

DEVIRES GUARANI-ÑANDEVA E GUARANI-KAIOWA: PROCESSOS DE (DES)CONSTRUIR SENTIDOS

Guarani-ñandeva and Guarani-Kaiowa becoming processes: (De)constructing meaning making

Adilson Crepalde, Daniel Abrão, Ruberval Franco Maciel¹

Recibido: 30/06/2020

Aprobado: 15/08/2020

RESUMO

Buscamos, neste artigo, promover diálogos a partir da heterogeneidade de três vozes acerca do processo de construção de sentido, com ênfase nas culturas guarani-ñandeva e guarani-kaiowa. Os três olhares situados buscam discutir a complexidade do espaço *trans* nos processos de construção de sentido. Acreditamos que esses processos complexos requerem olhares para além da lógica linear cartesiana. Pontuamos que os contextos das referidas culturas nos desafiam a rever visões de construções de sentidos a partir de olhares situados com base em perspectivas pós-estruturais e pós-coloniais, bem como de vozes pertencentes às próprias culturas locais em questão.

Palavras-chave: construção de sentidos – devir – rizoma – transculturalidade – guarani-ñandeva e guarani-kaiowa

RESUMEN

En este artículo, buscamos promover diálogos basados en la heterogeneidad de tres voces sobre el proceso de construcción de significado, con énfasis en las culturas guaraní-ñandeva y guaraní-kaiowa. Los tres puntos de vista buscan discutir la complejidad del espacio *trans* en el proceso de construcción del significado. Creemos que estos procesos complejos requieren mirar más allá de la lógica lineal cartesiana. Señalamos que los contextos de las referidas culturas nos desafían a revisar visiones de construcción de significados basadas en puntos de vista asentados en perspectivas post-estructurales y post-coloniales, así como voces pertenecientes a las culturas locales en cuestión.

Palabras-clave: construcción de sentido – devenir – rizoma – transculturalidad - guarani-ñandeva e guaraní- kaiowa

ABSTRACT

In this paper, we seek to promote a dialogue based on the heterogeneity of three voices about the process of (de)constructing meaning with emphasis on the guarani-ñandeva and guarani-Kaiowa cultures. The three situated view sought to discuss the complexity of *trans* space in meaning making processes. We believe these processes require discussion views beyond the linear cartesian logic. We point out that the contexts of guarani-ñandeva and guarani-Kaiowa cultures challenge us to review visions of meaning making from the perspective of post-structural and post-colonial perspectives, as well as voices belonging to the local cultures in question.

Key words: meaning making, becoming, rhizome, transculturality, guarani-ñandeva e guarani- kaiowa

Introdução

¹ Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul. ruberval.maciel@gmail.com

Perspectivas pós-estruturalistas e pós-coloniais no campo da linguagem e da filosofia têm buscado desconstruir olhares para desestabilizar perspectivas cartesianas de construção de sentidos. Entendemos que as perspectivas estruturalistas não conseguem contemplar as complexidades dos processos de construção de sentidos que levem em consideração o olhar para o movimento, a fluidez, o afeto, a incompletude, o devir, a multissensorialidade, entre outros. Alinhamos-nos à ideia de platô (Deleuze, 1995) que concebe uma multiplicidade contestável de perspectivas de três pesquisadores que abrem rizomas para discutir aspectos de construção de sentidos a partir de deslocamentos de olhares para as culturas guarani-ñandeva e guarani-kaiowa que se desenvolvem no Mato Grosso do Sul.

Neste trabalho, usamos as expressões Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandeva para nos referirmos as dois diferentes grupos étnicos que vivem no sul do Mato Grosso do Sul, que têm sido considerados como subgrupos guarani, haja vista as semelhanças entre as suas culturas e suas línguas. A expressão “guarani” tem sido utilizada na literatura para se referir à língua falada por eles e também para se referir aos Guarani-Ñandeva como grupo étnico (Conf. Thomas de Almeida, 2001, Benites, 2012). Neste trabalho, utilizamos a expressão *avañe’e*² para nos referirmos às línguas faladas pelos dois grupos étnicos, por entendermos que essa expressão abarca as diferenças e similaridades existentes entre elas. Trata-se de uma expressão que remete também à hipótese de que as línguas faladas pelos Guarani-Ñandeva e Guarani-Kaiowa descendam do guarani falado no período da colonização (Rodrigues, 1945).

Acreditamos ser importante rever a invenção de conceitos reducionistas das visões de construções de sentidos marcados pela ideia monolíngue e monocultural. Ao considerarmos que os tempos atuais são cada vez mais marcados pela complexidade, incerteza, ambivalências e fluidos, conforme apontam Rocha e Maciel (2019), buscamos revisitar uma ética de olhar para o mundo a partir da ontologia de Deleuze e Guattari, a partir de conceitos como linhas de fuga, corpos sem órgãos, entre outros, para nos ajudar a pensar os/nos processos de construção de sentidos. Esses conceitos rejeitam uma lógica binária em favor da lógica da conexão, isto é, a lógica do *e* (*e..e..e.*), de tornar-se. Além disso, as lógicas de *assemblagem* e *rizomas* são importantes para pensarmos em confecções em vez de oposições. O movimento em vez de categorização e o tornar-se ao invés do ser. Assim, buscamos conectar e reconectar pontos em diferentes platôs para construirmos sentidos acerca das culturas guarani e kaiowa.

OS PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO DE SENTIDOS NAS CULTURAS GUARANI E KAIOWA

Na maioria das vezes, os conhecimentos sobre as culturas Guarani e Kaiowa resultam de trabalhos antropológicos desenvolvidos com base em observações etnográficas das práticas sociais. Mesmo os trabalhos historiográficos, além da busca de documentos e memórias, valem-se de descrições etnográficas para dizer sobre as mudanças ao longo do tempo. A maior parte desses trabalhos descreve a maneira como ocorre o religioso, o político, o social, o ético, o estético, os sistemas semióticos e o conjunto de premissas e valores etc. Conf. Mura (2006), Chamorro(2008) Melià, Grünberg (2008), Melià (1990), Brand (1997,1993), Pereira (1999), Thomaz de Almeida (2001), João (2011), Nimuendaju (1954, 1987). Além das descrições, destacamos o contato com outras culturas, sobretudo com a cultura paraguaia e a cultura brasileira, apontando as agudas transformações enfrentadas pelos Guarani-Ñandeva e pelos Guarani-Kaiowa ao longo do tempo. São trabalhos importantes, por meio do quais é possível perceber as diferenças e as similaridades entre as culturas guarani-ñandeva e guarani-kaiowa, bem como compreender as estratégias que esses indígenas têm elaborado para manter seus modos de

² A grafia das palavras em *avañe’e* seguem as orientações do dicionário Ñe’ëryruAvañe’ë-Português/Português-avañe’ë / DicionárioGuarani –Português/Português – Guarani. 2ª ed. São Paulo: Edição da Autora, 2008.

ser e de re-apresentar/ressignificar o mundo. Ultimamente, há outros trabalhos que têm dado destaque e demonstrado a dinâmica dessas estratégias (Mura, 2006), Benites (2012). O trabalho de Benites (2012), antropólogo indígena Guarani-Kaiowa, tem demonstrado a complexidade da elaboração de tais estratégias neste momento histórico que apontam como esses indígenas tem lidado com diferentes noções de tempo, de espaço, de território, de ética, de estética, de trocas, etc.

O trabalho de Benites, como exemplo, chama a atenção não para a dialética entre culturas diferentes que produziria uma síntese, por meio da qual é possível discutir a adaptabilidade e até mesmo possíveis perdas de sentidos tradicionais. Tónico chama a atenção para a complexidade desse processo, referindo-se ao teko *pyahu* (modo de ser atual) como um espaço que encerra a dinâmica e a cinética dos modos de produzir sentido para as vidas guarani-kaiowa – reflexões que acreditamos poder ser aplicadas para se refletir sobre a dinâmica das vidas guarani-ñandeva -, o que envolve lutas políticas internas e externas e estratégias que geram constantes mudanças no modo de ser, na língua, nos rituais, etc.

Em vez de nos propor um modelo único do que seja (ou deva ser) o Avá kaiowá, Tónico aponta uma alternativa analítica que nos permite contemplar a variação e a variabilidade, apresentando-nos ao “modo de ser múltiplo” (Ava kuera reko reta). Em suas próprias palavras, “entre o modo de ser antigo (o teko ymanguare) e o modo de ser atual (teko pyahu), existem tanto continuidades quanto mudanças, o que não significa, porém, que os Ava Kaiowá deixaram de ser indígenas, mas sim que cada família constrói o seu perfil e o seu estilo específico (teko laja kuera) em espaço e tempo distintos. É impossível e indesejável para as famílias indígenas ser e viver como não-indígenas (Karai), assim como voltar ao modo de ser antigo, uma vez que os Kaiowá se adaptam continuamente às condições do presente. (Oliveira, apresentação in Benites, 2012).

Podemos ler do trabalho de Benites (2012) que o *ñandereko* (modo de ser) desse momento histórico é um espaço, um espaço de construção de sentido criativo e multideterminado que remete a vários estilos de produção de enunciados.

Na atual situação histórica, as famílias extensas Kaiowa, em lugar de se desintegrarem, aperfeiçoaram estratégias, flexibilizando sua organização (Mura, 2004), cada uma delas produzindo um modo de ser peculiar (teko laja kuera), conformando uma realidade contemporânea caracterizada pelo teko reta: modo de ser múltiplo dos conjuntos dessas famílias indígenas kaiowa. O teko reta continua sendo, no entanto, um *ñande reko* “nosso modo de ser”, sempre contraposto ao *karai kuera reko*, modo de ser do não-índio. (Benites, 2012).

A linguagem do *ñandereko* é marcada por elementos simbólicos de diferentes culturas, o que remete ao processo de transculturalização, processo que não evoca as culturas como resultado de trocas simbólicas, de empréstimos linguísticos e hibridações, mas como espaços configurados por forças e linhas de fuga desencadeadas por fatores e elementos internos e externos. Os Guarani-Ñandeva e os Guarani-Kaiowa têm utilizado a expressão *jopara* (mistura) para se referirem aos seus modos de ser, às línguas que falam, aos métodos de ensino, à culinária, ao modo de vivenciar o religioso, etc. Todavia, essa expressão não deve ser entendida como alusão a justaposição de

bens materiais e simbólicos, mas como capacidade de realizar agenciamentos, de gerar espaços de construção de sentido que envolvem conhecimentos de tempo, de espaço, de causalidade, de quantidades, etc. elaborados em culturas diferentes.

Figura 1: Materiais expostos em uma feira de ciência e cultura em uma escola indígena de Dourados.



Fonte: Crepalde (2019).

Na fotografia acima, vê-se a figura de um relógio marcando as horas e a explicação em *avañe'e: pa aravo, po aravoi mokoï aravoive*. A expressão “ara” é polissêmica, significa tempo e hora, “pa” significa dez e “po” cinco e também mão. Em *avañe'e*, o sufixo “i” indica algo menor e “ve” denota repartição. Esses sufixos indicam horas, minutos e segundos. Nota-se o esforço para traduzir a precisão do tempo marcado pelo relógio por meio do recurso da língua. Pode-se dizer que se trata de um esforço que encerra vários conhecimentos sobre o tempo, uma vez que foi elaborado no espaço de encontro entre culturas diferentes, que marcam e expressam o fluxo do tempo de maneiras diferentes. A figura acima ilustra a combinação de noções de tempos e de linguagens e a capacidade de construir sentidos com esses elementos, o que evolui a tentativa de tradução entre as culturas, a demonstração de diferenças e a impossibilidade de uma tradução total comum ao ato de resistência e criatividade para fazer todas essas combinações.

Na fotografia acima, vê-se a figura de um relógio marcando as horas e a explicação em *avañe'e: pa aravo, po aravoi mokoï aravoive*. A expressão “ara” é polissêmica, significa tempo e hora, “pa” significa dez e “po” cinco e também mão. Em *avañe'e*, o sufixo “i” indica algo menor e “ve” denota repartição. Esses sufixos indicam horas, minutos e segundos. Nota-se o esforço para traduzir a precisão do tempo marcado pelo relógio por meio do recurso da língua. Pode-se dizer que se trata de um esforço que encerra vários conhecimentos sobre o tempo, uma vez que foi elaborado no espaço de encontro entre culturas diferentes, que marcam e expressam o fluxo do tempo de maneiras diferentes. Isto implica em pensar em espaços de construção de sentido extremamente criativos e multiterminados, que denominamos, neste trabalho, de espaços trans, pois, nesses espaços, os sentidos surgem de colisões de signos e fragmentos de signos em velocidades e ritmos diferentes, fazendo *vir a ser* identidades e culturas fragmentadas, já que sentidos inacabados se apresentam como respostas parciais demandadas pelo momento presente.

Entendemos que refletir sobre esse espaço de construção de sentido por meio de teorias pós-estruturalistas podem contribuir com o eterno debate sobre o que venha a ser construir sentido. Nessa linha de raciocínio, importa pensar as culturas guarani-ñandeva e guarani-kaiowa como corpos que se expandem no tempo, corpos que se configuram por meio de velocidades e lentidões, caracterizados por agenciamentos, por maneiras de construir sentidos ao longo do tempo. (Deleuze, 1995).

Importa saber como todos os elementos que compõem a cultura: humanos e não humanos, se afetam nesse processo, como também importa saber como as culturas indígenas se afetam entre

si e como afetam e são afetadas por culturas não indígenas. Importa ressaltar as diferenças entre elas e os limites de comparação entre elas (Viveiro de Castro, 2018). Entendemos que para analisar os espaços de construção de sentido guarani-ñandeva e guarani-kaiowa podemos recorrer à ferramentas teóricas desenvolvidas em diferentes áreas do conhecimento e incorporadas no âmbito da Linguística Aplicada, da Teoria da Literatura, da Antropologia, da Filosofia, da Semântica, etc.

Para expandir o diálogo acerca do processo de construção de sentidos dos Guarani-Ñandeva e dos Guarani-Kaiowa, acreditamos que podemos recorrer a Pennycook (2018), quando aponta três aspectos que merecem destaque: alinhamento, assemblagem e sintonia. Esses conceitos são pautados em uma visão pós-humanista e podem ser potentes para redirecionarmos olhares para considerarmos os processos de construção de sentidos para além das fronteiras que a perspectiva cartesiana limitante nos propõe. Na visão mais restrita, o sentido estaria relacionado ao aspecto restritivo de mútuo entendimento entre os falantes. Esse entendimento considera o pressuposto de que, na comunicação, os sentidos são constituídos em dois polos de enunciadores e que esses possuem sentidos semelhantes. Essa visão, conforme aponta Seteffensen e Fill (2014, p. 18) *apud* Pennycook (2018), é limitante, uma vez que se pauta numa lógica reducionista de língua como “instrumento para externalizar o pensamento ou para comunicação”, excluindo-se, assim, uma dimensão intercorpore; isto é, uma dimensão que vai além dos limites da construção de sentido estabelecida pelo verbo pacificado em conceitos, mas, muito além, uma dimensão de sentido que está acometida e atravessada pelo mundo em todas as suas injunções imprevisíveis de significação. É o que Deleuze (1969; 1976) chama de “corpo sem órgãos”, um excesso de sentido, uma potência inaudita e sobrecarregada que coloca em produção o intelecto e a imaginação.

A partir de uma lógica de uma dimensão de interações sociais coordenadas, o entendimento, para Atison et al (2007), “não é a combinação de sentidos, um estado onde alguns esquemas internos em uma mente é combinada como outra mente, mas em vez disso, trata-se de um processo social de alinhamento”. Assim, o alinhamento pode ser visto como “maneiras pelas quais as pessoas se adaptam de maneira flexível – corpos, interações, palavras, meio ambiente – em processos contínuos de adaptação”. Em outras palavras, a comunicação se torna possível por uma série de negociações e ajustes.

Na mesma vertente da fluidez, Canagarajah (2013) acrescenta a ideia de Sintonia. Esse conceito propõe novas maneiras de colaboração, de ouvir e de dar autoridade a novos tipos de vozes, incluindo mais do que a vida humana ou formas de agência material (Brigstocke e Noorani, 2016). Para Pennycook (2018), tanto alinhamento quanto sintonia fornecem possibilidades mais complexas e diversas de como humanos e não humanos se orientam mutuamente. Nessa ótica, há uma necessidade de uma ruptura epistêmica dos pressupostos humanistas ocidentais, como por exemplo, a visão de objetividade, de transparência, de clareza, de racionalidade, etc. Pennycook (2019) chama atenção para a importância de podermos tratar processos de construções de sentidos que contemplem entendimentos acerca do corpo, sentidos e objetos, mais especificamente em aspectos como “toques, signos, cheiros, movimentos, artefatos materiais e experiências compartilhadas, interações dinâmicas e engajamentos corporais”. Busca-se, assim, estudos que vão além de uma concepção restrita sobre cognição, linguagem e mente. Para Brigstocke e Noorani (2016) *apud* Pennycook (2018), qualquer entendimento de sentido requer atenção a zonas de contato, a formas de encontros e tradução. O terceiro elemento - assemblagens semióticas - pode ser visto como constelações momentâneas de diversas coisas e lugares e a necessidade de um processo de alinhamento como uma tentativa de se considerar a complexidade da interrelação dos processos de construção de sentidos (Pennycook, 2018).

Assim, a visão pós-humanista não assume um caráter relacional entre objetos humanos engajados em uma compreensão dialógica mútua, mas em vez disso, a partir de um ponto de diferença, de uma posição que nos demanda o entendimento da alteridade do outro, ou seja, uma visão que coloca a diversidade no centro da compreensão (PENNYCOOK, 2018). Chamamos atenção para o fato de que nossas interações e falta de entendimento acontecem nos contextos

culturais e socioculturais que nunca são neutros e que refletem e reproduzem um mundo que inclui conflito, ambiguidade e incerteza.

OS RIZOMAS GUARANI-ÑANDEVA E GUARANI-KAIOWA

A partir dessas considerações iniciais, entendemos que as leituras que temos feito sobre as reflexões de Gilles Deleuze e Félix Guattari podem nos auxiliar no debate sobre a construção de sentido dos Guarani-Ñandeva e dos Guarani-Kaiowa. A filosofia desses pensadores nos leva ao desafio de entender esse espaço de construção de sentido como algo construído por um sujeito coletivo ao longo do tempo, movido por forças que se misturam. Esse sujeito que se constitui no afetar e ser afetado por todos os corpos que compõem o ambiente que convivem, humanos e não humanos. Impelidos pelo desejo de sentido e pela potência de querer viver traçam trajetórias rizomáticas destruindo fronteiras das organizações sociais, estruturais, intra e interétnicas, transformando tradições, maquinando sentidos nesse devir.

Nesse sentido, refletimos sobre conceitos como o de *tekoha*, palavra composta por *teko* (cultura, modo de ser) e *ha* (partícula que remete a ideia de espaço). Esse termo tem sido traduzido, na literatura, como território - lugar onde se constrói o modo de ser. Assim, no contexto desta discussão, passa a ser entendido como uma palavra que evoca o movimento das relações entre todos os corpos, um conjunto que encerra conhecimentos, emoções, sentimentos que são agenciados para darem respostas à vida, e não a vida apenas como sobrevivência, mas como uma obra de arte.

Assim, o *tekoha* não se deixa reduzir por um dentro, um território demarcado por fronteiras rígidas e dominadoras. O *tekoha* é o espaço que contém os elementos por onde desliza o desejo, a potência da vida. Os Guarani-Ñandeva e os Guarani-Kaiowa quando lutam por seus *tekoha* não lutam apenas por um espaço de plantar, de colher, de construir abrigo, mas por um espaço de pertença, de relações com todos os seres que ali habitam, inclusive as memórias dos antepassados, um espaço físico mas também imaginado, emocionado, intuído como adequado para se viver e morrer.

A palavra *tekoha* destrói a dicotomia entre natureza e cultura, evocando a ideia de algo único, uma junção do simbólico e do real. Essa junção faz surgir sentidos que não cabem em categorias dicotômicas. Há, no *tekoha*, a força que liga todas as coisas terreas e sobrenaturais. Essa ligação se faz dialogicamente entre todos os corpos que compõem a sinfonia composta por partículas que se afetam. Não se trata de uma sinfonia composta dentro de um plano organizacional, um plano previamente estabelecido por estruturas religiosas, sociais, mas uma sinfonia que ocorre dentro de um plano de imanência, no qual existem forças que a comandam e não a estruturam.

Os signos linguísticos e não linguísticos são organizados em montagens que compõem sentidos transitórios, mas suficientes para garantir a vida, uma forma de vida que não se caracteriza por propriedades e por formas, mas por ritmos e velocidades, lentidões e paradas que fazem vir a ser noções de tempo, de espaço, de território, de estética, de ética que transbordam categorias rígidas, dicotômicas que estabelecem classificações baseadas em substâncias, formas e propriedades.

O fio que compõem as sinfonias guarani-ñandeva e guarani-kaiowa surge de um assistema semiótico elaborado no processo de transculturalização expresso no linguístico, na *avañe'e*, termo composto por *ava* (ser humano classificável por capacidades e maneiras de se afetarem entre si) e *ñe'e* (língua, palavra, alma). Os sons e as figuras que formam o assistema semiótico circulam nas montagens de sentido evocando e descrevendo um rastro rizomático, uma sinfonia que exala o som de uma forma de viver. Esse som emana das ligações entre palavras e símbolos dos corpos que se afetam. *Avañe'e* evoca o movimento, pois ficar em silêncio é sinal de estagnação, de morte. Os sons, os tons da fonética sagrada se misturam às falas políticas e aos gritos dos antepassados na construção da sinfonia, e esse conjunto de notas não cabe em uma partitura que os classifica dicotomicamente em dissonantes e assonantes. As cores, as formas, a

geometria das árvores são usadas para enfeitar os corpos e os espaços, marcando as diferenças necessárias que mantêm um nós, um sujeito coletivo. Todavia, essa diferença não se esconde por traz de uma fronteira nítida, um bastião de proteção, mas em um lugar de conjunção e disjunção com outras diferenças.

O *jopara* (mistura), vem a ser justamente o encontro com os diferentes, com as culturas diferentes, com aqueles que se afetam de maneira diferente. Esse encontro cria um espaço de exercício da criatividade no qual transitam símbolos, imagens, lembranças que resultam de afetares diferentes que são postos em agenciamentos, formando assemblagens rápidas que servem para propósitos passageiros. O *jopara* nos remete a esse poder criativo que surge da força de querer fazer sentidos, esse poder que permite o deslizar por entre os corpos.

TRADIÇÃO, TERRITÓRIO, RESISTÊNCIA E DEVIR

Pensar as culturas guarani-ñandeva e guarani-kaiowa, atravessado por Deleuze, é em si um ato complexo e transgressivo, uma vez que a tradição de pesquisa nessa área tem se pautado em uma perspectiva antropológica de resgate, de volta ao passado, de reinstauração de uma cultura, de uma identidade, de um centro perdido. Ato compreensível, quando consideramos a destruição das culturas e das línguas antigas no ocidente, e que se contrapõe à desgenerescência impetrada pela sociedade capitalista e suas disjunções autoritárias que marcam a trágica história das comunidades indígenas. Então, teríamos, em contraponto a esta degradação histórica, estudos que fazem o diagnóstico da degradação progressiva das comunidades indígenas, o que é verdadeiro, uma vez que a atualidade e a história foram marcadas pelo domínio dos territórios indígenas pelo não índio, pela catequização forçada que levou milhões à morte, pela escravização explícita no período colonial brasileiro e pela escravização atual inerente às prisões do sistema econômico.

Mas pensar a cultura indígena com Deleuze talvez não seja exatamente executar este movimento ao passado, tampouco seria a pregação de uma mobilidade e de uma plasticidade identitária, que pensaria tais comunidades perfeitamente encaixadas no modo de produção hegemônico do capitalismo, como se fosse isto sinal de libertação e expansividade. De forma mais ampla, Deleuze propõe pensar o passado (a memória) como presentificação de uma potência sempre única, inaugural.

Pensar a tradição, pois, seria tomá-la como agente vivo de agenciamentos presentes e que apontam sempre para o futuro, pois que a vida seria o inacabamento, o devir, o informe. O ser seria o devir, e o ser seria um processo de vida. Pensar o ser, neste sentido, a partir do devir e do inacabamento, é pensar a tradição não como museu de coisas intangíveis e pétreas, mas como algo pertencente ao reino do estético, em que a interpretação é ato político, e o devir é um dever ético. Aproximamos, neste ponto, as ilações deleuzianas do pensamento indígena, pois os dois, cada um a sua maneira, expressam os saberes nos agenciamentos que levam em conta a história mesclada à criação, à arte, ao literário, ao poético, ao estético, à mudança. Pensar desta forma a tradição é reinaugurar o Eu junto aos ancestrais, buscando na tradição os devires e desvios: “a fabulação, a função fabuladora não consiste em imaginar nem em projetar um eu [...] ela eleva-se até esses devires e potências.” (Deleuze, 1995).

É preciso também entender que a luta das comunidades indígenas pela terra e por um espaço definido como único e sagrado, não se contrapõe ao conceito de desterritorialização, criado por Deleuze. Ao contrário, desterritorializar, na conceituação deleuziana, é abrir, ter o espírito nômade, o “voo da bruxa”, o estar coeso com os “agenciamentos maquínicos de enunciação”, que captam o híbrido, o fragmentário, o minoritário, o sem nome. Em outras palavras, é resistir à ordem dos discursos e das verdades acabadas e delimitadas geofilosoficamente.

Considerando a história da expansão dos modos produtivos ocidentais (cultura, educação, indústria do consumo, trocas monetárias) no interior e sobre as comunidades minoritárias, como as indígenas, é preciso compreender que o espaço sagrado, a posse da “terra”

- ancestralmente uma expansão nômade infinita que ia se criando conforme sucediam as inumeráveis gerações indígenas - se tornou um ato de resistência mínima de preservação e até de sobrevivência da própria cultura. Mesmo considerando a hibridação, inevitável, entre a cultura do índio e do não índio, que provoca adaptações criativas e outras nem sempre autônomas, pensamos que esta diferença – a posse da terra - é essencial para a mínima sobrevivência material e imaterial do povo indígena.

Deleuze pensa a identidade a partir de uma micropolítica, na subversão dos códigos de territorialidade, apontando para cartografias de desterritorialização e agenciamentos coletivos. Isto não significa abandonar as tradições, a terra, os locais sagrados, mas sim entender que o conceito de tradição para o branco é diferente do mesmo conceito para o índio.

Para o ocidente, tradição é remontar a história de verdades civilizatórias e restaurar os sistemas de poder e domínio que construíram a história. Já, para os Guarani-Ñandeva e para os Guarani-Kaiowa, tradição é o espaço de liberdade, de desejo, de multiplicidade, de expansão, o que é justamente o movimento perpétuo e espiral da história. Sair da lógica indígena é se degradar na lógica do ocidente e entrar na educação maior, macropolítica, das máquinas de controle de subjetivação e produção de indivíduos em série.

O território indígena, pelo contrário, é o desterritório subjetivo, em que as máquinas desejantes (Deleuze, 1995) percorrem os destinos, segundo as dinâmicas internas e imanentes da cultura. Garantir o território é instaurar uma máquina de resistência que investe no campo do desejo e da micropolítica. No contato inevitável e desigual, pois, com o não branco, há apropriação, quando os encaixes superficiais apenas mostram a capa de aparência pela qual a cultura resiste, bem como, pelo contrário, há resistência, quando as relações de poder são questionadas em favor de agenciamentos criativos que, enquanto emulam uma tradição ancestral, estão perfeitamente presentificados e atualizados em movimentos de criação, invenção e ação.

É como girar em torno de algo, na aparente adaptação, mas experienciar constantemente as linhas de fuga, instantes em que a repetição se mostra na diferença, espaços em que o índio imerge em sobrevoos na cultura do não índio. Imergir em sobrevoos é se apropriar criativamente, soberanamente da cultura ocidental, é estar presente, pela obrigação histórica originária das relações de poder, mas ao mesmo tempo construir um *plus* em que os modos ancestrais de criatividade ativam a resistência em detrimento da submissão. Esta é a tradição indígena: criação. Este é o território indígena: desterritório. Esta é a cultura indígena: memória e fabulação.

No ocidente, a forma cartesiana de construção do conhecimento, enraizado nas metodologias escolares e científicas, na maioria das vezes, serve à técnica e ao pragmatismo industrial: educação para o trabalho, saber para a prática, multiplicação que volta a um centro, eixo que não se dissolve na criação. Daí a presença de métodos fixos, parâmetros reguladores do conhecimento eivados de uma ritualística da repetição. Há todo um arsenal reflexivo de repetição hierárquica e histórica de saberes, como se o ato de filosofar, de pensar e de educar estivessem se transformado em um ato de historiar ideias e não de produzi-las. Na grande parte das vezes, esta educação, este pensar e esta reflexão estão centrados na dinâmica verbal, intelectual, que percorre uma acumulação hierárquica de conceitos fixos e determinados. Para o ocidente, do ponto de vista de sua versão mais hegemônica, educar é formar (forma e fôrma), linearizar, capturar, englobar, circunscrever, envolver, moralizar. A cultura, como produto desta educação, historicamente está centrada no trabalho, na prospecção, na ordem. Acentuadamente, no contemporâneo, cultura é domínio, mercado, força produtiva, indústria cultural.

Diferentemente, no universo indígena, educação e cultura são afetos corpóreos, perceptos formais, acontecimentos linguísticos, linhas de fugas estéticas, encontros imanentes e não representativos, em que o aprender e o ensinar são agenciamentos complexos que unem aquilo que nunca estiveram separados, a não ser na didática da cognição ocidental: forma e fundo, conteúdo e estrutura, significante e significado. Tomado como parâmetro, as formas de vida, os olhares, o lugar de mundo (e de fala) da cultura indígena tem muito a ensinar ao ocidente.

Aprender uma língua ou construir sentido, como exemplo, para a cultura indígena, ou “aprender”, tomado em um significado mais amplo e geral, não se daria pela cognição verbal

linear ou intelectual-reprodutiva. Isto nos levaria a uma concepção também mais ampla de letramento, pois, de fato, em termos de potencialidade (de potência, para lembrar Nietzsche) talvez precisemos (o ocidente não índio) de ampliar as formas de construção cultural e educacional, observando o que este universo antropológico nos tem a ensinar. Muito mais amplo, tal letramento é conhecer (uma língua, um conteúdo, uma lição, um conhecimento, um tratado, etc.) pelos poros, pelo desenho rizomático (e não arbóreo) das hierarquias. É pensar o próprio pensamento entranhado nas imagens, nos sons, nas sutilezas desejantes das máquinas de sentido que aparentemente produzem enunciações perfeitamente representativas, mas que, pelo contrário, são enunciações, elas mesmas, obras intransitivas. É pensar, sentir, desejar os objetos, seres e a própria natureza como devires, pois que cada coisa do mundo se inaugura para o olhar sempre virgem do poético. É ir muito além do verbo, embora a palavra, nesta dimensão, alcance todo seu potencial corpóreo e incorpóreo de significação.

Neste sentido, para o universo indígena, não haveria divergência entre o poético e outros âmbitos do conhecimento, pois a dimensão ética, estética e política está presente em toda arquitetura do saber, em toda formação de significado, em toda tradução presentificada em criatividade. Por isso, o aprender acontece com as palavras, mas também com as árvores, com a memória, com os caminhos desgastados, com os sapatos sujos e jogados ao chão, com a imaginação desterritorializada. Aprender com a rede de inscrições que se espalham nas estórias, mitos, narrativas, movimento que mescla memória e imaginação em dimensões quase inseparáveis, é desterritorializar. Para o ocidente não índio, existe a natureza e a cultura, a arte e a ciência, mas, no desterritório indígena, ciência e cultura, arte e natureza nunca estão separados.

TRANSCULTURALIDADE

Um ponto interessante da discussão é pensar que, inevitavelmente, a cultura indígena, no contemporâneo, está amalgamada nos processos civilizatórios de expansão da chamada razão ocidental. Como estratégias de sobrevivência, no contato entre o índio e o não índio, há transculturalização de modos de vida, de formas da cultura, de conceitos, verdades. Na maioria das vezes os processos são trágicos e traumáticos, especialmente para os povos indígenas, mas a aproximação também fornece pistas de nossos limites como “cultura dominante”, pois ante aos saberes, a educação e o olhar indígenas, notamos o pouco “desenvolvimento” de nossa perspectiva civilizatória, quando esta é presa ao pragmatismo materialmente produtivo.

É o que nos faz pensar que uma transculturalidade deveria ser captada do universo indígena para o do não índio, pois é um elemento que nos faz compreender a necessidade de rever os enraizamentos conceituais que a sociedade, a história e as ciências tornaram verdades transcendentais enquanto apenas eram necessidades políticas de um presente não teleológico.

Este aprendizado deveria penetrar as discussões sobre o ensinar e o aprender, o fazer artístico, filosófico e até mesmo a compreensão que temos de nós mesmos e de nossa sociedade. Isto porque no contato com o não índio, já em ambiente transcultural, considerando que os saberes indígenas se dão muito além dos limites da significação verbal, mas, sim, amplamente pela potência material e imaterial do signo, poderemos pensar que os processos educacionais guarani-ñandeva e kaiowa-kaiowa poderiam ser potencializados justamente no aproveitamento dos saberes indígenas, e não nos controles de subjetivação. Mais do que o ocidente, são eles que nos ensinam, de maneira tácita e espontânea, que, no amplo letramento, tudo produz sentido e não só o verbo, como também nos ensinam que educação, ciência e arte nunca se separam, pois ética e estética estão sempre unidas. Podemos inferir, neste ponto, que o letramento imaginado e desterritorializado é o letramento híbrido, transcultural, transmateral, e que está presente em todos os signos e suportes possíveis a nossa volta: aprendemos e ensinamos presencialmente, virtualmente, pela ciência, pela técnica, pela arte, pelas narrativas majoritárias e minoritárias, pelas cores, pelas vibrações, pela dança, pela poesia, imagens, sinais ou códigos ainda não abertos. Letramento, no contemporâneo, é estar atento ao presente pragmático do capitalismo ocidental,

mas também atento às culturas ancestrais que desmontam o edifício das ilusões fixas da linha de ordem única dos saberes e significações. Tal letramento, pois, é desejo, devir, potência, é o que nos provoca Deleuze e as culturas guarani-ñandeva e guarani-kaiowa.

CONSIDERAÇÕES INACABADAS

Finalizamos esta discussão com a ideia de uma incompletude e retomamos o pensamento de Deleuze e Guattari, a partir da ideia de rizoma que não começa, nem conclui. Para os autores:

ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo* [...] o rizoma tem como tecido a conjunção e...e...e... Há nessa conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser [...] *Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma parte para a outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início e nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio. (Deleuze;Guattari, 1995, p. 48/49).

Traduzir uma cultura, uma identidade, um conceito, um evento, não é simplesmente realizar sua descrição, mas apanhar sua volatibilidade, sua mudança, seu devir. Na mesma direção, construir sentido não é cercar a potência de sua disseminação de significados. O espaço *trans*, por nós relatado por meio de Deleuze, Guattari, Pennycook, Canagarajah, Canclini, entre outros, possui a possibilidade de pensarmos as culturas guarani-ñandeva e guarani-kaiowa a partir de uma lógica pós-humanista, que se opõe à lógica linear cartesiana de compreensão dos sujeitos, da sociedade e até mesmo da história. Acreditamos que as culturas guarani e kaiowá se nos apresenta em seu ser-devir como uma potência, a ser apreendida pelas perspectivas pós-estruturalista e pós-colonialista como forma de enriquecer a compreensão do não índio nos processos de construção de sentido, pois se trata de uma cultura rizomática em relação ao tempo e desterritorializada em relação ao espaço, de forma que estes dois conceitos (tempo e espaço) se tornam insuficientes para a questão da construção de sentido. Enquanto o ocidente, em sua dimensão hegemônica, constrói sentidos primordialmente pelo grafocentrismo, pelo verbo, pelo *logos* (evidentemente implicados em uma rede pragmática produtivista), os Guarani-Ñandeva e os Guarani-Kaiowa os constroem, além da palavra, pela dinâmica corpórea e incorpórea de uma complexa rede de estímulos, sons, imagens, ritmos, impressões, sensações e, sobretudo, criações, compreendendo a vida como uma obra de arte.

REFERÊNCIAS

- Assis, CecyFernandesde.(2008) Ñe'ëryruAvañe'ë-Portuge/Portuge-avañ'ë / DicionárioGuarani - Português/Português – Guarani. 2ª ed. São Paulo: Edição da Autor.
- Barth, Fredrik. (197). *Cosmology in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Melbourne, Australia: Cambridge University Press.
- Benites, Tônico. (2012)*A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Brand, Antonio Jacó. (1997) *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de doutorado. Porto Alegre: PUC/RS, 1997.
- Brand, Antônio Jacó. (1993) *O confinamento e seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá*. Dissertação de Mestrado em História Ibero-Americana. Porto Alegre/RS: PUC.
- Canagarajah, Suresh. (2013)*Translingual practice: global English and cosmopolitan relations*. New York, Routledge.
- Chamorro, Graciela. (2008) *Terra Madura Yvyaraguyje: fundamento da palavra Guarani*. Editora UFGD. Dourados-MS.

- Deleuze, Gilles. (1969). *Lógica do Sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- _____, (1997). *Crítica e Clínica*; tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34.
- _____; GUATTARI, Félix. (1976). *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda.
- _____, (1995). *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol.1; tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa – Rio de Janeiro: Ed. 34.
- João, Izaque. (2011) *JakairaRekoNheypyrũMaranguatuMborahéi*: origem e fundamento do canto ritual jerosypuku entre os kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul. Dissertação em História. Dourados- Ms, Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD.
- Melià, Bartomeu, GRÜNBERG, G. e GRÜNBERG, F. (2008). *Los Paĩ Tavyterã; etnografia guaraní del Paraguay contemporáneo*. 2ª ed. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica “N.S. de la Asunción”.
- Melià, Bartomeu. (1990). *A terra sem mal dos Guarani*: economia e profecia. In: *Revista de Antropologia*. vol. 33. p.31-46. São Paulo: FFLCH/USP.
- Mura, Fabio. (2006). *À procura do “bom viver”*: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. (Tese). Rio de Janeiro: UFRJ/ MN/ PPGAS.
- Nimuendaju, Unkel, Curt. (1954) Apontamentos sobre os Guarani. Trak. E notas de EgonSchaden. *Revista do Museu Paulista-separat*, São Paulo.
- _____, Curt.(1987) As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apopacúva Guarani. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo, HUCITEC/USP.
- Pennycook, Alastair. (2018). *Posthuman Applied Linguistics*. Routledge: New York.
- Pereira, Levi Marques (1999). *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação de Mestrado. Campinas/SP: Universidade Estadual de Campinas.
- Rocha, Cláudia Hilsdorf; Maciel, Ruberval Franco. (2019). Multimodalidade, letramentos e translíngua: diálogos para a educação linguística contemporânea. In: Santos, Leandra Inês; Maciel, Ruberval Franco. *Formação e prática docente em Língua Portuguesa e Literatura*. Campinas: Pontes.
- Rodrigues, Aryon Dall’Igna. Diferenças Fonéticas entre o Tupi e o Guarani. *Curitiba: Arquivos do Museu Paranaense*, Vol. IV, 1945.
- Canclini, Néstor Garcia. (1998). *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP.
- Descola, Philippe. (2005). *Par-delànatureetculture*. Paris: Gallimard.
- Geertz, Clifford. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro : CTC.
- Lévi-Strauss, Claude. (1996) *Antropologia estrutural*. Trad. Chaim Samuel KatzE Eginardo Pires. 5ªed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Oliveira, João Pacheco de. (1999). *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Thomaz de Almeida, R. F. de. Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2018). *A Antropologia Perspectivista e o método da equívocação controlada*. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10): 247-264, agosto a dezembro de 2018.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2002) Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: Viveiros de Castro, Eduardo (org.). *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. São Paulo: Cosac &Naify.