

# Do Ayvu Rapyta ao potyguês: tecnologias de linguagem que afundam caravelas

Alessandra Guterres Deifeld <sup>1</sup>

## I. Voltar para ir: o passado que não se foi

31

Desde logo é importante precisar que esse ensaio tem como pressuposto teórico-metodológico-inventivo a especulação, do latim *speculāris*, que na condição de verbo, pode ser interpretada como observar de cima, pensar e teorizar com e sem base real, tramar na ambivalência, procurar, criar ou inventar um sentido ou algo que dê sentido para o aqui e agora, “pensar com imagens[-acústicas] e perseguir um fim secreto” (LUDMER, 2013, p. 7). A experimentação com a linguagem que se pretende aqui, se constrói na especulação de que palavra é espelho. Portanto, o que perseguimos são os reflexos espelhados pelas palavras, especificamente as palavras do Ayvu Rapyta do povo Guarani e as palavras escritas em potyguês de João Nyn, multiartista do povo Potiguara.

A proposta dessa experimentação não é traduzir ou buscar significados para o Ayvu Rapyta ou explicar o potyguês, mas pensar a linguagem como método de sobrevivência e violência a partir de um paralelo especulado entre o Ayvu Rapyta e o potyguês, um manifesto na

---

<sup>1</sup> Semente do povo Guarani, beiju de farinha de milho e mandioca, jecupé. Doutoranda em Literatura pela UFSC.

língua portuguesa. A ideia deste ensaio é pensar essas palavras que se inscrevem no limiar do sagrado e do profano como intervenções no campo simbólico – revide – capazes de manter a memória em movimento, salvaguardar a humanidade, o território e garantir uma continuidade.

Para tanto, antes de ir, voltamos. Antes da especulação em si, entendo que quando pesquisamos aqueles arbitrariamente inscritos na zona do não ser, temos um compromisso ético com a violência que ancora e sustenta alguns aspectos conceituais e contextuais decorrentes do encontro/embate entre povos indígenas e os fundadores da zona do ser<sup>2</sup>, isto é, temos um compromisso ético com “o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo” (FANON, 2022, p. 32). São eles: a noção de humanidade, o território e a ideia de continuidade que veremos nos tópicos seguintes.

Dentro da relação dicotômica estabelecida entre invasores e povos originários, a linguagem – ocidental e alfabética – teve um papel crucial nos parâmetros de civilidade e humanidade estabelecidos pelo ego moderno (DUSSEL, 1993); as práticas etnocidas encontraram vazão justamente no campo simbólico sustentado pela linguagem e enviesado pelo cristianismo. Não só o encontro entre a oralidade e as formas de registro dos povos indígenas com a letra do invasor não foi um encontro humanizador, como estruturou a negação da humanidade indígena e, conseqüentemente, legitimou etnocídios pelo menos desde 1532 quando Atahualpa, o último imperador Inca, jogou no chão uma Bíblia escrita em latim – idioma que a maioria dos soldados espanhóis não sabia ler –, entregue à ele por Francisco Pizarro. Para os invasores, importava saber se esses povos tinham alma para que pudessem se tornar cristãos, quando Atahualpa profana o objeto sagrado

---

<sup>2</sup> Ao longo do ensaio, algumas vezes adoto também a categoria Ocidente para me referir aos conquistadores sem rosto, ao colonos que fazem e continuam a fazer o colonizado (FANON, 2022), aos brancos e demais categorias que subsistem pela cisão binária entre a zona do ser e a zona do não ser. Entendo que Ocidente não é um conceito cristalizado, singular ou indivisível, mas tenho como ponto de partida o pressuposto de que o Ocidente ganha significação a partir da invasão de Abya Yala. Isto é, parto do entendimento elaborado por Daniel Munduruku, Linda Tuhiwai Smith, Ettore Fizzani-Agrò e muitos outros de que o encontro com povos indígenas enquadrados na categoria Outro, baliza o senso de si mesmo dos europeus e os concebe ou permite que eles se estruturam como Ocidente, condição que se estende aos seus descendentes. Assim, quando me refiro ao Ocidente, me refiro, num primeiro momento, aos colonizadores, aqui renomeados de invasores, dos primeiros contatos com os povos originários de Abya Yala e, num segundo momento, me refiro aos invasores do presente, a todas as pessoas não indígenas que instrumentalizam e tornam contemporâneas as práticas ocidentais de invasão, espoliação e desumanização que se dão tanto no campo jurídico quanto no campo simbólico.

dos invasores, os europeus assumem que os povos originários de Abya Yala não servem ao cristianismo, portanto, não possuem alma (PERALTA, 2017). Tal ato, engrandecido pelo simbolismo, deu sentido ético a violência e foi definitivo para a constatação de incivilidade e não humanidade dos povos indígenas que os inscreveu na zona do não ser (FANON, 2022).

O processo de significação operado na linguagem que separa os dois elos dessa relação se desenvolve mutualmente, de modo que a percepção do invasor acerca dos povos originários – que são os outros – é uma forma de atribuir a si mesmo o poder de defini-los. À medida em que se percebe e se cataloga numa condição hierárquica superior, o invasor passa a impor suas categorizações através da condensação da complexidade cosmogônica dos povos originários, do descarte dos sistemas de organização das comunidades-nações e da degradação do ser indígena. Os imperativos desumanizantes que imputaram a animalidade aos sujeitos indígenas foram estruturados também nos âmbitos da economia, das relações sociais e da vida cultural das sociedades que foram se estabelecendo nas colônias.

33

A desumanização é o primeiro ato do mundo moderno experienciado pelos povos originários e, ainda que posteriormente a negação da alma tenha caído por terra e a alma tenha sido devolvida ao corpo indígena, a condição de subumanidade alcançada não representou qualquer alteração na relação de poder entre invasor e povos indígenas, as relações societárias já estavam reguladas, estabelecidas e institucionalizadas de modo a destituir a pessoa indígena da capacidade de criar história e ser um sujeito histórico dentro das condições impostas ao território de Abya Yala – condições que perpassam linguagem, metodologia de conhecimento e formação jurídico-normativa dos Estados.

A animalidade imputada aos povos indígenas é uma tática de negação que fez surgir entre nós a necessidade de definir o que significa ser humano para contrapor a “profunda compreensão do que significa ser considerado não inteiramente humano, ser selvagem” (SMITH, 2018, p. 40) e readquirir a prerrogativa de poder morrer, isto é, estar em posse da vida e ter a vida considerada para que o homicídio de pessoas indígenas pudesse ser qualificado como transgressão, o que no Brasil só aconteceu no século XX. Esse entendimento vem de encontro com o pressuposto da violência na

projeção ocidental que Geni Núñez (2022, p. 30) descreve em sua tese nos seguintes termos: “quanto mais próximo da natureza, menos humano, mais violento [e], quanto mais próximo da cultura, mais civilizado, menos perigoso”. A autora demonstra que a estrutura social desordenadamente implementada no território invadido, se estabelece a partir do pressuposto da violência, e que o intuito-resultado desse pressuposto é o que ela chama de inversão colonial.

A inversão colonial se concretiza quando a condição de violento e animalesco imputada à pessoa indígena serve como subterfúgio para mascarar a própria violência colonial, o histórico de estupros como tática de guerra, a invasão territorial, o descarte da linguagem, dos modos de vida e organização dos povos indígenas e, também se concretiza na provocação dos povos originários à reivindicação da própria humanidade, quando os provoca a provarem que possuem alma e assim se inscreverem na condição de humanos para que possam ser considerados sujeitos políticos e de direito. A inversão colonial enquanto estratégia de negação encontra respaldo nas considerações feitas por Linda Smith (2018, p. 41), que traz à luz os embates cosmológicos e a fragmentação dos mundos indígenas elaborada na linguagem como um dos desdobramentos da desumanização:

O fato de que as sociedades indígenas estiveram organizadas de acordo com seus próprios sistemas foi categoricamente descartado por meio do que Albert Memmi chamou de uma série de estratégias de negação: não eram completamente humanos, tampouco eram suficientemente civilizados para ter sistemas organizados, não tinham sistema de escrita e, além disso, nem suas línguas, nem suas formas de pensamento, eram adequadas. Fanon e outros escritores mais recentes, como Nandy, têm afirmado que o imperialismo e o colonialismo trouxeram absoluta desordem aos povos colonizados, desconectando-os de suas histórias, de suas paisagens, de suas línguas, de suas relações sociais, e de suas formas de pensar, de sentir e de interagir com o mundo. Foi um processo de fragmentação sistemática que ainda pode ser vista na dissecação que se fez do mundo indígena, cujas peças foram estruturadas em disciplinas especializadas [...]. (SMITH, 2018, p. 41)

As raízes da inversão colonial são fertilizadas quando o originário do território invadido é declarado impermeável à ética tanto pela via da ausência de valores quanto pela via da negação dos valores ocidentais, sendo percebido como mal absoluto, elemento corrosivo e deformador. O

caráter violento imputado ao originário retroalimenta a condição de não humanidade imposta e orienta a sua anulação física e simbólica. As características da invasão de Abya Yala deixam claro que a violência foi a linguagem<sup>3</sup> utilizada pelo invasor para se instituir no espaço. Nesse aspecto, a invasão de Abya Yala coincide com a ocupação da Argélia descrita por Frantz Fanon (2022, p. 252):

Em todo caso, é preciso lembrar que um povo colonizado não é somente um povo dominado. Sob a ocupação alemã, os franceses permaneceram sendo homens. Sob a ocupação francesa, os alemães permaneceram sendo homens. Na Argélia, não há somente dominação, mas literalmente a decisão de só ocupar, em resumo, um espaço de terra. Os argelinos, as mulheres de haique, os palmeirais e os camelos formam o panorama, o pano de fundo natural da presença humana francesa.

35

A reivindicação da humanidade – nos moldes ocidentais – para ter direitos humanos resguardados, embora crucial para a coexistência dos mundos indígenas com as dinâmicas de regimento impostas, representa um embate cosmológico, já que na maioria das cosmogonias indígenas, entre essas as cosmogonias Guarani e Potiguara, não há, de fato, uma distinção hierárquica entre a pessoa humana e a pessoa árvore, a pessoa pedra ou a pessoa bicho; essas cosmogonias são incompatíveis com o binômio natureza e cultura já que estruturam os modos de vida de maneira integrada à floresta – a cultura dos povos da floresta é a natureza e vice-versa –, e não distinguem os seres entre os que são humanos/civilizados e os que não são, ao contrário, entendem que todos os seres possuem *Ijá*<sup>4,5</sup>.

<sup>3</sup> Quando menciono linguagem da violência ou violência como linguagem, faço uma referência à Frantz Fanon, mais especificamente ao que ele elabora em *Condenados da Terra* (2022). Para este ensaio, entendo linguagem da violência como um conjunto de práticas que perpassam o desapossamento dos povos indígenas tanto do território quanto do imaginário, a fragmentação cosmológica, a imposição dos sistemas sociais e a colonização espiritual. Essa linguagem da violência toma forma e ganha corpo também na língua portuguesa.

<sup>4</sup> *Ijá* é uma palavra guarani para guardião. Numa tradução cultural, poderíamos aproximar o entendimento de *Ijá* ao conceito de alma.

<sup>5</sup> Ainda sobre o aspecto integrativo com base na espiritualidade orientada pela cosmogonia, cito, em nota de rodapé, um trecho da minha dissertação que ajuda a concatenar o tema abordado no parágrafo: “A constituição dos mundos indígenas é pautada em sua orientação espiritual que percebe humanidade na floresta e estabelece uma relação integrativa com a terra, o que se reflete nas teorias, narrativas e estéticas enunciadas a partir de corpos indígenas. Assim, o ataque à espiritualidade é um ataque identitário que colabora para a desintegração corpo-espírito, abrindo espaço para que o cristianismo, enquanto mão operante do Ocidente, fragilize os modos de conhecer e ser inerentes das cosmologias indígenas. A desumanização do corpo indígena é uma forma de dominação espiritual que consolida a supremacia do cristianismo e da narrativa – percebida como mito na perspectiva indígena – da conquista.” (DEIFELD, 2022, p. 28)

Quando Atahualpa se desfaz do objeto do invasor que representa uma máxima de linguagem e sacralidade, não só a humanidade dos povos originários é descartada como as suas linguagens são invalidadas. A invalidação da linguagem é uma forma de sobrepor a experiência material por uma experiência de emblemas que, sustentada pela fantasia e desejo do imaginário europeu, se realiza na invenção e se inventa na sua realidade. Com essa invalidação, o invasor consegue limpar significantes e significados do território físico e simbólico e negar consistência cultural e territorial dos povos indígenas.

Quando pensamos no Brasil, principal Estado-nação onde os povos Guarani e Potiguara estão presentes, a trama da inconsistência guiada pelo desejo e contra-desejo fica ainda mais evidente com a desterritorialização pela via da nomeação que concebe o espaço invadido como uma ilha, a Ilha de Vera Cruz que posteriormente passa a ser chamada de Terra de Santa Cruz e, por fim, Brasil. A alegoria ilha possibilita a coexistência do desejo de ganhar novas terras e o contra-desejo de negar a consistência territorial – e cultural – do espaço invadido. A ilha:

36

[...] permite fazer experiência do que é novo sem todavia abandonar a segurança do que é sabido; dá a possibilidade de conhecer reconhecendo no interior de um espaço fechado; relaciona o absolutamente outro com uma imagem fincada no coração do idêntico, suspendendo as contradições dentro de uma ambiguidade que tudo assimila.

[...] Nem mar nem terra, nem espaço desconhecido nem lugar conhecido e, por outro lado, todas essas coisas ao mesmo tempo, a ilha converte-se numa espécie de "entremeio" – provisório mas imprescindível – em que a diferença se deposita, se coalha, se espessa, tornando-se, desse modo, visível, palpável. E, com a ilha, os seus habitantes: aqueles índios que não se sabe ou não se quer encaixar num paradigma racial e que acabam por ser os emblemas viventes daquele processo de neutralização das diferenças de que a figura da ilha é, ao mesmo tempo, causa e efeito. (FINAZZI-AGRÒ, 1993, p. 95-96)

A invalidação da linguagem dos povos originários e consequentemente a imposição da linguagem do invasor, representou uma dissociação de corpo-espírito e território-cultura, tendo em vista que muito da cosmogonia, dos saberes, das manifestações artísticas, linguísticas e espirituais de determinado povo está vinculado ao território que ele ocupa ou percorre. Há ritos que existem só naquele espaço ou naquela língua,

portanto, se o povo é privado de determinado território ou língua, os ritos são adormecidos.

Uma das principais rupturas efetivadas pela linguagem do colonizador foi a dissociação de espaço e tempo, conceitos percebidos por inúmeras línguas indígenas como uma coisa só<sup>6</sup>. A desintegração de espaço-tempo viabiliza a descontextualização do corpo enquanto extensão do território e, conseqüentemente, facilita os processos de migração forçada e a marginalização de corpos indígenas, tendo em vista que a organização espacial é um mecanismo de organização social e política. Quando falamos na desconexão do corpo com o território, estamos falando, para além do desligamento físico, de um desenraizamento cosmogônico e simbólico com determinado espaço que oblitera a ancestralidade enquanto presença atemporal naquele território. Não só o corpo-espírito é desintegrado, como toda a estrutura cosmogônica – perpassada pela matéria e pela não matéria, pelo real e pelo imaginário – que estrutura e nutre determinado povo originário é colocada em diáspora.

37

A fragmentação de espaço-tempo propiciou a renomeação dos territórios a partir da língua e da cultura do invasor. Nesse sentido, considerando que nomear é uma forma de possuir, tomar para si e assim tutelar a organização espacial, a [re]nomeação territorial foi algo ideologicamente tão poderoso quanto a alteração do espaço, tendo em vista que a segregação desses conceitos promoveu não só o distanciamento dos povos originários de seus territórios como impossibilitou reivindicações territoriais que, por vezes, colocaram os povos em situação de exílio identitário. Essa fragmentação é uma forma de operacionalizar a doutrina da terra *nullius* ou “terra vazia” que, através da linguagem, se atualiza ao longo dos séculos e contemporaneamente se apresenta sob a nomenclatura de *marco temporal*, cuja finalidade é a tomada dos territórios indígenas remanescentes.

A dissociação conceitual é uma frente da desumanização que percebe o processo de fragmentação das propriedades – materiais,

---

<sup>6</sup> Sobre a percepção de espaço e tempo como um conceito único, Linda Smith (2018, p. 66) explica que “existem posições no tempo e no espaço em que eventos e pessoas estão situados, mas estas não podem necessariamente ser descritas como categorias distintas do pensamento”.

espirituais e intelectuais – dos povos indígenas como uma forma de neutralização climática capaz de deslocá-los do tempo presente e vinculá-los ao passado. É necessário que o *outro* não seja humano para que sua ancestralidade seja selvagem e assim ele possa ser civilizado e integrado à colônia, ao Estado emergente e, por fim, ao Estado-nação. Nesse sentido, civilizar é assimilar e suprimir o indígena à medida que lhe oferece um caminho humanizante a ser percorrido, de modo que, humanizar-se – civilizar-se, globalizar-se – se torna uma forma de abdicação da identidade indígena.

38

No Brasil, práticas de assimilação e integração foram juridicamente empregadas até a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, que marca o fim da tutela do Estado e reconhece indígena como identidade brasileira com direito à diferença. Até a CRFB/88, indígena era percebido como uma condição transitória para pessoas que estavam no processo de civilizar-se; ou seja, as práticas de desumanização institucionalizadas que não consideravam pessoas indígenas cidadãos perduraram, pelo menos, por quatro séculos. Antes ainda da tutela do Estado, o que prevalecia era a tutela da Igreja Católica, operada através da catequização. A Igreja Católica só foi afastada dos povos indígenas a partir do Decreto 8.072 de 1910, que instituiu o que mais tarde se chamaria de Serviço de Proteção ao Índio – SPI (que atualmente é a FUNAI). O decreto em questão foi o primeiro dispositivo legal a prever punição para os crimes cometidos contra pessoas indígenas – ainda que não tenha sido regulamentado por lei complementar –, marcando o fim de quatro séculos de omissão estatal no que concerne às violências enfrentadas por pessoas indígenas.

Essas informações são incorporadas ao ensaio numa tentativa de mensurar a profundidade e perdurabilidade da desumanização enquanto método dos invasores para acesso, descarte e imposição, bem como, para evidenciar que o cristianismo se introduziu através da linguagem para desempenhar o etnocídio cultural. Ao tempo em que a desumanização de povos originários facilitou o acesso aos seus corpos, territórios e imaginários, permitiu o descarte de suas linguagens, línguas, sistemas de organização e cosmogonias e viabilizou a imposição da projeção do imaginário dos invasores, da língua e da cultura trazida nas caravelas.

A desumanização que se perpetua na fragmentação de conceitos fundantes dos mundos indígenas é um reflexo dos sistemas de classificação desenvolvidos pelo Ocidente para compartimentar os mundos indígenas em áreas específicas de conhecimento, excluindo e marginalizando os modos indígenas de saber e conhecer que tem como pressuposto a interdisciplinaridade. A partir dos modos de saber e conhecer originários, não existe, por exemplo, saúde indígena afastada da antropologia, da ervaria, da espiritualidade e da relação com o território, assim como não existe arte ou literatura indígena dissociada dos sonhos, da ancestralidade, do silêncio, da saúde, da relação comunitária e territorial, da floresta, da cosmogonia e preceitos filosóficos regentes, e dos conflitos ontológicos e epistemológicos que estruturam a relação entre indígenas e não indígenas.

Em contrapartida ao contexto até aqui apresentado, verificaremos que o Ayvu Rapyta e o potyguês são formas de resistência à compartimentação, defesa da cosmogonia e contra-ataque à violência colonial. O Ayvu Rapyta é um fundamento imaterial que, dentro do território, assegura a continuidade do povo Guarani, assim como o potyguês é um manifesto que se materializa no território da palavra e, ao tempo em que denuncia a violência linguística e diaspórica, aponta um caminho para a cura através da criação artística. Como veremos, com suas tecnologias, ambos cumprem sua missão e traem o Ocidente por seus próprios métodos, reintegrando espaço-tempo, possibilitando a coexistência dos mundos indígenas e contaminando a linguagem do invasor.

39

## **II. Ayvu Rapyta: tecnologia do silêncio**

O Ayvu Rapyta está no cerne da cosmogonia Guarani e pode ser entendido como um conjunto de palavras sagradas que guardam ensinamentos sobre o universo, o ser humano, a floresta e a relação indissociável entre esses três elementos. Nesse sentido, o próprio Ayvu Rapyta se apresenta como uma costura que, nas palavras de Kaká Werá Jecupé (2001) irmana e demonstra como essas coisas estão irmanadas.

Essas narrativas são poemas-cantos cifrados que originariamente serviam para abrir caminhos às pessoas do povo Guarani que desejassem se

tornar pajés. No início do século XX, essas palavras pronunciadas em *abañeenga*<sup>7</sup>, uma língua ancestral Guarani, foram narradas por Pablo Werá, do clã Jeguaka Tenondé ou Jeguakava, à León Cadogan, etnólogo paraguaio que registrou o Ayvu Rapyta numa mescla do dialeto Mbyá-Guarani e a gramática Guarani paraguaia. As palavras-alma registradas por León Cadogan foram publicadas pela primeira vez no Brasil em 1959, na série “Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras”, da Universidade de São Paulo – USP, com o título *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*, nessa ocasião Ayvu Rapyta foi traduzido como “Os fundamentos da linguagem humana”. Nesse ensaio vamos passar rapidamente pelo primeiro poema-canto e nos ater ao segundo poema-canto do Ayvu Rapyta que fala sobre a concepção da linguagem. Para tecer nossas considerações, teremos como base essa publicação de 1959 e o livro *Tupã Tenondé: a criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*, do autor Kaká Werá Jecupé (2001), que apresenta uma tradução entre o literal e o cultural para o português.

40

Isto posto, é importante considerar que tanto o conteúdo dos textos que compõem o Ayvu Rapyta, quanto o idioma em que ele foi transmitido à León Cardogan (*abañeenga*) e registrado por ele (uma espécie de guarani arcaico, pouco falado na atualidade), não são conhecidos por todos do povo Guarani. Ainda que o conteúdo do Ayvu Rapyta seja introduzido no bem viver Guarani, isto é, esteja inserido na prática cotidiana e presente nos assuntos na Opy<sup>8</sup>, ao menos desde os últimos cem anos ele não é propriamente estudado por toda a comunidade – e aqui cabe uma especulação: pode ser que desde sempre o Ayvu Rapyta tenha sido reservado aos que ansiassem tornar-se pajé ou à linhagem dos Tupã Ru Ete<sup>9</sup>, linhagem que pertencia Pablo Werá; ou talvez, em tempos mais remotos,

<sup>7</sup> *Abañeenga* é um idioma utilizado por pajés Guarani; é um idioma próprio para os ensinamentos ancestrais e que, portanto, se difere do guarani falado no cotidiano. Nem todas as pessoas do povo Guarani, falantes do guarani, compreendem ou acessam o *abañeenga*, normalmente apenas pajés e anciãos.

<sup>8</sup> Opy é a casa de rezo do povo Guarani, o lugar onde todos se reúnem, com determinada frequência, para conversar sobre demandas políticas, cotidianas e espirituais.

<sup>9</sup> A criança Guarani que nasce na comunidade indígena, passa pelo ritual de batismo chamado *yykarai'i* para receber/ser nomeada com o nome indígena. Esse ritual é muito importante porque tornar-se o nome recebido é um dos propósitos da vida da pessoa Guarani. Portanto, quando falo da linhagem dos Tupã Ru Ete, me refiro às pessoas assim nomeadas para tornarem-se guardiões de palavras-almas verdadeiras como as do Ayvu Rapytu.

quando o jeguata<sup>10</sup> era uma realidade possível, os ensinamentos do Ayvu Rapyta tenham sido experienciados e contemplados de maneira mais ampla por toda a comunidade<sup>11</sup>.

À medida em que fui sendo introduzida ao Ayvu Rapyta, me deparei com muitas lacunas e ambiguidades que só puderam ser transpostas graças ao trabalho, conversas, empréstimos de livros, imersões, rezo e jeguata junto ao professor – jecupé assim como eu – Blás Enrique Karai Poty, professor adjunto na UFPR, e às pesquisas, conversas e aulas junto à pesquisadora Joana Mongelo, doutoranda no PPGET na UFSC, que trabalha especificamente com a tradução literal do Ayvu Rapyta para o mbyá-guarani, o guarani nhandeva e o português. Enfatizo que muitas das considerações desse ensaio acerca do Ayvu Rapyta foram construídas a partir da vivência com esses pesquisadores Guarani.

O Ayvu Rapyta é composto por quatro cantos intitulados: *Maino i reko ypi kue*, traduzido como Os primeiros costumes do Colibri; *Ayvu Rapyta*, traduzido como *Os fundamentos do Ser*; *Yvy Tenondé*, traduzido como *A Primeira Terra*; e *Oñemboapyka pota jeayú porangue i rembi rerovy'a rã i*, traduzido como *Está-se a dar assento a um ser para alegria dos bem-amados*.

O primeiro canto é dividido em oito partes e trata sobre a origem do mundo Guarani, cuja concepção se dá na Grande Noite que representa o “vazio que se manifesta como espaço [e] entoa sua vida eterna como vento, música primeira e última [...]” (JECUPÉ, 2001, p. 34). Na Grande Noite, a música que rompe o silêncio e o vazio é apresentada como o bálsamo de cura mais profundo, o espírito da vida; Ñandu Ru Tenondé, o Nosso Pai Primeiro, é representado como o ritmo, o Espírito-Música, o Grande Som Primeiro gerador de vidas; e Tupã Tenondé, o Tupã Primeiro, é criado e apresentado como o mensageiro divino que quando quer transmitir uma

<sup>10</sup> Jeguata é a expressão que se refere à caminhada, aos fluxos migratórios do povo Guarani ao longo de Abya Yala. O povo Guarani é o povo do jeguata e a prática do jeguata é incompatível com o conceito de propriedade do direito romano que rege as políticas, práticas e normativas territoriais no Brasil que definem determinada porção de terra como o território de uma comunidade indígena, onde ela deve se assentar e permanecer sob constante risco de invasão. Ainda que hoje a demarcação de terra seja aquilo que se inscreve na primeira linha da luta indígena pela preservação da vida, da floresta e da – nossa própria – humanidade, é uma medida, ainda que extremamente necessária, contrária ao jeguata como pressuposto básico do bem viver, da cosmogonia Guarani.

<sup>11</sup> Nas minhas pesquisas, que na verdade são conversas com anciãos e períodos de contemplação nas comunidades e na Opy, ainda não cheguei a um consenso quanto a isso.

orientação espiritual, um sinal de proteção ou presença, toma forma de colibri. O primeiro canto traz uma narrativa anterior à criação da Terra.

O segundo canto é dividido em onze partes e se refere à concepção do humano<sup>12</sup> como essência da palavra-alma. Na cosmogonia Guarani, a palavra tem alma, é uma expressão da alma e o humano é a expressão da essência da palavra-alma, o humano é concebido na linguagem; a linguagem é um dos fundamentos do ser do humano para o povo Guarani. Na língua guarani *nheeng* ou *ñe'eng* é uma expressão que pode significar tanto alma, quanto palavra ou linguagem e, quando o sentido empregado se refere ao ato de falar, pode ser utilizado tanto para a fala de pessoa humana como para o cantar dos pássaros, o chilrear dos insetos etc. Além da criação do humano, os Seres-Trovões e Ñamandu também são criados. Ñamandu é criado, a partir da sabedoria divina e da neblina, para ser o pai das almas-palavras.

É no segundo poema-canto que o Todo concebido no primeiro poema-canto se desdobra em sete dimensões e três mundos: o Mundo-céu, onde o Ser e o Todo se manifestam como unidade; o Mundo-Terra, onde o Ser e o Todo se manifestam como diversidade; e o Mundo-Intermediário, onde o Ser e o Todo se manifestam sob a marca do feminino ou do masculino. Todas as cocriações apresentadas no capítulo Ayvu Rapyta são um desdobramento do Todo.

Antes de incorporar ao texto do ensaio partes da tradução do capítulo Ayvu Rapyta extraídas do livro Tupã Tenondé (2001, p. 41-53) para fundamentar e melhor elaborar a apresentação concisa do segundo capítulo, é relevante pontuar que o Ayvu Rapyta é a fala dos ensinamentos e muitas vezes não há correspondência entre a fala guarani dos ensinamentos e a fala do cotidiano, o que dificulta não só a tradução como a sintaxe da frase traduzida, mesmo se tratando de uma tradução cultural. Ainda que o Ayvu Rapyta já tenha sido registrado de forma escrita e totalmente traduzido para as línguas não indígenas, seu real sentido, o que essas palavras antigas

---

<sup>12</sup> Importante anotar que a concepção de humano aqui invocada parte da cosmovisão Guarani, portanto, engloba uma humanidade diferente da perspectiva compartimentada do Ocidente, é uma humanidade concebida pela linguagem; tudo que possui linguagem, possui humanidade. Como já mencionado, a cosmogonia Guarani compreende que tanto a pessoa humana quanto o tempo, as estações, a terra, as árvores, as pedras, o vento, o sereno e os animais possuem, à sua maneira, linguagem e humanidade.

expressam, o que elas guardam no que não é pronunciado e o que, mesmo traduzido, permanece oculto, não é acessado somente com a leitura. Nas palavras de Kaká Werá Jecupé (2001), para compreender o Ayvu Rapyta, há que se acordar o coração e tornar-se um pouco Guarani no sentido de se inserir no cotidiano, aprender a fala do cotidiano e então pouco a pouco receber a graça da partilha do Ayvu Rapyta na Opy.

## I

Nosso Pai Imanifestado, verdadeiramente o Primeiro,  
de uma pequena porção de sua própria divindade,  
da sabedoria contida em sua própria divindade  
e em virtude de sua sabedoria criadora,  
fez que se engendrassem chamas e tênue neblina.

## II

Havendo-se erguido  
da sabedoria contida em sua própria divindade  
e em virtude de sua sabedoria criadora,  
pariu a essência da palavra-alma  
que viria a expressar-se: humano;  
da sabedoria contida em sua própria divindade  
e em virtude de sua sabedoria criadora,  
criou nosso Pai o fundamento da linhagem-linguagem humana  
e fez que se pronunciasse como parte de sua própria divindade.  
Antes de existir a terra, em meio à Noite Primeira,  
antes de ter-se conhecimento das coisas,  
criou o fundamento da linhagem-linguagem humana  
que viria a tornar-se alma-palavra.  
E fez o Grande Espírito que se formara parte e Todo.

43

## III

Os fundamentos do ser foram concebidos  
na origem da futura linguagem humana,  
tecida da sabedoria contida em sua própria divindade  
e em virtude de sua sabedoria criadora  
concebeu como primeiro fundamento o Amor.  
Antes de existir a terra,  
em meio à Noite Primeira,  
e antes de ter-se conhecimento das coisas,  
o amor era.  
[...]

## V

Tendo a essência do ser, a alma-linguagem, desdobrada então  
de uma po(r)ção nomeada amor;  
havendo criado em sua solidão sagrada este hino de vida,  
refletiu profundamente sobre quem multiplicaria de si  
essa po(r)ção alma-linguagem futuramente nomeada humano.  
Sobre quem faria parte, refletia,  
que formas formaria as palavras que comporiam  
a essência nomeada (homem!)  
deste hino de vida (em que lavras lavraria as futuras palavras  
vivas!).  
Havendo refletido profundamente,  
da sabedoria contida em sua própria divindade

e em virtude de sua sabedoria criadora,  
desdobrou-se criando aqueles que seriam companheiros  
cocriadores de sua eternidade.  
[...]

X  
Ó verdadeiro início de tudo!  
Em sua terra, Ñamandu de coração grande,  
se todos e tudo erguem-se simultaneamente  
com o reflexo de sua divina sabedoria.  
Em virtude de haveres tu disposto aqueles  
a quem tu proveste deste arco-vida se erguessem  
é que nós voltamos a erguer-nos.  
Em virtude de sermos palavras indestrutíveis  
que em nenhum tempo, sem exceção, morrerão,  
em virtude de sermos palavras,  
nos será permitido cantar repetidas vezes  
em diferentes formas,  
ó verdadeiro pai Ñamandu, Grande Mistério, o Primeiro. [...]

## 44

O Ayvu Rapyta é a manifestação de uma tecnologia ancestral que permite registrar – na forma escrita – sem se revelar. Materializa-se na ordem alfabética da escrita ocidental e, ainda assim, mantém a própria ordem, preserva o sentido no som vivo e a história restrita à cosmogonia que o concebe. O estudo hermenêutico alcança, no máximo, uma especulação, a costura que dá sentido aos significados expressados por suas palavras permanece inacessível. O Ayvu Rapyta é ancorado pelo silêncio enquanto tecnologia ancestral capaz barrar a dominação do universo mental através da linguagem operada pelo Ocidente, pelo colono, pelo branco, pelo juruá, pelo conquistador sem rosto.

Quando nos detemos ao texto, percebemos que a Grande Noite originária é ou se dá na ruptura do silêncio. Se a linguagem que materializa o humano é a estrutura do mundo Guarani, o silêncio que está circunscrito sob a pele das palavras e contrapõe o som vivo da oralidade, é o seu guardião. O silêncio, que é a sétima vogal da língua guarani e também é a fala da Terra, se expressa, no Ayvu Rapyta, através de lacunas semânticas, vazios, ausências e nos apóstrofos que pausam a glote. O silêncio permite a tradução sem a traição da língua de origem e o esvaziamento dos significados, dessa forma, as narrativas de origem seguem salvaguardadas pela potência da língua mãe.

O silêncio presente na fala do cotidiano que, na escrita, se expressa através do apóstrofo – o apóstrofo marca uma pausa, ainda que breve, marca

o momento de segurar a palavra-alma na glote – é o mesmo presente na fala dos ensinamentos. O silêncio que se materializa nas lacunas e no sentido que é cooptado das palavras do Ayvu Rapyta, é um reflexo da oralidade, a ausência de sentido – ou do sentido profundo – é uma marca acústica que mostra o silêncio como tecnologia de defesa. O silêncio do texto escrito é uma marca da oralidade Guarani para proteger o seu sagrado, o ancestral; o silêncio afunda as caravelas que ainda hoje tentam se apropriar da capacidade de criação e manutenção da memória de povos indígenas.

Ayvu Rapyta é sopro-luz, ser e som que se experiencia na Opy, onde espaço-tempo permanecem reintegrados e barram a onisciência, onipresença e onipotência do Ocidente. Se Ayvu Rapyta é fundamento do ser Guarani, as Opy são as responsáveis pela sua continuidade na linguagem e os territórios indígenas sua defesa. As terras Guarani são terras silenciosas onde o silêncio só é rompido pelos cantos da Opy.

A forma como se compreende a estrutura da linguagem guarani pode ser espelhada para a forma como se compreende a identidade: a palavra-alma guarani não é uma semântica solitária, assim como a identidade que se estrutura a partir da linguagem encarnada no que é humano, não o é sozinha, é coletiva, irmanada ao território ou à diáspora, ao modo de vida, aos saberes, aos sonhos, à fumaça, à neblina, à comunidade, às estações. Não há como alcançar o entendimento do Ayvu Rapyta através das palavras traduzidas, assim como não há como ser Guarani sem o pertencimento que proporciona a vivência desse entendimento.

Por fim, a escrita do Ayvu Rapyta cumpre a sua missão ao preservar o sentido e deixar o sagrado restrito à imagem-acústica que antecede à oralidade e só se alcança na Opy. A tecnologia do silêncio espelha a continuidade do povo Guarani mesmo com a invasão de Abya Yala e com as invasões contemporâneas.

### **III. Potyguês: afundando caravelas**

Enquanto o Ayvu Rapyta se utyliza da lynguagem para defender a cosmogony Guarany, o potyguês é um contra-ataque, uma vyolência à lýngua e uma contamynação da lynguagem ynvasora. Idealyzado por João

Nyn, o potyguês é ofycyalmente apresentado por ele no lyvro *Tybyra: uma tragédia indígena brasileira* (2020), uma dramaturgya escryta em tupy-guarany ou guarany nhandeva e potyguês que se passa em 1614, em São Luýs/MA e narra o prymeyro caso de TLBGfobya<sup>13</sup> com um yndýgena documentado no paýs. A peça fyccyonal acontece a partyr dos últymos relatos memoryays de Tybyra, yndýgena do povo Tupynambá, preso à boca de um canhão, prestes a ser executado por soldados franceses sob a acusação de sodomya.

O lyvro bylyngue anuncia, já na yntrodução, que quando o autor escreve ou quando Tybyra abre a boca, todos os “i”s são transmutados pela vogal sagrada Y para que as palavras passem a compartylhar a ancestralydade apresentada no lyvro, essa lynguagem é yntytulada pelo autor de potyguês:

46

Por quê?

Porque Y é uma vogal sagrada Tupy-Guarany.

Porque o Brasyl é um paýs sem pyngos nos “i”s.

Porque as lýnguas yndýgenas brasyleyras não são alfabétycas.

Potyguês é um manyfesto lyteráryo e se apropria do alfabeto grego latyno para fazer uma demarcação yndýgena Potyguara no Português; ydyoma este que veyo nas caravelas de Portugal, assym como o Espanhol, da Espanha, e o Ynglês, da Ynglaterra, e que não são, obvyamente, oryundos daquy.

NENHUMA DESSAS LÝNGUAS É DA AMÉRYCA!

[...]

Como é feyta a manutenção da nossa memórya?

Potyguaras são povos dos sonhos.

Não há fronteyras entre arte e vyda.

Toda cryação é um ato espyrytual e coletyvo.

Artystas cryam mundos,

conectam mundos.

Se o mundo que você habyta não permyte uma saýda, questyone o mundo que você habyta.

POTYGUÊS

Botando o Português

de ponta cabeça,

transformando o Y

em Oka.

Potλguês

A mayor pauta dos Movymentos Yndýgenas do mundo é a Demarcação de Terras. Uma pendêncyia que nos prende ao ano de 1500, por yssso não exyste o perýodo Pós-Colonyal. É

<sup>13</sup> Na dramaturgya, João Nyn opta por reescrever LGBT de forma ynvertyda, dando protagonysmo para as letras que correspondem aos grupos mays ynvysybylyzados. TBLGfobya é um conjunto de ações que causam mortes symbólycas ou concretas de corpos TLBGs.

possível demarcar territórios físicos sem Demarcar  
Ymaginários?  
A mente é um território.

O YMAGYNÁRYO é a terra. (NYN, 2020, p. 9-11)

47

Antes da invasão e implementação da violência como linguagem, mais de 2000 línguas eram faladas em Abya Yala e mais de 1100 línguas eram faladas em Pyndoretá<sup>14</sup>. Atualmente, só 274 línguas são reconhecidas pelo Estado brasileiro. O povo Potyguara, assim como o povo Guarany e o povo Tupynambá, se situa na região litorânea e, por conta disso, foi barrada na invasão colonial. Uma das consequências disso foi o contato precoce com a língua invasora, a inserção da mesma nas comunidades através da catequização e o consequente adormecimento da língua nativa. Atualmente, existem poucas pessoas Potyguara que falam a língua nativa fluentemente. No estado do Rio Grande do Norte, onde João Nyn nasceu, nem mesmo nas comunidades se encontra falantes da língua, ela não é consagrada na rotina da família, não é tida como língua do cotidiano. Em virtude disso, o potyguês é criado para ressignificar a identidade indígena contemporânea e escancarar a ferida colonial deixada pela linguagem da violência utilizada pelos invasores que se ancora na imposição do português. O manifesto é uma resposta direta à supressão linguística sofrida pelos povos indígenas.

Até a CRFB/88, se a pessoa indígena falasse apenas na língua ancestral, não era considerada cidadã, não tinha seus direitos civis reconhecidos, era tutelada pelo Estado; em contrapartida, se a pessoa indígena não falasse a língua ancestral, não era considerada e computada<sup>15</sup> como indígena pelo Estado, era assimilada pelas outras categorias. As línguas indígenas sempre foram utilizadas pelos invasores e depois pelo Estado-nação, para destituir a pessoa indígena ou de humanidade ou de identidade, as línguas sempre foram balizas socioculturais. O potyguês, por sua vez, é um manifesto que denuncia esses delitos contra à

<sup>14</sup> Pyndoretá significa Terra das Palmeiras e é como os povos do tronco Tupy, dentre eles os Guarany e os Potyguara, se referem ao espaço territorial que hoje se reconhece como Brasil.

<sup>15</sup> A categoria indígena só foi estabelecida de maneira a respeitar a diversidade dos povos indígenas e respeitar as identidades a partir do censo do IBGE de 1991. O direito à autodeclaração dos povos, por sua vez, só passou a ser respeitado a partir do último censo cujos dados foram acurados em 2023.

ydentidade yndígena e marca a nossa presença e pluralidade na línua ynvasora.

Diferente do pretuguês elaborado por Lélia Gonzalez, o potyguês não tem o objetyvo de ser uma línua e sym uma demarcação, um ruído yncômodo no português, uma bryncadeyra sérya (NYN, 2020). O potyguês, assym como a hystória de Tybyra narrada no lyvro, é um regystro a partyr do documento oral, a partyr do que documentam as línuas yndígenas. Potyguês é um empuxo à línua fruto da decolonyzação do saber que ultrapassa as epystemologyas e se ynscreve no contracolonyal, possybylytando o florescymento de conceytos vyvos que contemporyzam a línua, legytymam a línua orgânica e retomam a lynguagem acústica prymordyal e precursora apresentada no Ayvu Rapyta.

Josefina Ludmer (2013, p. 53) explyca que com a memória estamos no que a autora chama de realydefycção, porque a memória tem a mesma estrutura temporal e subjetyva na realydade e nas fycções, e porque, na realydade, a memória toma forma de fycção. Dessa forma, o potyguês de João Nyn é uma expressão da realydefycção que materyalyza, aynda que na palavra, a memória ancestral. Além de movymento de demarcação do ymagynário e retomada do terrytório da palavra-acústica, potyguês é construção a partyr da destruyção e escrever em potyguês é fazer da línua uma caravela ao ynverso, um cavalo de troya.

Essa cryação yntegratyva daquylo que se vê com aquylo que se ymagyna, é uma lynguagem de transmutação que fluy dentro do português e o metamorfoseya, edyfica dentro da línua ynvasora um camynho de volta à orygem que compreende a palavra como manyfestação da vyda, e um camynho do meyo entre o tupy-guarany e o português, o tupy-guarany e o espanhol, reconectando Pyndoretá ao restante de Abya Yala e abryndo camynhos para a superação da segregação lynguística que por anos atrasou o atyvysmo yndígena no Brasyl em relação aos demays países de Abya Yala.

Em suma, o potyguês cumpre a myssão de ymprymyr na palavra escryta uma forma de pensar ymagens. Em potyguês, a palavra torna a ser anã capaz de reformar memórias.

#### IV. Cosmoagonia: reabilitando o ancestral Y

A vogal sagrada, cardíaca e gutural Y é um dos principais marcadores que diferenciam as línguas indígenas da língua portuguesa, a língua que foi trazida nas caravelas para Pindoretá e por meio de onde foi operado parte do processo de fragmentação dos mundos indígenas de Pindoretá. Com a imposição do alfabeto latino às línguas indígenas, houve a supressão acústica da vogal Y e, como já mencionado, o apagamento de uma letra representa também o adormecimento de tudo que se tece, se transmite e se registra em torno dessa sonoridade.

Ainda que Guarani e Potiguara sejam povos diferentes, são povos do mesmo tronco linguístico que partilham similaridades cosmogônicas atreladas à linguagem; ambas as línguas se estruturam pelas mesmas vogais “A, E, I, O, U, Y e o sylêncyo, de onde tudo vem, para onde tudo vay” (NYN, 2020, p. 11), e tem na vogal Y a origem de nheeng – linguagem/alma/palavra/humanidade – e de todos os elementos da natureza, Y é uma vogal transtemporal que comporta uma ida e volta no presente (NYN, 2020). Assim, ao se desfazer de Y, o português fissa o núcleo, o início, o meio e fim da linguagem dos povos Guarani e Potiguara, numa tentativa de desarticulação cosmogônica que se dá no território do imaginário e repercute diretamente no território físico.

Enquanto o Ayvu Rapyta materializa o ancestral Y protegendo o seu sagrado a partir da tecnologia do silêncio, o potyguês reabilita o ancestral Y na própria língua portuguesa reinventando um sentido para ausência das linguagens indígenas adormecidas pela invasão. De certa forma, ambos profanam o português e reivindicam o passado sem liquidá-lo. A tecnologia do silêncio do Ayvu Rapyta permite a permanência e a continuidade do ancestral Y, enquanto o potyguês, que se constrói na destruição, confronta feridas, cicatrizes e permite a prospecção de futuros.

O Ayvu Rapyta e o potyguês são modos de desfragmentar, reestruturar, renomear e realocar a humanidade indígena como composição acústica através da linguagem. Revidam à violência com a força das narrativas de origem que revestem as cosmogonias indígenas da condição enigma para o Ocidente, se mostram intransponíveis mesmo diante de toda

violência empregada. Ambos reincorporam as narrativas de origem como práticas de manutenção de cultura e procedem o que Célia Tupinambá define como cosmoagonia: o entrelaçamento de tempos e espaços.

Nos céus,  
da boca e do futuro,  
“somos músicas que ecoam no etéreo” (POTIGUARA, 2019, p. 95)  
e nossas palavras ainda mais alma.

## REFERÊNCIAS

APYKÁ, Luã. *Curso de Tupi-Guarani-Nhandewá*: escrita. Peruíbe: Luã Apyká, 2021.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília*, Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 19 fev. 2024.

50

BRASIL. *Decreto nº 8.072*, de 20 de junho de 1910. Rio de Janeiro, Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1910-1929/d8072.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/d8072.htm). Acesso em: 10 jan. 2024.

CADOGAN, León. Ayvu Rapyta: textos míticos de los mbyá-guaraní del guáira. *Boletim: Antropologia*, São Paulo, v. 5, n. 227, p. 1-225, mar. 1959. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/GML00018.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2024.

DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. 196 p. Disponível em: [https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_Libros/45.1492\\_O\\_encobrimento\\_do\\_outro.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/45.1492_O_encobrimento_do_outro.pdf). Acesso em: 10 out. 2023.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução: Ligia F. Ferreira e Regina S. Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FINAZZI-AGRÒ, E. A invenção da ilha. Tópica literária e topologia imaginária na descoberta do Brasil. *Remate de Males*, Campinas, SP, v. 13, p. 93–103, 2012. DOI: 10.20396/remate.v13i0.8636199. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8636199>. Acesso em: 20 fev. 2024.

JECUPÉ, Kaká Werá. *Tupã Tenondé*: a criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral guarani. 2. ed. São Paulo: Peirópolis, 2001.

LONGHINI, Geni Daniela Núñez. *Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude*. 2022. 132 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/241036/PICH0255-T.pdf?sequence=-1&isAllowed=y>. Acesso em: 10 jan. 2024.

LUDMER, Josefina. *Aqui América latina: uma especulação*. Tradução: Rômulo Monte Alto. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2013.

MUNDUKURU, Daniel. *Mundukurando 2: sobre vivências, piolhos e afetos*. São Paulo: Uk'A Editorial, 2017.

NYN, João. *Tybyra: uma tragédia indígena brasileira*. São Paulo: Selo Doburro, 2020.

PERALTA, Anastácio. *A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação*. Revista Movimentação: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados, 2017. p. 1-19

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. 3. ed. Rio de Janeiro: Grumin, 2019.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Tradução: Roberto G. Barbosa. Curitiba: Editora UFPR, 2019.

51

**RESUMO:**

Esse ensaio apresenta uma especulação sobre o Ayvu Rapyta, do povo Guarani, como uma tecnologia do silêncio e do Potyguês (2020), de João Nyn, artista do povo Potiguara, como uma demarcação indígena na língua trazida pelas caravelas. Na perspectiva proposta, ambos, Ayvu Rapyta e Potyguês, contra-atacam a linguagem da violência adotada pelos invasores de Abya Yala.

**Palavras-chave:** Ayvu Rapyta; potyguês; linguagem; fragmentação; especulação.

**ABSTRACT:**

This essay presents a speculation about Ayvu Rapyta, from the Guarani people, as a technology of silence and Potyguês (2020), by João Nyn, an artist from the Potiguara people, as an indigenous demarcation in the language brought by caravels. In the proposed perspective, both Ayvu Rapyta and Potyguês counterattack the language of violence adopted by the invaders of Abya Yala.

**Keywords:** Ayvu Rapyta; potyguês; language; fragmentation; speculation.

Recebido em: 06/03/2024

Aceito em: 30/05/2024