

Práticas transidiomáticas e ideologias linguísticas no rap guarani-kaiowá – Brô Mc's: a mistura guarani-português como estratégia de negociação social e de luta política

Transidiomatic practices and language ideologies in guarani-kaiowá rap – Brô Mc's: the Guarani-Portuguese mixing as a strategy of social negotiation and political struggle

Julia Isabelle da Silva*

RESUMO: Neste artigo, propõe-se uma discussão acerca das práticas linguísticas hibridizadas presentes no *rap*, um estilo musical de origem norte-americana, do Brô MC's, grupo composto por jovens indígenas da etnia guarani-kaiowá/MS. A partir de uma perspectiva de língua enquanto prática local e enquanto estratégia de negociação social, busca-se depreender os sentidos e as ideologias linguísticas que são indexicalizados na mistura das línguas guarani e português. A análise dos discursos produzidos pelos jovens guarani-kaiowá revela uma reflexividade metapragmática na qual tanto os recursos linguísticos como os demais recursos culturais, dentre eles o estilo musical do *rap*, são reapropriados pelos atores sociais e ressignificados conforme suas ideologias linguísticas e seus propósitos de denúncia social. Tais estratégias negociativas indicaram que o grupo compartilha não somente uma valorização da língua e da cultura guarani-kaiowá, indicadas por performances identitárias, como uma visão dinâmica e reterritorializada das categorias de língua, cultura e identidade.

PALAVRAS-CHAVE: Guarani-Kaiowá. Práticas transidiomáticas. Ideologias linguísticas. Performance.

ABSTRACT: In this article, I propose a discussion about the hybridized linguistic practices present in the rap of Bro MCs, a group of indigenous young people from the Guarani-Kaiowá/MS ethnicity. From a language perspective, as local practice and as social negotiation strategy, I try to infer meanings and language ideologies that are indexicalized in the mixing of Guarani and Portuguese languages. The analysis of discourses produced by Kaiowá young people revealed a metapragmatics reflexivity in which both linguistic resources as other cultural resources, including the musical style of rap, are reappropriated by social actors and reinterpreted as their language ideologies and purposes of social denunciation. Such negotiation strategies indicated that the group not only share an appreciation of the Kaiowá language and culture indicated by identity performances, but also a dynamic and reterritorialized view of language classes, culture and identity.

KEYWORDS: Guarani-Kaiowá. Transidiomatic practices. Language ideologies. Performance.

1. Introdução

Marshall Sahlins, um dos principais nomes dos estudos antropológicos contemporâneos, certa vez afirmou que a atual tarefa da antropologia é compreender a “indigenização da

* Doutoranda em Política Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC/CNPq) e mestre em Linguística pela Universidade Federal de Goiás (UFG/CAPES). E-mail: juliaisilva27@gmail.com

modernidade” (SAHLINS, 1997). Com essa afirmação, o autor buscou tecer uma crítica ao modo como a Grande Narrativa sobre a dominação capitalista e sobre a homogeneização dos valores ocidentais em escala global, produziu entre os antropólogos e demais cientistas sociais, um temor de que as culturas tradicionais estejam fadadas a desaparecer, a aculturarem-se. Segundo o autor, ao invés de assumir um “pessimismo sentimental” diante das mudanças provocadas pela globalização, é preciso reconhecer a relação dialética que marca o encontro do local com o global, isto é, o modo como os povos negociam valores globais a partir de lógicas locais e os sentidos que são produzidos a partir de tal encontro (SAHLINS, 1997).

O pessimismo sentimental de que fala Sahlins também pode ser observado entre alguns setores da linguística, os quais temem que o “imperialismo linguístico” do inglês provoque a extinção das línguas minoritárias (cf. FISHMAN, 1991; KRAUSS, 1992; NETTLE; ROMAINE, 2000). Prova disso é o esforço que tem sido feito para documentar a diversidade linguística e, assim, “salvar” as línguas do mundo diante das “ameaças imperiais” da língua inglesa (JACQUEMET, 2005; MOITA LOPES, 2013). Além disso, o sentimento de que as “coisas vão mal” para as línguas também pode ser encontrado nos discursos públicos e do senso-comum, sobretudo aqueles produzidos pela mídia de referência, os quais observam a introdução de termos do inglês e outras línguas estrangeiras, os chamados “estrangeirismos”, como verdadeiras ameaças à pureza da língua nacional e, portanto, à soberania da nação¹.

No entanto, à medida que a globalização intensifica a mobilidade humana, os fluxos de informações, os processos de intercâmbio e as transações, fronteiras nacionais se diluem, culturas, línguas e discursos interagem de forma cada vez mais recorrente e complexa. Nesse contexto, torna-se cada vez mais difícil, se não impossível, tratar de culturas e de línguas como entidades isoladas, alheias a tais fenômenos. O monolinguismo dá lugar ao plurilinguismo e discursos se mesclam em zonas de contato, tornando cada vez mais difícil a tarefa do purista preocupado em descrever “cultura” e “língua” como entidades discretas e intocadas (CANCLINI, 2010; MIGNOLO, 2000; MOITA LOPES, 2013). Do mesmo modo, quando o local e o global se encontram, novas dinâmicas políticas, econômicas, identitárias e

¹ No Brasil, um caso representativo do discurso purista reproduzido pelo senso-comum é o projeto de lei 1676/1999, proposto em 2009 pelo deputado federal Aldo Rebelo (PcdoB). O projeto, que buscava restringir o uso de estrangeirismos, dispunha “sobre a promoção, a proteção, a defesa e o uso da Língua Portuguesa e dá outras providências”. A proposta, que sofreu críticas contundentes da comunidade científica em linguística, foi substituída na Comissão de Educação do Senado Federal.

socioculturais são produzidas (CANCLINI, 2010). Ao mesmo tempo, categorias como nacionalidade, etnia, língua e religião são renegociadas, ganham novos sentidos.

Diante desse complexo quadro que é a vida social contemporânea, concordamos com Jacquemet (2005), segundo o qual, ao contrário de repetir uma visão distópica de catástrofe linguística, é preciso tentar compreender as negociações linguísticas, culturais e identitárias resultantes dos processos globalizantes. Assim, partindo de tais reflexões, neste trabalho voltamos nossos olhos e nossos ouvidos ao *rap* produzido por um grupo de jovens indígenas guarani-kaiowá, os Brô MCs. Em 2009, o grupo ganhou destaque na mídia nacional por fazer uma música que apresentava duas peculiaridades: a primeira era que se tratava de um *rap* produzido por índios guarani-kaiowá; a segunda era que as letras das canções eram compostas por uma mistura da língua guarani com o português.

Localizados na região sul do Mato Grosso do Sul, na fronteira com o Paraguai, os guarani-kaiowá têm chamado a atenção pelos constantes ataques sofridos pelos latifundiários da região, os quais disputam o território com os indígenas. Durante uma coletiva de imprensa, em 2012, integrantes do Ministério Público Federal compararam a situação dos guarani-kaiowá a um campo de confinamento (PAIVA, 2012). Espremidos em uma pequena porção de terra e cercados por inimigos, o grupo tem denunciado o verdadeiro genocídio que tem sido cometido contra eles. Segundo o Ministério da Saúde, desde 2000, 555 suicídios de indígenas entre 18 e 24 anos foram registrados (BRUM, 2012). Além disso, a Reserva de Dourados apresenta um índice de assassinatos superior ao de países como o Iraque. É nesse contexto que se inserem os Brô MC's.

Assim, levando tal realidade em conta, o que dizer de indígenas que entoam letras de rap, um estilo musical norte-americano, em uma língua indígena misturada com partes do português? Seria a mistura do guarani com o português um indício de que a língua indígena está em perigo? Que dinâmicas e negociações linguísticas, identitárias e culturais estão em jogo em tais práticas? Além disso, que ideologias linguísticas elas apontam? Este artigo é uma tentativa de responder a tais questões.

2. Reterritorializando línguas: do purismo linguístico ao hibridismo transidiomático

No século XIX, as línguas cumpriram um papel político fundamental na construção dos Estados nacionais europeus. Segundo Anderson (2015), a ideia de que uma nação corresponderia a uma comunidade homogênea, que compartilhasse um mesmo território e uma

mesma língua também homogênea, legitimou a consolidação dos estados-nações. Na definição de Anderson (p. 15), as nações, em seu sentido político, são, na verdade, “comunidades imaginadas”, na medida em que as pessoas “nunca conhecerão a maioria de seus membros, nunca os encontrarão ou mesmo os ouvirão, ainda que nas mentes de cada um viva a imagem de sua comunhão”. Desse modo, sua suposta unidade e uniformidade foi o resultado de uma invenção por parte de interesses e ideologias muito particulares, cujos objetivos era a dominação política e econômica.

O mesmo se pode dizer sobre as línguas. Para Makoni e Pennycook (2007), foi servindo aos propósitos de legitimação política dos estados nacionais que as línguas foram também inventadas. Assim, enquanto invenções políticas e disciplinares, as línguas, ao serem associadas a nações, povos e territórios específicos, contribuíram para a legitimação dos interesses e das ideologias dominantes do período (JACQUEMET, 2005; MAKONI; PENNYCOOK, 2007; BLOMMAERT; RAMPTON, 2011; MOITA LOPES, 2013). De acordo com Jacquemet (2005), a ideia de uma língua pura, homogênea e padronizada surgiu em um período em que o mundo social era conceitualizado em escalas menores, quando as pessoas eram vistas como confinadas em fronteiras geográficas e identidades localmente construídas. De acordo com o autor, tanto os filósofos do iluminismo francês (como Condillac) como do romantismo alemão (figuras como Herder e Humboldt) constantemente associavam a língua a um povo e a um território, de modo que o critério da unidade linguística passou a ser usado para se identificar “um povo”, “uma nação”. Desse modo,

ao longo do século XIX e em boa parte do século XX, o legado do link entre território, tradição cultural, e língua levou os estudiosos interessados em língua a focar em populações locais, de pequena escala e encontros face-a-face, o que levou a disciplina a pensar as populações humanas como entidades delimitadas – entidades que são culturalmente, linguisticamente, e territorialmente uniformes (JACQUEMET, 2005, p. 260; tradução nossa)².

E foi com base nessa ideia de língua como sistema autônomo, delimitado e uniforme que a linguística modernista se consolidou. Citando Bauman e Briggs (2003), Moita Lopes (2013) lembra o modo como a teorização linguística modernista, ao reificar determinados

² Throughout the nineteenth and most of the twentieth centuries, the legacy of this linkage between territory, cultural tradition, and language pushed scholars interested in language to focus on local, small-scale populations and face-to-face encounters, which led the discipline to think of human populations as bounded entities – entities that are culturally, linguistically, and territorially uniform (JACQUEMET, 2005, p. 260).

conceitos sobre língua, ciência, cultura etc. contribuiu para a perpetuação das desigualdades sociais, de gênero e de raça (MOITA LOPES, 2013). Uma língua pura, para uma raça pura, vivendo em uma nação pura – tal é a lógica que conduziu o pensamento de grande parte das teorizações linguísticas modernistas. E, como Moita Lopes bem observa, é a lógica que ainda hoje prevalece entre algumas teorias linguísticas, na formação dos professores da área de Letras e nas colunas jornalísticas dedicadas a “explicar” a língua nacional.

Assim, a lógica do purismo linguístico se aplica quando uma teoria linguística considera certas línguas como legítimas, passíveis de serem estudadas, enquanto outras práticas, mais heterogêneas e socialmente situadas, não. Por meio das padronizações, insistimos em essencializar os gêneros, as raças, as religiões, as identidades, em um binarismo que deslegitima tudo o que é híbrido, heterogêneo e que não se encaixa em categorias pré-estabelecidas (Moita Lopes, 2013). A esse respeito, diversos autores como Blommaert e Rampton (2011), Jacquemet (2005), Makoni e Pennycook (2007) e Pennycook (2010) têm apontado o modo como determinadas áreas da linguística, preocupados com os sistemas homogêneos, compartilhados por comunidades homogêneas, tem ainda defendido o mundo unificado e homogêneo do século XIX.

Segundo Jacquemet (2005, p. 273), “a maioria dos estudos linguísticos contemporâneos estão ainda sob a influência do mito de Babel: do desejo ideológico de manter barreiras linguísticas, alocar as pessoas em seus territórios respectivos, conectar as línguas com a emergência do sentido de identidade nacional”. De acordo com o autor, tais teorizações falham por desconsiderarem as zonas de contato, os atravessamentos que tornam as fronteiras cada vez mais porosas. O crescimento da mobilidade de pessoas, informações e discursos, possibilitadas pela tecnologia digital, dificulta cada vez mais a associação das línguas a povos e a territórios específicos. Do mesmo modo, a progressiva globalização de práticas comunicativas permite que as pessoas interajam de forma mais aberta, desterritorializada (MOITA LOPES, 2013).

O conceito de desterritorialização proposto por Deleuze e Guattari foi muito importante para re-pensar a ligação entre território e práticas culturais, identidades e línguas (JACQUEMET, 2005). Nessa perspectiva, a subjetividade, antes restrita a limites territoriais, é construída a partir de movimentos de dispersão e deslocamento. Figuras como o migrante, por exemplo, passam a ser centrais para compreender esses processos. Dessa forma, o conceito de desterritorialização tem sido adotado nas ciências sociais como metáfora para explicar a

dinâmica cultural e identitária de pessoas, sobretudo daquelas que experimentam contextos diaspóricos e de fronteiras. Como observa Moita Lopes,

essas reconfigurações nas zonas de contato e de fronteiras dão conta do modo como, cada vez mais, vivemos tanto no atravessamento de fronteiras ‘reais’ em um mundo intensamente diaspórico assim como em fronteiras caracterizadas pelo uso de ferramentas midiáticas digitais e eletrônicas de forma multimodais [...] (2013, p. 109).

A combinação das práticas de deslocamento transnacionais com a massificação das mídias eletrônicas, pela qual as pessoas têm acesso a cada vez mais recursos e informações, permitem a construção de novos sentidos de pertencimento, em um processo contínuo e desterritorializado de construção das identidades sociais. Segundo Jacquemet (2005), tal perspectiva está a “anos luz de distância da lógica de estado-nação”, na medida em que o sentimento de pertencimento “não pode mais ser identificado com uma dimensão puramente territorial, e encontra sua expressão no *criolizado, no poliglôto dos idiomas mistos*” (JACQUEMET, 2005, p. 263, grifo nosso). O resultado dos processos de desterritorialização não se encerra, contudo, na dispersão das subjetividades/identidades sociais e dos estados-nações em um mundo global. A partir da interação do local com o global, novas dinâmicas e novos sentidos são produzidos. Como explica Jacquemet,

já que todas as práticas humanas são corporificadas e fisicamente localizadas em realidades particulares, as dinâmicas de desterritorialização produzem processos de reterritorialização: a ancoragem e recontextualização de processos culturais globais em suas vidas cotidianas [...] Tais práticas têm a mais ampla gama de efeitos sociais: em um extremo, elas podem produzir um endurecimento ideológico do local, identidades/códigos/línguas “indígenas” em oposição a fenômenos translocais; no outro, elas podem apenas também iniciar um processo muito mais criativo para a produção de identidades recombinadas (JACQUEMET, 2005, p. 263).

Assim, a reterritorialização se dá na relação dialética entre processos globais e processos locais (CANCLINI, 2010; SAHLINS, 1997). Grupos locais e diaspóricos respondem aos processos globais, em uma contínua combinação e ressignificação de suas identidades, práticas culturais e linguísticas, discursos e territórios. Nesse contexto, não há lugar para uma visão homogênea e autônoma de língua. Em um mundo diaspórico, torna-se cada vez mais difícil sustentar a falaciosa associação entre língua, território e nação. Observamos não só uma desterritorialização das línguas, impossíveis de serem confinadas a territórios específicos, mas

a sua reterritorialização, à medida que surgem novas práticas linguísticas, hibridizadas e recombinadas por sujeitos provenientes de diferentes territórios.

A reterritorialização das línguas nos conduz, portanto, a uma abordagem que leve em conta os usos criativos da linguagem, as misturas e as hibridizações das quais as pessoas lançam mão para negociar e recombinar identidades em práticas comunicativas socio-historicamente situadas. “A língua” deixa de ser concebida como sistema abstrato e pré-concebido e passa a ser compreendida como uma forma de ação, uma prática através da qual as pessoas interpretam e agem sobre o mundo e sobre elas mesmas. É nesse sentido que Pennycook (2010) defende a ideia de língua como prática local, isto é, como uma atividade social que resulta de práticas social e culturalmente enraizadas, na medida em que “o que fazemos com a língua em um lugar particular é o resultado da nossa interpretação do lugar; e as práticas linguísticas nas quais nos engajamos reforçam essa leitura do lugar” (PENNYCOOK, 2010, p. 2). Dessa forma, as práticas linguísticas situadas dão pistas do modo como as identidades são construídas continuamente, no aqui e no agora, nas relações próximas e distantes.

Levando isso em conta, Jacquemet (2005) propõe o termo *práticas transidiomáticas* para se referir à complexa forma como os grupos, não mais definidos territorialmente, interagem por meio dos diferentes códigos disponíveis, misturando “línguas”, apropriando-se de palavras, discursos, em um processo dinâmico de construção de significado, seja em interações face-a-face, seja em interações à distância. Segundo Jacquemet (2005, p. 265), “qualquer pessoa presente em ambientes transnacionais, cuja conversa é mediada por tecnologias desterritorializadas, e que interaja com pessoas tanto próximas como distantes, se encontrará produzindo práticas transidiomáticas”. Enquanto práticas transidiomáticas, as línguas funcionam, portanto, como recursos comunicativos. Seu uso obedece às dinâmicas de mobilidade e fluxos entre pessoas, textos, informações, servindo aos propósitos de permitir que esses processos aconteçam e de que novos sentidos sejam produzidos (JACQUEMET, 2005). Ao transitar entre as línguas, em um contínuo processo de reapropriação, misturas e hibridizações, as pessoas não somente desconstróem cotidianamente o mito da pureza linguística, como *performam* identidades através de tais práticas.

3. A mistura de línguas como *performance*: negociações identitárias e culturais

Se assumirmos o pressuposto de que é no e pelo discurso que construímos e reconstruímos nossas identidades (MOITA LOPES, 2013), podemos inferir que as práticas

transidiomáticas são também formas de nos posicionarmos diante do outro. Assim, para Moita Lopes (2013), a noção de *performance* apresentada por Judith Butler (1990) pode ser útil para pensar as práticas discursivas transidiomáticas em um mundo de fluxos e reterritorializações. Em seu livro “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade”, de 1990, Butler buscou desconstruir o “vínculo natural” entre sexo biológico e gênero. Segundo a autora, tal associação é um binarismo que desconsidera a construção social por meio da qual as categorias são fixadas no pensamento ocidental. Na acepção de Butler, as identidades (de gênero) não podem ser concebidas como essências, estáveis, fixadas no sexo biológico, pois são performativamente construídas no aqui e no agora. Desse modo, o gênero não se constitui em uma relação natural com o corpo biológico, mas no modo como os sujeitos *performam* continuamente seus corpos no mundo social, em uma “repetição estilizada de atos” que acaba por sedimentar como natural aquilo que, na verdade, é uma construção social (BUTLER, 1990).

Nesse sentido, é interessante observar o modo como a linguagem é *performativizada* pelas pessoas como forma de agenciamento identitário diante do outro. A mistura de elementos lexicais, gramaticais e fonológicos demonstra não somente a negação de um purismo fictício, mas, conforme observa Bauman (1986, p. 3 apud MOITA LOPES, 2013, p. 112), “uma consciência realçada tanto do ato de expressão como daqueles envolvidos na performance [linguística]”. Segundo Moita Lopes (2013), os usos transidiomáticos indicam uma consciência metapragmática, isto é, uma reflexividade linguística por parte dos seus participantes, já que ao usarem a linguagem de diferentes formas as pessoas indicam/apontam sentidos, revelam ideologias linguísticas. Assim, considerar a performatividade dos usos transidiomáticos significa questionar

que performances identitárias estão sendo localmente construídas nas práticas situadas, por meio de indexicalizações (por meio de escolhas lexicais, gramaticais, fonológicas, entonacionais, qualidade de voz, alinhamentos, intertextos etc., ou seja, escolhas linguísticas, paralinguísticas e discursivas) que estilizam o significado no mundo social com efeitos de sentido variados? (MOITA LOPES, 2013, p. 112-113).

São muitos os exemplos de pessoas que mobilizam os recursos linguísticos como forma de alcançar propósitos específicos. A esse respeito, Blommaert e Rampton (2011) comentam sobre alguns contextos diaspóricos onde a mistura de línguas ou variedades linguísticas representa um importante recurso de negociação social. Assim, a circulação de um anúncio de venda de apartamento escrito em uma mistura de variedades linguísticas do “chinês” em um

bairro da Bélgica indica não somente uma mistura de códigos, mas toda uma dinâmica social, diaspórica e identitária que torna tais práticas linguísticas possíveis. A mistura de línguas e variedades linguísticas também pode ser percebida em contextos artísticos, sobretudo entre os mais jovens, que se apropriam dos diferentes recursos linguísticos disponíveis nas mídias e na cultura *pop*. Segundo os autores tais práticas revelam ainda um potencial para a criatividade ideológica e para a subversão (BLOMMAERT; RAMPTON, 2011).

A esse respeito, Pennycook (2007) desenvolveu um trabalho em que investigou em várias partes do mundo, a apropriação do inglês como forma de expressão do *rap*. O autor observou que o inglês era usado junto com outras línguas, formando expressões como o portinglês, uma mistura de inglês e português utilizados por grupos de *rap* brasileiros (MOITA LOPES, 2013). Segundo Pennycook, embora o inglês e a cultura do *rap* tenham se expandido como fenômenos globais, a sua reapropriação por parte dos jovens, em diferentes partes do mundo, atendia a propósitos locais, geralmente como forma de denunciar injustiças sociais. Trata-se, portanto, de performances identitárias que indexalizam, através de recursos linguísticos globalizados, sentidos localizados, tais como a denúncia da condição de miséria e de violência em que esses grupos vivem.

Assim, ao empoderar vozes historicamente desempoderadas, *performances* como a expressão do *rap* através de usos transidiomáticos indicam ideologias linguísticas e uma reflexividade metapragmática que deve ser levada em conta no entendimento de processos de reapropriação, como é o caso da mistura de línguas (MOITA LOPES, 2013). A questão da reflexividade linguística refere-se à consciência que as pessoas podem ter no uso da linguagem e de suas *performances*. Desse modo, a mistura transidiomática, isto é, a mistura entre diferentes práticas linguísticas, para a expressão do *rap*, por exemplo, é uma *performance* [linguística] que, possivelmente, advém da consciência que os participantes têm do uso que podem fazer de seu repertório linguístico. Ao se apropriarem conscientemente de recursos linguísticos e culturais, hibridizando-os, essas pessoas *performam* identidades, constroem novos sentidos *glocalizados*, em um contínuo processo de ressignificação identitária e cultural (SAHLINS, 1997).

Nesse sentido, a mistura de línguas não pode ser compreendida como fenômeno unicamente linguístico, mas como uma *performance* que ressignifica discursos, identidades, culturas. Na verdade, a prática da reapropriação cultural e da atribuição de sentidos locais a elementos culturais globais são fenômenos amplamente discutidos no campo dos estudos

antropológicos. Sahlins (1997) e Canclini (2010), por exemplo, oferecem importantes reflexões sobre o modo como populações locais podem apropriar-se dos elementos produzidos pela globalização - desde a telenovela, a cultura cinematográfica, as religiões, até os modos e princípios do capitalismo. Para Canclini (2010), o discurso globalizador da homogeneização e do imperialismo cultural, que insiste na ideia de que a diversidade cultural será eliminada pela globalização, não considera o que se produz na relação entre o local e o global. Essa mesma linha argumentativa é defendida por Sahlins (1997). Segundo o autor,

ao invés da Grande Narrativa da dominação ocidental [...] um outro modo de lidar com a constatação antropológica usual de que os outros povos não são tão facilmente deculturados seria reconhecer o desenvolvimento simultâneo de uma integração global e de uma diferenciação local [...] Assim, dentro do ecúmeno global, existem muitas formas novas de vida [...]: formas sincréticas, translocais, multiculturais e neotradicionais, em grande parte desconhecidas de uma antropologia demasiadamente tradicional (SAHLINS, 1997).

Assim, é preciso abandonar o binarismo local-global, deslocar as discussões para “o que acontece quando ambos os movimentos coexistem” (CANCLINI, 2010, p. 32); “homogeneidade e a heterogeneidade não são mutuamente exclusivas” (SAHLINS, 1997). Isso significa que, para além de tentar entender as consequências da globalização para identidades isoladas e essencializadas, os estudos do processo globalizador podem buscar uma compreensão do que podemos fazer e ser diante do outro, das diferenças, de toda a heterogeneidade com a qual nos deparamos diariamente. Conforme esclarece Canclini,

há que elaborar construções logicamente consistentes, que possam ser contrastadas com as maneiras como o global ‘estaciona’ em cada cultura e com os modos como o local se reestrutura para sobreviver, e talvez tirar proveito das trocas que se globalizam (CANCLINI, 2010, p. 28).

Portanto, em resposta às tendências globalizadoras, os atores sociais estabelecem conexões culturais, apropriam-se do global, do diferente, e agenciam novos sentidos que cumprem propósitos ideológicos, políticos ou mesmo econômicos. Nesse sentido, hibridismos linguísticos, identitários e culturais constituem e são constituídos nas relações glocalizadas, onde atores performam novos modos de dizer-se e dizer sobre o outro. Nas páginas que se seguem, nos voltamos à realidade e às performances dos Guarani-Kaiowá.

4. Brô Mc's: o rap como instrumento da luta guarani-kaiowá

Nós (50 homens, 50 mulheres e 70 crianças) comunidades Guarani-Kaiowá originárias de tekoha Pyelito kue/Mbrakay, viemos através desta carta apresentar a nossa situação histórica e decisão definitiva diante de da ordem de despacho expressado pela Justiça Federal de Navirai-MS, conforme o processo nº 0000032-87.2012.4.03.6006, do dia 29 de setembro de 2012. Recebemos a informação de que nossa comunidade logo será atacada, violentada e expulsa da margem do rio pela própria Justiça Federal, de Navirai-MS [...] Pedimos ao Governo e à Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas decretar nossa morte coletiva e enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar nossa extinção/dizimação total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar nossos corpos. Este é o nosso pedido aos juízes federais (CONSELHO ATY GUASU GUARANI E KAIOWÁ, 2012).

O texto acima faz parte de uma carta elaborada pelo conselho Aty Guasu (Conselho Aty Guasu Guarani-Kaiowá), após a Justiça Federal decretar a expulsão de 170 indígenas de suas terras, no município de Iguatemi, Mato Grosso do Sul. O grupo, que por muitos anos vive cercado por pistoleiros, sob ameaça constante de morte, decidiu, em um ato de resistência, permanecer em suas terras ancestrais e, assim, morrer com elas. Na época de sua divulgação, a carta ganhou repercussão nacional e sensibilizou a sociedade diante da situação de calamidade em que se encontravam (e se encontram) os índios guarani-kaiowá³.

Há décadas a sociedade tem testemunhado, em silêncio, o genocídio dos guarani-kaiowá. Sendo o segundo grupo indígena mais numeroso do país, com 43 mil indivíduos, em reservas como a de Dourados, cerca de 14 mil guarani-kaiowás sobrevivem em um espaço de 3,5 mil hectares, em um ambiente de verdadeiro confinamento. A luta dos guarani-kaiowá pelas suas terras é antiga. Desde o período do Estado Novo (1937-1945), as terras indígenas dessa região têm sido invadidas por fazendeiros, latifundiários, que, pouco a pouco, expulsam e confinam os índios a espaços cada vez menores. Embora a Constituição preveja a proteção dos territórios às populações que tradicionalmente os ocupam, os interesses daqueles que controlam o agronegócio na região têm impedido que o processo de identificação, declaração, demarcação e homologação das terras ocorra. Vale lembrar que, no caso dos guarani-kaiowá, muitas vezes,

³ Enquanto escrevamos esse artigo, em junho de 2016, tivemos notícia que o conselho Aty Guasu divulgou uma nota denunciando novos ataques dos latifundiários ao grupo, resultando em uma morte e em mais sete feridos, dentre eles crianças, todos guarani-kaiowá.

esse impedimento não acontece judicialmente, mas através da violência desmedida de pistoleiros que matam aqueles que se opõem aos interesses dos fazendeiros⁴.

Segundo um relatório feito pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 2011), os dados de 2003 a 2010 apontaram que o índice de assassinatos na Reserva de Dourados é de 145 para cada 100 mil habitantes. No Iraque, essa relação é de 93 assassinatos para cada 100 mil. Em relação à média brasileira, a reserva de Dourados tem um índice de homicídios 495% maior que o contexto nacional. Além do alcoolismo e da subnutrição das crianças, os índices de suicídio são altíssimos. De acordo com o relatório divulgado pelo Ministério da Saúde, desde 2000, ocorreram 555 suicídios (BRUM, 2012). Desses, 98% por enforcamento (geralmente em árvores), e 70% cometidos por homens, entre 15 a 29 anos. Para a vice-procuradora-geral da República, Deborah Duprat, a situação da reserva de Dourados é “talvez a maior tragédia conhecida da questão indígena no mundo”⁵.

Entre fazendas e cidades, a Reserva Indígena de Dourados (RID), que reúne as aldeias Jaguapiru e Bororó, apresenta uma situação ainda mais complexa (AMARO, 2014). Nessas aldeias, convivem junto aos guarani-kaiowá, indígenas das etnias guarani, terena, bororo e kadiwéu, além também de não-indígenas agregados. Atualmente, a RID, um estrito espaço de 3.475 hectares, abriga cerca de doze mil pessoas. Segundo Amaro (2014), a proximidade com a cidade traz inúmeros problemas, tais como o consumo excessivo de álcool e drogas, tanto por parte dos jovens quanto por parte dos adultos. De acordo com o autor, o histórico de confinamento dessas populações a pequenas porções de terra e a sua inserção na estrutura de classes como trabalhadores das fazendas contribuiu com a desorganização social da reserva e com os conflitos internos do grupo.

Cabe observar que a maioria dos assassinatos é cometida pelos próprios indígenas, sobretudo devido a conflitos entre grupos familiares. A violência nas aldeias é um dos motivos, além da falta de comida, para que muitas famílias estejam se deslocando para a beira de estradas e/ou para as periferias urbanas (BRAND, 2011 *apud* AMARO, 2014). Para Brand, os jovens indígenas podem ser considerados uma das principais vítimas desse quadro de confinamento. Nas palavras do autor,

⁴ De 1983 até 2012, vinte lideranças indígenas foram assassinadas por lutar contra os interesses privados desses fazendeiros.

⁵ Brasil de fato (2010). Disponível em: <<http://antigo.brasildefato.com.br/node/5164>> Acesso em 27 junho 2016

são os jovens que percebem hoje, sem lugar dentro das pequenas extensões de terra, superpovoadas, que os Kaiowá e Guarani conseguiram manter até o momento frente à sanha insaciável do agronegócio e, sem lugar fora das terras indígenas, nas pequenas e médias cidades localizadas no entorno, nas quais esses mesmos jovens se percebem, cotidianamente, como personas *non gratas* e não bem vindas e bem vistas (BRAND, 2011, p. 43 *apud* AMARO, 2014, p. 9).

Diante dos conflitos, das condições precárias e da falta de perspectiva de futuro, muitos jovens guarani-kaiowá têm migrado para a cidade. Nesse ambiente, o preconceito e a xenofobia são intensos. A discriminação torna ainda mais difícil a realidade dos jovens guarani-kaiowá, que precisam lutar todos os dias contra a violência não apenas física (e a marca histórica de genocídio que carregam), mas também contra a violência simbólica das palavras, dos discursos que discriminam e diminuem. Mas os guarani-kaiowá resistem, fisicamente, e por palavras. A música do grupo de *rap* Brô Mc's é um exemplo da luta que se trava no campo simbólico das palavras.

O *rap* tem suas raízes no *hip hop*, um fenômeno sociocultural que surgiu entre as décadas de 70 e 80, nos guetos da cidade de Nova Iorque, e que se caracterizava como uma “cultura de rua” com forte apelo político e de denúncia social. Segundo Amaro (2014), o *hip hop* se consolidou como manifestação artística, cultural e política, cujo objetivo era a conscientização social acerca da realidade das periferias dos grandes centros urbanos. Esse potencial de permitir uma reflexão sobre a realidade derivou outras manifestações artísticas, dentre elas o *break*, o *graffiti* e o *rap*, que se propagou nos Estados Unidos e em diversas partes do mundo. De acordo com Gomes (2014), atualmente é possível encontrar *rappers* em países culturalmente distintos, que adaptam o estilo ao seu contexto geográfico. Desse modo,

rappers árabes cantam sobre os conflitos religiosos e territoriais do Oriente Médio, *rappers* cubanos falam sobre as mazelas sociais decorrentes do embargo ao país, *rappers* africanos protestam contra a espoliação histórica sofrida em séculos de colonização e exploração europeia, e *rappers* chineses protestam contra a falta de liberdade de expressão, por exemplo (GOMES, 2014, p. 86).

No Brasil, o *rap* pode ser observado em diversas regiões. Grupos como Racionais e Fase terminal consolidaram um cenário nacional para o *rap*, caracterizado por uma conjunção dos elementos comuns do *rap* com elementos específicos locais (GOMES, 2014). Foi então, a partir da influência do *rap* nacional, que quatro jovens guarani kaiowá decidiram formar um grupo de *rap*. Criado em 2009, Bruno Veron, de 18 anos, Clemerson Batista de 19, Kelvin Peixoto de

20 anos e Charlie Peixoto de 19, optaram por nomear o grupo de Brô MC's, em uma referência à palavra *brother* do inglês, já que se tratava de duas duplas de irmãos. Como os próprios integrantes já disseram em diversas entrevistas, a ideia de produzir o *rap* surgiu da vontade de denunciar à sociedade o genocídio que tem sido realizado contra os guarani-kaiowá.

Ao narrar o cotidiano da aldeia em que vivem, na maior reserva indígena urbana do Brasil, os jovens guarani-kaiowá buscam mostrar, através da rima, a constante violência, física e simbólica que o grupo vem sofrendo em decorrência das disputas pela terra. Em suas letras, o grupo tem abordado desde a condição de miséria em que vivem, os crimes praticados contra as suas lideranças, o descaso da justiça e das demais instituições públicas, o preconceito da sociedade, até aspectos que mostram a cultura e a identidade dos guarani-kaiowá. Diante do descaso do Estado e da sociedade, o grupo encontrou no *rap* uma estratégia de mostrar ao mundo a sua realidade e a sua luta. De acordo com a análise de Pimentel,

desde de 2008, estes jovens guarani-kaiowá difundem suas canções, onde mostram os conflitos que enfrentam em sua vida cotidiana no interior das terras indígenas do sul do estado do Mato Grosso do Sul. Por meio dos temas que apresentam em seu rap, é possível acessar o contexto onde vivem e refletir sobre os problemas pelos quais passa a juventude deste grupo indígena, como a violência, o racismo e a luta por terras (PIMENTEL, 2012, p. 1 *apud* GOMES, 2014, p. 16, tradução nossa)⁶.

Nas palavras de um dos integrantes da banda, em entrevista concedida à Agência Brasil⁷, “O *rap* é nossa ferramenta para denunciar o que acontece e também serve para nos defender e mostrar a realidade do povo do Mato Grosso do Sul e de outros estados”. Assim, o *rap* cumpre sua função de dar voz a quem sempre foi silenciado. Como observado em outras partes do mundo, trata-se de um modelo hegemônico, no caso, um estilo musical de origem estadunidense, o qual é reapropriado por um grupo local. Isso significa que elementos da cultura hegemônica como o rap são reelaborados a partir de uma lógica local. Tal lógica pode obedecer a propósitos ideológicos muito específicos, como é o caso dos Brô MC's, que buscam, através de suas rimas, demarcar suas lutas políticas.

⁶ Desde el 2008, estos jóvenes Guaraní-kaiowá difunden sus canciones, donde muestran los conflictos que enfrentan en su vida cotidiana al interior de las tierras indígenas del sur del estado de Mato Grosso do Sul. Por medio de los temas que presentan en su rap, es posible acceder al contexto em donde viven y reflexionar sobre los problemas por los que passa la juventude de este grupo indígena, como la violencia, el racismo y la lucha por la tierra.

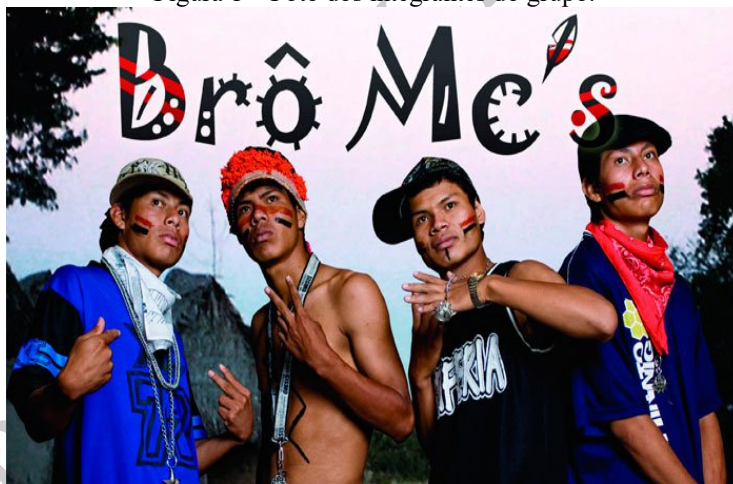
⁷ Tenório (2015). Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/cultura/noticia/2015-10/indios-cantam-realidade-dos-guaranis-kaiowas-em-rimas-do-rap>> Acesso em 28 junho 2016.

5. Rimar em guarani-português: o hibridismo como estratégia de negociação social

A seguir reproduzimos um trecho da canção Eju Orendive, de Brô MC's:

Eju Orendive	
Che aguãhe a rima no <i>rap</i> guarani há kaiowa nde ndokatui remanha remanharon che rehe mbaeve nde rehechai	Chego e rimo no <i>rap</i> guarani e kaiowá você não consegue me olhar e se me olha, não consegue me ver
Ape <i>rap</i> guarani o guãhe perendu há quã, ara ete operahrô jpeagui eju orendive	Aqui é o <i>rap</i> guarani que está chegando para revolucionar o tempo nos espera, e estamos chegando por isso, venha conosco
Che ro henoí eju orendive Venha com nós nessa levada Che ro henoí eju orendive Aldeia unida, mostra a cara	Nós te chamamos pra revolucionar Venha com nós nessa levada Nós te chamamos pra revolucionar Aldeia unida, mostra a cara

Figura 1 – Foto dos integrantes do grupo.



Disponível em <<https://www.agambiarra.com/bro-mcs/>> Acesso em 17 junho 2016

A mistura de línguas observada nessa canção salta aos olhos e aos ouvidos. Diante de tantos hibridismos, uma visão purista de língua, assim como de identidade e de cultura, não conseguiria explicar tal fenômeno. Talvez, se afirmaria que a língua guarani-kaiowá, assim como a identidade e a cultura indígena do grupo estariam correndo sérios riscos de serem assimiladas pela cultura não-indígena e pela língua portuguesa. No entanto, nossas discussões teóricas iniciais não permitem que façamos tal julgamento, pois estaríamos reificando uma visão homogênea e autônoma de língua, assim como uma visão essencialista e purista de

identidade e de cultura. Nosso olhar para tais práticas hibridizadas precisam, antes de tudo, levar em conta as complexas dinâmicas territoriais, socioculturais e identitárias nas quais esses atores sociais estão envolvidos, e que constituem as negociações de suas práticas linguísticas.

Para iniciar a análise de tais práticas, lembramos aqui o estudo de Pennycook (2007) sobre as manifestações do *rap* em diferentes partes do mundo. Segundo a pesquisa do autor, diferentes grupos de jovens, de realidades socioculturais diversas, se apropriavam do inglês, língua global, e do estilo musical do *rap*, como forma de denunciar, para o mundo, as injustiças sociais que vivenciavam. Pennycook concluiu que os usos transidiomáticos do inglês e a apropriação do *rap*, ao contrário de representarem uma ameaça imperialista à sobrevivência das línguas e identidades étnicas, constituíam importantes estratégias negociativas por meio das quais os agentes locais mobilizavam discursos e marcavam posicionamentos políticos e ideológicos (PENNYCOOK, 2007). A avaliação feita por esse autor é útil para pensar os processos envolvidos nas práticas linguísticas do *rap* guarani-kaiowá: que recursos linguísticos e de negociação são mobilizados por esse grupo e com quais objetivos?

Em uma busca rápida na *internet* sobre a banda Bro Mc's é interessante observar a ênfase que os títulos das matérias/notícias dão à questão linguística: “Brô MC's: grupo de *rap* indígena compõe letras em guarani”⁸; “Índios viram *rappers* para valorizar a língua e a cultura guarani em MS”⁹; “Grupo indígena faz *rap* em guarani para imortalizar idioma”¹⁰. Embora os títulos sugiram que as canções estejam somente em guarani, trechos como “Che aguãhe a **rima no rap guarani** há kaiowá” deixam evidente a mistura com o português. Uma análise linguístico-formal diria, por exemplo, que tal oração é um *codeswitching* intra-sentencial (MYERS-SCOTTON, 2006), ou seja, uma língua (português) está encaixada no interior da oração da língua matriz (o guarani). No entanto, tais hibridismos linguísticos não aparecem nas canções de forma gratuita. Em diversas entrevistas, quando questionados sobre a mescla das línguas guarani e português, os próprios integrantes do grupo explicam o que os levou a tais escolhas linguísticas:

⁸ Gugelmim (2012). Disponível em <<http://www.tecmundo.com.br/musica/22283-bro-mc-s-grupo-de-rap-indigena-compoe-letras-em-guarani.htm>>. Acesso em 29 junho 2016

⁹ G1 MS (2011). Disponível em <<http://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/2011/12/indios-viram-rappers-para-valorizar-lingua-e-cultura-guarani-em-ms.html>> Acesso em 29 junho 2016.

¹⁰ Moraes (2014). Disponível em <<http://www.vermelho.org.br/noticia/244937-11>> Acesso em 29 junho 2016.

Desde o início, a decisão foi escrever rimas em português e em guarani. “A gente fez essa escolha justamente para mostrar que não deixamos nossa cultura de lado (TENÓRIO, 2015)¹¹.

O objetivo das letras é atingir não só os falantes do guarani como pessoas que também falam o português (GUGELMIN, 2012)¹²

Valorizamos nossa língua. Somos o único grupo indígena no Brasil que faz rap e mistura português com guarani. (CARNERI, 2013)¹³

Essas declarações já seriam, por si só, suficientes para explicar as ideologias linguísticas que motivaram os hibridismos linguísticos. No entanto, vale refletir, primeiramente, a respeito da consciência e reflexividade que esses atores demonstram a respeito de suas escolhas linguísticas. A reflexão feita pelo grupo sobre a “decisão” de escrever rimas em português e em guarani” revela uma consciência metapragmática a respeito do impacto e dos sentidos que tais práticas podem produzir no outro (MOITA LOPES, 2013). A opção pelo uso da língua guarani e de sua mescla com o português constitui, nesse sentido, uma estratégia, conscientemente elaborada, por meio da qual os agentes negociam suas identidades e afirmam suas ideologias.

Conforme Moita Lopes (2013), a reflexividade linguística é um pressuposto para que os atores sociais *performem* suas identidades através da linguagem. Enquanto *performances* identitárias, as escolhas linguísticas, tais como a mistura entre o guarani e o português, indexicalizam sentidos, ressignificam identidades e demarcam posições ideológicas. Assim, em uma entrevista concedida a Amaro (2014, p. 13), o entrevistado Bruno rap faz a seguinte afirmação: “pra nós é uma ferramenta pra própria defesa contra o preconceito e o racismo. E mostrar que nós somos índios e nossa voz nunca vai se calar”. Além disso, Charile, o segundo entrevistado, acrescenta “Por que também o rap é protesto, por que aí a gente vai poder falar o que pensa né!”. Por fim, o terceiro entrevistado, Bruno, conclui: “Então, a inspiração é falar um pouco em guarani também, o guarani no rap, mostrar um pouco nossa identidade, Guarani-Kaiowá pro pessoal ver, e mescla nossa língua com o português” (AMARO, 2014).

Nesse sentido, ao optarem pela mistura das línguas, os integrantes da Bro MC’s lançam mão de recursos linguísticos para denunciarem o preconceito e o racismo e para afirmarem

¹¹ Disponível em <http://agenciabrasil.etc.com.br/cultura/noticia/2015-10/indios-cantam-realidade-dos-guaranis-kaiowas-em-rimas-do-rap> . Acesso em 28 junho 2016.

¹² Disponível em <http://www.tecmundo.com.br/musica/22283-bro-mc-s-grupo-de-rap-indigena-compoe-letras-em-guarani.htm>. Acesso em 29 junho 2016.

¹³ Disponível em <http://exame.abril.com.br/brasil/noticias/banda-indigena-do-mato-grosso-do-sul-faz-rap-sobre-problemas>. Acesso em 28 junho 2016

positivamente sua identidade guarani-kaiowá. Além disso, a intenção em afirmar uma identidade e cultura indígena é revelada em afirmações como “A gente fez essa escolha justamente para mostrar que não deixamos nossa cultura de lado” e “valorizamos nossa língua”. No *site* Portal vermelho, o título da matéria é “Grupo indígena faz rap em guarani para imortalizar idioma”. A opção pelo uso da língua guarani é indexicalizada, tanto na reportagem como pelos próprios integrantes, como uma forma de valorizar a língua indígena e tentar garantir que ela sobreviva, marcando, assim, uma oposição a sua histórica desvalorização diante da língua portuguesa.

O uso da língua guarani em letras de *rap* cumpre, portanto, a função de demarcar a posição ideológica de resistência política, cultural e linguística do grupo. Ao afirmar que a sua música é uma ferramenta para mostrar “que nois somos índios e que nossa voz nunca vai se calar”, os atores revelam agenciar e mobilizar os recursos linguísticos e culturais disponíveis para reafirmar sua existência, sua identidade e sua voz enquanto guarani-kaiowá. Observamos, portanto, um empoderamento conquistado pelo grupo através de sua música. Ao empoderarem-se, os jovens guarani-kaiowá reconhecem o seu papel de protagonistas da luta de seu povo. Desse modo, elementos tidos como *do outro*, tais como o *rap* e a língua portuguesa, passam a ser, conscientemente, apropriados pelo grupo, como estratégia de garantir o empoderamento guarani-kaiowá.

Cabe também observar o modo como as categorias “língua” e “cultura” integram o discurso metapragmático do grupo. De acordo com Amaro (2014), categorias próprias da Antropologia social, como *cultura*, *tradição*, *identidade*, são, muitas vezes, reapropriadas por grupos ameríndios que, a partir de processos de mesclas com categorias nativas, ressignificam essas categorias antropológicas. Ao analisar a reflexividade e a objetificação da cultura entre os integrantes da Bro MC’s, Amaro identificou no discurso das letras das músicas o uso recorrente de expressões como *ñande* – cultura e *che* – língua. Acrescentamos à análise de Amaro (2014) a existência de uma objetificação não somente da cultura, como também da língua. Enquanto categoria incorporada ao discurso guarani kaiowá, a “língua” deixa de ser somente um recurso comunicativo e passa a ser o objeto a respeito do qual se fala e se produz uma reflexão. Tal objetificação reflete, por sua vez, tanto uma consciência metapragmática como uma capacidade de agenciar tais categorias a favor de suas negociações identitárias e de suas ideologias linguísticas.

Resta, portanto, saber quais as ideologias linguísticas que estão por trás, ou mesmo na linha de frente, das músicas dos Brô MC's. Até agora, a análise das pistas linguísticas de Eju Orendive nos permite identificar as seguintes ideologias linguísticas:

- (i) há valorização da língua guarani, que é associada como parte integrante da cultura kaiowá: a prática da língua indígena significa a prática da cultura;
- (ii) embora se objetifique categorias de língua e cultura, a hibridização com o português e o rap não é vista como algo negativo, o que implicaria uma perspectiva essencialista, mas, pelo contrário, há uma consciência metapragmática da utilidade dos processos de reapropriação;
- (iii) a todo momento, os jovens enunciam *performances* identitárias do que é ser guarani-kaiowá em um mundo pós-moderno: as vestimentas (uso de bonés, camisetas de *rappers*, correntes), a mistura com o português, e o rap são performativamente construídos como parte da identidade guarani-kaiowá.

6. Um português reterritorializado: do mundo para a aldeia e da aldeia para o mundo

A decisão por incluir o português em suas práticas discursivas também possui propósitos muito específicos. Ao afirmarem que “O objetivo das letras é atingir não só os falantes do guarani como pessoas que também falam o português” verificamos que tais práticas transidiomáticas refletem não só uma estratégia de negociação, mas um processo por meio do qual os atores sociais dão sentidos locais a processos globais (CANCLINI, 2010; PENNYCOOK, 2007). Nesse ponto, podemos retomar as discussões apresentadas por Canclini (2010) e Jacquemet (2005) para pensar como práticas transidiomáticas, ao apropriarem-se de elementos produzidos pela globalização, produzem os chamados “glocalismos”. A esse respeito, vale trazer a reflexão de Mignolo (2000) sobre esse pluringuajar que é a prática de escrever e falar atravessando línguas diferentes. Nas palavras do autor:

a celebração do bilinguajar ou do pluringuajar é precisamente a celebração da fenda no processo global entre histórias locais e desígnios globais, entre ‘mundialização’ e globalização, das línguas para movimentos sociais, e uma crítica das ideias de que a civilização está relacionada à pureza do colonial e do monolinguajar nacional (MIGNOLO, 2000, p. 250).

Desse modo, pensar a inserção do português na expressão do *rap* indígena é, portanto, pensar no modo como “o global estaciona na cultura” guarani-kaiowá, isto é, no modo como esse grupo reestrutura-se a partir do global e, dialeticamente, dele tira proveito e cria sentidos

próprios (CANCLINI, 2010; SAHLINS, 1997). A coexistência do português com a língua guarani desconstrói, assim, fronteiras e binarismos que separam o global do local. Além disso, tal processo implica em uma reterritorialização do português, na medida em que redefine os lugares a ele destinados: o português deixa de ser “propriedade exclusiva” da “nação-território brasileiro” e passa a ser guarani-kaiowá. Assim, cria-se um *português guarani-kaiowá*, reterritorializado e heterogêneo.

Mais do que reterritorializar línguas, os jovens guarani-kaiowá parecem valer-se da estratégia de apropriação de uma língua dominante com o objetivo de serem ouvidos e entendidos por mais pessoas. A respeito dessa estratégia de misturar as línguas dominantes para demarcar ideologias e posições políticas, Moita Lopes (2013) apresenta dois exemplos de usos transidiomáticos por bandas de *rap*. Uma delas, a banda “Somos nós a Justiça”, grupo brasileiro, faz uso do que o autor chama de “portinglês”, uma mistura do português com o inglês, para falar a respeito da miséria que existe no Brasil e em outras partes do mundo. Segundo o autor, a apropriação tanto do inglês como do *rap* servem a performances identitárias e às ideologias linguísticas do grupo, o qual, através de sua música, busca tecer uma crítica às desigualdades sociais e às formas de exploração capitalista (MOITA LOPES, 2013).

O segundo exemplo é de um grupo de *rap* chamado Payé e que está localizado na tríplice fronteira Brasil, Paraguai e Argentina. As letras de suas músicas são cantadas em “esporguarani”, uma mistura de espanhol, português e guarani. Observe um pequeno trecho da letra “Mbohapy frontera”¹⁴:

Ninja ité¹⁵ del mato se vé desde la selva aponderandóme de las rimas llegando hacia la cima na minha área minha identidade brazukureparagua¹⁶ minha realidade [...]

Conforme Moita Lopes (2013), a construção de um transidioma nesse caso funciona como performances identitárias por meio das quais o *raper* “indica não possuir nenhum idioma definido, assim como carecer de qualquer sentido de nação” (p. 117). Tal seria a ideologia linguística subjacente a tais práticas. Segundo o autor, “nada poderia explicar melhor a vida na zona de contato ou de fronteira física” (idem). Vivendo também um contexto de fronteira, os

¹⁴ “Mbohapy frontera” pode ser traduzido como tríplice fronteira na língua portuguesa.

¹⁵ “Ité” é uma palavra em guarani que, em língua portuguesa, pode ser traduzida como “é uma mesmo, de verdade”.

¹⁶ “Brazukureparagua” é uma expressão que mistura as línguas guarani, espanhola e portuguesa e pode ser traduzida para o português como o sujeito da tríplice fronteira, brasileiro (brazuca), argentino (kurepa: pele de porco) e paraguaio (paragua) (MOITA LOPES, 2010, p. 116)

Brô MC's carregam muitas semelhanças com os Payé, tanto em relação às zonas de contato em que vivem, quanto em relação às estratégias performativas e às ideologias linguísticas.

Nessas zonas de contato, os guarani-kaiowá lidam continuamente não só com as fronteiras físicas dos Estados nações, mas com as fronteiras imaginadas que essas mesmas nações produzem (ANDERSON, 2015; CANCLINI, 2010). Assim, seja na interação face-a-face com o não-indígena falante de português ou espanhol, seja virtualmente através das novas tecnologias, os jovens guarani-kaiowá têm acesso a diversos repertórios linguísticos e discursivos (JACQUEMET, 2005). Práticas transidiomáticas, como as observadas na letra de Oju Orendive, representam, nesse sentido, o modo como esses atores sociais apropriam-se estrategicamente daquilo que as zonas de contato e a globalização proporcionam (línguas, discursos, tecnologias, categorias antropológicas).

Em um mundo onde as fronteiras são cada vez mais relativizadas pela mobilidade diaspórica de pessoas e de informações, é possível fazer uso dos diferentes recursos comunicativos disponíveis, dentre eles o linguístico, para alcançar objetivos particulares. No caso do *rap* indígena Brô MC's, os jovens mobilizam não somente recursos linguísticos, mas os demais elementos que a globalização proporciona, dentre eles, artefatos culturais e tecnológicos. Assim como o *rap* e o português, todos os recursos tecnológicos, desde os instrumentos musicais, o equipamento de gravação das músicas e dos vídeos, os canais de divulgação como *Facebook* e *Youtube*, são mobilizados para garantir que suas vozes, historicamente silenciadas, possam dizer ao mundo aquilo que acreditam que precisa ser dito. E resta a nós ouvir o que as vozes empoderadas dos Brô MC's têm a dizer.

Diante de tais reflexões, acreditamos ser possível identificar outras ideologias linguísticas que permeiam as práticas transidiomáticas do grupo:

- (iv) não há uma associação entre língua, território e nação: português e guarani não são entidades restritas a fronteiras, mas formam um *continuum* o qual é mobilizado conforme as necessidades e a situação;
- (v) o português não é compreendido como uma ameaça à sobrevivência da língua guarani, mas como um recurso que pode ser reapropriado e reelaborado conforme os propósitos do grupo;
- (vi) “língua” é entendida não como sistema abstrato e autônomo, mas como prática, que atende às necessidades comunicativas e às performances identitárias de grupos localmente situados.

(vii) a opção pelo uso do português é vista como uma ferramenta para que os brasileiros que não falam guarani possam compreender o que estão dizendo e, assim, se conscientizar da luta dos gurani-kaiowá.

7. Eju Orendive: um convite à reflexão e à luta Guarani-kaiowá

O grupo Brô MC's surgiu com o intuito de mostrar ao mundo quem são e o que querem os guarani-kaiowá. Através de suas rimas, tomamos conhecimento de aspectos da cultura, dos costumes e da língua guarani-kaiowá. Contudo, mais do que isso, a música dos Brô MC's é um aviso e, ao mesmo, um convite. Com rimas combativas, entoadas em uma mistura do guarani com o português, os jovens Brô MC's denunciam uma realidade onde a violência, a fome e o racismo fazem parte de sua luta diária. O aviso, portanto, é o de que, apesar de todas as injustiças, os guarani-kaiowá resistem e continuarão a resistir. Em Eju Orendive ('venha com nós'), guarani-kaiowás e povos indígenas em geral são chamados a se unir e "mostrar a sua cara" ("aldeia unida, mostra a cara"). Já nós, a sociedade não-indígena, que há séculos contribui direta ou indiretamente com o extermínio desses povos, mantendo-se indiferentes à grave situação das populações indígenas, somos convidados a nos juntar à luta daqueles que, por muito tempo, nos negamos a enxergar ("você não consegue me olhar e se me olha, não consegue me ver").

E nessa luta simbólica travada pelos Brô MC's, as práticas linguísticas funcionam como importantes ferramentas de empoderamento social. A opção pela mistura de línguas representa, assim, uma das ações por meio das quais os jovens guarani-kaiowá performam suas identidades - indígenas *rappers* - e afirmam suas ideologias linguísticas. A música dos Brô MC's nos ensina que língua, identidade e cultura, assim como tradicionalmente as entendemos – entidades puras, abstratas e estáticas - não existem. O que existe é a mistura, o híbrido, o aqui e o agora, o constante refazer e o contínuo vir a ser. Ao apropriarem-se do português, assim como do estilo musical do *rap*, os Brô MC's dão novos sentidos a elementos imperialistas/colonialistas: cria-se um português indígena e um *rap* indígena. Tais ressignificações, ao contrário das tradicionais categorias fixas e essencializadas de língua, identidade e cultura as quais estamos acostumados, dão conta de um mundo de fluxos e de movimentos, em um processo daquilo que Sahlins (1997) já identificava como a indigenização da modernidade.

Referências

- AMARO, R. A aldeia rimada no Rap: indigenização da modernidade e reflexividade cultural dentre os jovens kaiowás das aldeias de Jaguapirú-Bororó/MS. In: 29ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2014, Natal. **Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Natal: 2014, p. 1-20.
- ANDERSON, B. A. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 330 p.
- BLOMMAERT, J.; RAMPTON, B. Language and Superdiversity. **Diversities**, v.13, n.2, p. 1-21, 2011.
- BRUM, E. “Decretem nossa extinção e nos enterrem aqui”. **Revista Época**, 22 out. 2012. Disponível em <http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2012/10/decretem-nossa-extincao-e-nos-enterrem-aqui.html> Acesso em 15 junho 2016.
- BUTLER, J. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routledge, 1990. 172 p.
- CANCLINI, N. G. **A globalização imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2010. 223 p.
- CONHEÇA o grupo de rap indígena Brô MC's que compõe em guarani. **A gambiarra**, 13 novembro 2015. Disponível em <https://www.agambiarra.com/bro-mcs/> Acesso em 27 junho 2016.
- DOURADOS é talvez a maior tragédia conhecida da questão indígena. **Brasil de fato**, 30 nov. 2010. Disponível em: <http://antigo.brasildefato.com.br/node/5164> Acesso em 27 junho 2016.
- FISHMAN, J. **Reversing Language Shift**. Clevedon: Multilingual Matters, 1991. 431 p.
- GOMES, R. L. O hip-hop como manifestação territorial: aspectos regionais do rap no Brasil. **Boletim Campineiro**, v.4, n.1, p. 82-134, 2014.
- GUARANI-KAIOWÁ, P. K/M. Carta da comunidade guarani-kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay- Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil. **Articulação dos povos indígenas do Brasil (APIB)**, 11 out. 2012. Disponível em <http://blogapib.blogspot.com.br/2012/10/carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de.html> Acesso em 30 junho 2016.
- GUGELMIN, F. Brô Mc's: grupo de rap indígena compõe letras em guarani. **Tecmundo**, 18 abril. 2012. Disponível em <http://www.tecmundo.com.br/musica/22283-bro-mc-s-grupo-de-rap-indigena-compoe-letras-em-guarani.htm> Acesso em 29 junho 2016.

ÍNDIOS cantam realidade dos Guarani Kaiowás em rimas do rap. **Revista Exame**, 30 outubro 2015. Disponível em <http://exame.abril.com.br/estilo-de-vida/indios-cantam-realidade-dos-guaranis-kaiowas-em-rimas-do-rap/> Acesso em 28 junho 2016.

ÍNDIOS viram rappers para valorizar a língua e cultura guarani em MS. **G1 MS**, 31 dez. 2011. Disponível em <http://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/2011/12/indios-viram-rappers-para-valorizar-lingua-e-cultura-guarani-em-ms.html>> Acesso em 29 junho 2016.

JACQUEMET, M. Transidiomatic practices: Language and power in the age of globalization. **Language and Communication**, v.25, n.3, p. 257-277, 2005. **crossref** <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2005.05.001>

KRAUSS, M. The world's languages in crisis. **Language**, vol. 68, p. 4-10, 1992. **crossref** <https://doi.org/10.1353/lan.1992.0075>

MAKONI, S; PENNYCOOK, A. (Orgs.). **Disinventing and Reconstituting Languages**. Clevedon: Multilingual Matter, 2007. 249 p.

MIGNOLO, W. **Local Histories/Global Designs**. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border-Thinking. Princeton: Princeton University Press, 2000. 371 p.

MOITA LOPES, L. P. Como e por que teorizar o português: recurso comunicativo em sociedades porosas e em tempos híbridos de globalização cultural. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.). **O português no século XXI: cenário geopolítico e sociolinguístico**. São Paulo: Parábola Editorial, p. 101-119, 2013.

MORAES, C. Grupo indígena faz rap em guarani para imortalizar idioma. **Portal vermelho**, 29 jun. 2014. Disponível em <http://www.vermelho.org.br/noticia/244937-11>> Acesso em 29 junho 2016.

MYERS-SCOTTON, C. **Multiple Voices: An introduction to Bilingualism**. Malden, MA: Blackwell, 2006. 472 p.

NETTLE, D.; ROMAINE, S. **Vanishing Voices**. Oxford: Oxford University Press, 2000. 256 p.

PAIVA, C. Guarani kaiowá no Mato Grosso vivem em situação de campo de confinamento, alerta MPF. **Diário Liberdade**, Brasil, 30 nov. 2012. Disponível em <http://www.diarioliberalidade.org/brasil/repressom-e-direitos-humanos/33553-guarani-kaiow%C3%A1-no-ms-vivem-em-situa%C3%A7%C3%A3o-de-campo-de-confinamento,-alerta-mpf.html>> Acesso em 24 junho 2016.

PENNYCOOK, A. **Global Englishes and Transcultural Flows**. London: Routledge, 2007. 189 p.

_____. **Language as a Local Practice**. London: Routledge, 2010. 176 p.

SAHLINS, M. “O Pessimismo sentimental” e a Experiência etnográfica: Por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte I). *MANA*, v. 3, n.1, p. 41-73,1997. **crossref** <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>

TENÓRIO, C. Índios cantam realidade dos guaranis kaiowás em rimas do rap. **Agência Brasil**, Palmas, 29 out. 2015. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/cultura/noticia/2015-10/indios-cantam-realidade-dos-guaranis-kaiowas-em-rimas-do-rap>> Acesso em 28 junho 2016.

Artigo recebido em: 30.06.2016

Artigo aprovado em: 30.10.2016