau de árvore. Se tiver criança, coloca na frente para cuidar dela. Mas a pedreira não avisa a gente antes da explosão... A mãe disse que o pai tinha saído antes de ombokapu ymboyve, antes daquela detonação para buscar lenha de o Jorge colocar a canjica na panela. Mamãe estava assim, muito assustada..., e mandou que eu fosse atrás do pai. Parece até que ela estava sentindo que o pai não estava mais aqui.... Chamei todo mundo e nos esparramamos..., caçando o pai. Um foi lá longe, na fazenda; o Jorge foi procurando por outro canto. E, naquele instante, a

pedreira parou: não trabalhou mais! Então, quando já devia ser lá pelas duas horas da tarde, pertinho da pedreira, meu irmão achou o pai... Logo que achou, gritou tudo feio... Papai não estava mais com a gente. Tudo isso porque meu pai já tinha mandado correr da reserva o dono da pedreira e o dono do gado... Seu Jorge foi correndo na Funai [Fundação Nacional dos Povos Indígenas], avisar o que tinha acontecido com o pai. [...] Ia pegar lenha ainda, quando fizeram a explosão... Morreu ali mesmo... (Floriza Souza da Silva, 2019 *apud* Seawright; Maceno, 2023, p. 88).

A narrativa de *Ñandesy* Dona Floriza, ao rememorar um episódio marcante de sua juventude, articula elementos simbólicos, afetivos e históricos que configuram um verdadeiro texto cultural no sentido atribuído por Lotman (2009). O sonho com o *mbarakapu*, confundido inicialmente com um chamado espiritual e posteriormente revelado como o som brutal da pedreira, opera como signo semiótico metafórico da tensão entre o sagrado e o profano, entre a tradição indígena e a violência da colonização contemporânea.

As marcas da oralidade preservada por meio do uso de pausas, repetições e interjeições (“mas...”, “não!”) reforçam a expressividade da narradora. Zumthor lembra que “o texto oral é sempre acontecimento, e seu sentido é inseparável da performance” (2010, p. 67). Ao ser transcrito do oral para a língua portuguesa, esse relato passou por um processo de tradução semiótica, no sentido de Lotman (2009), que envolve a passagem de um sistema comunicativo (oral) para outro (escrito), implicando reorganização sintática e adaptação para um público leitor.

A transcrição da fala da *Ñandesy* Dona Floriza, portanto, representa mais do que uma simples transferência de código: ela constitui uma operação interpretativa que busca manter o ritmo, a musicalidade e as inflexões próprias da oralidade. Nesse processo, o pesquisador se depara com a tarefa delicada de equilibrar fidelidade e legibilidade, conservando as marcas do discurso oral sem comprometer a compreensão do leitor. As hesitações, pausas e repetições, longe de serem “erros”, configuram elementos estruturantes do discurso, revelando a dimensão performática e o caráter relacional da fala, conforme observa Zumthor (1997).

Além disso, o ato de transcrever inscreve-se num campo de tensões entre a voz e a escrita, entre o efêmero e o permanente. A fixação do relato em texto escrito implica uma transformação no modo como o conhecimento é transmitido e percebido. À luz de Lotman (2009), essa passagem pode ser entendida como um processo de tradução dentro da semiosfera, em que o texto oral, originalmente produzido no espaço da convivência e da escuta, é reconfigurado no espaço da leitura. Assim, o registro escrito não substitui a experiência oral/vocal, mas funciona como uma nova instância de significação, permitindo que a palavra da *Ñandesy* Dona Floriza circule em outros contextos culturais e acadêmicos, sem perder sua força simbólica e sua origem comunitária.

Além disso, há aqui a presença da fronteira cultural: o *mbarakapu* (objeto ritual e sonoro tradicional) contrasta com o barulho mecânico da pedreira, revelando o choque entre o universo simbólico Guarani e o mundo industrial não indígena. Santaella (2004) lembra que os choques de códigos culturais geram deslocamentos de sentido e conflitos de percepção, evidenciando a complexidade dos encontros interculturais.

A tensão entre o *mbarakapu* e o barulho mecânico da pedreira revela um dos pontos mais sensíveis da Semiótica da Cultura: a constituição da fronteira como espaço de choque, disputa e tradução. Para Lotman (1999), a semiosfera só existe porque há limites que separam, e simultaneamente conectam, sistemas culturais distintos. No contexto Guarani/Kaiowá, o *mbarakapu* integra o sistema modelizante primário que organiza os sentidos do corpo, da espiritualidade e da coletividade, funcionando como um signo de coesão e de memória viva. Já o ruído da pedreira, produzido por um aparato técnico-industrial que invade o território, opera como signo de fragmentação, impondo outra lógica de tempo, espaço e pertencimento. A coexistência forçada desses sons não é apenas acústica: ela manifesta, de maneira sensível, a colisão de mundos e a disputa por regimes de significação. Cada vibração do *mbarakapu* é um ato de resistência simbólica que reafirma a presença do povo no *tekoha*, mesmo diante do avanço do mundo externo.

Santaella (2004) argumenta que os encontros entre códigos culturais heterogêneos geram deslocamentos, descontinuidades e ruídos no fluxo dos sentidos. No caso Guarani/Kaiowá, esse choque não se limita à percepção sensorial, mas atinge o núcleo das formas de vida e das cosmologias. Quando o som ritualístico, carregado de memória e ancestralidade, se choca com o ruído industrial, produz-se uma tensão que expõe o conflito entre a permanência e a ameaça de apagamento cultural. Ao mesmo tempo, essa fricção revela a vitalidade do sistema simbólico Guarani/Kaiowá: em vez de se dissolver, ele se reorganiza e reinscreve sentidos, reafirmando sua potência mesmo em situações limítrofes. O *mbarakapu*, nesse encontro, não se cala; ele negocia, traduz, reorganiza o espaço sonoro e afirma a presença do sagrado em meio ao ruído da máquina. Trata-se de um exemplo contundente de como a fronteira, longe de ser apenas zona de conflito, é também espaço de criação, em que a cultura luta, transforma-se e continua a significar e/ou resignificar.

Segundo Lotman (2009), a cultura organiza-se como uma semiosfera composta por múltiplos códigos em constante tradução, conflito e negociação. A narrativa da *Ñandesy* Dona Floriza reflete esse mosaico de códigos: o mundo onírico e simbólico da escuta do *mbarakapu*, os costumes Guarani/Kaiowá de pesca e caminhada junto ao córrego, os rituais de proteção

diante da explosão, entrelaçam-se com a presença opressora da pedreira e das estruturas institucionais que (não) protegem os corpos indígenas. Nesse sentido, a narrativa expõe as fronteiras entre o espaço cultural indígena e os mecanismos de invasão e apagamento impostos por agentes externos, como a empresa da pedreira e os proprietários de terra, configurando uma zona de contato marcada pelo conflito.

A oralidade presente na fala da *Ñandesy* Dona Floriza carrega uma densidade semântica que vai além do relato factual: ela reconstrói os eventos por meio de afetos, imagens sensoriais e ritmos próprios da língua guarani, ainda que contados em português. Como afirma Bosi (2003), a memória oral é seletiva, simbólica e estruturada por marcas emocionais que dão sentido à experiência. A estrutura narrativa, fragmentada e ritmada, evidencia o modo como a memória indígena se constrói em torno de eventos traumáticos, mas também como resistência e denúncia. A frase “a pedra embarga a voz da gente” revela o cerceamento não apenas da fala, mas da existência coletiva, em um contexto de etnocídio simbólico e material.

Além disso, como propõe Torchi (2010), as práticas discursivas indígenas devem ser compreendidas como parte de um *mosaico cultural*, no qual códigos tradicionais e contemporâneos se entrelaçam e se ressignificam. A própria presença da Funai na narrativa e o gesto de recorrer à instituição após a morte do pai indicam esse trânsito entre mundos. O texto de Dona Floriza evidencia a semiose oral, de resistência contínua entre o sagrado e o cotidiano, entre a dor íntima e a denúncia pública. Sua fala ecoa a dimensão coletiva da perda, inscrita na paisagem da Reserva de Dourados e na memória dos que seguem lutando para manter viva a palavra e o modo de vida Guarani/kaiová.

Ao tratar da morte do pai como consequência direta do embate entre os interesses econômicos externos e o direito à terra e à vida indígena, a narrativa revela o caráter político da oralidade. Assim, como enfatiza Lotman (1996), o texto não é apenas um reflexo do mundo, mas um dispositivo ativo na construção de sentido e resistência. *Ñandesy* Dona Floriza, ao narrar esse episódio, reinscreve a dor em forma de memória partilhada, transformando a ausência em presença simbólica e a perda em testemunho.

Recorremos às reflexões de Machado (2007), quando a autora afirma que a comunicação não pode ser compreendida como simples envio de conteúdo de um emissor a um receptor, mas como um processo relacional, no qual os sentidos se constroem na interação entre vozes, tempos e contextos. Para o autor, comunicar é instaurar um circuito dialógico, em que cada enunciação responde a outras e se projeta para novas respostas. A narrativa de *Ñandesy* Dona Floriza inscreve-se exatamente nesse circuito, sua fala não é um relato isolado, mas dialoga com a

memória coletiva, com os ouvintes presentes e com os leitores futuros, ativando camadas sucessivas de sentido.

Ao ser transcrita, a fala de *Ñandesy* Dona Floriza não perde sua natureza dialógica, mas a expande. Conforme propõe Machado (2007), os textos circulam por diferentes suportes e contextos, reconfigurando seus modos de significar sem romper com sua matriz relacional. Assim, o relato que nasce na oralidade comunitária passa a integrar o espaço acadêmico, estabelecendo novos diálogos com teorias, leitores e outros textos. Esse deslocamento não anula a voz originária; ao contrário, amplia seu campo de ressonância, fazendo com que a experiência vivida na RID dialogue com outros territórios simbólicos.

Além disso, Machado (2007) destaca que os circuitos dialógicos são atravessados por tensões, assimetrias e disputas de poder, pois nem todas as vozes circulam com as mesmas condições de escuta. No caso de *Ñandesy* Dona Floriza, sua narrativa rompe o silêncio historicamente imposto aos povos indígenas, inserindo-se em um circuito que desafia as hierarquias do saber e da escrita. Ao passar da oralidade para o texto acadêmico, sua voz não se torna neutra nem despolitizada: ela continua marcada pela experiência, pela dor e pela resistência, operando como força dialógica que confronta discursos hegemônicos e reinscreve a memória indígena no espaço público e científico.

Machado (2007), ao dialogar com o pensamento bakhtiniano, evidencia que todo texto se constitui na relação com o outro, sendo atravessado por múltiplas vozes e temporalidades. O dialogismo, conforme Bakhtin (1997), pressupõe que o sentido nunca é fixo ou isolado, mas emerge do encontro entre sujeitos, culturas e sistemas de linguagem. Ao ser transcrita, a narrativa de *Ñandesy* Dona Floriza passa a ocupar uma posição de extraposição, conceito que implica o deslocamento do texto para fora de seu contexto original, sem que isso represente perda de autenticidade. Pelo contrário, essa movimentação permite que o pesquisador e o leitor estabeleçam novas camadas interpretativas, ampliando a compreensão da narrativa sem romper com sua densidade simbólica e cultural.

Sob a perspectiva da Semiótica da Cultura, Lotman (1996) compreende esse deslocamento como um processo próprio da dinâmica dos textos culturais, que se reorganizam ao atravessarem diferentes fronteiras semióticas. A extraposição, nesse contexto, favorece a tradução entre sistemas culturais distintos, permitindo que a oralidade Guarani/Kaiowá, ao adentrar o espaço da escrita acadêmica, mantenha suas marcas performáticas e seus valores, ao mesmo tempo que dialoga com o universo científico. Dessa forma, a narrativa de *Ñandesy* Dona Floriza não apenas preserva sua função de memória e transmissão de saberes ancestrais, mas

também se transforma em um texto de cultura capaz de produzir novos sentidos, reafirmando a vitalidade da tradição oral no interior de outros espaços de significação.

4.2 *Ñandesy* Dona Floriza, quando a palavra se faz caminho

A narrativa de *Ñandesy* Dona Floriza inscreve-se em um território simbólico no qual memória, corpo e palavra se entrelaçam como formas de resistência cultural. Antes de apresentar os episódios vividos por ela na infância, é necessário compreender que sua voz emerge de uma longa cadeia de transmissão que envolve avôs, pais, lideranças espirituais e a própria comunidade. No contexto Guarani/Kaiowá, a palavra não é apenas veículo de comunicação, mas fundamento ontológico, força que gera mundo e sustenta a vida coletiva. Ao rememorar sua relação com o avô Zacarias e com a Missão, *Ñandesy* Dona Floriza reconstrói um percurso em que a oralidade atua como eixo estruturante da identidade e como mecanismo de preservação da memória ancestral.

Nessa perspectiva, a identidade cultural não pode ser compreendida como uma estrutura fixa ou estática, mas como um processo dinâmico e em constante reelaboração. Para Lotman (1996), os textos de cultura operam como mecanismos vivos de produção e reorganização de sentidos, nos quais a memória coletiva é continuamente atualizada por meio das interações sociais e simbólicas. Assim, a narrativa oral Guarani/Kaiowá não apenas preserva tradições, mas também participa da construção e reconstrução identitária do grupo, uma vez que cada performance narrativa atualiza saberes ancestrais à luz das experiências contemporâneas. A identidade, nesse contexto, emerge como resultado das trocas semióticas que ocorrem no interior da semiosfera, espaço no qual diferentes sistemas culturais dialogam, tensionam-se e se transformam mutuamente.

Desse modo, ao ser transcrita e analisada no âmbito acadêmico, a narrativa de *Ñandesy* Dona Floriza revela que a identidade Guarani/Kaiowá se constitui em movimento, atravessada por processos de tradução cultural e ressignificação. Conforme Lotman (1996), os textos culturais possuem a capacidade de atravessar fronteiras semióticas, gerando novas leituras sem perder sua vinculação com a memória coletiva. Nesse sentido, a oralidade atua como um dispositivo de continuidade e reinvenção, permitindo que a identidade seja simultaneamente preservada e recriada, reafirmando a vitalidade dos saberes tradicionais mesmo quando inseridos em novos espaços discursivos.

Figura 21 – Mestranda Aureliana, Ñandesy Dona Floriza, Prof. Gicelma e Ñanderu Seu Jorge



Fonte: Acervo pessoal da autora (2025).

Me lembro bem, eu acho que eu tinha oito anos, eu assisti lá na Missão. Eu me lembro bem tinha só um pouquinho lá, periferia assim, tinha só tábua, parede assim. E ali um dia chegou lá uma professora, o karai, os brancos, aí conversou com meu vô, Zacarias. Sobre isso. Ali que ele levantou esse trabalho. Eu participei, eu era curiosa naquela época, eu era curiosa mesmo. Ela era professora lá da Missão. Aí falou “eu quero que você vá lá na Missão, gravar tua palavra”, falou para ele. A Jari achou meio estranho, não queria ir. Mas o meu vô não, falou “vou”. Aí veio, avisou o meu pai. Ele não queria trazer eu, mas eu fui, na garupa eu fui. Aí chegou lá, gravou, a palavra. Tem aquelas gravações antigas igual vitrola. Não era para entrar criança, mas eu escutei tudo o que ele passou. Aí falou “aqui um dia, esse aqui vai, isso aqui, essa palavra aqui, esse trabalho nosso nunca vai acabar. Em vez de que apagar, tem que brotar novo” sempre falava. Como diz agora, é que tem que fazer, mas é esse trabalho em cada universidade. Universidade, como onde nós moramos mesmo. Aonde chamar, tem que ir. Esse, já deixou escritamente o ramo guasu. E foi indo, foi indo. Aí parou um pouquinho de novo. Depois que meu avô morreu, parou. E depois começou meu pai, meu pai de novo aonde tinha o curso para professor, ia lá. Não é igual agora não, não é muita gente não. Ficava lá, não é igual nós apyka assim: sentava no chão! Ali ele conversava, passava a palavra. E depois que meu pai morreu, parou de novo. Ele que levantou de novo esse daí. Se não ia parar por ali (Floriza Souza da Silva, 2019, retirado do livro *Assim é a nossa vivência*, p. 6-7, USP).

A compreensão da identidade cultural, sob a perspectiva da Semiótica da Cultura, desloca-se de uma concepção essencialista para um entendimento relacional, no qual o sujeito e o coletivo se constituem a partir do contato com o outro. Para Lotman (1996), toda cultura

organiza-se no interior da semiosfera, espaço dinâmico onde diferentes sistemas de signos coexistem e interagem continuamente. Nesse contexto, a identidade não se constrói de forma isolada, mas emerge das relações estabelecidas entre o “nós” e o “outro”, processo que delimita pertencimentos, ao mesmo tempo que possibilita trocas simbólicas. A existência do outro torna-se, portanto, condição fundamental para a autodefinição cultural, pois é nas zonas de contato que os sistemas culturais reconhecem suas próprias especificidades e limites.

A noção de fronteira, proposta por Lotman (1996), assume papel central nesse processo, sendo compreendida não como uma linha rígida de separação, mas como um espaço de mediação e tradução cultural. A fronteira atua como um filtro semiótico (Machado, 2003), responsável por selecionar, reorganizar e reinterpretar elementos provenientes de diferentes sistemas culturais. Dessa forma, o encontro entre culturas não resulta em simples assimilação, mas em processos de tradução que implicam necessariamente transformação. A tradução, nesse sentido, não corresponde a uma equivalência exata entre códigos, mas a uma recriação de sentidos, na qual elementos culturais são reconfigurados ao atravessarem diferentes contextos simbólicos.

Nesse espaço, natureza e cultura vivem uma relação de complementariedade, alterando completamente o conceito de fronteira. Em vez de linha demarcatória e divisória, fronteira designa aquele segmento de espaço onde os limites se confundem, adquirindo a função de filtro. (...) o espaço semiótico necessário para a existência e funcionamento da linguagem e da cultura com sua diversidade de códigos. (...) A semiosfera diz respeito à diversidade, condição para o desenvolvimento da cultura (Machado, 2003, p. 163-164).

Essa dinâmica dialoga com o pensamento bakhtiniano ao reconhecer que o sentido se produz na relação com o outro, em um processo essencialmente dialógico (Bakhtin, 2011). A identidade, assim, constitui-se como um campo de negociações contínuas, atravessado por múltiplas vozes e temporalidades. No caso das narrativas orais Guarani/Kaiowá, a performance narrativa evidencia essa construção relacional, uma vez que articula saberes ancestrais, experiências contemporâneas e interações interculturais. Ao serem transcritas e inseridas no espaço acadêmico, essas narrativas atravessam fronteiras semióticas, evidenciando que a tradução não apenas transporta significados, mas produz novos modos de existência cultural, reafirmando a identidade como processo vivo, plural e em permanente transformação.

Ao mesmo tempo, sua narrativa se situa dentro do que Torchi (2008) define como semiosfera, espaço semiótico no qual diferentes sistemas culturais coexistem, chocam-se e se traduzem mutuamente. A presença da professora da Missão, o uso da vitrola para registrar a palavra e a circulação desses registros entre universidades evidenciam o trânsito entre códigos indígenas e códigos ocidentais. Essa convivência, marcada tanto por tensões quanto por

negociações, revela o que Torchi (2007) caracteriza como processos de tradução cultural: a cultura Guarani/Kaiowá reorganiza seus saberes diante de tecnologias e instituições externas, preservando o núcleo simbólico que a constitui. A palavra gravada, nesse sentido, é mais que um registro, é um gesto de reinscrição da cultura no interior desse território de fronteiras móveis.

(...) é um espaço semiótico, dentro do qual se realizam os processos comunicativos e a produção de novas informações. É impossível haver semiose fora da semiosfera. O conceito de semiosfera corresponde portanto, a conexão de sistemas e geração de novos textos. Trata-se de um espaço que possibilita a realização dos processos comunicativos e a produção de novas informações, funcionando como um conjunto de diferentes textos e linguagens (Torchi, 2008, p. 7).

É nesse mesmo horizonte que se insere a contribuição de Machado (2007), quando a autora propõe compreender a comunicação como processo cultural, e não como simples transmissão de mensagens. Para Machado (2007), comunicar é ativar circuitos dialógicos, nos quais os signos circulam, se transformam e produzem novos sentidos conforme atravessam diferentes contextos culturais. No caso da narrativa de *Ñandesy* Dona Floriza, a palavra gravada, ouvida, recontada e posteriormente transcrita percorre diferentes circuitos: da aldeia à Missão, da gravação à universidade, da oralidade ao texto acadêmico, sem perder sua condição de voz viva.

Afirma, ainda, que os circuitos dialógicos se estruturam pela relação entre memória, escuta e resposta, pois todo enunciado nasce como réplica de outros e se projeta para novos diálogos (Machado, 2007). A fala do avô de *Ñandesy* Dona Floriza, quando diz que “essa palavra aqui, esse trabalho nosso nunca vai acabar”, já antecipa esse movimento, ele fala para os presentes, mas também para os ausentes e para os futuros. A palavra indígena, assim, não é encerramento, mas abertura permanente de sentidos, configurando-se como elo entre tempos, gerações e espaços culturais.

Ao tratar da passagem da oralidade/vocalidade para outros suportes, Machado (2007) observa que os signos não se deslocam de forma neutra, eles se reorganizam, negociam sentidos e enfrentam assimetrias de poder. Quando a palavra Guarani é gravada, mediada pelo entrevistador e depois levada às universidades, ela entra em um circuito atravessado por hierarquias culturais. Ainda assim, como mostra a narrativa, essa palavra não se dissolve, ela se reinscreve, mantendo sua força simbólica mesmo ao circular em ambientes que historicamente silenciaram vozes indígenas.

Os circuitos dialógicos são também espaços de conflito, pois diferentes códigos disputam legitimidade e autoridade (Machado, 2007). Nesse sentido, a narrativa de *Ñandesy* Dona Floriza mostra que a palavra indígena não circula sem tensões: ela precisa atravessar

instituições, tecnologias e discursos que nem sempre a reconhecem como saber legítimo. No entanto, ao insistir que “onde chamar, tem que ir”, a fala do avô transforma a circulação em estratégia de resistência, convertendo o diálogo em forma de afirmação cultural.

Desta forma, a trajetória narrada por *Ñandesy* Dona Floriza permite compreender como a oralidade/vocalidade atua como um sistema modelizante primário, na acepção da Semiótica da Cultura. É por meio dela que se constroem as categorias fundamentais do mundo, que se organizam os saberes rituais, que se transmitem as histórias e que se reforça a continuidade da coletividade. Cada gesto narrativo, o lembrar-se, o ouvir escondida, o acompanhar o pai, o retomar o trabalho interrompido, expressa essa dinâmica de recriação da tradição. Assim, sua fala não apenas introduz a análise, mas ilumina a própria lógica cultural que sustenta este capítulo: a palavra como caminho, como movimento, como força viva capaz de atravessar gerações e manter acesa a chama dos saberes Guaraní/Kaiowá.

A narrativa de *Ñandesy* Dona Floriza revela o papel ativo das mulheres Guaraní/Kaiowá na preservação da memória e na continuidade dos saberes ancestrais. Seu relato de infância carrega uma força simbólica poderosa: o momento em que, curiosa e atenta, presencia seu avô gravando a palavra na Missão. Esse gesto de “gravar a palavra” transcende o simples registro sonoro, trata-se da inscrição de um texto cultural, conforme compreendido por Lotman (2009), um texto carregado de sentidos que atravessam o tempo e ecoam entre gerações.

A fala da narradora aponta para um processo de tradução semiótica, no qual a cultura oral Guaraní é reinterpretada por meios tecnológicos não indígenas (a gravação em vitrola, por exemplo), sem perder seu sentido sagrado. Essa tensão entre sistemas semióticos distintos revela o que Lotman chama de semiosfera um espaço no qual diferentes códigos convivem, entram em conflito e, por vezes, se complementam:

A semiosfera é o espaço semiótico que delimita a cultura e onde se desenvolve a semiose, a produção e interpretação de signos. Nela, diferentes sistemas de signos coexistem e se influenciam mutuamente, formando uma complexa rede de interações simbólicas (Lotman, 2009).

Nesse contexto, a gravação da palavra, observada por *Ñandesy* Dona Floriza ainda na infância, configura-se como um ponto de passagem entre sistemas culturais distintos, instaurando um processo de tradução que vai além da transposição técnica do som para o suporte material. Conforme Lotman (1996), a tradução constitui um mecanismo essencial da cultura, operando nas zonas de fronteira da semiosfera, onde diferentes códigos entram em contato e são obrigados a reorganizar seus modos de significar. Ao atravessar da oralidade ritual Guaraní/Kaiowá para um dispositivo tecnológico não indígena, a palavra não se esvazia de sentido; ao contrário, ela se transforma, ampliando suas possibilidades de circulação e

reinscrição cultural. Esse deslocamento evidencia que a tradução, longe de ser um procedimento neutro, implica sempre criação, filtragem e transformação, reafirmando a narrativa de Dona Floriza como um texto de cultura vivo, capaz de transitar entre diferentes territórios simbólicos sem romper com sua dimensão sagrada e comunitária.

A expressão “brotar novo” carrega uma forte densidade simbólica, pois evoca a ideia de regeneração contínua da cultura, sugerindo que os saberes ancestrais não permanecem cristalizados no passado, mas se renovam a cada geração e a cada performance narrativa. Além disso, o signo “brotar novo” também pode ser interpretado como um marcador de resistência cultural, pois aponta para a permanência dos saberes Guarani/Kaiowá mesmo diante de processos históricos de deslocamento, contato intercultural e imposições externas. Conforme Torchi (2015), os elementos presentes nas práticas cotidianas e nas narrativas tradicionais funcionam como operadores simbólicos que garantem a continuidade cultural dentro da semiosfera, permitindo que a memória coletiva seja constantemente reorganizada e transmitida. Assim, ao afirmar que o trabalho e a palavra “nunca vão acabar”, o avô não apenas projeta uma expectativa de continuidade, mas inscreve a narrativa em uma lógica de temporalidade ampliada, na qual passado, presente e futuro coexistem em um fluxo contínuo de significação. Dessa forma, o “brotar novo” transforma-se em um signo que sintetiza a dinâmica cultural Guarani/Kaiowá, revelando que a tradição não é estática, mas um processo vivo de renovação, pertencimento e reafirmação identitária.

A narrativa se organiza em torno da memória afetiva, evocada por meio da oralidade. A voz feminina de *Ñandesy* Dona Floriza emerge como guardiã da palavra ancestral, enquanto acompanha e narra o ciclo de continuidade e interrupção que marca a luta pela manutenção dos saberes indígenas. Essa memória, como nos lembra Santaella (1998), é a própria base da cultura, pois “sem memória, não há significação; e sem significação, não há cultura”. *Ñandesy* Dona Floriza encarna essa função semiótica da memória, ativando-a no momento em que rememora e compartilha sua história.

O ato de “me lembrar bem” repetido pela narradora não é apenas memória individual, mas um mecanismo mnemônico típico das culturas orais, em que a recordação serve para reativar e reafirmar saberes coletivos. Zumthor (2010) aponta que, na oralidade, a memória é estruturada por fórmulas e repetições que funcionam como gatilhos narrativos, permitindo que a história se mantenha viva de geração em geração. A passagem em que o avô afirma que “esse trabalho nosso nunca vai acabar. Em vez de que apagar, tem que brotar novo” é emblemática dessa função: a palavra gravada não é um fim, mas um meio de continuidade. Machado (2007)

reforça que a memorização, nas culturas de tradição oral, atua como um processo de regeneração simbólica, em que cada recontar reativa não apenas o conteúdo, mas o próprio vínculo comunitário que sustenta a memória.

A expressão “ele que levantou de novo esse trabalho” mostra que os textos de cultura não são fixos, mas pulsantes. A tradição Guarani/Kaiowá não está apenas no passado, mas em constante recriação. A transmissão da palavra, do avô para o pai, e dela para os filhos, representa a própria lógica da semiosfera Guarani/Kaiowá, circular, comunitária, performática.

4.3 *Ñandesy* Floriza, lugares onde planto a palavra

A narrativa de *Ñandesy* Floriza insere-se em uma longa trama de circulação da palavra, na qual memória, ritual e prática comunitária se articulam para sustentar a continuidade dos saberes Guarani/Kaiowá. A construção do tempo na narrativa evidencia-se por meio de uma organização linguística que ultrapassa a linearidade cronológica e revela uma temporalidade semiótica expandida, marcada pela articulação entre passado, presente e projeções futuras. A sequência verbal “Comecei a levantar em 2002. 2002 comecei, até hoje” estabelece um marco temporal inicial que, ao ser reiterado, produz um efeito de continuidade, sugerindo que a ação iniciada no passado permanece ativa no presente. O uso recorrente de verbos no pretérito perfeito, como “comecei”, “fui acompanhando”, “chegou”, “falou”, organiza a memória como relato de experiências vividas, enquanto expressões como “até hoje” e “vai ver aquela história que está ali, sendo plantada” deslocam a narrativa para uma temporalidade durativa, indicando que o passado não se encerra, mas se projeta no presente e no futuro. Observa-se ainda que o emprego de formas verbais no futuro, como “vai ver”, “vai falar”, “vai trazer outro grupo”, constrói uma dimensão prospectiva da narrativa, revelando uma percepção temporal que integra continuidade e expectativa, característica recorrente em narrativas orais vinculadas à transmissão de saberes.

Figura 22 – Escolinha da Ñandesy Dona Floriza



Fonte: Acervo pessoal da autora (2025).

Essa narrativa encontra sentido pleno quando situada no interior da semiosfera Guarani, entendida, na perspectiva de Lotman (2009), como o espaço simbólico em que diferentes sistemas de signos convivem e se transformam mutuamente. Em “lugares onde planto a palavra”, Ñandesy Dona Floriza descreve a circulação entre aldeias, projetos, universidades, rezadores e espaços ritualísticos, revelando como objetos externos, como a Kombi, são incorporados e ressignificados por meio do *yvyra’i*. A dinâmica descrita pela narradora evidencia o que Torchi (2015) denomina de “mosaico cultural”: um sistema em que elementos tradicionais e contemporâneos são integrados pela via simbólica, reafirmando a agência Guarani/Kaiowá na tradução e no enquadramento de elementos não indígenas. Assim, cada deslocamento narrado por Ñandesy Dona Floriza revela uma fronteira ativa, onde o sagrado e o cotidiano, o indígena e o não indígena, o ritual e o institucional entram em diálogo.

Comecei a levantar em 2002. 2002 comecei, até hoje. Aonde eu prego minha palavra. É que para mim é uma vantagem contar uma história, ali vai arranjando muita história no meio da universidade. O patricio vem estudar vai ver aquela história que está ali, sendo plantada. Vai falar “não essa história é assim, e não aquela...”. E uma história que está plantada ali para ele saber mais, saber aquela hora. Talvez aquela professora as vezes sabe de outro jeito, e não é daquele jeito. Eu penso muito isso aí. Primeiro eu comecei a fazer lá no Ara Vera. Ali eu comecei a trabalhar, dali na Vila São Pedro, 8, fui acompanhando, até hoje. Fazendo a parte da aula, ajudava a passar. Um dia chegou o Aloisio. Conversou comigo o Aloisio, fazia comida lá no Ara Vera, ele e a esposa dele. O Aloisio falou para mim: “Vai vir uma kombi. Foi feito um projeto, que aquela palavra que você passou lá na Vila São Pedro, então essa kombi é um projeto para carregar vocês”, falou para mim. “Esse projeto é para carregar vocês. Levar e trazer outro grupo [de rezadores]. Você fica uma semana aqui, de uma semana em diante você vai para tua casa, aí vai trazer outro grupo para poder ficar aqui”. E foi. Um projeto que Ara Vera fez, aprovou. Naquela hora falou “o que você pode fazer?”. Aí falei: “Não, uma coisa que para receber um objeto, tem que fazer um *yvyra’i*”. Aí eu fiz *yvyra’i* lá no Ara Vera (Jorge). Veronice ajudou a gente a fazer (Floriza). Ajudou a gente. Aí falou “vem vindo” e falei “não, amanhã vou fazer”. E cedo cheguei, em vez

de receber pela reza, nós recebemos pelo vyrai. Aí vieram, trouxeram kombi, deixaram na frente do yvyra'i. Ali que nós fizemos a reza para receber a kombi, com o maior carinho. Então aquilo lá já foi abençoando todo mundo para poder trabalhar ali. Porque se vai tirar aquele lá, pela reza de novo tem que tirar aquilo ali (Jorge). Vai. Acho que não tira mais não (Floriza Souza da Silva, 2019, retirado do livro *Assim é a nossa vivência*, p. 7-8, USP).

Deste modo, a trajetória de *Ñandesy* Dona Floriza materializa o funcionamento da oralidade como sistema modelizante primário, aquele responsável por estruturar os modos de perceber, organizar e interpretar o mundo, antes mesmo da escrita ou de outros meios formais de registro. Ao narrar episódios marcados por repetições, pausas, memórias afetivas e referências ao coletivo, ela ativa mecanismos próprios das culturas orais, conforme descrevem Zumthor (1993; 2010) e Santaella (1998). Sua palavra plantada não apenas rememora o passado, mas produz sentido no presente e projeta a continuidade dos saberes para o futuro. Essa introdução, portanto, abre espaço para analisar como, na fala de *Ñandesy* Dona Floriza, a palavra torna-se lugar, território simbólico e instrumento de resistência, afirmando-se como eixo estruturante da semiosfera Guaraní/Kaiowá.

A fala de *Ñandesy* Floriza, ao afirmar “Comecei a levantar em 2002. 2002 comecei, até hoje. Aonde eu prego minha palavra”, revela o enraizamento de sua prática no tempo e no espaço, com forte presença de marcas de oralidade/vocalidade, como a repetição imediata da data e o uso de frases curtas e assertivas. Essas repetições funcionam, segundo Zumthor (2010), como elementos estruturantes da memória oral, reforçando a veracidade e a importância do acontecimento narrado. A escolha da expressão “prego minha palavra” não se limita a uma metáfora; ela carrega a ideia de fixar, tornar estável e visível uma mensagem no espaço social, dialogando com a noção lotmaniana de texto como “núcleo gerador de sentidos” (Lotman, 2009).

Além dos tempos verbais, palavras e expressões que evocam visualidade e gestualidade, como “sendo plantada”, “carregar vocês”, “deixaram na frente do yvyra'i”, operam como signos que materializam o tempo por meio da ação e do movimento. O verbo “plantar”, por exemplo, desloca o tempo narrativo para uma lógica simbólica orgânica, sugerindo que o conhecimento é semeado para germinar em gerações futuras, produzindo um efeito semiótico que associa temporalidade à ideia de crescimento e continuidade cultural. Conforme Zumthor (2010), a oralidade performática constrói o sentido não apenas pela organização linguística, mas também pela evocação sensorial e imagética que acompanha a enunciação. Sob a perspectiva da Semiótica da Cultura, Lotman (1996) compreende que os textos culturais organizam o tempo por meio de estruturas simbólicas capazes de articular memória e atualização, revelando que a narrativa não apenas relata acontecimentos, mas reorganiza a experiência temporal da cultura.

Dessa forma, a estrutura linguística da narrativa da *Ñandesy* Dona Floriza evidencia que o tempo é construído como fluxo contínuo de significação, no qual os acontecimentos passados são constantemente reatualizados no presente e projetados como orientação para o futuro coletivo.

O relato também evidencia a convivência e a negociação de saberes na “universidade”, quando a narradora comenta que “o patrício vem estudar vai ver aquela história... talvez aquela professora às vezes sabe de outro jeito, e não é daquele jeito”. Aqui, a fronteira cultural se manifesta de maneira explícita: o saber tradicional Guarani/Kaiowá, transmitido pela palavra oral, encontra o conhecimento acadêmico, que pode apresentar versões diferentes de um mesmo acontecimento. Lotman (1996) descreve a fronteira como um espaço de tradução e tensão, onde as mensagens de um sistema cultural são reinterpretadas pelo outro, e Santaella (2004) acrescenta que esse choque de códigos pode gerar tanto conflitos quanto enriquecimentos simbólicos.

Uma forma qualquer de oralidade precede a escritura ou então é por ela intencionalmente preparada, dentro do objetivo performático. Esses dois casos podem combinar-se. Pelo menos, a escritura sempre interpõe seus filtros. Essencialmente, ela constitui um processo de *formularização*. A colocação por escrito dos sermões oferece um exemplo extremo. Contudo, mais ou menos todos os textos que nos foram transmitidos pelos séculos anteriores ao XIII ou mesmo XV, alguns mais tardiamente ainda, estão assim marcados (Zumthor, 1993, p. 109).

O caráter dinâmico da oralidade/vocalidade se evidencia em que contar histórias é um ato performativo e constante, que alimenta a memória coletiva e atualiza saberes (Zumthor, 1993). O “plantar história” metaforiza o texto cultural, um conceito-chave em Lotman (2009), que entende o texto como um mecanismo gerador de sentido, capaz de transcender o momento presente e se tornar fonte de diálogo e contestação, especialmente no espaço acadêmico, onde ocorre a negociação do saber. Além disso, a crítica à narrativa externa (“não, essa história é assim”) revela o embate entre diferentes versões da memória e o exercício da identidade cultural como resistência à hegemonia de outras interpretações (Santaella, 2005).

A fala de *Ñandesy* Dona Floriza apresenta uma narrativa carregada de marcas típicas da oralidade indígena, com repetição, circularidade e sequenciamento episódico que constroem a memória coletiva de eventos importantes para a comunidade. Conforme Zumthor (1993), a oralidade é um processo vivo, no qual o ato de contar a história é também um ato de reconstrução contínua do passado, um ritual de reafirmação da identidade.

A narrativa destaca o uso do texto cultural como mecanismo para a transmissão e legitimação do saber ancestral, neste caso representado pelo *yvyra’i* (rito de benção) realizado para receber a kombi, um objeto externo ao universo tradicional. Esse momento revela a

capacidade da cultura Guarani/Kaiowá de assimilar elementos externos através de processos de ressignificação e tradução semiótica, reforçando a ideia de mosaico cultural exposta por Torchi (2010).

Esse mosaico reflete também uma fronteira cultural ativa entre o tradicional e o contemporâneo, o indígena e o não indígena. A chegada da kombi, instrumento de mobilidade associado a projetos sociais e universidades, não é simplesmente aceita; ela é incorporada no sistema simbólico Guarani/Kaiowá por meio do ritual do *yvyra'i*, que confere a esse elemento uma legitimidade cultural e espiritual. Assim, há um diálogo entre sistemas semióticos distintos, em que o mundo externo é apropriado e transformado segundo os códigos da cultura Kaiowá (Lotman, 2009).

A fala evidencia ainda o papel da comunidade na mediação cultural e na transmissão intergeracional do saber, mostrando o protagonismo coletivo em garantir a continuidade da palavra e dos rituais. A referência a “receber a kombi pela reza” expressa a importância da oralidade ritual como elo entre o sagrado e o cotidiano, reforçando a identidade cultural e a resistência simbólica frente às mudanças externas (Santaella, 1998; Rodrigues, 1986).

A expressão “não tira mais não” transmite a esperança de permanência e continuidade do trabalho comunitário, confirmando a oralidade como força viva e transformadora, que articula passado, presente e futuro na semiosfera Guarani/Kaiowá (Lotman, 2009). Finalmente, a fala evidencia a importância das relações sociais e do coletivo na produção e circulação do conhecimento tradicional. A memória e o saber são partilhados em comunidade, desde a participação da professora, passando pelo diálogo com Aloisio e sua esposa, até a atuação dos rezadores que se revezam, mostrando que o conhecimento não é individual, mas um patrimônio social que se mantém vivo pela troca e pelo cuidado mútuo. Assim, a narrativa não apenas relata fatos, mas recria e reafirma a rede social e simbólica que sustenta o povo Guarani/Kaiowá.

A prática narrativa da *Ñandesy* Dona Floriza demonstra ainda como rituais e espaços simbólicos se entrelaçam com a transmissão do saber. O *yvyra'i*, realizado para receber a kombi, exemplifica como objetos externos são incorporados ao universo Guarani, não de maneira passiva, mas mediante um processo de legitimação cultural e espiritual. *Ara Vera*²¹, como espaço de aprendizagem e convivência, funciona como ponto de encontro entre diferentes gerações e saberes, garantindo que cada história, cada canto sagrado e cada ensinamento do bem viver sejam apropriados, reinterpretados e compartilhados. Assim, a oralidade deixa de ser

²¹ *Ara vera* n. ára ‘tempo-espaço’+ vera ‘brilho’, l. relâmpago; *ára vera che mongyhyje* ‘o relâmpago me dá medo’, *ára vera rehe ogwata teko járy kwéry* ‘os donos dos seres caminham pelos relâmpagos’. Dicionário Kaiowá – Português, 2022, p. 98.

apenas registro do passado e transforma-se em prática viva, capaz de articular identidade, memória e resistência.

O signo “plantar”, presente na expressão “a história que está ali, sendo plantada”, constitui um elemento semiótico de elevada densidade simbólica, pois desloca o ato narrativo do campo abstrato da transmissão verbal para uma dimensão orgânica, territorial e temporal. Ao empregar o verbo “plantar”, a narradora associa o conhecimento à lógica do cultivo, sugerindo que a história não é apenas contada ou registrada, mas semeada em um espaço coletivo para que produza efeitos ao longo do tempo. Sob a perspectiva da Semiótica da Cultura, Lotman (1996) compreende que os textos culturais funcionam como mecanismos de armazenamento e geração de novos sentidos, e o signo “plantar” evidencia exatamente esse movimento, ao indicar que o saber ancestral é depositado no presente com a expectativa de germinar no futuro. Assim, a narrativa constrói uma temporalidade que articula memória e projeção, revelando que o conhecimento tradicional se mantém vivo por meio de processos contínuos de atualização cultural.

Além disso, o verbo “plantar” carrega uma forte relação com a territorialidade e com a cosmovisão Guarani/Kaiowá, na qual o vínculo com a terra ultrapassa a dimensão material e assume caráter espiritual e identitário. Ao afirmar que a história está sendo plantada, a narradora sugere que o saber se enraíza no coletivo, estabelecendo uma relação simbólica entre cultura, território e pertencimento. Conforme Torchi (2015), os elementos cotidianos e simbólicos presentes nas narrativas tradicionais operam como mecanismos que garantem a continuidade da memória cultural dentro da semiosfera, permitindo que os saberes ancestrais sejam transmitidos e ressignificados ao longo das gerações. Nesse sentido, “plantar” não representa apenas a ação de iniciar ou ensinar algo, mas simboliza um processo de cuidado, cultivo e responsabilidade coletiva com a manutenção do conhecimento tradicional.

Sob o ponto de vista da oralidade performática, o signo “plantar” também produz efeitos imagéticos e sensoriais que ampliam a experiência narrativa. Conforme Zumthor (2010), a palavra na tradição oral mobiliza imagens e gestos que contribuem para a construção do sentido, permitindo que o ouvinte visualize e experimente simbolicamente o que é narrado. O ato de plantar, portanto, evoca gestualidade, movimento e continuidade, reforçando a ideia de que a narrativa não apenas comunica informações, mas recria experiências culturais compartilhadas. Dessa forma, o signo “plantar” sintetiza a dinâmica da cultura Guarani/Kaiowá, revelando a narrativa como espaço de germinação simbólica, onde memória, identidade e saberes ancestrais são continuamente cultivados e transmitidos.

Deste modo, a narrativa de *Ñandesy* Dona Floriza evidencia que a preservação e circulação do conhecimento Guarani/Kaiowá dependem da ação coletiva e da responsabilidade compartilhada entre rezadores, familiares, professores e membros da comunidade. A palavra plantada não se limita à transmissão de informações, mas configura-se como mecanismo de mediação cultural, de negociação de fronteiras e de reafirmação da identidade. É nesse movimento que a oralidade se torna ferramenta de resistência e empoderamento, garantindo que o legado do povo Guarani/Kaiowá permaneça vivo, adaptando-se ao tempo presente e projetando-se para o futuro. Nesse sentido, cada relato, cada ritual e cada *yvyra'i* realizados reafirmam a força simbólica da palavra e a centralidade da memória comunitária na construção contínua da cultura Guarani/Kaiowá.

4.4 *Ñanderu* Seu Jorge, vozes do Pindo Roká

A narrativa de *Ñanderu* Seu Jorge inscreve-se em um território simbólico marcado por profundas camadas de memória, dor e resistência. Ao rememorar sua vida no Pindo Roká, ele não apenas relata experiências individuais, mas reinscreve no presente uma história coletiva atravessada por deslocamentos forçados, disputas territoriais e violências coloniais que incidiram diretamente sobre os povos Guarani/Kaiowá. Antes de ouvirmos sua voz, é fundamental reconhecer que essas narrativas não emergem isoladamente; elas fazem parte de uma semiosfera que articula mito, história e experiência vivida, constituída ao longo de gerações por meio da oralidade. Como lembra Lotman (2009), cada texto cultural expressa uma rede de sentidos que ultrapassa sua materialidade imediata, funcionando como um mecanismo de organização da memória social. Assim, quando *Ñanderu* Seu Jorge narra, ele não fala apenas de si, mas ativa uma memória ancestral que tenciona o passado mítico e o presente histórico.

Figura 23 – *Ñanderu* Seu Jorge



Fonte: Midiamax (2025).

Nesse sentido, a história que ele conta sobre o Pindo Roká, suas alegrias, seus medos, o gavião gigantesco que devorava pessoas, a traição interna, o assassinato brutal de seu avô, insere-se no que Torchi (2010) denomina um processo de tradução cultural, no qual elementos míticos e experiências traumáticas convivem como partes de um mesmo sistema simbólico. O relato não é uma simples narrativa de fatos, mas uma expressão da cosmologia Guarani/Kaiowá, onde figuras míticas como o gavião coexistem com a violência dos jagunços e fazendeiros; onde a *chicha* ritual pode ser cenário de acolhimento ou de emboscada; e onde o território não é apenas espaço físico, mas extensão da própria vida. Tal coexistência revela o que Zumthor (1993) chamou de “espessura afetiva da voz”, na qual cada palavra carrega densidades de tempo e de sentido que vão além da literalidade do discurso.

Ao introduzir essa narrativa, portanto, é preciso compreender que estamos diante de um testemunho que ultrapassa o registro histórico: trata-se de um ato de resistência, um enfrentamento ao silêncio imposto pela violência colonial e pelas políticas de apagamento. Quando *Ñanderu* Seu Jorge afirma “Eu sei que é forte, mas quero contar essa história”, ele rompe com a lógica do silenciamento estrutural e reinscreve sua voz e, com ela, a voz de seu povo, no espaço discursivo da memória cultural. É nesse entrecruzamento entre dor, coragem e produção simbólica que se localiza a potência de sua fala. A seguir, mergulhamos nessa narrativa que, ao mesmo tempo que denuncia, ensina; ao mesmo tempo que recorda, ressignifica; e ao mesmo tempo que fala do passado, projeta a continuidade da memória Guarani/Kaiowá no presente.

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 Véio 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 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 *apud* Seawright; Maceno, 2023, p. 91-93).

A expressão “fui nascido”, recorrente em narrativas orais tradicionais, revela uma construção linguística que ultrapassa a norma gramatical do português padrão e se configura

como marca significativa da oralitura, conceito desenvolvido por Martins (1997) para compreender práticas culturais nas quais oralidade, memória, corpo e performance se entrelaçam na produção de sentidos. Ao utilizar “fui nascido”, *Ñanderu* Seu Jorge não apenas indica um dado biográfico, mas evidencia uma forma de enunciação que carrega marcas coletivas de pertencimento cultural e de transmissão ancestral do conhecimento. Conforme Martins (1997), a oralitura constitui um sistema de inscrição simbólica no qual a palavra falada incorpora gestos, ritmos e experiências históricas, funcionando como um arquivo vivo da memória cultural. Nesse sentido, a estrutura verbal “fui nascido” evidencia uma temporalidade expandida, na qual o sujeito não se apresenta apenas como indivíduo que nasceu em determinado momento, mas como alguém que é resultado de processos históricos, familiares e espirituais que atravessam gerações. Assim, a expressão manifesta uma forma própria de organizar a experiência temporal e identitária, reafirmando a oralidade como espaço de preservação, recriação e resistência cultural.

A esses gestos, a essas inscrições e palimpsestos performáticos, grafados pela voz e pelo corpo, denominei “oralitura”, matizando na noção deste termo a singular inscrição cultural que, como letra (*littera*), cliva a enunciação do sujeito e de sua coletividade, sublinhando ainda no termo seu valor de *litura*, rasura da linguagem, alteração significante, constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas (Martins, 1997, p. 27).

A narrativa oral de *Ñanderu* Seu Jorge expressa, com força simbólica e testemunhal, as marcas deixadas pelo deslocamento forçado e pela violência histórica sofrida pelos povos indígenas no sul de Mato Grosso do Sul, especialmente os Guarani/Kaiowá. Nascido no território tradicional do Pindo Roká, o narrador situa sua experiência pessoal em uma estrutura mnemônica coletiva, em que a vivência individual se entrelaça com a memória ancestral e os eventos históricos traumáticos. Como aponta Zumthor (1993), a memória oral preserva uma “espessura de afetos” que carrega, muitas vezes, mais verdade do que os registros oficiais.

Sob a perspectiva da Semiótica da Cultura de Lotman (2009), essa narrativa pode ser lida como um texto cultural denso, no qual diversos sistemas semióticos coexistem: o mítico, o histórico, o religioso e o político. O “gavião que comia gente”, por exemplo, não é apenas uma figura do imaginário; ele funciona como um signo ambíguo, simbolizando tanto o perigo real (a violência armada, os jagunços, os fazendeiros) quanto o terror mítico que atua no imaginário coletivo como elemento de coesão cultural e advertência. Segundo Lotman (1996), os textos míticos resistem à tradução completa para outros sistemas, preservando sua polissemia, e é justamente essa resistência que lhes dá força cultural.

O relato do assassinato do avô, que foi convidado para uma bebida cerimonial (*chicha*), mas acabou brutalmente assassinado, ecoa a ruptura de códigos de hospitalidade, confiança e reciprocidade que sustentam o ethos indígena. O rompimento desse código, associado à traição de um indígena cooptado pelo fazendeiro, revela o modo como os dispositivos coloniais atuam não apenas de fora para dentro, mas por meio da fragmentação interna da comunidade. Trata-se de uma cena marcada pela violência simbólica e física, onde o assassinato não apenas elimina uma vida, mas também busca suprimir a língua, a palavra, a voz, o testemunho, ao retirar a língua do avô, gesto carregado de significado político e cultural.

A *chicha*, conforme descrita por Marcelina Belmiro (2014) a partir da memória e da oralidade Guarani/Kaiowá, ultrapassa a condição de alimento ou bebida, configurando-se como um elemento cultural carregado de significações simbólicas e sociais. O processo de preparo, que envolve o uso do pilão, a mistura dos ingredientes e a fermentação natural, revela uma tecnologia cultural que integra conhecimento técnico, experiência sensorial e espiritualidade, reafirmando o que Lotman (1996) compreende como texto de cultura, isto é, um sistema simbólico capaz de armazenar, transmitir e recriar sentidos coletivos. Na narrativa de *Ñanderu* Jorge, ao mencionar o convite feito ao avô para beber a *chicha*, observa-se que a bebida assume também função mediadora nas relações sociais e interculturais, funcionando como elemento de acolhimento, partilha e construção de pertencimento. Dessa forma, a *chicha* pode ser compreendida como um signo cultural que sintetiza memória, identidade e sociabilidade, revelando que práticas alimentares tradicionais constituem importantes espaços de preservação e atualização dos saberes Guarani/Kaiowá.

Na leitura de Torchi (2010), as narrativas indígenas contemporâneas mobilizam não só um exercício de resistência, mas também de tradução cultural, entre os códigos da oralidade ancestral e os discursos da denúncia contemporânea. A narrativa de *Ñanderu* Seu Jorge é emblemática nesse sentido: entrelaça o passado mítico (o gavião), o presente traumático (a traição e o assassinato), e o futuro desejado (o não esquecimento).

Como ensina Lotman (1996), o texto cultural atua como uma estrutura de memória coletiva, funcionando como modelo de mundo e forma de organização de experiências. A oralidade, nesse contexto, não é mero registro do que foi, mas um dispositivo ativo de recriação da cultura. Ao narrar a dor com coragem e detalhe, *Ñanderu* Seu Jorge transforma sua fala em um ato de tradução entre mundos e tempos, permitindo que a experiência histórica indígena seja legível e sentida também fora da comunidade.

4.5 *Ñanderu* Seu Jorge, entre o Pindo Roká e o mundo

A narrativa de *Ñanderu* Seu Jorge emerge como um testemunho profundamente enraizado na memória coletiva dos povos Guaraní/Kaiowá, articulando lembranças pessoais, traumas históricos e elementos míticos que estruturam o imaginário indígena. Diferentemente de relatos lineares ou puramente descritivos, sua fala se organiza como um tecido simbólico, no qual passado e presente se entrelaçam em uma mesma temporalidade viva, aquilo que Zumthor (1993) denomina “tempo denso da oralidade”, no qual o vivido e o lembrado se fundem. Antes de adentrar a materialidade de sua narrativa, é preciso reconhecer que estamos diante de um texto cultural no sentido lotmaniano: uma forma de organização da experiência que opera dentro da semiosfera indígena, produzindo sentidos que ultrapassam a dimensão individual.

Nessa perspectiva, a memória deixa de ser compreendida apenas como armazenamento de lembranças individuais e passa a ser entendida como um mecanismo semiótico fundamental para a organização e continuidade da cultura. Para Lotman (1996), a cultura funciona como uma memória coletiva, responsável por conservar, selecionar, transformar e retransmitir informações simbólicas ao longo do tempo. Assim, a narrativa de *Ñanderu* Seu Jorge não representa somente recordações pessoais, mas constitui um dispositivo cultural que reorganiza experiências históricas e saberes ancestrais, permitindo que esses conhecimentos circulem e sejam reinterpretados em diferentes contextos sociais. A memória, nesse sentido, atua como um sistema dinâmico, no qual os signos do passado são constantemente atualizados no presente, revelando que recordar não significa reproduzir fielmente acontecimentos, mas recriá-los a partir das necessidades culturais e identitárias do grupo.

Sob a ótica da Semiótica da Cultura, esse processo ocorre no interior da semiosfera, onde os textos culturais funcionam como arquivos vivos capazes de preservar e simultaneamente transformar os sentidos coletivos. A narrativa oral Guaraní/Kaiowá evidencia essa dinâmica ao articular experiências históricas, elementos míticos e práticas sociais, produzindo uma memória que não se limita ao registro cronológico dos acontecimentos, mas organiza a experiência cultural por meio de estruturas simbólicas e performáticas. Dessa forma, a fala de *Ñanderu* Seu Jorge manifesta a memória como prática de resistência e continuidade cultural, reafirmando que os saberes tradicionais permanecem vivos justamente por sua capacidade de adaptação, tradução e ressignificação dentro dos processos históricos e interculturais que atravessam os povos Guaraní/Kaiowá.

Figura 24 – *Ñandesy* Dona Floriza e *Ñanderu* Seu Jorge



Fonte: Acervo pessoal da autora (2025).

Nesse cenário, a voz de *Ñanderu* Seu Jorge não se apresenta apenas como memória biográfica, mas como porta de entrada para compreender as dinâmicas culturais que atravessaram e continuam atravessando o território do Pindo Roká. O deslocamento forçado, a pressão estatal e as violências praticadas por fazendeiros e jagunços são inscritos em seu relato não como fatos isolados, mas como marcas profundas deixadas na estrutura simbólica da comunidade. A narrativa incorpora elementos míticos, como o “gavião que comia gente”, que coexistem com acontecimentos históricos, revelando uma lógica própria da cultura Guarani/Kaiowá, na qual o mito não é oposto ao real, mas uma forma ampliada de interpretação da realidade. Como lembra Lotman (1996), os textos míticos atuam como modelos de mundo que organizam a experiência coletiva e sobreviveram justamente por sua capacidade de integrar o vivido ao simbólico.

Ao mesmo tempo, o relato revela a presença constante da fronteira nesse espaço dinâmico onde códigos culturais distintos se encontram, se chocam e se traduzem mutuamente. A fronteira do Pindo Roká não é apenas territorial, mas semiótica: nela convivem a oralidade ancestral, as pressões políticas do Estado, os discursos missionários, os conflitos fundiários e

os mitos protetores da memória indígena. A narrativa de *Ñanderu* Seu Jorge emerge desse lugar tenso, onde a violência colonial tenta romper laços, mas onde também se reinscrevem resistências e continuidades. A própria coragem de narrar “eu sei que é forte, mas quero contar essa história” evidencia que o ato de falar é, por si só, um gesto político e cultural.

Assim, antes de analisarmos detidamente o relato que segue, torna-se fundamental situá-lo dentro dessa complexa teia de memórias, códigos, afetos e disputas simbólicas que constituem a semiosfera Guarani/Kaiowá. O que se ouve na voz de *Ñanderu* Seu Jorge não é apenas a história de um homem que viu seu avô ser morto, é a reverberação de uma coletividade que resiste ao apagamento e que, pela oralidade, mantém viva sua forma de estar-no-mundo. Sua narrativa nos convoca a escutar não apenas o conteúdo, mas a densidade de sentidos que vibra nessa voz, uma voz que atravessa tempos, territórios e fronteiras, e que continua a brotar, apesar das tentativas de silenciamento.

Meu pai me ensinou muitas coisas. E vinha vindo, me ensinando. Eu aprendi muito minha cultura, aprendi na minha vida, o que meu pai me ensinou. Fico muito feliz, até hoje eu lembro daquilo lá. Aí eu pensei: eu queria aprender a cultura dos brancos. Eu pensei em mim mesmo, falei: “não, eu aprendi muito com meu pai, aonde eu vou eu fazia aquela armadilha de cultura, artesanato”. Aí falei: “vou aprender o sistema do branco, como que é”. Mas não foi aqui em Dourados não, foi lá no Pindo Roká. Então o homem do lado da divisa da reserva, que estava tocando a lavoura, falou para mim: “Jorge, você não quer ganhar um dinheirinho?” e eu falei: “O que é?”. Ele falou: “eu tenho uma bicicleta, para mim ir nas roça de bicicleta. Eu queria que você fizesse um trieiro, para mim passar com a bicicleta”. Falou para mim que queria me pagar. Eu tinha pedido 20 e ele falou “Te pago 15”. Eu falei: “Tudo bem”. Peguei enxada, primeiro serviço que fiz na minha vida. Eu fiz e ele me pagou. Com aqueles 15 cruzeiros, naquela época, comecei a minha vida. Eu fui lá na cidade, Maracaju, comprei um sapato, um chinelo, roupa. Com aqueles 15 cruzeiros. Tinha outra pessoa lá que queria que eu trabalhasse. Esse é o segundo trabalho. Falou pra mim que tinha um serviço, que queria que socasse arroz num pilão. Naquela época não tinha máquina para limpar, descascador de arroz, não tinha na época. Só tinha pilão mesmo, pegava um monte pilão, pega uma lata, duas latas. Eu ganhava acho que 12 cruzeiros por mês. Aí voltei de novo na casa do meu pai e achei outro serviço para mim trabalhar: Terceiro serviço que eu fiz na minha vida foi esse de tratar porco. Debulhava milho, fazia o milho para poder tratar o porco. 150 porcos na engorda. Serviço que gostei muito, fui aprendendo, como que a gente trata. De primeiro, na casa do meu pai, tinha de tudo, tinha cavalo, tinha porco, tinha galinha. Mas não fazia igual deste tipo, trato do porco, não fazia. Fazer o molho, milho, duro, coloca na água, ele amolece o milho (Jorge da Silva, 2019, retirado do livro *Assim é a nossa vivência*, p. 15, USP).

A narrativa de *Ñanderu* Seu Jorge expressa, em sua essência, a dinâmica da cultura enquanto texto, conforme propõe a Semiótica da Cultura de Lotman. Ao relatar sua trajetória de aprendizagens com o pai e suas experiências de trabalho no mundo não indígena, *Ñanderu* Seu Jorge revela o cruzamento entre dois sistemas culturais distintos, o Guarani e o dos “brancos”, como ele mesmo denomina. Esse encontro entre culturas distintas representa um campo fértil para a análise semiótica, especialmente quando consideramos o texto narrado como

um texto de cultura, isto é, uma estrutura simbólica capaz de traduzir, organizar e transmitir sentidos culturais (Lotman, 2009).

O relato inicia com a valorização da oralidade e memória como mecanismo de transmissão cultural: “Meu pai me ensinou muitas coisas. E vinha vindo, me ensinando”. Essa passagem evidencia que a cultura Guarani é construída e perpetuada a partir de uma lógica da tradição oral, característica marcante de muitas culturas indígenas. A oralidade, nesse contexto, não é apenas uma forma de comunicação, mas um sistema de preservação da memória e do conhecimento coletivo. Como observa Torchi (2010), os elementos da cultura, mesmo os mais cotidianos, podem ser interpretados como textos culturais, pois articulam significados, práticas e valores dentro de uma semiosfera específica. A cultura oral indígena, nesse sentido, atua como um mecanismo de organização simbólica da vida, criando sentidos compartilhados entre o passado e o presente.

A narrativa de *Ñanderu* Seu Jorge evidencia a importância da memória e da oralidade como mecanismos centrais de transmissão cultural. Ao relatar os ensinamentos do pai, ele demonstra que o aprendizado não se limita a informações práticas, mas envolve a formação de valores, habilidades e sentidos compartilhados, que moldam tanto a identidade individual quanto a coletiva. Como enfatiza Ferreira (2003), a memória é um processo ativo de construção cultural, no qual os sujeitos ressignificam suas experiências e reforçam a continuidade dos saberes tradicionais. Nesse sentido, a oralidade Guarani/Kaiowá atua como ferramenta de preservação da memória coletiva, garantindo que os ensinamentos ancestrais sejam continuamente incorporados e reinterpretados pelas novas gerações, reforçando a ideia da cultura como memória viva, conectando passado, presente e futuro.

Ao decidir aprender o “sistema do branco”, *Ñanderu* Seu Jorge demonstra consciência da coexistência e da tensão entre dois sistemas culturais distintos. A cultura, entendida como um sistema de signos que organiza valores, práticas e linguagens próprias (Lotman, 2009), transforma-se em espaço de tradução e negociação. *Ñanderu* Seu Jorge atua intuitivamente como tradutor cultural, articulando a experiência com os saberes paternos e os códigos da sociedade não indígena. Essa dinâmica evidencia a capacidade de incorporar elementos externos sem perder a matriz cultural original, ampliando o repertório simbólico e permitindo uma leitura mais complexa da realidade. Como destaca Ferreira (2003), a aprendizagem intercultural se constrói na mediação entre mundos distintos, valorizando tanto a memória pessoal quanto a coletiva, possibilitando que o sujeito transite com segurança entre diferentes sistemas de significação.

Ñanderu Jorge demonstra consciência da coexistência e, ao mesmo tempo, da tensão entre dois sistemas semióticos. “Aí eu pensei: eu queria aprender a cultura dos brancos. Eu pensei em mim mesmo, falei: não, eu aprendi muito com meu pai, aonde eu vou eu fazia aquela armadilha de cultura, artesanato”. A cultura, aqui, é compreendida como um sistema de signos que se organiza em torno de valores, práticas e linguagens próprios. Lotman (2009) destaca a cultura como sendo sempre tradução, e *Ñanderu* Seu Jorge, ao transitar entre os dois sistemas, atua como tradutor, ainda que intuitivamente. Seu desejo de compreender o “sistema do branco” não é abandono de sua origem, mas ampliação de seu repertório cultural e, portanto, de seu universo semiótico.

A experiência de trabalho que *Ñanderu* Seu Jorge relata é carregada de sentidos simbólicos. A primeira atividade, a construção de um “trieiro para bicicleta”, é mais do que um ato físico, é um rito de passagem, o marco de sua entrada em outro sistema de valores: o do trabalho assalariado, do dinheiro e do consumo. O uso do dinheiro para comprar “um sapato, um chinelo, roupa” pode ser lido como um gesto de inserção parcial em um universo econômico diferente daquele em que foi criado, mas sem romper com sua matriz cultural originária.

Nesse ponto, observamos um fenômeno que Lotman (2009) denomina mosaico cultural, ou seja, a coexistência de códigos culturais diferentes dentro de um mesmo espaço de significação. O sujeito torna-se bilíngue culturalmente, transitando entre signos, práticas e valores distintos. *Ñanderu* Seu Jorge mantém seu pertencimento à cultura Guarani, como demonstrado pela valorização do ensinamento paterno, das técnicas tradicionais de artesanato e da relação com a natureza, ao mesmo tempo que incorpora elementos da cultura do outro. Ele não é assimilado, mas sim articula múltiplas linguagens e referenciais em seu modo de ser.

A narrativa também reflete o princípio da semiosfera, que Lotman (2009) define como o espaço semiótico no qual a cultura se forma e se desenvolve. A reserva, o Pindo Roká, os campos agrícolas, as cidades como Maracaju, todos esses espaços coexistem dentro da semiosfera que Jorge habita. Cada ambiente representa uma zona de contato e tradução, onde signos culturais são negociados, ressignificados e reorganizados.

A linguagem da narrativa, marcada por traços da oralidade, construções próprias e um ritmo singular, reforça o pertencimento à cultura Guarani/Kaiowá e ao modo como o tempo e os eventos são organizados segundo a memória afetiva e experiencial. Torchi (2015) destaca que, na oralidade indígena, o tempo não é linear e cronológico, mas sim circular, centrado nas vivências e na ancestralidade.

A trajetória de *Ñanderu* Seu Jorge evidencia ainda a semiosfera como espaço em que múltiplos sistemas culturais coexistem e se negociam. O Pindo Roká, a cidade de Maracaju, os campos agrícolas, todos esses espaços representam zonas de contato, onde signos e práticas são reinterpretados e reorganizados. A oralidade, carregada de repetições, retomadas e flexões do verbo *falar*, reforça a memória afetiva, a identidade cultural e a continuidade da tradição Guarani/Kaiowá, demonstrando que a narrativa não é apenas registro de fatos, mas processo de construção e preservação cultural.

Revela ainda que a memória cultural não se limita ao passado; ela é prática viva, presente e projetada para o futuro. Cada experiência com o pai, cada aprendizado fora da reserva e cada trabalho realizado se inscrevem na rede de saberes que sustenta a comunidade. A narrativa mostra que a cultura Guarani/Kaiowá se mantém resiliente, negociando fronteiras simbólicas, incorporando e traduzindo experiências externas, mas preservando a essência da tradição.

Portanto, a fala de *Ñanderu* Seu Jorge pode ser compreendida como um texto de cultura, no qual se inscrevem as tensões, transições e permanências entre dois mundos. A análise semioticamente orientada revela como essa narrativa carrega a complexidade de um sujeito que vive entre fronteiras culturais, sem se perder de sua origem, e transforma suas experiências em enunciados simbólicos potentes, que revelam muito mais do que apenas fatos: revelam uma cosmovisão.

4.6 *Ñanderu* Seu Jorge, aprendendo com a estrada

A narrativa que segue, relatada por *Ñanderu* Seu Jorge, insere-se em um campo simbólico profundamente marcado pela pedagogia indígena, na qual o aprendizado se dá pela escuta, pela experiência e pela leitura sensível dos sinais do mundo. Ao contrário dos modelos ocidentais de educação, baseados na linearidade e na racionalização do saber, a formação Guarani/Kaiowá se constitui por meio de trajetórias, caminhos, estradas, deslocamentos, que funcionam simultaneamente como metáforas e práticas concretas de conhecimento. Antes de adentrarmos a análise dessa narrativa, é importante reconhecer que estamos diante de um texto cultural cuja lógica interna opera segundo os princípios da Semiótica da Cultura, tal como formulada por Lotman (2009): um sistema modelizante que organiza a experiência humana através de signos, rituais e cosmovisões, transmitidos pela oralidade e reatualizados em cada performance narrativa.

Figura 25 – Dança durante inauguração da escolinha



Fonte: Acervo pessoal da autora (2025).

A história contada por *Ñanderu* Seu Jorge emerge de um espaço liminar entre o cotidiano e o mítico, entre o sonho e a prática, situando-se no que Torchi (2021) identifica como processos de tradução semiótica, movimentos nos quais o sujeito indígena interpreta o mundo a partir dos códigos culturais herdados de seus ancestrais, reorganizando sentidos conforme as circunstâncias vividas. A presença da estrada, da lenha, do machado e das figuras humanas que se transfiguram em elementos naturais revela uma lógica de mundo onde sujeito e ambiente não se dissociam, mas coexistem em um contínuo relacional. Antes de ser um simples enredo, a narrativa é uma lição ontológica, uma pedagogia da percepção e da convivência.

Nesse contexto, torna-se evidente que a fala de *Ñanderu* Seu Jorge mobiliza elementos estruturantes da semiosfera Guarani/Kaiowá: a cosmologia que orienta os modos de ver e traduzir o mundo; a ética comunitária que orienta o agir; e a memória ancestral que sustenta a identidade coletiva. O texto que ouvimos não é apenas uma lembrança ou ensinamento isolado, mas parte de um sistema modelizante primário, no qual a linguagem, especialmente a oralidade, atua como matriz organizadora de toda a experiência sensível e espiritual. A estrada que ele percorre, assim, não é apenas física, mas também simbólica: é o percurso formativo do sujeito indígena, que aprende a reconhecer presenças, decifrar sinais e compreender que cada elemento da natureza é também um corpo de sentidos.

Por fim, ao aproximar-se desses ensinamentos, precisamos considerar que a narrativa de Jorge não se limita a transmitir conhecimento, mas o performa. Ela exige um tipo de escuta atento ao ritmo, às repetições, às pausas e às imagens que compõem o tecido da oralidade. Como afirma Zumthor (2014), a performance oral não apenas comunica, mas corporifica a cultura; ela é o lugar onde a memória se faz presença. Assim, esta subseção convida a adentrar esse universo em que estrada, pessoa, árvore e lenha se entrelaçam em um mesmo circuito simbólico, revelando o modo como os povos Guarani/Kaiowá aprendem, ensinam e recriam continuamente o sentido da vida.

Irmão de você vai vir para levar, reconhecer outro mundo, outro lugar. Você vai subir lá, chega, ele dá o machado para a pessoa, para você ir buscar lenha. Aí seu irmão ou sua mãe lá de cima pede para buscar lenha para fazer qualquer coisa, pra comida, essas coisas. Dá para você o machado para você ir pegar. Uma estrada, grandona. Primeiro que você encontra, uma pessoa, aquele lá é lenha. Uma pessoa, aquele lá é uma lenha. Um velhinho vem vindo lá. Você chega lá, se você sabendo lá, “pah” caiu uma lenha, tudo quebrado. Esse aí é uma lenha na história. Você não sabendo, chega lá, passa aquela pessoa vem passando lá, você não sabe, vai embora.

Vai encontrando outro, vai encontrando outro. Aí você vai muito assim, e “não tem lenha”. Você vai chegar aqui e vai voltar. Aí tua mãe vai falar, ou teu irmão: “Cadê a lenha?”. Você vai falar: “Não encontrei”. Aí fala: “primeira coisa que passar lá você pode meter o machado”. “Mas eu não encontro, eu vejo aquele velho que vai passando”. Aí falou: “vai de novo, vai de novo. Vai lá e começa de novo”. “Vamos lá”. Primeira coisa que ele vê, uma pessoa vindo, passa o machado. Mesma coisa que uma lenha seca caindo. Uma lenha seca, aí você junta. Isso que fala que é uma árvore, para nós é uma pessoa (Jorge da Silva, 2019, retirado do livro *Assim é a nossa vivência*, p. 20, USP).

A narrativa de *Ñanderu Seu Jorge* está permeada por uma tessitura simbólica que evidencia a complexidade da oralidade indígena como campo de significações múltiplas. Sua fala evoca uma experiência onírica e ritualística, na qual elementos do cotidiano se transfiguram em signos de outra ordem, revelando um modo próprio de habitar e narrar o mundo.

A metáfora da “lenha”, por exemplo, utilizada para designar uma pessoa, carrega uma poética ancestral, na qual os limites entre sujeito e natureza são fluidos, compondo o que Zumthor (2014) identifica como uma “poética da performance oral”. Aqui, o narrador não apenas descreve uma vivência, mas reinscreve-a no plano do mito e do rito, ativando uma cadeia de significados que ultrapassa o presente empírico. Para Zumthor, a voz “não é apenas um veículo da linguagem, mas um corpo em ação, uma presença que atualiza a memória coletiva” (Zumthor, 2014, p. 19). Neste sentido, a fala de *Ñanderu Seu Jorge* não apenas comunica, mas performa o seu pertencimento ao mundo simbólico Guarani/Kaiowá.

A travessia pela “estrada grandona” pode ser compreendida como um processo de iniciação e de tradução semiótica (Torchì, 2021), em que a linguagem oral atua como mediadora entre planos existenciais distintos. A lenha/pessoa que deve ser identificada, cortada e carregada

remete ao aprendizado de leitura dos signos do mundo segundo a lógica cosmológica Guarani, na qual os sonhos, as visões e os conselhos dos mais velhos ocupam lugar central na formação do sujeito.

Além disso, as repetições de “lá” evidenciam como a oralidade funciona como instrumento de mediação entre o indivíduo e a comunidade, reforçando o aprendizado coletivo e a transmissão de saberes. Cada referência espacial inscreve o sujeito em um circuito de relações sociais e práticas culturais, tornando o relato simultaneamente didático e performativo. O ouvinte é guiado pelo fluxo da narrativa, participando da construção do conhecimento e da memória compartilhada. Assim, a oralidade não apenas narra acontecimentos, mas cria e mantém a semiosfera Guarani/Kaiowá, em que experiências cotidianas, ensinamentos ancestrais e práticas simbólicas se entrelaçam, garantindo que o saber não se perca e se transforme continuamente conforme o contexto e os interlocutores.

Essa narrativa, portanto, expressa um modo de significação próprio da cultura Guarani/Kaiowá, que desafia os códigos da escrita ocidental e nos convida a perceber a oralidade como um sistema complexo e pleno de lógica. Trata-se de um discurso que performa e que ensina, onde cada elemento, o velho, a árvore, o machado, é um signo cultural e espiritual a ser decifrado. Como aponta Torchi (2021), é por meio dessa “tradução entre códigos” que o sujeito indígena reinscreve sua memória e seu pertencimento, mesmo diante dos atravessamentos da modernidade e da tecnologia.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises desenvolvidas ao longo deste trabalho revelam que as narrativas orais Guarani/Kaiowá constituem não apenas um objeto de pesquisa, mas um campo pulsante de vida, memória e simbolismo. Zumthor (2007, p. 58) enfatiza que “a voz, em sua qualidade de emanção do corpo, é um motor essencial da energia coletiva”. Longe de serem registros estáticos, elas configuram práticas contínuas de atualização cultural, mantendo viva a relação entre o sagrado, o cotidiano e o território. Cada relato confirma que a palavra não é apenas veículo de comunicação: ela é força ativa, movimento, gesto e presença.

As narrativas orais analisadas ao longo deste trabalho revelam-se como elementos centrais na constituição da identidade cultural Guarani/Kaiowá, atuando como interfaces de memória, voz e corpo. Zumthor (1990, p. 139-140) distingue entre voz cotidiana, que dispersa palavras no tempo, e voz poética, que “reúne tudo num instante único, o da performance flexível; a voz poética é memória, lugar de acumulação do conhecimento coletivo”.

Essa distinção fortalece a ideia de performance como experiência concreta e vivida: a voz poética, ativa nos rituais e rezas, não apenas transmite, mas encarna saberes ancestrais, atualizando-os coletivamente num momento presente. Ao observar as performances de anciãos e anciãs, compreende-se que elas operam como sistemas modelizantes primários, estruturando modos de percepção e interpretação do mundo. Nesses contextos, a oralidade antecede a escrita e não depende dela para legitimar-se. A palavra falada carrega consigo um conjunto de códigos culturais, de gestualidades, de ritmos e de pausas que produzem sentido de maneira complexa e integrada. É nessa materialidade sonora e corporal que a memória coletiva se reinscreve.

Nesse percurso investigativo, o presente trabalho buscou identificar a performance mesmo na materialidade textual das narrativas transcritas, reconhecendo que a transcrição não constitui simples registro linguístico, mas uma tentativa de captar vestígios da vocalidade e da expressividade corporal presentes na enunciação original. A análise revelou que marcas como repetições, pausas, interjeições, mudanças de ritmo narrativo e construções imagéticas funcionam como indícios performáticos, permitindo entrever a presença do narrador e a dimensão ritualística da fala. Assim, ao tratar os relatos de anciãos e anciãs como textos performáticos, esta pesquisa contribui para ampliar a compreensão das narrativas orais Guarani/Kaiowá, evidenciando que sua potência semiótica reside justamente na capacidade de articular memória, identidade e resistência cultural por meio de práticas narrativas que permanecem vivas e em constante recriação.

Essa compreensão dialoga diretamente com os aportes teóricos mobilizados ao longo desta pesquisa, especialmente com Paul Zumthor (1993), ao reconhecer a oralidade como acontecimento performático no qual voz, corpo e memória constituem uma unidade inseparável. Do mesmo modo, a noção de oralitura proposta por Leda Maria Martins (1997) permitiu compreender a palavra falada como escrita viva do corpo, na qual a memória se manifesta por meio da entonação, da repetição, do ritmo e da gestualidade, elementos que extrapolam a dimensão verbal e revelam a complexidade estética e simbólica das narrativas orais. Sob a perspectiva da Semiótica da Cultura, Yuri Lotman (1996; 2009) contribuiu para a interpretação dessas narrativas como textos culturais inseridos na semiosfera Guarani/Kaiowá, funcionando como mecanismos de preservação, tradução e recriação de sentidos coletivos. As contribuições de Lucia Santaella (2005), por sua vez, possibilitaram compreender os processos de semiose presentes nas narrativas, evidenciando que os signos culturais se reorganizam continuamente, articulando memória, experiência e identidade.

A teoria de Zumthor (1993; 2007) sustenta essa compreensão ao afirmar que a voz é corpo, e que a performance oral articula dimensões sensoriais, afetivas e simbólicas. Ao analisar as narrativas recolhidas, nota-se que cada pausa, cada repetição e cada ênfase ecoam não apenas como elementos estilísticos, mas como mecanismos de ativação da memória e de transmissão de conhecimento. Desse modo, entender a oralidade Guarani/Kaiowá exige reconhecer sua densidade estética, ética e cosmológica.

A Semiótica da Cultura, na tradição da Escola de Tartu-Moscou, sustenta que a cultura é um sistema estruturado de signos e memória coletiva não hereditária. Segundo o entendimento consolidado pela ETM, “cultura é memória não-genética, [...] um *continuum* semiótico sobre o qual se estrutura o mecanismo das relações cotidianas” (Machado, 2003, p. 13). A cultura não se reduz a um depósito estático de saberes, mas um mecanismo dinâmico de transmissão e reinterpretação de significados. Irene Machado esclarece que, para essa perspectiva, a cultura se apresenta como “um mecanismo supra individual de conservação e transmissão de certos comunicados (textos) e elaboração de outros novos” (Machado, 2003, p. 60). Ao mesmo tempo, a Semiótica da Cultura de Lotman oferece ferramentas fundamentais para compreender como essas narrativas se organizam dentro da semiosfera Guarani/Kaiowá. A semiosfera funciona como ambiente simbólico que abriga e conecta diferentes sistemas de signos, rezas, cantos, gestos, objetos, lugares, rituais, memórias. Cada narrativa oral, portanto, é produzida dentro dessa complexa rede de significações, que opera como fonte e horizonte de sentidos.

As histórias transmitidas pelos mais velhos não são apenas textos isolados, mas nós de uma rede cultural que articula passado, presente e futuro. Quando os narradores retomam lembranças de Pindo Roká, do *ara pyau*, dos deslocamentos forçados ou das relações com a universidade, eles estão ativando diversas camadas de sentido que pertencem à semiosfera Guarani/Kaiowá. Cada memória é também um território simbólico. Essa visão amplia nossa compreensão sobre o papel das narrativas como estruturas ativas de produção de significação, capazes de reinventar a tradição enquanto a mantém viva, num constante equilíbrio entre herança e inovação.

Portanto, a cultura, vista como um campo semiótico estruturado, organiza e mantém a vida simbólica da comunidade. Conforme Machado, a semiosfera opera como geradora de estruturalidade: ela transforma o ambiente do homem em sistemas de signos ordenados e significativos, funcionando como “um gerador magnificamente organizado de linguagens [...] que presta à humanidade um serviço insubstituível ao organizar os aspectos complexos e ainda não de todo claros do conhecimento humano” (Machado, 2003, p. 13).

A estruturação simbólica é essencial para a continuidade cultural: apesar de adversidades como o incêndio da casa de reza, a semiosfera cultural persiste, mantendo vivo o núcleo simbólico da tradição Guarani/Kaiowá. Lotman (1996), por sua vez, enriquece essa perspectiva definindo a semiosfera como o espaço simbólico total em que a cultura pulsa. A partir de suas formulações, compreende-se que cada cultura delimita seu próprio espaço simbólico de contato com o exterior, uma área de tradução contínua entre o “dentro” e o “fora”.

Essa delimitação semiótica reforça o caráter de fronteira simbólica das narrativas: elas atuam como filtros e tradutores, permitindo que saberes externos sejam assimilados e interpretados, enquanto mantêm a integridade simbólica da cultura Guarani/Kaiowá. A noção lotmaniana de fronteira ajuda a entender esse movimento. A fronteira cultural Guarani/Kaiowá não é um limite rígido; é um espaço de tradução, de contato e de negociação. Nas narrativas analisadas, percebe-se esse dinamismo quando elementos externos são incorporados, como a kombi, os projetos acadêmicos, as tecnologias ou mesmo o barulho industrial da pedreira, e ressignificados dentro dos códigos simbólicos da cultura. A fronteira é, portanto, um lugar de criação.

Zumthor também enfatiza que o sentido da performance oral não é apenas verbal, mas se constrói a partir da inter-relação sensorial entre conhecimento, sensibilidade, aspectos físicos e a capacidade de reelaboração quase imediata do intérprete (Zumthor, 1990). Esse aspecto reforça que os xamãs, ao contarem histórias, não reproduzem roteiros fixos, mas recriam a

narrativa a cada ato, ajustando-a ao contexto presente. Esse exercício performativo é precisamente o que permite a continuidade cultural, mesmo em face da destruição de espaços físicos adequados, como a casa de reza. A oralidade, então, se torna plataforma de reconstituição simbólica, espaço de renovação da memória viva.

A escolinha de Dona Floriza surge como espaço privilegiado para observar o trabalho dessa tradução. As práticas pedagógicas ancestrais que ela reinventa cotidianamente não se limitam a ensinar conteúdos; elas atualizam a semiosfera, preservam a memória e formam crianças capazes de transitar por códigos diversos sem perder a matriz cultural Guarani/Kaiowá. Dessa forma, a escolinha constitui-se como mecanismo de manutenção da vida simbólica. Além disso, a escolinha articula ritual, memória, cuidado e resistência. Ao reunir as crianças em torno da palavra viva, Dona Floriza reafirma o protagonismo dos mais velhos na transmissão do conhecimento e reativa o sistema modelizante primário da oralidade. A presença da palavra sagrada, do canto e da escuta qualificada transforma aquele espaço em território onde o saber se planta, germina e floresce.

As narrativas também revelam como os espaços rituais funcionam como dispositivos semióticos essenciais para a continuidade cultural. Mesmo quando estruturas físicas como a casa de reza são destruídas, o núcleo simbólico permanece, pois a oralidade permite reconstruí-lo em qualquer lugar onde a comunidade se reúne. A destruição material, portanto, não interrompe a vida simbólica: ela mobiliza mecanismos de regeneração cultural.

Nesse sentido, o incêndio da casa de reza não aparece apenas como perda, mas como catalisador da força coletiva. As narrativas mostram que, diante do trauma, a comunidade volta-se para a palavra, para a reza, para a performance, reproduzindo o gesto ancestral de manter a chama acesa. O ato de contar e recontar a história do incêndio torna-se parte do processo de cura e reconstrução. Assim, mesmo após adversidades como o incêndio, narrativas e performances despertam uma regeneração simbólica, mantendo acesa a chama da memória, da identidade e da esperança. A voz resiste, sustentada pelas palavras vivas que persistem no dizer e no ouvir comunitário.

A oralidade, então, cumpre função vital de recompor espaços simbólicos danificados. O trauma é ressignificado pela narrativa, a destruição material é enfrentada pela continuidade da palavra e o medo é acolhido pelo coletivo. Assim, a performance oral emerge como instrumento de resistência e como mecanismo de reorganização interna da semiosfera. A performatividade da narrativa também evidencia que o conhecimento é inseparável do corpo. Os gestos dos rezadores, o movimento das mãos, o ritmo da fala e até mesmo o olhar compõem o texto oral.

Essa articulação entre voz e corpo reforça que a tradição não é apenas transmitida: ela é vivida e experimentada. O corpo torna-se arquivo vivo da cultura.

A participação coletiva na construção da memória, observada nas narrativas de *Ñanderu* Seu Jorge, *Ñandesy* Dona Floriza e outros rezadores, demonstra que o saber é social. Não existe narrativa isolada: cada voz ecoa outras vozes, cada memória se articula a outras memórias. Trata-se de um modo de existência que contrasta com a lógica individualista típica das sociedades ocidentais.

Essa diferença não é apenas epistemológica; é ontológica. A maneira Guarani/Kaiowá de se relacionar com a memória, o território e o tempo difere radicalmente do modo de pensar dominante. Enquanto a epistemologia ocidental busca linearidade, objetividade e autoria individual, a tradição Guarani/Kaiowá valoriza a circularidade, a afetividade e a autoria coletiva. Isso revela a riqueza de uma outra lógica de conhecimento.

Nas análises realizadas, percebe-se que cada narrativa é atravessada por múltiplas camadas: elementos mitológicos, lembranças pessoais, memórias coletivas, experiências de violência, práticas rituais e reflexões sobre o presente. A cultura se manifesta como mosaico, conceito trabalhado por Torchi, onde diferentes peças se articulam sem perder sua singularidade.

Esse mosaico não é harmônico; ele contém tensões, conflitos e fronteiras. O encontro entre o *mbarakapu* e o ruído da pedreira é exemplo emblemático desse choque de códigos. O sagrado e o industrial colidem, revelando as forças que disputam o território e a memória. Essa colisão não destrói a cultura, mas exige dela novos mecanismos de resistência e tradução.

No entanto, apesar dos desafios, as narrativas mostram que a semiosfera Guarani/Kaiowá permanece ativa e capaz de reorganizar-se. A memória não é destruída por pressões externas; ela é adaptada, reinterpretada e reinscrita na voz dos narradores. A vitalidade da tradição evidencia-se exatamente na sua capacidade de se transformar sem perder sua essência.

Esse movimento de transformação também revela a agência dos narradores. Eles não são meros receptores de tradição: são produtores de sentido, criadores de novas interpretações e articuladores de fronteiras. Ao contar suas histórias para a universidade, eles não apenas compartilham saberes, mas deslocam códigos, provocam questionamentos e reconfiguram relações interculturais.

O diálogo entre universidade e comunidade aparece com força nas falas da *Ñandesy* Dona Floriza e do *Ñanderu* Seu Jorge. A presença dos “patrícios” que estudam e das professoras que “sabem de outro jeito” revela um espaço de tensão, mas também de aprendizado mútuo. A

oralidade é colocada diante de outras epistemologias, e nesse encontro emergem questionamentos sobre legitimidade, autoria e autoridade do saber.

Esses encontros não são isentos de assimetrias. A universidade, enquanto instituição hegemônica, carrega expectativas, metodologias e conceitos que nem sempre consideram a complexidade da oralidade ritual. Entretanto, ao entrar em contato com os anciãos, ela é obrigada a repensar seus paradigmas. As narrativas produzem deslocamentos.

Por outro lado, os narradores também reconfiguram seus modos de dizer ao falar para públicos não indígenas. Eles escolhem o que revelar, o que silenciar, o que explicar e o que manter no campo do sagrado. Essa seleção revela consciência sobre o papel da narrativa no diálogo intercultural. Trata-se de uma escolha estratégica, que reforça a agência dos narradores.

A estratégia torna-se mais evidente quando objetos externos, como a kombi, são incorporados ao universo simbólico através do *yvyra'i*. A resignificação ritual não apenas neutraliza possíveis impactos culturais, mas transforma o objeto em aliado. A tradução semiótica torna o externo compreensível e útil. É assim que a semiosfera se expande sem se dissolver.

Essa capacidade de tradução cultural torna-se ferramenta poderosa de resistência, especialmente diante das pressões históricas sofridas pelos Guarani/Kaiowá. As narrativas sobre violência, deslocamentos, perda de territórios e destruição de espaços sagrados são atravessadas por dor, mas também por força, esperança e criatividade. A cultura resiste porque se reinventa.

A reinvenção ocorre também por meio da circulação da palavra. As narrativas não pertencem apenas a quem as conta; pertencem à comunidade. Quando *Ñandesy* Dona Floriza diz que “planta a palavra”, ela indica que sua fala germina em outras pessoas, em outros contextos, em outras temporalidades. A palavra plantada é memória, mas também é futuro.

A metáfora do plantio é extremamente potente para entender o funcionamento da semiosfera indígena. A palavra, como semente, precisa de solo fértil, e esse solo é o coletivo, a aldeia, as crianças, os espaços rituais, a memória. Quando a palavra é recebida, cuidada e compartilhada, a cultura floresce. Quando não é, ela pode se perder. Daí a importância dos anciãos.

Os anciãos são guardiões de narrativas, mas são também arquitetos da semiosfera. Cada gesto, cada reza, cada história contada na beira do fogo contribui para manter ativa a rede simbólica que sustenta a vida comunitária. Ao centro dessa rede está a oralidade, não apenas como linguagem, mas como modo de existir.

As análises evidenciam que o texto oral, entendido como texto cultural, funciona como mecanismo de geração de sentido. Lotman descreve o texto como dispositivo capaz de produzir novos significados, e as narrativas Guaraní/Kaiowá confirmam essa definição. Cada performance renova a tradição e cria novos caminhos interpretativos.

A renovação é especialmente evidente nos relatos que falam de trajetórias pessoais, como as idas e vindas da *Ñandesy* Dona Floriza entre Ara Vera e os outros espaços da RID. A experiência individual se entrelaça à memória coletiva, e o cotidiano se articula com o sagrado. Essa fusão revela que não há separação rígida entre vida e ritual: ambos fazem parte da mesma lógica cultural.

Ao mesmo tempo, as narrativas demonstram que a cultura não é algo abstrato, mas vivenciado concretamente nos corpos, nos deslocamentos, nas lutas e nos afetos. A oralidade emerge como prática que materializa essas vivências, tornando-as inteligíveis e transmissíveis. É pela palavra que se compartilha dor, esperança, resistência e pertencimento.

Nas considerações finais, é essencial destacar que a análise realizada aqui não encerra o tema; antes, abre novas percepções sobre a riqueza da oralidade Guaraní/Kaiowá. Cada narrativa é um universo, e cada universo contém dimensões cosmológicas, históricas, afetivas e estéticas que merecem estudos aprofundados. A complexidade da oralidade exige aproximações sensíveis, éticas e rigorosas.

É importante, ainda, considerar o papel transformador da pesquisa. O registro das narrativas não é apenas prática acadêmica; é gesto político, ético e social que visa contribuir para a preservação da memória e o fortalecimento cultural dos povos indígenas. O trabalho com as comunidades deve ser sempre colaborativo, respeitoso e comprometido com a devolutiva.

Por isso, as narrativas analisadas aqui devem retornar às comunidades como reconhecimento de sua força e de seu direito à memória. A circulação da pesquisa não pode limitar-se à esfera acadêmica: ela deve alcançar escolas indígenas, espaços de formação de professores, aldeias e instituições que atuam com educação diferenciada.

Dessa forma, o estudo da oralidade Guaraní/Kaiowá contribui não apenas para o campo da semiótica da cultura, mas também para o fortalecimento das lutas indígenas por território, dignidade e reconhecimento. A pesquisa reafirma que a palavra indígena é lugar de conhecimento, e que sua continuidade depende da escuta atenta e do respeito às formas próprias de transmissão.

A territorialidade simbólica que emerge das narrativas também indica que o território físico não é suficiente para compreender a vida indígena. A terra é mais que solo, é memória, é

linguagem, é espiritualidade. A perda territorial, portanto, não é apenas geográfica, é também simbólica. E é pela oralidade que a comunidade reconfigura seus territórios internos.

Nesse contexto, a narrativa oral funciona como mapa cosmológico. Cada relato aponta caminhos, referencia lugares sagrados, explica rituais, revisita histórias e articula a comunidade com o ambiente. É por meio da palavra que se aprende a viver, a rezar, a curar e a resistir. Sem a palavra viva, a cultura se fragilizaria.

Assim, a oralidade estudada aqui confirma sua centralidade como fonte epistemológica. A pesquisa demonstra que entender a cultura Guarani/Kaiowá exige compreender o papel que a palavra desempenha na organização do mundo. As narrativas não são descrições da realidade; são constituições de realidade.

Ao final, podemos afirmar que as narrativas analisadas são verdadeiras plataformas de futuro. Elas não apenas preservam saberes anteriores, mas orientam as novas gerações, alimentam a pedagogia indígena e fortalecem a luta por autonomia. A palavra, nesse sentido, é projeto de vida.

Conclui-se, portanto, que a oralidade é mais do que patrimônio: é fundamento cultural, é sistema estruturante, é força de continuidade. Ela sustenta e organiza a semiosfera Guarani/Kaiowá, permitindo que a cultura permaneça viva, criativa e resistente diante dos desafios históricos.

As narrativas analisadas mostram que, mesmo em contextos de violência, deslocamentos e pressões externas, a palavra permanece como raiz profunda. A cultura resiste porque tem memória, e tem memória porque tem voz. Essa tríade, voz, memória, resistência, constitui o coração da tradição Guarani/Kaiowá.

Portanto, este trabalho reafirma que a oralidade não é apenas objeto de estudo, mas fonte de sabedoria e inspiração. Escutar as narrativas Guarani/Kaiowá é também aprender outra forma de estar no mundo: mais coletiva, mais sensível, mais conectada à terra e ao sagrado. É aprender que o conhecimento cresce como planta: precisa ser cuidado, compartilhado e mantido vivo.

Por fim, ao reconhecer a potência da palavra indígena, reafirmamos a responsabilidade ética da pesquisa acadêmica: contribuir para que essas vozes continuem ecoando, transformando e iluminando caminhos possíveis para um futuro mais justo, mais plural e mais humano.

Conclusivamente, as narrativas estudadas representam um elo entre passado e futuro: são preservação de saberes ancestrais e afirmação de presença cultural. Assim, elas se

consolidam como “memória presente”, simbólica e ativa, fundamento da continuidade da cultura Guarani/Kaiowá, não apenas como objeto acadêmico, mas como construção coletiva de vida, resistência e futuro.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. Tradução feita a partir do francês por Maria Emsantina Galvão G. 230 p.
- BENITES, E. Óga pysy (casa de reza) Guarani e Kaiowá: espaço de resistência e de encontro dos seres (humanos e não-humanos). **Raído**, Dourados, MS, v. 18, n. 45, p. 21-31, 2024. DOI: 10.30612/raido.v18i45.18846.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 7 nov. 2025.
- BRASIL. **Decreto nº 185, de 27 de abril de 2009**. Cria a Escola Municipal Indígena Ramão Martins, na RID. Disponível em: <https://do.dourados.ms.gov.br/wp-content/uploads/2015/12/17-12-2015.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2025.
- BRASIL. **Decreto nº 2442, de 2004**. Disponível em: <https://do.dourados.ms.gov.br/>. Acesso em: 15 ago. 2025.
- BRASIL. **Decreto nº 3195, de 2004**. Disponível em: <https://do.dourados.ms.gov.br/wp-content/uploads/2018/07/29-10-04.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2025.
- BRASIL. **Decreto nº 4167, de 14 de março de 2007**. Disponível em: https://do.dourados.ms.gov.br/wp-content/uploads/2014/10/diario_1165_2007-04-03.pdf. Acesso em: 15 ago. 2025.
- BRASIL. **Decreto nº 4565, de 19 de março de 2008**. Cria a Escola Municipal Indígena Lacui. Disponível em: https://do.dourados.ms.gov.br/wp-content/uploads/2014/10/diario_1193_2007-05-16.pdf. Acesso em: 15 ago. 2025.
- BRASIL. Ministério da Educação. **Educação Escolar Indígena: escolas por estado e etnia**. Brasília: MEC, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/mec>. Acesso em: 2 ago. 2025.
- CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2001.
- 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: 1 ago. 2025.
- DOURADOS. **Resolução/SEMED nº 015/2014** (17 mar. 2014), p. 08. Disponível em: <https://do.dourados.ms.gov.br/index.php/edicao-3693-25032014/>. Acesso em: 7 ago. 2025.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). Brasília, 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/funai>. Acesso em: 8 nov. 2025.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). **Dados sobre a população indígena no Brasil**. Brasília: FUNAI, 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/funai>. Acesso em: 1 ago. 2025.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2022: Características gerais da população indígena**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 2 ago. 2025.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2022: Panorama e indicadores**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em:

<https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR&tema=4>. Acesso em: 20 out. 2024.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Guarani-Kaiowá**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani-Kaiow%C3%A1>. Acesso em: 8 ago. 2025.

KIRCHOF, E. R. Yuri Lotman e semiótica da cultura. **Revista Práxis**, Novo Hamburgo, v. 2, p. 63-72, jul./dez. 2010. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=525552623010>. Acesso em: 20 set. 2025.

LOTMAN, I. **A cultura e a explosão**: os fundamentos da semiótica da cultura. Trad. J. S. de Paula. São Paulo: Editora 34, 1996.

LOTMAN, I. **A estrutura do texto artístico**. Tradução de Maria de Lourdes Guimarães. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), 1996.

LOTMAN, I. **A semiosfera I**: semiótica da cultura e do texto. Tradução de J. C. B. Ferreira. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2009.

MACHADO, I. **Escola de semiótica**: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura. Cotia: Ateliê Editorial; São Paulo: FAPESP, 2003.

MARCUSCHI, Luiz A. **Da fala para a escrita**: atividades de retextualização. São Paulo: Cortez, 2001.

MARTINS, L. M. **Afrografias da memória**: o reinado do Rosário no Jatobá. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MATO GROSSO DO SUL. **Decreto nº 16.471, de 19 de julho de 2024**. Disponível em: <https://aacpdappls.net.ms.gov.br/appls/legislacao/secoge/govato.nsf/>. Acesso em: 7 ago. 2025.

MEIHY, J. C. S. B. Memória, história oral e história. **Oralidades – Revista de História Oral**, São Paulo, v. 4, n. 8, p. 179-191, jul./dez. 2010. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/002246084>. Acesso em: 7 nov. 2025.

MERRELL, 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. *E-book* (285 p.).

PREFEITURA MUNICIPAL DE DOURADOS. Lista de escolas municipais. **Portal da Educação**. Disponível em: <https://portal.dourados.ms.gov.br/index.php/lista-de-escolas-municipais/>. Acesso em: 7 ago. 2025.

RODRIGUES, A. D. **Línguas brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1986. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/fragmentum/article/view/23402/13795>. Acesso em: 25 maio 2025.

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

SANTAELLA, L. **O que é semiótica?** São Paulo: Brasiliense, 2000.

SANTANA, R. Retomadas Guarani Kaiowá acumulam ataques recentes com destruição e feridos. **CIMI**, 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/09/no-coracao-das-trevas-retomadas-guarani-kaiowa-acumulam-ataques-com-destruicao-feridos-e-morte/>. Acesso em: 15 ago. 2025.

SEAWRIGHT, L.; MACENO, L. Floriza e Jorge, rezadores Kaiowa: história oral testemunhal. **História Oral**, v. 26, n. 3, dez. 2023. DOI: 10.51880/ho.v26i3.1389.

SOUZA, N. M.; SOUZA, T. Saberes indígenas: vivências e convivências. **Revista Humanidades e Inovação**, v. 4, n. 3, p. 235-248, 2017.

TORCHI, G. F. C. 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.

TORCHI, G. F. C. A semiosfera do chá gelado: um olhar semiótico sobre a cultura mestiça do tereré. **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.

TORCHI, G. F. C. **Cultura, linguagem e resistência**: práticas identitárias de jovens indígenas em contexto urbano. 1. ed. Dourados: Ed. UFGD, 2014.

TROQUEZ, M. C. C. **Professores índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico**: a Reserva Indígena de Dourados (1960–2005). 2006. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2006.

TROQUEZ, M. C. C. **Professores índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico**: a Reserva Indígena de Dourados (1960–2005). Dourados: Ed. UFGD, 2010.

VERON, T. B. A trajetória da Missão Evangélica Caiuá e os Kaiowá: tensões entre evangelização e resistência cultural. **Revista Tellus**, São Carlos, v. 9, n. 17, p. 91-112, 2009.

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