

Melià na pele da performance, em atrito e na poética do descaminho

Meliá in the flesh of performance, in attrition and the poetics of diversion

Alai Garcia Diniz¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v22i48.853>

Resumo: Este ensaio parte de um enfoque indisciplinado para esboçar uma reflexão sobre o que me provocam determinadas ideias de Melià diante do recrudescimento da violência atual contra as culturas ancestrais e dos ardis da modernidade. Ao introduzir questões como a performance, permito-me ler a abordagem de Bartomeu Melià, o jesuíta linguista com notável pesquisa em antropologia que convida o receptor a sentir na pele o poder do idioma e da cultura Guarani no campo e no tecido urbano paraguaio, partindo de relatos sobre a violência contra os Aché com a genealogia das missões, por exemplo. Na contemporaneidade, as reflexões sobre feridas coloniais permitem associar Bartomeu Melià a Pierre Clastres, etnólogo francês. Isso se deve ao fato de Clastres traçar uma rota diversa ao se voltar à crítica contra a formação do Estado na Europa e quanto à própria violência de suas crenças e mitos. Na diferença, ambos invocam uma sabedoria que sugere um modo de conhecer demolindo, um modo de defender resistindo, um modo de duvidar de mitos da modernidade na sociedade contra ou sem Estado. Ou na tentativa do jesuíta em criar na linguagem polissêmica do poema o direito de rever sua trajetória enquanto subjetividade crítica.

Palavras-chave: interculturalidade; performance; poesia; Bartomeu Melià

Abstract: This essay starts from an undisciplined approach to outline a reflection on what certain of Melià's ideas provoke in me in the face of the resurgence of current violence against the ancestral cultures and the ruse of modernity. By introducing issues such as performance, I take the liberty of reading Bartomeu Melià's approach, the Jesuit linguist with remarkable research in anthropology that invites the recipient to feel the power of the Guarani language and culture in the countryside and in the Paraguayan urban fabric, based on reports of violence against the Aché with the genealogy of the missions, for example. In contemporaneity, the reflections on colonial wounds allow us to associate

¹ Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Cascavel, Paraná, Brasil.

Bartomeu Melià with Pierre Clastres, a French ethnologist. Since Clastres is taking a different route by turning to criticism of the formation of the state in Europe regarding the very violence of its beliefs and myths. In the difference, both invoke a wisdom that suggests a way of knowing by demolishing, a way of defending by resisting, a way of doubting the myths of modernity in society against or without a state. Or in the attempt of the Jesuit to create in the polysemic language of the poem the right to review his trajectory as critical subjectivity.

Keywords: interculturality; performance; poetry; Bartomeu Melià

1 INTRODUÇÃO

“Vivir es saber, saber es pensar siendo...Conocer es conocer cosas, se conoce para vivir y no por el mero hecho del conocer.” (Kusch, 1961).

Em primeiro lugar, convém esclarecer que a indisciplina para tratar de alguns temas do legado de B. Melià, viria de uma postura iconoclasta, já que pensar rompe ídolos, estátuas, modelos, graças a uma das faculdades humanas: a imaginação. Em constante alerta. A cada passo, vale a pena desconfiar do próprio discurso. Deste modo, o uso de um conceito como o de literatura demarca um tempo e um espaço da modernidade, utilizado a partir do século XVII/XVIII como parte da compartimentação disciplinar iluminista que também atua para colonizar outras racionalidades. Ao dedicar-me às oralidades, assumo uma postura coerente com esse horizonte de estudos que se amplia para o conceito de *poesia*: “arte da linguagem humana, independente de seus modos de concretização” (ZUMTHOR, 2014, p. 12). Desperto para refletir sobre uma poética na leitura a seguir. Pela ordem, inicio com a performance, e passo ao ano de 1976 pela ruptura que ocorre com Melià, a partir de sua atuação combativa para esboçar um contraponto com a perspectiva de Pierre Clastres, finalizando com a busca de um Eu que investe contra si mesmo, ainda que por um flash no poema “Felices Ustedes” em uma poética que traduzo para ser lida como forma da decolonialidade do saber (QUIJANO, 2005).

A primeira etapa de vida de Bartomeu Melià, no Paraguai, foi de 1954 a 1976, com algumas viagens a Espanha e a França para realizar o curso de Doutorado na Universidade de Estrasburgo. Em 1969, defendeu a tese sobre a criação das missões jesuíticas como uma utopia que partia da língua autóctone, no caso o Guaraní, para catequizar os indígenas ao Cristianismo. A doutrina a ser ensinada

dependia do intercâmbio linguístico entre padres e pagãos. Sua primeira missão no Paraguai foi a de estudar a língua Guarani, tarefa facilitada, após conhecer o sábio paraguaio, autodidata e pioneiro nos estudos das culturas indígenas do Paraguai - Leon Cadogan (1899-1973). Recolhendo relatos orais de informantes sobre os fundamentos míticos dos Mbyá, Cadogan publicou, em uma revista da USP, em São Paulo, em 1959, uma das obras poéticas ameríndias sul-americanas, ainda muito pouco conhecida no âmbito da literatura, com múltiplos sentidos para o estudo contemporâneo da mediação cultural: *Ayvu Rapita, textos míticos de los Mbya Guarani del Guairá*, cuja tradução da síntese em guarani pode ser a de “o fundamento da palavra.”

Melià herdou o legado do poliglota autodidata, reeditando várias tiragens da referida obra. Como discípulo de Cadogan, Melià sai a campo para aprender a língua na convivência com os indígenas. Cadogan já se encontrava doente, embora fosse muito procurado por estudantes de etnologia, de diferentes universidades americanas e europeias em pesquisas de campo no Paraguai. De mãe escritora australiana- Rosa Cadogan, León conseguiu a proeza de se tornar um poliglota e dono de uma experiência direta com o universo da cultura Guarani, pelo contato com os Mbyá de Mbarigui (Caaguazú). De Cadogan, Melià não se tornou apenas herdeiro dos legados escritos, soube continuar com sua própria voz a postura daquele que foi um dos precursores dos direitos humanos de povos indígenas no Paraguai.

1.1 Melià em performance: “usos e abusos do conceito de interculturalidade² em um mundo fragmentado”

O jesuíta “catequizado” pela cultura guarani encantava a quem o escutasse. Sua fala propunha outra percepção a que o receptor adivinhasse. Quem sabe

² Não entrarei no debate sobre a interculturalidade funcional, suspeita por sua proposta verticalizada e a assimetria vigente entre as culturas e que pretende anular as culturas minorizadas em um projeto neoliberal, na linha do multiculturalismo, a fim de manter tudo como está no cenário estatal, de mercado e do capital. Catherine Walsh (2012, p. 155) concebe a interculturalidade crítica para reforçar sua inexistência, mas entendendo-a como um processo que pode vir a partir da escuta e da negociação em que as culturas ancestrais tenham o protagonismo e para aprender com elas como sair da antiga dicotomia Cultura X Natureza e refundar a simetria social para descolonizar as mentes, “denunciando estruturas usadas para racializar, naturalizar e discriminar culturas.”

pudesse assimilar algo assim como o fundamento da palavra ou do canto. Tal como, no início do século passado, Curt Unkel registrou, em sua obra datada de 1914, entre os Apapokuva Guarani, quando, por exemplo, aconteceu um alvoroço noturno na aldeia, causado por uma jovem que, em sonho, recebera, de um ancestral, o seu próprio canto. Ela não podia parar de cantar, para não esquecer (NIMUENDAJU, 1987, p. 25). Melià teria sido ele próprio um desses seres afortunados que também teria adquirido o seu próprio “canto” de algum ancestral e por isso todos se despertavam ao escutá-lo? Afinal, eis aí um daqueles seres que foram criando, no seu ritmo peculiar, a cada passo, um eco no coletivo. Ou teria acreditado no mestre Cadogan que afirmava ser Meliá o “Ruiz de Montoya do século XX”? (BOCCIA, 2022).

Por mais paradoxal que seja, Bartomeu Melià convertia o uso da oralidade em ritual. Nos anos de formação na Companhia de Jesus, fora preparado para tal com a longa prática da oratória na vida clerical, por sua maestria textual sabia transformar palestras em performance, sem perder o fio articulado de uma reflexão.

Vale recordar, que a noção de performance, segundo Bianciotti e Orchetto (2013, p. 122), permitiu apreender a não somente decodificar o discurso e a arte verbal, mas também a visual, a dramática ou a musical, assim como, a criar uma epistemologia, nas ciências sociais, “para o estudo de aspectos icônicos, corporais, volitivos, gestuais e afetivos, tentando perceber processos socioculturais, em um espaço conceitual imbricado no dinamismo de festas ou ritos de passagem”.

Em lugar de entender como válidos apenas os comportamentos estruturados de acordo às regras sociais, o que importava seria o destaque à abertura, à mudança e à alteração comportamental, que as festas e os rituais mostrariam. Ao flexibilizar a observação como um processo, somava-se o desejo, o afeto e a construção de subjetividades à cognição. É o que vemos no discurso de Melià, ao mostrar como congregar prosa poética e reflexão, procedimento que invoca a cumplicidade do ouvinte que vai se deixando levar pelo tema da defesa linguística do Guarani como o idioma, que, de fato, criava, no Paraguai, a hegemonia dialógica, o gosto pela coloquialidade e a diferença na arte de viver.

Neste percurso, o que o bilinguismo faz é desfocar o traço mais marcante do Paraguai por carregar um preconceito e criar um degrau entre o Guarani e o Castelhana: a diglossia que rebaixa o idioma ancestral sul-americano, ao invés

de destacá-lo. Ora, se historicamente, a despeito da elite, essa língua ancestral passou a ser a língua materna de mais de 80% dos habitantes do país, segundo Miguel Angel Veron (2017, p. 116), chama atenção que, no Paraguai, ocorreu o reverso do padrão moderno de homogeneidade cultural que seria a captura dos habitantes do país pelo idioma do colonizador.

Então, cabe ressaltar, no caso de Meliá, o papel de mediação entre duas culturas, ao conseguir sensibilizar o público e deixar, mesmo no impacto de seus legados, uma entrega pelo modo como apresentava esses temas, sendo a potência do relato, o que, de fato, persuadia. Melià possuía o que se consideraria elemento central de uma obra de peso, a que costuma ser lida prazerosamente, seja um poema, uma obra teatral, ou uma exposição preparada com antecedência. O que importa seria a maneira como Melià faz seu tema dançar diante da plateia porque dá provas de que deseja o ouvinte ou o leitor, algo como Barthes (1987) esmiúça na obra *O prazer do texto*.

A derradeira oportunidade que tive de escutar Bartomeu Melià, ao vivo, no *I Congresso Internacional América Latina e Interculturalidade. Cenários Linguísticos e Culturais na América Latina e Caribe*, portanto, em uma vocalidade presencial, em Foz do Iguaçu, foi no ano de 2011. Assim, consciente de seu corpo e de sua ascendência, Melià se prepara para criar um instante único, que no texto marca sua poética e, na voz, o frêmito, o ritmo e a sonoridade que instalava nos ouvintes uma espécie de catarse, considerando o conceito de performance de Paul Zumthor (2014). Como clérigo traz para o corpo a metáfora: “Cada um vestido de distâncias” (MELIÀ, 2015a, p. 11) a fim de mostrar como a interculturalidade se processa com a consciência de que sua branquitude também poderia lembrar a de semelhantes europeus que, na época das reduções, permitiam-se rir e fazer chacotas à visão de xamãs e de seus rituais, ridicularizando crenças e reprimindo a diferença do mundo guarani.

“Habitamos uma pele e somos habitados por uma pele única” (2015a, p. 12). Ainda assim, o colonizador não deixou de usufruir do que aprendeu com os Guarani sobre o chá cozido da erva mate e do que os indígenas sabiam sobre outras ervas das árvores protetoras e até mesmo da capacidade de tantos para construir os instrumentos musicais, além de suas danças contra a Destruição do Mundo, conforme escreveu Curt Unkel Nimuendaju (1987) sobre os Apapokuva

Guarani, em 1914 . Tais mitos ressurgem na voz de Guilherme Tupã Ñevangaju, xamã da aldeia Tekoha Ocoy, em São Miguel do Iguacu, um século depois, em 2014, ao explicar a dança que serve para conter a Destruição do Mundo, a que se pode assistir no documentário *Guataha* (2014), dirigido por Clarissa Knoll.

A chegada às missões marcava um poder sobre esses corpos e mentes. Com um trabalho extenuante, a nova crença imposta e o desrespeito às crenças autóctones, também lidava com outra engrenagem como a que produzia o excedente no cultivo e lhes obrigava a entrar no ritmo acelerado do armazenamento, do lucro: o da modernidade.

Cabe observar a escolha da epígrafe do artigo de Melià (2015a, p.11) destaca uma das máximas de Baltazar Gracián, escritor conhecido no século XVII³, uma época que coincide com a das missões jesuíticas, mas em um contexto espanhol, em que escrever era dedicar-se à corte, à nobreza, em uma prosa que regulava o comportamento de modo sutil, sofisticado do barroco espanhol. A obra, pela sutileza do pensar e a agudeza do dizer. Leitura que calava no repertório de sua formação ibérica. Portanto, a diferença não era só de pele, mas da palavra que essa pele cobria, ou como dizia Pablo Vera, “correspondia a alma”.

Vinda do mundo ibérico com Gracián, a epígrafe auxilia na armação do corpo discursivo de Melià que destaca tanto a formação literária como seu desejo de aceitação, podendo ser lido como o microcosmo da experiência do missionário em sua branquitude, cujo corpo destaca, de chofre, a diferença de pele entre ele e os demais habitantes indígenas, mestiços, negros não apenas do Paraguai, como daquela plateia brasileira.

A imagem criada por Melià impacta o público pelo uso de uma prosa poética, mesmo tratando pelo viés de uma subjetividade escancarada, diferindo da discussão objetiva e racional sobre um conceito polêmico na moda que, em geral, costuma ser conduzida por vocábulos abstratos, conceituais e em contraponto como é comum no tratamento de temas como o da interculturalidade em eventos acadêmicos.

A pele tem na palavra a alma, por isso, como o aforismo de Gracián antecipa na epígrafe, da fala surge o *teco* em sua polissemia para trazer a prata da

³ O aforismo pode ser traduzido por: “Os peritos tomam o pulso do ânimo na língua e dela disse o Sábio: “Fala se queres que te conheça”. (MELIÀ, 2015a, p.11).

Cia. de Jesus: *Tesoro de la lengua Guarani* (1639, p.363), o primeiro dicionário da língua guarani de Antonio Ruiz de Montoya, assim, nesse artigo posso ler um testemunho compartilhado a partir da pele para tentar se esforçar em reunir o repertório (corpo, pele, vocalidade da palavra = alma) ao arquivo (documento, escrita, o livro).

Nas reduções, quando se recebia uma pessoa Guarani, de imediato, seu cotidiano era transformado. As missões não eram o tekoha. Uma das máximas do legado de Meliá (2015), sobre sua percepção da cultura ancestral Guarani, afirma-se na seguinte frase: “sin tekoha no hay teko”. Onde ficaria, nesse agrupamento controlado pela finalidade principal que era a transformação dos sujeitos em ovelhas do Senhor?

No texto da palestra, a escolha de Melià era a de se despir para que sua pele o protegesse do que a memória das missões ainda pudesse provocar: sua discriminação como padre jesuíta, como missionário. O fato é que a memória de sua ordem religiosa, expulsa do Paraguai no século XVIII, a partir do controle do Marquês de Pombal sobre as reduções, deixa um rastro de trauma social. Ainda que fosse um procedimento a serviço da colonização e, por conseguinte, um processo em curso de colonialidade do ser e do saber, conforme Aníbal Quijano (2005). Não há modernidade sem colonialidade do poder e do ser, processo colonial à modernização e aos conflitos da globalização, sob a hegemonia capitalista, reúne-se um saber eurocêntrico, base da racionalidade ocidental, que homogeneíza o sujeito, segundo Quijano (2005). Neste sentido, também o jesuíta Melià faz questão de mostrar que chegava ao Paraguai para aprender o idioma que se tornara um fenômeno, o de vencer a língua do dominador. Se a interculturalidade usada e abusada pelos seus pares, durante os 150 anos em que estiveram no comando de uma utopia cristã, imposta no período colonial, pelo menos a língua, por ter sido apropriada pelos jesuítas em destaque pelos estudos, não trazia apenas glória aos “intelectuais civilizados”, formados no espírito renascentista, como Ruiz de Montoya. Ao publicar o dicionário, com o objetivo de evangelizar os indígenas para o cristianismo significava também seguir uma antiga pauta a de que os clérigos acompanhavam a modernidade, por devolverem o exotismo sul-americano aos europeus, com o conhecimento de uma língua, parte dos conhecimentos enciclopédicos a serem arquivados.

O ensino de música barroca nas missões também se coaduna com o etnocentrismo na intenção de disseminar a arte “civilizada”. Em entrevista a Julio Ramos (2012), Melià admitiu o fato de que os Guarani das missões haviam aprendido tão bem a música barroca que se tornou a preferida dos indígenas.

É possível ler na denominação “reduções”, a polissemia do que estava sucedendo nas colônias. De fato, uma destruição, historicamente arquitetada, e que, no fundo, programaria, a longo prazo, no período colonial, uma reconstrução de subjetividades pelo mecanismo tratado por Aníbal Quijano. Relatos de como se davam as entradas nas missões identificam uma cisão cultural, física e espiritual violenta para os indígenas que chegavam. Abortavam de chofre seus hábitos, acessórios, adereços. Camuflado etnocídio?

Na primeira parte do texto de Meliá no evento aludido sobre os usos e abusos da interculturalidade, em sua estrutura dotada de três tópicos, o autor lança mão de um enfoque subjetivo sobre a pele como se tentasse se despir publicamente, conseguindo com isso atrair o receptor para seu discurso. Entretanto, na segunda e na terceira parte é a persuasão que norteia a discursividade, além da paixão que aflora na defesa de dois tipos diferentes de “intelectuais”: um missionário colonial da Companhia de Jesus, Ruiz de Montoya e o outro modelo, o alemão Curt Unkel que recebeu um novo nome entre os Apapokuva-Guarani: Nimuendaju, denominação que Melià traduz como “aquele que se ha dado un lugar entre nosotros y es áureo y eterno” (2015, p. 14)⁴.

A terceira parte refere-se à farsa do bilinguismo, ideia que Melià defende em diferentes obras e se revela como um dos mais importantes insights sobre a situação histórica do Paraguai, ideia que avança com a reflexão de Gaya Makaran intitulado o bilinguismo como um dos mitos da modernidade.

Se o idioma guarani se revelava muito mais abrangente na população paraguaia, nada mais justo, do que proteger o direito a uma política linguística, como privilegiar a população majoritária nessa língua em meios de comunicação e em outras áreas que implicam assegurar os direitos humanos, como a saúde, a educação e a justiça. Foram diferentes as razões pelas quais a língua foi proibida, em vários momentos da história do Paraguai.

⁴ E que J. F. Recalde glosa *nimuendá +ju* “aquele que soube abrir o seu próprio caminho no mundo e conquistou seu lugar” a que Egon Schaden acrescenta mesmo livre e hiperbólica, satisfaz do ponto de vista simbólico (Prólogo de Viveiros de Castro [1987, p. 18]).

Quanto à sensibilidade de B. Melià para defender de modo ferrenho a língua Guarani, questionando a farsa do “bilinguismo”, poderia advir de sua própria história pessoal com sua língua materna: o *mallorquín*.

Após a Guerra Civil Espanhola (1936-1939), o bando de Francisco Franco que venceu a guerra, proibiu o ensino das línguas minorizadas nas escolas do território espanhol e isto seguiu até a morte do ditador em 1975. A defesa de um idioma ancestral, poderia advir de uma íntima reverberação da experiência pessoal, vivida na infância de Melià que, nascido em 1932, viveu essa restrição que uma política linguística monolíngue do castelhano implantou. As medidas repressivas, em um país cuja história estava intrinsecamente atrelada à riqueza de dialetos e idiomas de diferentes troncos linguísticos, e que, antes, no governo republicano tiveram incentivo em seus aprendizados. O fato de tolher a língua materna, a mais natural na comunicação infantil, poderia ter deixado uma revolta latente em Melià. Talvez viesse dessa experiência o agudo senso crítico que Gaya Makarán reconhece em Melià ao aprofundar a discussão sobre o bilinguismo e a diglossia:

O grande defensor deste conceito referido à realidade linguística paraguaia é Bartomeu Melià, que assegura que a noção de diglossia na situação de duas línguas em contato, não oculta, contrariamente o bilinguismo, a desigualdade entre as línguas e o poder que exerce uma sobre a outra nem os conflitos que isto ocasiona. Melià sublinha que é historicamente impossível que se dê a reciprocidade equilibrada entre as línguas nas sociedades que entram em contato mediante a dinâmica de conquista e do regime colonial. (MAKARÁN, 2014, p. 198, tradução própria)⁵.

Não há intenção de tentar reproduzir aqui a capacidade de formular a reflexão de Melià (1973 apud MAKARÁN, 2014, p. 190), ao avaliar como a diglossia paraguaia convertia o Guarani que, até o início do século XX, era, de fato, a língua majoritária do Paraguai, em variedade inferior, tornando-a língua minoritária pela discriminação ao idioma, entender a diglossia como uma desigualdade imposta, ao longo da história, em diferentes momentos, condenada por elites políticas,

⁵ “El gran defensor de este concepto referido a la realidad lingüística paraguaya es Bartomeu Melià, quien asegura que la noción de diglosia en la situación de dos lenguas en contacto, no oculta, contrariamente al bilingüismo, la desigualdad entre las lenguas y el poder que ejerce una sobre la otra ni los conflictos que esto ocasiona. Melià subraya que es históricamente imposible que se dé la reciprocidad equilibrada entre las lenguas en las sociedades que entran en contacto mediante la dinámica de conquista y del régimen colonial”.

aderidas ao imaginário internacional. Exemplo disso foi a oficialização do castelhano como língua do Estado, em 1848, por Antonio Carlos López (1841-1862) ou por Stroessner, na Constituição de 1967 (MELIÀ; CÁCERES, 2010, p. 49) que chegou a promulgar a língua guarani como nacional, no entanto, sem fugir do antigo esquema do período colonial que dava somente ao espanhol, o status de língua oficial (MAKARAN, 2014). Como afirma Melià (2005 apud MAKARÁN, 2014, p. 206), desde 1537, havia sido, de fato, a primeira, a língua franca e a que mereceria todo o empenho dos habitantes para estimular sua disseminação.

Esta sina da proibição, em diferentes momentos do período colonial e após a independência do Paraguai, em outros tempos como o da Guerra Guasu (1864-1870), a língua guarani virava arma de defesa ao permitir identificar o conterrâneo do inimigo argentino ou uruguaio, e até mesmo dos aliados do império brasileiro. Como nem tudo era morte, o tom jocoso dos jornais do front paraguaio mostrava como a arte da gravura dos artistas conseguia imprimir humor nas picadas oferecidas aos inimigos fosse pela vespa *Cabichuí* (mayo 1867- agosto 1868) ou pelo jornal *El Centinela* (abril 1867 - julio 1868); *Cacique Lambaré* (julio 1867- febrero 1868) ou no derradeiro *Estrella* (febrero-1869).

O mesmo fenômeno se repetiria na Guerra do Chaco (1932-1935) em que a língua nativa vibrava com os recrutados em épicas canções; discursos e documentos secretos. Aos corpos que partiam para uma disputa entre vida e morte, o guarani servia de alento. Vem de encontro à comoção que os paraguaios sentiram em dois confrontos bélicos com diferentes povos sul-americanos. O Guarani como língua fraterna, caso dos Chiriguanos da Bolívia, parcialidade Guarani, o que produz uma discursividade própria e distanciada da guerra, como a cena mais comovente do documentário *Guataha* que é a de Casemiro, ator da aldeia Tekoha Ocoí sobre a Guerra da Tríplice Aliança (*Guasu*) com a segurança de explicar que para os Guarani aquela briga não lhes importava...para os indígenas não havia fronteira e em sua performance desenha no chão com uma vara. Tanto na Argentina, como no Paraguai há aldeias Guarani. Em seu texto Melià (2015a, p. 15) reitera a seu modo:

Quem poderá então interculturalizar-se? Aí está dada a dimensão mística da interculturalidade, que não costuma aparecer em nenhum programa de educação nem em nenhuma política estatal, e, no entanto, qualquer tentativa de interculturalidade sem essa dimensão está destinada ao fracasso.

Inculturar-se em uma nova língua pode ser também igualmente difícil, mas não impossível. A relação de amor é o único caminho. (Tradução própria)⁶.

Em um conflito entre dois países sobre reservas de petróleo que escapou à diplomacia, o Paraguai venceu a Bolívia. A língua Guarani, reconhecida como língua oficial somente em 1992, teve em Meliá (1997), um grande crítico pelo modo como o idioma estaria sendo ensinado nas escolas, a partir de regras que se distanciaram do guarani nativo, portanto, “desguaranizado”, justamente o que seria a potência da língua guarani dos povos ancestrais. Conhecedor também do paraguaio missioneiro (clássico), o jesuíta avança com o lirismo que antropomorfiza a cidade, configurando hábitos urbanos (as vestimentas para enriquecer a frase dita no idioma colonizador) que afastaria o guarani da ancestralidade: “O guarani que foi à cidade se sentiu vestido de distâncias”⁷ (MELIÀ, 2015a, p. 11, tradução própria).

Ao final do artigo a figura do linguista volta a se posicionar como quem reflete sobre uma questão linguística. A de que a língua não depende de controle, pois, semelhante a outros fenômenos culturais, o idioma está na dependência das mediações socioeconômicas e culturais que se processam no circuito entre o local e o global entre peles e palavras, nas regiões inter fronteiriças, ambas na língua que muda com as distâncias dos tempos e das peles que se tocam.

O guarani paraguaio para Meliá (2015a) seria então uma língua falada pelos paraguaios, em uma sociedade não indígena que fala a língua indígena, mas se for possível entender-se em relação aos espaços que podem ser criados entre exterior, interior, a vida entre a aldeia e a cidade poderia se enriquecer e criar o que explica Catherine Walsh (2012) sobre a interculturalidade crítica como uma negociação dinâmica, em processo, em movimento, com a necessária escuta e a horizontalidade do diálogo. Assim se a intenção não é a de provocar o etnocídio de uma cultura ancestral, nem muito menos um silenciamento ou extinção, e se os direitos das diferentes etnias e parcialidades forem assegurados, eis aí o que

⁶ “¿Quién podrá entonces interculturarse? ahí está dada la dimensión mística de la interculturalidad, que no suele aparecer en ningún programa de educación ni en ninguna política estatal, y sin embargo, cualquier intento de interculturalidad sin esa dimensión está abocado al fracaso. Inculturarse en una nueva lengua puede ser también igualmente difícil, pero no imposible. La relación de amor es el único camino.”

⁷ “El guaraní que fue a la ciudad se sintió vestido de distancias.”

poderia indicar que para um coletivo mais amplo foi compartilhado um pensamento Guarani como o ñande reko.

2 PERSONA NON GRATA: DENÚNCIA, ATRITO E EXPULSÃO: 1976

A denúncia sobre a violência contra os Aché, indígenas da selva do Paraguai, que ocorria desde longa data, passa a ser descrita e discutida em diferentes obras de Bartomeu Melià e pelas consequências que tal ação teve em sua própria existência, abriu caminho para sua expulsão do Paraguai em 1976. Melià só retornaria ao país com a queda do regime ditatorial, em 1989. Segundo Melià, as denúncias aconteciam desde 1969 até 1976, mas os massacres tinham mais alcance a partir do momento em que Melià se tornou Secretário do Departamento de Missões da Conferência Episcopal Paraguaia em 1974.

Após o massacre dessa parcialidade guaranizada, ocorrido em 1971, há repercussão internacional e, nos Estados Unidos, houve uma sessão sobre o tema no congresso americano, o que provocou a ameaça de corte em auxílios ao país, caso o escândalo dos atentados, mortes e chacinas dos Aché não acabassem. Neste ponto, acirra-se a animosidade entre a ditadura de Stroessner e os jesuítas no Paraguai.

Neste ensaio, vou me ater a um dos capítulos⁸, escrito pela dupla Bartomeu Melià e Christine Münzel sobre o genocídio Aché: *Las Culturas condenadas* (1978), organizada por Augusto Roa Bastos, no México⁹. Em realidade, trata-se de uma

⁸ “Ratos y Jaguares: reconstrucción de un genocidio a la manera de los Aché-Guayaki del Paraguay Oriental” (p. 73-97).

⁹ A obra de Roa Bastos merece um capítulo à parte devido à ressonância dentro e fora do Paraguai, na França onde se exilou o escritor de *Yo el Supremo* (1974). Na obra conseguiu-se reunir os mais conhecidos antropólogos e etnólogos sobre as culturas indígenas paraguaias. Antes de pensar no título (culturas condenadas), com o olhar crítico contemporâneo, vale a pena lembrar o impacto causado pela obra do martinicano Frantz Fanon *Os condenados da terra* (a edição em português de 1968), que despertava o Ocidente para o conceito de colonização/ descolonização e a escravização dos colonizados. Mesmo com o binarismo típico da época, Fanon levantou dilemas, chamou a atenção para a identidade negativa do colonizado, entre anos 60 e 70, assim, antes de criticar essa obra sobre as culturas ameríndias no Paraguai, é preciso refletir sobre o conjunto de informações, cosmologias, mitos, poemas e etnografia que abrangia um espectro de mais de duas dezenas de culturas ancestrais paraguaias. Além disso, a proposta de Roa Bastos com a organização desta obra visava conter os arroubos de um ditador que facilitava atentados (se não os financiava), com a perspectiva de que dizimados, os indígenas abririam espaços para a comercialização de terras devolutas. A nova publicação da obra pela Fundação Roa Bastos,

síntese parcial da obra mais ampla, intitulada *La agonía de los Ache-Guayaki – historias e cantos* (1973) em que, além de Melià e Christine Münzel, aparecem também Luigi Miraglia e Mark Münzel. Quanto ao capítulo “Ratos e tigres¹⁰ reconstrução de um genocídio à maneira dos Aché- Guayaki do Paraguai oriental”, ao descrever o grupo Aché, os autores usaram, no título, dois nomes para definir a parcialidade Aché-Guayaki, acoplado à auto denominação Aché¹¹ (pessoas), o termo Guayaki de cunho pejorativo, modo como os Mbyá lhes chamavam, ao reunir Guajá (tribo inimiga, também referência a um povo antepassado dos Aché) com o sufixo *ki* (maldade). Assim ao ler o texto “Ratos e tigres...”¹², é possível observar o uso de um procedimento estilístico como o paralelo anacrônico de duas notícias, a fim de causar um impacto no leitor. São duas notícias contraditórias sobre o comportamento dos Aché. Uma datada de 1651 pelo padre Nicolás del Techo, relacionando a ferocidade dos Aché ao aprendizado de embates com os “tigres” (MELIÀ; MÜNDEL, 1978, p. 73) e a segunda, uma notícia das reações que os indígenas sobreviventes ao massacre de não indígenas, tiveram, ao serem detidos, em 1972 e ao narrarem os fatos. “Foram reações instintivas, mas de um pacifismo notável” (1978, p. 74). A seguir há um estudo diacrônico sobre a parcialidade Aché, desde o contato, tendo aprendido a usar a agricultura depois dos Guarani, mas voltando a caçar devido às terras inóspitas e menos férteis em que se fixaram. Levados às missões, não se adaptavam e fugiam. Quando eram mantidos à revelia, não se comunicavam com ninguém e deixavam de comer, além do fato de que, como caçadores e coletores, tinham uma dieta diferente dos outros povos ancestrais e não ingeriam sal. Ao serem presos, muitos adoeciam e morriam (1978, p. 79). Certamente, é preciso compreender que os informantes dos escritores pertenciam ao grupo Mbyá Guarani, hostis aos Aché.

em 2011, tem o prólogo de Ticio Escobar, antropólogo destacado, ex ministro da Cultura do Presidente Lugo, que saiu em defesa do título, explicando que foi graças a esse “grito” de Roa Bastos, que se conseguiu deter e atrasar a dizimação de povos ancestrais no Paraguai. (2011, p. 18).

¹⁰ “Ratos e tigres...” traduzo assim ao português por ser este o termo usado pelos indígenas, mesmo para onças.

¹¹ Contribuição da etnóloga eslovena – Branislava Susnik- que, nos anos 60, trouxe esse conhecimento, o que substituiria Guayaki, descrição feita pelo grupo guarani inimigo e assimilado durante a colonização e nas missões.

¹² Tradução minha. Não posso assegurar se já existe tradução deste artigo em português.

Antes, tanto Leon Cadogan como o General Bejarano já haviam denunciado a mortandade dos indígenas. No século XX, devido à presença de imigrantes, dissemina-se a prática de invasões de territórios indígenas. No caso dos Aché, eles se defenderam, tendo sido rotulados, pejorativamente, pelos não indígenas como “parasitas” ou “feras”, segundo Melià e Munzel (1978, p. 77).

Quanto às denúncias realizadas ao governo pelo movimento, em lugar de acolher as reclamações como uma questão de Direitos Humanos, em 1976, a partir das consequências trazidas à ditadura, Stroessner envia a polícia à casa de Melià que, com outros dez padres, recebem o expresso convite de que deixassem o país imediatamente.

O assalto a gado de vizinhos como o que ocorreu no caso da Estancia Naranjillo (Py) , em 1971, atribuída aos Aché, foi o pivô da chacina de mais de dez indígenas, mortos a machadadas, as crianças capturadas. Os sobreviventes narraram como tudo ocorreu. Encarcerados, de 38 (trinta e oito) prisioneiros, 11 (onze) morreram nos meses seguintes. Quando a Guerra Grande chegou até as selvas da região oriental e os Aché foram presos, também sofreram violência (MELIÀ; MUNZEL, 1978, p. 96).

Desde as missões, essa parcialidade guarani se destacou pela convicção com que resistiu a mudar seus hábitos, por mais pressão que sofressem. Melià aponta como os jesuítas do passado colonial discriminavam as atitudes dos Aché, o que lhe parecia medieval. Como sujeitos “civilizados” o único que contava eram os seus próprios hábitos como únicos costumes “corretos” à humanidade (etnocentrismo).

Traçando uma diacronia sobre os desmandos contra os Aché indígenas selváticos, isolados, caçadores e coletores, em pleno século XX, com a imigração de colonos europeus, houve uma intensificação de chacinas e escalpes tomados por estes últimos. Os Aché preferiam viver entre caçar e coletar frutos, a se submeter a um regime imposto por uma ordem que não reconheciam como sua. Melià começa por mostrar como o General Bejarano e o etnógrafo Leon Cadogan já haviam denunciado antes o escândalo genocida dos Aché (MELIÀ; MÜNZEL, 1978, p. 95).

Sobre o genocídio como produto das guerras coloniais, Pierre Clastres (1934-1977) toma a palavra no texto “Do etnocídio” (2011)¹³ para explicar, didaticamente,

¹³ Publicado em Paris, em 1974 na Encyclopaedia Universalis. Em português, figura como Capítulo

como surge essa palavra menos conhecida, o etnocídio de uso recente e, portanto, bem menos conhecida nos anos 70 do século XX. Clastres explica que, graças a novos pensamentos as palavras são criadas, ou quando, ao se deparar com fatos passados é preciso inventar um termo mais impactante. Este foi o caso do termo em questão. Com o processo de Nuremberg em 1946 contra os nazistas que exterminaram os judeus em massa, era urgente pensar sobre o que disparou essa política genocida. Para o etnólogo francês, a palavra que tomaria vulto com a lavagem cerebral realizada pelo nazismo seria o racismo (2011, p.78).

Clastres (2011) parte da relação entre genocídio e racismo para refletir o que teria acontecido com as línguas e a dizimação de indígenas da América do Sul desde o contato, ao período colonial e até o momento em que escrevia.

Após ter pesquisado na Amazônia, com Cadogan no Paraguai, Clastres (2011) escreve sobre o termo etnocídio, criado por Robert Jaulin para definir uma destruição sistemática de modos de vida, crenças e pensamentos de outras culturas. Sintetizando, para identificar como o genocídio tem um elo com o etnocídio: “o genocídio é o assassinato de corpos, o etnocídio seria o da alma” (2011, p. 78). Isto, de fato, havia ocorrido com as culturas ancestrais, em diferentes países sul-americanos, não apenas durante a colonização, mas até o século XX¹⁴, quando houve as campanhas de imigração que, em realidade, se coadunava com o branqueamento da mão-de-obra nos campos de café em São Paulo e na agricultura familiar, com diferentes levas de imigrantes europeus entre o final do século XIX e início dos XX¹⁵.

4 da obra *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*, Tradução de Paulo Neves. São Paulo, 2011, p. 75-87.

¹⁴ E até hoje, especialmente, no Brasil. As políticas de desmonte institucional de órgãos de proteção aos povos indígenas como a FUNAI; o retrocesso nas demarcações territoriais indígenas e o de proteção ao meio ambiente confirmam um ataque ininterrupto inconstitucional, ilegal e genocida na atualidade orquestrada pela elite política, colocando em risco os territórios e pondo em perigo as novas gerações, com o estímulo dado a empresas de garimpo, mineração ou extrativismo em áreas demarcadas e em territórios dos Yanomami; Munduruku, etc.. bem como a tramitação de projetos e decretos no Congresso Nacional, o que identifica uma vulnerabilidade intencional (sistemática) presente em discursos de oficialização do partido só possível no quadro de uma necropolítica. (MBEMBE, 2016).

¹⁵ Atualmente, há uma tendência acentuada de destacar sujeitos ou coletivos totalitários. Então é importante o alerta antirracista, como a que teve o curso de Educação Intercultural Indígena da Mata Atlântica da UFSC, ao divulgar uma nota de repúdio à homenagem da cidade Nova Veneza, no sul catarinense, a um dos imigrantes italianos que saía à caça de escalpo de orelhas

Em um discurso retórico em que a pergunta é feita para ser respondida pelo próprio emissor, o etnólogo explica que o que geraria o etnocídio, seria a dúvida sobre a humanidade do outro (CLASTRES, 2011, p. 79).

Esta investida vai mais longe, ao denunciar os missionários como aqueles que praticariam o etnocídio, ao se oporem ao direito dos povos ancestrais de terem sua própria alma, diferenciada. A abordagem dos povos indígenas com a expectativa de oferecer a eles vida espiritual, partiria do pressuposto de que não a teriam.

O etnólogo francês, neste mesmo artigo, quando informa sobre o surgimento dos missionários como militantes do Cristianismo, com uma visão contra o paganismo, não mediram esforços na imposição da religião cristã e reforçaram, com isso, o etnocídio.

Infelizmente, a morte acidental de Clastres, em 1977, impediu que ele, em outro momento, pudesse reconsiderar a veemência da crítica contra os missionários.

Vale esclarecer que, no caso de Melià, nos anos 70, desempenhou, no Paraguai, um papel contrário ao indicado pelo etnólogo francês, tendo sido perseguido, sofrido represálias e expulso em 1976, justamente por denunciar os massacres contra os Aché pelos não indígenas, informando até sobre a possível suspeita de que a ditadura de Stroessner teria financiado atos genocidas contra os Aché, a fim de lucrar com a venda das terras públicas.

Quanto ao próprio Melià, inúmeras vezes, criticava o que já teria defendido antes sobre a utopia colonial das missões jesuíticas, pelo fato de aprenderem, estudarem e usarem a língua dos indígenas em sua catequese, assim como propiciar uma alternativa a um esquema agressivo, desrespeitoso e de violações no tratamento dado aos indígenas pelos “encomenderos”.

A contestação radical de Clastres (2011) a uma visão de que o etnocídio seria “um bem para o selvagem”, defendido, na época, pelo Estado brasileiro, mostra como o racismo estrutural segue atingindo as culturas ancestrais. Ao proclamar a supressão do modo de viver indígena, em nome seja de um “humanismo”, ou de uma cidadania, suprime-se “a indianidade do índio” (p. 80).

A crítica realizada por Clastres (2011) consegue demonstrar como as próprias políticas indigenistas, no caso do Brasil, na época da ditadura (1964-1985), em

dos Latlãno- Xokleng, povo ancestral, vivente entre Rio Grande do Sul e Paraná.

nome de uma falsa ideia de miséria e infelicidade na vida selvagem da floresta, tentaram propor, por exemplo, “a elevar (os indígenas) à dignidade de cidadãos brasileiros,” a fim de participar plenamente do desenvolvimento da sociedade nacional e de usufruir de seus benefícios, através de ideais integracionistas.

Contra esse parvo discurso, há a histórica performance de Ailton Krenak no Congresso Nacional, ao realizar um ato discursivo, cognitivo, racional; configuração típica entre sujeitos da modernidade; paramentado de terno e gravata como qualquer “branco”, ao exibir, invocar e evidenciar como uma fala corriqueira, concomitante ao ato de pintar o rosto à base de jenipapo, legado ancestral, no seu ritmo, teve impacto no direito de exercer sua alteridade, de protestar e de exigir atenção como representante de um povo indígena, em uma sessão da Constituinte. Um registro de sua indignação. Ato performático como esse aliam a estética à política com sua fala contundente naquele momento pós-ditatorial, em 1988. Não é à toa que Krenak se torna, em 2020, o intelectual do ano e segue no combate a falcatruas e pilhérias com seu discurso poético contra o etnocídio de seu povo e de outros ainda em curso.

Em suma, encontrar na reflexão de Clastres (2011), algo datado como é o caso do uso da expressão “sociedades primitivas” não justifica o receio de dizer que seria um daqueles textos clássicos que precisam ser conhecidos, não só para que se critiquem ideias que as disciplinas superaram, em vista da compreensão de que hoje, os intelectuais estão em um lugar de fala intercultural, de mediação e só se tem a aprender com a pluriversidade cada vez mais necessária, mas também para fortalecer a ideia de que a interculturalidade não existe, está em processo e atuar para que se possa incluir cada vez mais a riqueza ancestral das línguas e culturas indígenas em meios acadêmicos, nos meios de massa e em todos os setores que nos enriqueçam, sem tramoias de uma monocultura fadada à violência contra as demais.

Quanto ao xamanismo de Meliá seria, por exemplo, o de interpelar os desvios do que poderia significar o ñande reko. Como viver bem? A ação na comunidade era um modo de praticar o ñande reko. Se o bilinguismo tinha na diglossia uma das faces perversas da modernidade para rebaixar a condição da língua de comunicação oral, Meliá ia escancarando sua fundamentação, tanto em textos, como em conferências, uma maneira de indicar como a modernidade também

segue criando suas mitologias, o que até hoje configura um dos modos de exercer a disciplina e o controle sobre os corpos: o biopoder, conforme Foucault (2007).

3 POÉTICA DO DESCAMINHO NA TRADUÇÃO DE “FELICES USTEDES” / FELIZES DE VOCÊS

E para concluir essa incursão a temas do legado de Meliá, vale a pena observar como a poética de Bartomeu Meliá envolveria uma faceta que parece a de um duplo, uma voz que contempla o outro mundo para incitar os demais à antítese do que, normalmente, ocorre. Assim, o elemento central é colocar em dúvida os valores impostos pela sociedade ocidentalizada na área da formação educacional. A crítica ao anseio do cultivo pessoal, a cultura como um modo de fazer, de obter a consciência de si e do mundo, quando o que tensiona no diálogo sem resposta é a suprema dúvida de uma ordem, de uma lei, dos valores que seria a antítese de um sermão, da letra, do alfabeto que promulga uma escritura que oprime, dependente de sua formação e que garante a sujeição ao que já fora instalado entre as culturas nas relações ocidentais entre elas: a desigualdade, a violência na construção de uma subjetividade e a colonialidade do saber e por que não dizer declaradamente: o etnocídio.

Se a cultura é a negação do que as instituições pregam, adorando o mundo que não é o do poeta, em um diálogo com o outro no apelo ao coletivo- “Felizes de vocês/ dos Senhores”- tem na função fática da repetição ao apelo do receptor, a reiteração da comunicação que não há, se o que persistir é o silêncio do outro. O que, portanto, contrapõe o sujeito que interpela, ao coletivo para o qual se dirige a homilia poética, com esses que poderiam representar a iconoclastia do jesuíta contra a sua própria missão, rompe com os valores para se transformar, ou que mostra como Walt Whitman: “ Sou imenso, uma multidão”. Meliá seria um sujeito de diferentes facetas, até para se autocriticar. E isso funciona como autoconhecimento que pode ser repassado como diálogo interior.

Essa desconstrução subjetiva, em forma poética, sem o limite formal, de rima, de contagem de sílabas, de preceitos que nortearam séculos de formação da lírica ocidental, mostra a potência de um arranjo e de uma ruptura que decolonializa o sujeito na desconfiança de sua própria trajetória como sujeito moderno.

Cadê a civilização, o ser humano, a modernidade? Nós vivemos o Antropoceno (LATOIR, 2020), agora é tempo de aprender com os seres de outras culturas originárias sul-americanas, sejam elas como a Guarani das Terras baixas a não deixarem o teko, seja com o Abya-Yala das Terras altas a que nos ensinam como viver coletivamente.

A liberdade na leitura, em 2022, desse poema escrito por Melià, mostra como a poesia imagina, mesmo quando se “desencaminha” o presente. Como Pierre Clastres (2011) também adivinhou, nos mesmos anos 70 do século XX, em busca de um futuro que não seja “a divisa do Ocidente: Produzir ou morrer” (p.87).

Felices Ustedes - Bartomeu Melià (1972)

Felices ustedes/ los grandes, los serenos/ los profundos/ los insobornables / Felices ustedes / los a-n-a-l-f-a-b-e-t-o-s/ los que no leen siquiera el ABC / los que no fueron acorralados por la civilización/ ni marcados con las letras del amo / ni domados en una escuela / los que siempre han logrado pensar salvajemente / y no repiten de memoria como loros / en coros. / felices ustedes / quienes desconfían de la letra uniforme / y militarmente ordenada en columna/ quienes quieren ver la cara/ del que dice la palabra/ porque de ustedes es / el reino de la palabra / el reino de la palabra / el reino de la palabra dada y recibida / guardada / como se guarda la semilla en la tierra madre/ la palabra junto al fuego / / lengua de fuego- / en la mañana del mate / en la noche del velorio / ay de ustedes / los alfabetizadores / almaceneros / y funcionarios / fabricantes del texto único/ del monopolio / de la burocracia/ linda ocupación suya tan altruista / de proporcionar al pueblo / letras / letreros / y grandes frases / la llave de la puerta del jardín es verde / todo va mejor con soda / alfabetizar es hacer patria./ ay de ustedes / los escribas / intérpretes de escrituras sagradas / que promueven la guerra santa / justifican la santa inquisición / defienden el sagrado derecho / de la familia, la tradición y la / propiedad / letras / muchas letras / de todos los tamaños de todos los estilos / letras viejas, letras sotas / letras en conserva / para la boda / para el epitafio / para el testamento / en un corazón indeletrable.

Tradução própria:

Felizes de vocês, os grandes/ serenos, profundos/ os insubornáveis, independentes/ Felizes de vocês/ os a-n-a-l-f-a-b-e-t-o-s/ os que não leem nem o ABC/ os que não foram encurralados/ pela civilização/ nem marcados com as letras do amo/ nem domados em uma escola/ os que sempre conseguiram pensar/ de modo selvagem / e não repetem de cor como loros/ em coros/ felizes de vocês/ que desconfiam da letra uniforme/ e militarmente ordenada em colunas / quem quer ver a cara/ de quem disse a palavra/ porque de vocês é o reino da palavra/ o reino da palavra/ o reino da palavra dada e recebida/ guardada,/ como se guarda a semente na mãe terra/a palavra junto ao fogo/- língua de fogo-/ na manhã do mate/ na noite do velório/ Ai de vocês/ os alfabetizadores/ almoxarifes/ e funcionários/ fabricantes do texto único/ do monopólio/ da burocracia/ linda ocupação sua tão altruísta/ de proporcionar ao povo/ letras, / letrados/ e grandes frases/ a chave da porta do jardim é verde/ tudo vai melhor com soda/ Alfabetizar é fazer pátria/ Ai de vocês, os escribas/ intérpretes de escrituras sagradas/ que promovem a guerra santa/ justificam a Santa Inquisição/ defendem o sagrado direito/ da família, da tradição e da propriedade/ letras, muitas letras/ de todos os tamanhos, de todos os estilos/ letras velhas, letras sonsas,/ letras em conserva/ para a boda/ para o epitáfio/ para o testamento/ em um coração insoletrável.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BIANCIOTTI, María Celeste; ORCHETTO, Mariana Jesús. La noción de performance y su potencialidad epistemológica en el hacer científico social contemporáneo. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 19, p. 119-37, jul./dic. 2013.

BOCCIA PAZ, Alfredo. Meliá: el jesuita, la palabra y el territorio. *Última Hora* [online], Asunción, 31 jul. 2021. Disponível em: <https://www.ultimahora.com/melia-el-jesuita-la-palabra-y-el-territorio-4-n2953754.html>. Acesso em: 25 jan. 22

CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: CEADUC- CEPAG, 1992.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, Curt Unkel. As

Melià na pele da performance, em atrito e na poética do descaminho

Lendas da Criação e Destruição do Mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva Guarani. São Paulo: Hucitec, 1987.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: CosacNayfy, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el College de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

GRACIÁN, Baltasar. *El arte de la prudência (1642)*. Madrid: Editorial José Ignacio Diez Fernandes, 1993.

KUSCH, Rodolfo. Hedor de América. In: TASAT, José Alejandro; PÉREZ, Juan Pablo; KUSCH, Rodolfo (Ed.). *El hedor de América: reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la América Profunda de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: UDUNTREF, 2013.

LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MAKARAN, Gaya. El mito del bilingüismo y la colonización lingüística en Paraguay. *Revista De Raíz Diversa*, Ciudad de México, v. 1, n. 2, p. 183-211, 2014. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ppel-unam/20160614052035/Makaran.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2022.

MBEMBE, Achile. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, n. 32, dez. 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 15 mar. 2022

MELIÀ, Bartomeu. Usos e abusos da interculturalidade. In: CONGRESSO INTERNACIONAL AMÉRICA LATINA E INTERCULTURALIDADE, 1., 2015. Foz do Iguaçu. *Anais [...]*. Foz do Iguaçu: UNILA, 2015a. Disponível em: <https://portal.unila.edu.br/mestrado/iela/producao-cientifica/arquivos-e-imagens/anais-do-congresso-final-01-marco-2015-2.pdf>. Acesso em: 2 mar. 2020.

MELIÀ, Bartomeu. El mundo guaraní jesuítico y su contexto. In: BAPTISTA, Jean (Org.). *O eterno: crenças e práticas missionais [Dossiê missões: volume 2]*. Brasília: IBRAM, 2015b. p. 7-12.

MELIÀ, Bartomeu. La descolonización del saber. *Abehache*, [s.l.], ano 2, n. 2, p. 177-203, 2012. [Entrevista concedida a Julio Ramos]. Disponível em: <https://revistaabehache.com/ojs/index.php/abehache/article/view/59/58>. Acesso em: 11 abr. 2021.

MELIÀ, Bartomeu. Ay del que enseña a leer al que no sabe. *Revista Acción*, Asunción, n. 14, 1972.

MELIÀ, Bartomeu; CÁCERES, Sergio Mercado. *Historia cultural del Paraguay*. Asunción: El lector, 2010.

MELIÀ, Bartomeu; MÜNZEL, Christine. Ratos y Jaguares, reconstrucción de un genocidio de los Ache-Guayaki del Paraguay oriental. In: BASTOS, Augusto Roa. *Las Culturas Condenadas*. México: Siglo Veintiuno, 1978. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/GML00003.pdf>. Acesso em: 20 mar.2021.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Tesoro de la lengua guarani*: compuesto por el padre Antonio Ruiz de la Compañia de Jesus. Dedicado a la Soberana Virgen Maria. Madrid: Iuan Sanches, 1639.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [CLACSO], 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12Quijano.pdf>. Acesso em: 02 mar 2022.

VERON, Miguel Angel. Paraguay: una nación pluricultural con dos lenguas oficiales. *Revista de Lengua i Dret - Journal of Language and Law*, [s.l.], n. 67, p. 106-28, 2017.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad*: ensayos desde Abya Yala. Quito: Ediciones Abya Yala, 2012.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: Cosac&Naify, 2014.

Sobre a autora:

Alai Garcia Diniz: Doutorado em Letras (Língua Espanhola e Literatura Espanhola e Hispano-Americana) pela Universidade de São Paulo (USP). Professora visitante no Programa de Mestrado e Doutorado em Letras da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). **E-mail:** agadin@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-1085-6657>

Recebido em: 13/02/2022

Aprovado para publicação: 29/04/2022