

## Alianças e saberes afro-indígena-diaspóricos: a ecologia do rap guarani

### Afro-indigenous-diasporic alliances and knowledge: the ecology of guarani rap

Angela Maria de Souza\*  
Janaina de Jesus Lopes Santana\*\*  
Ronaldo Silva\*\*\*

**Resumo:** Este texto repousa em uma análise dos estudos pós-coloniais sobre o exercício do saber e suas alianças afro-indígena-diaspórica. Assume-se como inferência qualitativa de estudo de caso, o grupo de rapper *Koa Ha'e* da cidade de Assunção – Paraguai, como prática de ecologia do saber de epistemologia do sul, que utiliza das suas experiências e vivências sociopolítico-culturais, o apego local enquanto condição de manifestação de saberes epistemológicos ladinoamefricanos. Compreendemos que a narrativa do Rap, à exemplo do grupo *Koa Ha'e* em sua ladinoamefricanidade, manifesta um sistema de referências culturais, sociais e políticos de nossos antepassados contra o apagamento e silenciamento de corpos físico-psicolinguísticos e seus signos e significados ladinoamefricanos.

**Palavras-chave:** Decolonialidade. Ecologias de saberes. Epistemologias. Rapper. Música.

**Abstract:** This paper is based on an analysis of post-colonial studies on the exercise of knowledge and its Afro-indigenous-diasporic alliances. The case study's qualitative inference is the rapper group *Koa Ha'e* from the city of Asunción - Paraguay, as a practice of ecology of knowledge of southern epistemology, which uses from their

---

\* Doutora em Antropologia Social e Pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Docente da Universidade Federal da Integração Latino-Americana no curso de Antropologia e no Mestrado PPG-IELA - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos. Coordena o NEALA - Núcleo de Estudos Afro-Latino Americanos. E-mail: angela.souza@unila.edu.br Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0001-9447-1337>

\*\* Doutoranda e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Cultura e Fronteiras pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Pesquisadora do NEALA - Núcleo de Estudos Afro-latino-Americanos. E-mail: ninahh93@gmail.com

\*\*\* Doutorando em Direitos Humanos e Democracia pelo PPG de Direito da Universidade Federal do Paraná (UFPR), Bolsista Capes-PROEX. Mestre pelo PPG Integração Contemporânea da América Latina pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA); Pesquisador-associado ao Centro de Estudos da Constituição – (CCONS-UFPR). E-mail: ronaldosilvars@hotmail.com Orcid iD <http://orcid.org/0000-0001-5799-2897>

experiences and socio-political-cultural experiences, the local attachment as a condition for the manifestation of ladinoamefricano epistemological knowledge. We understand that the Rap narrative, following the example of the group Koa Ha'e in its ladinoamefricanidade, manifests a system of cultural, social, and political references of our ancestors against the erasure and silencing of physical-psycholinguistic bodies and their ladinoamefricano signs and meanings.

**Keywords:** Decoloniality. Ecologies of knowledges. Epistemologies. Rapper. Music.

## Introdução

Este texto se propõe a refletir as experiências de corpos políticos afro-indígena-diaspóricos às suas manifestações e alianças ecológicas na produção de seus saberes. Como recorte de análise, assume-se as manifestações de rappers guarani, a partir do grupo *Koa Ha'e*, composto pelo Albert Giudici também conhecido como Ctrl Z, por EmCikario Cce e KleinaMc Locx, de Assunção - Paraguai, em uma interposição de sua narrativa poética enquanto corpo político de ecologia de saber, que se manifesta a partir de suas vivências e experiências na produção do Rap. Trata-se de uma inflexão sobre as lutas e manifestações político-socioculturais enquanto ecologias de saberes que nascem das Epistemologias do Sul, no “aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul” (SANTOS, MENESES, 2010 p. 15 *apud* SANTOS, 1995, p. 508) epistemológico.

Esta proposta se constitui por meio de uma revisão literária decolonial das Epistemologias do Sul, em uma inferência ao exercício narrativo do Rap guarani e castelhano no Paraguai, na articulação de corpos, signos e significados nas fronteiras sociopolítico-cultural-econômicas e territorial entre seus povos, Foz do Iguaçu – Brasil e Ciudad Del Este – Paraguai.

Por meio de uma análise qualitativa de estudo de caso, a primeira parte se propõe a uma reflexão sobre as incursões histórias-territoriais dos *ladinoamefricanos*<sup>1</sup>. A segunda parte, adentra a proposta do giro decolonial no sentido de refletir sobre o papel da estética decolonial sob a ótica das manifestações,

---

<sup>1</sup> Trata-se de um conceito de Lélia González (1988) em uma inferência aos preceitos geográficos, histórico, político-sociocultural e do inconsciente que tem denegado a nossa ladinoamefricanidade. Esta categoria na visão de Lélia instituiu um aprofundamento sobre os nossos caminhos e trajetos da América como um todo, adentrando um sistema etnogeográfico de referência aos nossos antepassados.

lutas e ativismos, aqui especificamente, da produção do Rap no Paraguai representando pelo grupo *Koa Ha'e*.

E por fim, como recorte de análise proposta, recorreremos a estética narrativa do Rap em sua *mezcla* guarani- castelhano enquanto corpo epistemológico, que por meio da entrevista grupo de rappers *Koa Ha'e* de Assunção – Paraguai, nos permeia a uma reflexão sobre o papel do rap enquanto agente de expressão, manifestação e luta de saberes indígenas-afro-diaspóricos.

### **Incursões históricas *ladinoamefricanos***

A colonização do saber, do ser e do poder tornou-se uma matriz e um produto eurocêntrico (MIGNOLO, 2017). Matriz, pois serviu como modelo fundamental de organização, normatização e regulamentação do ser humano e suas interações, estabelecendo não apenas padrões e sistemas, mas também as hierarquias de sua natureza. E produto, porque, na forma como foi conduzida e estruturada no período colonial, gerou também modelos de pensamento, ser e poder que reproduziram às lógicas econômicas, políticas, socioculturais e cognitivas em diversas partes do mundo.

Adentrando essa lógica, em um *giro decolonial* (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007; BALLESTRIN, 2013, 2017) a partir do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) frente ao Grupo de estudos subalternos “latino-americanos e indianos”, assume-se o exercício epistêmico da decolonialidade do saber enquanto teia de reflexão sobre a produção do conhecimento *ladinoamefricano*. A decolonialidade do pensamento *ladinoamefricano* desloca-se em oposição aos paradigmas do eurocentrismo e do cientificismo cartesiano, “*cogito, ergo sum*” (DESCARTES, 1996 [1637]), que presume a produção de um conhecimento universal.

Em uma contraposição a produção do conhecimento universal demarcado sob um universalismo abstrato (BERNADINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020, p. 12), que se constitui a partir de discurso e método cartesiano (DESCARTES, 1996 [1637]), compreende-se dentro de um *giro decolonial*, a afirmação corpo-geopolítico de saberes epistêmicos afro-indígena-diaspóricos, que se utilizam de suas ancestralidade, das suas experiências e vivências localizadas, como uma forma de autoafirmação, resistência e expressão de seus saberes.

À exemplo, podemos citar os Guarani Mbya grupo de rapper *Oz Guarani*, composto por três jovens residentes na Terra Indígena Jaraguá, na cidade de São Paulo – Brasil; os Guarani Kaiowá grupo de rappers *Brô Mc's*, formado por uma dupla de irmãos, residentes da Aldeia Jaguapiru, localizada no interior de Dourados, Mato Grosso do Sul – Brasil; o Mbyá-Guarani rapper *Kunumi MC*, que vive na aldeia Krukutu, no extremo sul de São Paulo – Brasil; os Kuikuro grupo de rappers *Nativos MC's*, da Aldeia Afukuri que está localizada no Alto Xingu, Mato Grosso, Brasil; a aimara rapper boliviana *Alwa*; a peruana *Renata Flores* que usa a língua quéchua; e o grupo de rappers *Koa Ha'e* que usa a mescla de espanhol e guarânia no rap, e vivem em Assunção – Paraguay, etc.

Em uma incursão da produção de conhecimento afro-indígena-diaspórico, as letras de rap, a oralidade e as batidas rítmicas, constituem um movimento contra-hegemônico de saberes universais. Como uma forma de discurso/narrativa em seu método próprio, o rap é uma tradução epistemológico sobre as formas de saberes, poderes e existências de corpos/vidas/pessoas “escravizadas, exploradas e desumanizadas praticada pelo *ego conquiro*” (BERNADINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020, p. 12).

Em uma afirmação corpo-geopolítica, o Rap é um *ethos* que desafia os saberes universais dominantes e oferece uma tradução epistemológica das experiências marginalizadas, contrapondo a estrutura hierárquica e estrutural de poder e conhecimento (KAMBEBA, 2018). Sob está lógica, compreendendo *o oriente como invenção do ocidente* (SAID, 2007), milhares de indivíduos foram escravizados e desprovidos de seus corpos físico-psíquico e seus saberes, tornando-os ‘os condenados da terra’ (FANON, 1968 [1961]) na feitura do ser-colonizado. A longa tradição histórico-cronológico, revela as marcas desse evento que penduram em nossos corpos físicos e institucionais, por meio de marcadores hierárquicos e estruturais, que foram instituídos através de uma Matriz Colonial do Poder, do Saber e do Ser (MIGNOLO, 2017).

Adentrar a nossa história é revisitar um passado escravocrata e de genocídios, onde desterrou milhares de corpos negros e indígenas na ‘inversão’ de um espaço territorial bem como de uma temporalidade do ‘eu’ e dos ‘eus’, no encontro do ‘velho’ e o ‘novo mundo’ na instituição da modernidade. Esse encontro provoca amplos debates e inquietudes, pois trata-se de uma inferência na configuração do saber

ocidentalista e seus marcadores na configuração de uma narrativa que foi construída historicamente, a firmar e afirmar um modelo de “sujeito-cidadão moderno, [e] o moderno Estado-nação e outras instituições modernas” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 33) que foram construídas sob a primazia de categorias e marcadores estruturais *universalista e essencialista*.

A narrativa construída sobre uma verdade do ‘novo mundo’ propiciou a validação histórica por meio do sujeito de ‘direito’, por exemplo, onde os “territórios indígenas são apresentados como ‘descobertos’, a colonização é representada como um veículo de civilização, e a escravidão é interpretada como um meio para ajudar o primitivo e sub-humano a se tornar disciplinado” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 33).

Em um contraponto a essa posição, refletir sobre essas questões e debates a partir de rappers indígenas, configura-se determinante a “perturba a tranquilidade e a segurança do sujeito-cidadão moderno e das instituições modernas” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 33), pois atrás de todas essas questões implica uma ‘desordem’ epistemológica a uma ordem originária do nosso corpo e do espaço-tempo colonizado para com as epistemologias normatizadoras e regulamentadoras, como os marcadores de raça, etnia, sexo, gênero, classe e outros.

Este é um movimento decolonial que investiga a complexidade da subjetivação do corpo, abordando aspectos físicos, psicolinguísticos, geográficos, territoriais, políticos, socioculturais e econômicos. Em um enfoque histórico-cultural à sua ‘desordem’ epistemológica ocidentalista, inferíamos nossos territórios enquanto um espaço América Africana e Indígena, “cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras, Améfrica Ladina” (GONZALEZ, 1988, p. 69). Ainda para Gonzalez,

seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formam numa determinada parte do mundo. Portanto, a Améfrica, enquanto sistema etnográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chagaram à AMÉRICA muito antes de Colombo (GONZALEZ, 1988, p. 77).

Inferir a criação histórica é fundamental para compreendermos o colonialismo e seus marcadores, “como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a ‘descoberta’ (MALDONADO-TORRE, 2020, p. 35). Essa reflexão pode ser aplicada sob a lógica do pensamento embutida na práxis da modernidade (tempo-espço), onde a colonialidade, enquanto uma “lógica global de desumanização [...] é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” bem como no “uso dos termos modernidade/colonialidade, [numa] forma mais completa de se dirigir a modernidade ocidental” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 36). Logo, a colonialidade emerge em nosso corpo sobre a feitura da ‘auto-colonialidade’, num processo de conquista e dominação, um poder sobre o ‘eu’, o ‘eus’ e ‘outros’ na determinação de um sujeito autocolonial, pois

la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno pero que, en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

Esta lógica de colonialidade do poder, do ser e do saber, enquanto uma matriz epistemológica e metodológica de domínio da modernidade *universalista*, tomou os corpos - pessoas/indivíduos - enquanto produto de uma força de trabalho, conhecimento e propriedade capital, se instituindo por meio de uma corrente ontológica do liberalismo e materialismo histórico, caracterizando um

espço e uma malha de relações sociais de exploração/dominação/conflito articuladas, basicamente em função e em torno da disputa pelo controle dos seguintes meios de existência social: 1) o trabalho e seus produtos; 2) dependente do anterior, a “natureza” e os seus recursos de produção; 3) o sexo, os seus produtos e a reprodução da espécie; 4) a subjectividade e os seus produtos; 5) a autoridade e os seus instrumentos, de coerção em particular, para assegurar a reprodução desse padrão de relações sociais e regular as suas mudanças (QUIJANO, 2010, p. 88).

Logo, no exercício da ‘desordem’ epistemológica e suas linguagens em torno da exploração/dominação/conflito e relações sociais, numa inferência a giro decolonial, assumimos a *práxis* da decolonialidade enquanto “a luta que busca alcançar não uma diferente modernidade, mas alguma coisa maior do que a modernidade, (...) por meio

do qual o condenado emerge como questionador, pensador, teórico e escrito/comunicador” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 36-46). Trata-se uma inferência e transposição epistêmica que adentra o nosso corpo físico-psicolinguístico, não enquanto um evento passado, mas enquanto um evento que está em curso e deve ser feito, pois requer corpos criativos, estéticos e críticos enquanto agentes de mudança social e não mais enquanto produto e/ou força de trabalho e capital.

De acordo com Maldonado-Torres (2020, p. 47) a “decolonialidade requer um compromisso com o corpo como algo aberto, como uma zona de contato, como uma ponte e zona de fronteira”. Na zona de contato, as fronteiras são abissais (SANTOS, 2010) e se involucram “quando o condenado comunica as questões críticas que estão fundamentadas na experiência vivida do corpo aberto, temos a emergência de um outro discurso e de uma outra forma de pensar” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 47).

Nesse contexto, por meio de suas obras, autores como Stuart Hall (2006, 2013, Conceição Evaristo (1996, 2007, 2008, 2011), Gayatri Chakravorty Spivak (1988), Leila Gonzalez (1988), Bell Hooks (2017, 2019, 2019a) e outros, assumem, à exemplo, o papel do corpo e a escrita em suas ‘escrevivências’, enquanto esse espaço de agenciamento e fundamentação da existência de um corpos abertos, livres e desprovidos, utilizando a “escrita [enquanto] uma forma de reconstruir a si mesmo e um modo de combater os efeitos da separação ontológica e da catástrofe metafísica” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 47).

Nesse jogo de corpo, escrita e vivência, as palavras no “escrever’ e ‘viver’, ‘se ver’ culmina com a palavra ‘escrevivência” (EVARISTO, 2020), enquanto um ato de reconstruir a si mesmo, enquanto corpo questionador, pensador e escritor, e assim também para Fanon (2008 [1952]) que “escreveu *Pele negra*, [máscaras brancas], apesar de ‘ninguém a ter solicitado’; por isso Anzaldúa considerou a escrita ‘uma forma de vida’; e também por isso era tão revolucionário os escritos de Biko circularem como o título *Escrevo o que eu quero* (2002 [1978])” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 47-48).

A partir de uma abordagem do giro epistemológico, assume a escrita do rap, em suas múltiplas dimensões e densidades, enquanto uma política de estética que circunscreve o *ethos* do modo de viver, sentir, expressar e transpor os sentimentos, as

emoções, as dores, as incertezas bem como as possibilidades de emergir dentro do corpo aberto e criativo, um agente de mudança social (KAMBEBA, 2018).

### **A estética decolonial: manifestações, lutas e ativismos**

De acordo com Maldonado-Torres (2020, p. 48) a “decolonialidade envolve um giro decolonial estético por meio do qual o [corpo] condenado surge como criador”, onde este sujeito afirma-se por meio do seu viver aberto, permitindo-se a questionamentos críticos bem como “a emergência do eu, dos outros e do mundo”. Logo, inferirmos enquanto corpo condenado como um corpo questionador impõe-se uma suspensão do ‘eu’ e dos ‘eus’ num corpo preparado para agir sob o ‘meu’ saber, o poder e ser que “liga e interliga, conecta e reconecta o eu consigo mesmo, o conhecimento com as ideias, as ideias com as questões, as questões com os modos de ser” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 48).

Tão logo, reflexionando sobre esse corpo político condenado na *práxis* de um giro decolonial, enquanto um corpo aberto e questionador, ele constitui-se um agente ativo de mudança social, pois requer o reconhecimento e uma renúncia às práticas normatizadoras que o instituiu enquanto condenado. Nessa posição, se “a agência do condenado é definida pelo pensamento, pela criação e pela ação, de um modo que busque trazer juntas as várias expressões do condenado para mudar o mundo” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 49), a sua emergência e emancipação requer uma transposição do seu conhecimento e de seu saber no mundo moderno/colonial, pois este “busca descartar a anomalia tanto rejeitando, minimizando, humilhando, matando e exotizando quanto estereotipando o condenado” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 49-50).

Ainda na égide de um corpo produtor de conhecimento e saberes, para Maldonado-Torres (2020, p. 50) a manifestação e luta decolonial “não é um projeto de salvação individual, e sim um projeto que aspira ‘construir o mundo do Ti’, pois

o pensamento, a criatividade e a ação são todos realizadas não quando se busca reconhecimento dos mestres, mas quando estendermos as mãos aos outros condenados. São os condenados e os outros que também renunciam à modernidade/colonialidade, que pensam, criam e agem juntos em várias formas de comunidades que podem perturbar e desestabilizar a colonialidade do saber, poder e ser, e assim mudar o mundo. A decolonialidade é, portanto, não um evento

passado, mas um projeto a ser feito (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 50).

Frente a essa lógica, adotamos a decolonialidade do saber a partir das vivências e experiências de saberes locais, onde a existência do ‘eu’ e dos ‘eus’ interliga um espaço-atemporal as raízes ancestrais de corpos negros e indígenas afro-diaspóricos (KAMBEBA, 2018; KRENAK, 2022), à romperem os paradigmas da colonização dos seus saberes enquanto um “produto de um longo processo de colonialidade que continuou reproduzindo as lógicas econômicas, políticas, cognitivas, da existência, da relação com a natureza, etc. que foram forjadas no período colonial” (BERNADINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020, p. 09 *apud* WYNTER, 2003).

De acordo com Silva (2022, p. 358) “a decolonialidade do saber trata-se de um manifesto do processo de decolonialização epistemológica a partir do Sul Global, onde se constitui um espaço pluriverso que permite desatar os nós-estruturais heterogêneos”, sendo estes ‘nós’ “entendido[s] como um estado em que qualquer par de itens é provavelmente relacionado de duas ou mais maneiras divergentes” (MIGNOLO, 2017, p. 07). Ainda, esse

nós-estruturais imprimiu diversos marcadores e hierarquias que estruturam a condição humana na sua história através da diferenciação e da distinção, seja por meio raça, do sexo, da etnia, da religião e espiritualidade, da estética, do trabalho, do Estado, da economia, bem como do sujeito moderno, da linguística e da dimensão epistêmica (MIGNOLO, 2017) (SILVA, 2022, p. 358).

Esses marcadores estruturais e hierárquicos instituíram e afirmaram-se por meio do estabelecimento da Matriz Colonial do saber “enquanto ente de agenciamento sobre nossos corpos e falas, [...] num ‘processo pelo qual o senso comum e a tradição são marcadas por dinâmicas de poder de caráter preferencial: discriminam pessoas e toma por alvo determinadas comunidades” (SILVA, 2022, p. 358 *apud* MALDONADO TORRES, 2010, p. 423). Logo, refletirmos sobre o caráter de agenciamento de uma Matriz Colonial do Saber nos coloca a inferimos o papel do sujeito moderno entre o poder e o seu conhecimento, onde utilizam o seu corpo enquanto espaço aberto e questionador como manifestação de uma ciência pluriversal, que utiliza a linguagem, a língua enquanto inscrição de um saber local, de suas vivências e experiências, materializando-as sob as mais diversas e múltiplas

formas de sua existência física-psicolinguística, conforme destaca Walter Mignolo (2004),

a ciência (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da linguagem; as línguas não são apenas fenômenos ‘culturais’ e que as pessoas encontram a sua ‘identidade’; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento. E, dado que as línguas não são algo onde os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendram a colonialidade do ser [colonialidad del ser] (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 416 *apud* MIGNOLO, 2004, p. 633).

Logo, para Maldonado-Torres (2010, p. 416) a *colonialidade del ser* na visão de Mignolo “indica o *locus* [...] do ser-colonizado que forma o lado mais escuro das reflexões de Heidegger. Esse ser-colonizado emerge quando poder e pensamento se tornam mecanismos de exclusão, tal como já haviam sido as propostas de Heidegger”. Ainda na visão de Maldonado-Torres (2010),

é verdade eu o ser-colonizado não resulta do trabalho de um determinado autor ou filósofo, mas é antes o produto da modernidade/colonialidade na sua íntima relação com a colonialidade do poder, com a colonialidade do saber e com a própria colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 416).

Tão logo, numa inferência do ser-colonizado, para Silva (2022, p. 359) a matriz da colonialidade do saber fundamenta-se sob uma base da “inter-relação na administração e controle fundamentado pelos pilares raciais e do patriarcal[ismo] do conhecimento, como prerrogativa de enunciação e legitimação de uma única ordem mundial, o eurocentrismo”. Este eurocentrismo trata-se de uma retórica de fundamentação e da funcionalidade de um único saber *universal* e *essencialista*, o do conhecimento científico, constituindo-se via os

pilares de sustentação dessa ordem mundial-ocidental temporalizada pela Europa, numa lógica colonial retórica da modernidade, criaram no agenciamento de indivíduos–pessoas na colonização, uma narrativa disciplinadora e de encarceramento de nossa consciência de si e ser sobre nossos corpos e saberes, obrigando-nos a aproximar de um modelo de comportamento, de obediência e submissão ao ocidente, como forma de garantia e manutenção na instalação do ocidente em *nós* ou/e *outros* (SILVA, 2022, p. 359).

Nesse contexto, assumimos o papel decolonizador do saber, enquanto “um espaço heterárquico de produção epistemológica dos saberes, e não mais do ‘saber’

enquanto único e, mas agora pluriverso” (SILVA, 2022, p. 359), inferindo o seu o papel estético político aplicado a figura de rappers, que utilizam por meio do Rap (*rhythm and poetry*), o caráter pluriverso dos saberes e suas linguagem enquanto manifesto de enunciação decolonial de vidas-pessoas, “se engajando na desobediência epistêmica e se desvinculando da matriz colonial para possibilitar opções descoloniais – uma visão da vida e da sociedade que reque sujeitos descoloniais, conhecimentos descoloniais e instituições descoloniais” (MIGNOLO, 2017, p. 06).

Reflexionar uma crítica ao manifesto decolonial do saber se faz fundamental compreendermos o papel e agenciamento do ‘saber’ enquanto um recurso de ‘poder’ e ‘ser’, uma vez que que não podemos falar de uma Matriz colonial sem interligar o ‘poder, o saber e o ser’. Para tanto, como ponto de inflexão do ‘saber’ decolonial, assumimos as Ecologias dos Saberes “enquanto agentes que emergem das fronteiras abissais do conhecimento” (SILVA, 2022, p. 359). As ecologias dos saberes nascem a partir de uma conceptualização de Santos (2020), enquanto um

conjunto dos conhecimentos nascidos na luta, nas lutas anticapitalistas, anticolonialistas e antipatriarcais, lutas das mulheres, dos povos quilombolas, dos povos indígenas, dos povos colonizados, dos trabalhadores, que ao lutarem sempre usaram e produziram conhecimentos e esses conhecimentos nunca foram reconhecidos como tal. Portanto, é uma tentativa de captar esse processo de conhecimento que nasce na própria luta e no viver na luta contra a opressão (SANTOS, 2020, s/n).

As ecologias dos saberes trata-se de uma concepção Epistemológica do Sul Global (SANTOS, 2010, p.57), numa emancipação crítica do “conhecimento como intervenção [do] real – não o conhecimento como representação do real”. Trata-se de uma “contra-epistemologia trans-escalar” (SANTOS, 2010) a romper o monoculturalismo ocidental, onde permita-se a coexistência de diferentes ‘tempos’, ‘espaços’ e ‘conhecimentos’, cujos saberes ancestrais (KAMBEBA, 2018; KRENAK, 2022) e diaspóricos devem coexistir em diferentes temporalidades e espaços de saberes pós-modernos.

Para tanto, como proposta epistemológica de *renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social desde um Sul Global*, Santos (2007; 2010, p. 61) delineamos que as “ecologia de saberes recorre ao seu atributo pós-abissal mais

característico, a tradução intercultural”. Esta prática de tradução opera no plano do *logo* e do *mythos*, “em diferentes culturas ocidentais e não-ocidentais, estas experiências não só usam a linguagens diferentes, mas também distintas categorias, diferentes universos simbólicos e aspirações a uma vida melhor” (SANTOS, 2010, p. 61). Trata-se de uma manifestação ontológica do mundo social, onde as manifestações e lutas que emergem de coletivos e grupos político-socioculturais de indivíduos, corpos, vidas-pessoas, “compartilham suas experiências sem negarem a *si* e ao *outro*, sem recaírem na dualidade do verdadeiro ou falso” (SILVA, 2022, p. 362).

No entanto, para que possamos atingir essa sociedade intercultural, emergimos em um exercício autorreflexivo de tradução decolonial de corpos-vidas, assumindo o papel fundamental de coletivos e grupos político-socioculturais que “constituem determinante para pensarmos a produção e a valorização desses conhecimentos e saberes, num exercício decolonizador dos marcadores sociais, jurídicos, políticos e institucionais” (SILVA, 2022, p. 363).

À exemplo, recorreremos a estética política do rap - *rhythm and poetry* - ‘ritmo e ‘poesia’, enquanto manifestação e ativismo de luta coletiva de grupo de indivíduos fruto de saberes e práticas ancestrais (KAMBEBA, 2018; KRENAK, 2022) diaspóricas afro-latino-americana, que no encontro ‘juvenil’, referenciado por seu ‘berço cultural’ (ROSE, 1997), desenvolveu-se junto a outros elementos – o grafite e o break – o Movimento Hip Hop.

A partir dos estudo aplicado, recorre-se a uma abordagem específica sobre a estética de manifestação e luta que o rap desenvolveu no Paraguai, a partir do grupo *Koa Ha'e* da cidade de Assunção – PY. Importante frisarmos que se trata de um espaço amplo de pesquisa, onde as linguagens e símbolos se ressignificam conforme adentramos a partir do nosso pertencimento transfronteiriço a essa cultura local.

### **Rap Paraguai: estética narrativa e de corpos epistemológicos**

Antes de mais nada, deve-se compreender que o rap é uma estética política-sociocultural, que junto ao grafite e ao break compõem, significam e dão sentido ao Movimento Hip Hop, que teve suas origens enquanto “berço cultural” (ROSE, 1997), no encontro entre diversas perspectivas músico-culturais nos Estados Unidos da Américas e posteriormente espalhou pelo mundo a fora. Na América Latina e Caribe,

o rap se desenvolveu, em muitos países, no período de transição/pós-regime militar e processos de redemocratização entre as décadas de 1980-90, tornando este contexto fundamental, pois constituiu um período de profunda transformação política, onde corpos sociais e culturais emergiram na luta e manifestação política, diante a opressão militar sofrida no silenciamento de vozes e corpos.

Em uma tradução decolonial que busca resgatar e valorizar os saberes e as práticas dos povos afro-latino-americanos, que foram historicamente marginalizados e silenciados pelos sistemas de poder hegemônicos, o rap manifesta um espaço aberto de significados, múltiplo de identidades, plural de saberes e denso de significações. É um campo de lutas e disputas diaspóricas afro-latino-americanas sob as marcas da resistência, emancipação e afirmação de ser-sujeito de poderes e saberes.

O rap no Paraguai, em especial, é um exemplo de como essa estética se adapta e se reinventa nos diferentes contextos locais, criando sentidos e novas formas de contestação e manifestação de luta política. O rap no Paraguai é também uma forma de afirmar o pertencimento territorial e transfronteiriço, que reconhece e celebra a diversidade dos povos latino-americanos, por meio das línguas e narrativas alternativas que desafiam as histórias dominantes e oferecem perspectivas não convencionais em uma imbricação da língua guarani, do espanhol.

Como uma expressão decolonial, o castelhano e o guarani na construção do rap, passa a ser usado como instrumento de resistência sociocultural e política, de reivindicação de identidade, de conscientização sobre as dinâmicas de poder e de ativismo contra a injustiça e opressão indígena. No Paraguai, foi na década de 1990 que as manifestações estéticas política-narrativa e de musicalidades do Rap ganham corpo-expressão, através de indivíduos, em sua grande maioria jovens oriundos das ‘*comunas*’, ‘*villas*’, ‘*asentamiento*’, ‘*barrios*’ ou ‘*bajos*’, seja na vida urbana e/ou indígena em suas relações políticas, econômicas, culturais e geopolítica.

O desenvolvimento do Rap no Paraguai é marcado por dois elementos importantes, o primeiro pelo retorno de filhos de políticos exilados pelo regime militar, aonde eles retornam de outros países, principalmente dos Estado Unidos das Américas (EUA) e da Europa, trazendo consigo o “apego cultural” (ROSE, 1997) da cultura do Movimento Hip Hop que se desenvolvia de forma embrionária, principalmente nos EUA e espalhava-se pelo mundo a fora. Outro elemento, é a ampla difusão da cultura Hip Hop que emergiram da língua espanhola,

principalmente dos países do Sul e Centro-América que adentrou ao Paraguai, denotando maior força e amplitude as práticas de rimas, break e grafite. O Brasil também se constitui de fundamental importância enquanto agente de influência do Movimento Hip Hop no Paraguai, sob influências da musicalidade do funk e do jazz. A cultura do Hip Hop no Brasil e suas estéticas se desenvolveu desde a década 1980 nos principais grandes centros urbanos, como São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília e Belo Horizonte, através dos bailes *black* de periferias, com muito soul e funk, tendo como os principais representantes desta época os Racionais, Facção Central, Câmbio Negro, MV Bill, GOG e Sabotage.

Junto a esses elementos, os recursos tecnológicos, da época, como as fitas e vídeos cassetes (VHS), as revistas, jornais e posteriormente a DVD e CDs, constituíram os dispositivos que proliferaram a propagação e difusão cultural das estéticas do Movimento Hip Hop, pois estes dispositivos traziam consigo valiosos artefatos estéticos da arte, do modo de viver e expressar de povos-pessoas que utilizam o corpo e a arte como modo de expressar e externalizar seus sentimentos, suas emoções, suas dores, opressões e vivenciadas nos centros -urbanos, principalmente das grandes e médias cidades de nossos países. Se de um lado estes artefatos imprimiram a narrativa dos sujeitos ‘subalternos’ e/ou ‘marginais’, logo, estes corpos insurgiram sob uma manifestação crítica de emancipação de seu pertencimento, da sua vivência e experiência para além de sujeitos oprimidos e opressores das ‘*comunas*’ e ‘*calles*’.

No Paraguai, foi somente a partir da década de 1990 que as estéticas do Movimento Hip Hop ganham a cena, principalmente por meio do rap, onde Yamil Ríos, mais conhecido como X-Ile ganha destaque e amplitude enquanto rapper, sendo

considerado o pai fundador do hip hop no Paraguai, viveu parte de sua infância e adolescência em Washington e retornou a Asunción em 1992 trazendo consigo a cultura de rua. Já Maske, por meio do X-Ile forma o primeiro coletivo de hip hop em Assunción, juntamente com Albert Giudici, Andrés Valdovinos e DJ P. Enquanto El Enviado é um dos incursores que marca as batalhas de ritmo e poesia com a língua Guaraní. Na cena Paraguai destaca-se também Koa Ha'e, D-Flow, Denots e Nación Dementz no hip hop (SILVA, SOUZA, 2021, p. 89).

Não obstante, adentrando as figuras dos percursos da estética do rap (rappers) no Paraguai, por meio de um trabalho de campo<sup>2</sup>, tornou-se possível um contato direto com o grupo de rap paraguaio *Koa Ha'e* da cidade de Assunção – Paraguai, tendo como integrantes Albert Giudici também conhecido como Ctrl Z, EmCikario Cce e KleinaMc Locx. Este trabalho de campo é reflexo do viver/estar em uma zona transfronteiriça entre três cidades-Estados, Foz do Iguaçu – Brasil, Ciudad Del Este – Paraguai e Puerto Iguazú – Argentina. Esse espaço/zona transfronteiriça é um lugar de “movimentos que fazem parte da dinâmica pendular e ambígua da realidade comum e cotidiana de uma grande parte de quem habita regiões de fronteira geográfica” (PEREIRA, 2016, p. 31).

Para Pereira esse espaço/zona circunscrito por um movimento pendular e ambíguo da realidade comum de quem habita-os em uma determinada geografia por três cidades-Estados e suas culturas, é compreendido “como ‘laboratório’ sociocultural – [que] emerge em um momento histórico que demanda pensar a cultura não como acessório, mas como prioridade para a reflexão dos novos fenômenos que se dão no contexto contemporâneo” (PEREIRA, 2016, p. 33).

Logo, ao estamos inseridos nesse laboratório sociocultural “entre-lugar demarcado por variados ritos cotidianos” (PEREIRA, 2016, p. 35), nos faz transpor diariamente entre esses espaços, nas vivências e experiências culturais, econômicas, políticas e sociais. É nesse viver, numa interlocução com as práticas culturais locais que foi possível conhecer o grupo de rap paraguaio *Koa Ha'e* da cidade de Assunção, em um evento na cidade de Presidente Franco (PY), município este que compõem a zona transfronteiriça vivenciada.

Com a participação no evento DivagArte Fest, realizado na Praça Liberdade, foi possível estabelecer contato com o Kast, integrante do grupo de Grafite Infame Crew, atuante nas cidades de Presidente Franco e Assunção (Paraguai - PY). Esse encontro aconteceu em março de 2013 na cidade de Presidente Franco, departamento de Alto Paraná - PY, onde essa *movida* acontecia algumas vezes durante o ano.

---

<sup>2</sup> Este trabalho de campo foi realizado no projeto de pesquisa “Estéticas afro-latino-americanas: o rap redefinindo fronteiras”, coordenador por Dra. Ângela Maria de Souza e financiamento pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), entre período 2011-2014)

A praça, enquanto espaço público e de encontro dos *manos* e das *minas*, propiciou o estabelecimento de uma rede de contatos, nos movendo dentro de um contexto trinacional, na relação com os rappers paraguaios, brasileiros e argentinos. Enquanto um espaço de *movidas*, esse encontro já não se apresentava como uma simples visita de campo ou um *locus* de pesquisa, mas um ambiente de participação ativa, de aprendizagem constante e construções de laços de amizades.

A parceria do artista Kast foi determinante nas relações construídas nesse espaço para o contato e interlocução com o grupo *Koa Ha'e* em Assunção, explicando para os integrantes nosso interesse em conhecer mais sobre o Movimento hip hop paraguaio. Kast nos guiou ao encontro do grupo *Koa Ha'e*, sendo que a entrevista foi realizada na casa do MC Albert Giudici, um dos integrantes do grupo de rap paraguaio *Koa Ha'e*, que gentilmente concedeu uma entrevista no estúdio do grupo, localizado em sua residência, um ambiente por onde passaram alguns grupos de rap do Paraguai. Antes da entrevista começar, o grupo cedeu alguns materiais como músicas, a cópia do primeiro vídeo clipe “*Somos esos*” e algumas reportagens de revista sobre o Movimento hip hop do Paraguai. O próprio nome do coletivo *Koa Ha'e* evidencia os aspectos da cultura guarani, tanto na forma de se fazer rap quanto nas rimas e pensamentos, haja vista que

el nombre es en guaraní Koa Ha'e, que significa “esto es”. Entre nosotros hay una mezcla medio que extraña, que venía a ser la primera escuela del rap en Paraguay y yo ya vengo después y nosotros nos unimos al final y después nos unimos con un amigo de Chile, que es alguien de afuera y nos formamos algo así. (KOA HÁ [Kleina Mc Locx], 2013, s/n).

O grupo *Koa Ha'e* traz em seu nome a identidade guarani, delimitando-nos uma preocupação em abordar em suas rimas um traço cultural muitas vezes não valorizado no próprio país, e que a *movida* desse corpo cultural precisa se entrelaçar ‘*mezclar*’ a nossa memória, a nossa história, ao nosso corpo e pertencimento, afirmando-nos que “*esto és*”, enquanto, “*isto é*”, Paraguay também. Neste sentido, destaca-se a relevância da cultura guarani para se entender o Paraguai e como cada aspectos desse povo é determinante para o processo de afirmação identitária da população, não somente como marco histórico, que delimita o passado, mas como algo vivo e presente, pois

a memória é resultado do passado – ou seja, da ancestralidade – em sintonia com os saberes atuais, apreendidos no dia a dia dos povos de modo que os movimentos anteriores da história são repetidos em novos movimentos, atualizando esse conhecimento memorial e preservando-o ao mesmo tempo (MUNDURUKU, 2018, p. 81).

A fim de ilustração, trazemos duas imagens do grupo *Koa Ha'e*,

Foto 1: Grupo Koa Ha'e - Albert Giudici, EmCikario Cce e KleinaMc Locx



Fonte: <https://www.facebook.com/photo?fbid=380522146557963&set=pb.100038005432998.-2207520000..>

Figura 2: Grupo Koa Ha'e - Albert Giudici, EmCikario Cce e KleinaMc Locx



Fonte: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=396165303802364&set=pb.100038005432998.-2207520000..>

Albert Giudici, EmCikario Cce e KleinaMc Locx ressaltam a importância, o compromisso e a sinergia do rap em suas apresentações, não somente pela letra que aborda questões sociais e como o grupo se percebe perante a sociedade, mas também

pela energia que o público transmite, com as mãos levantadas e vibrando a cada rima. O MC Albert Giudici, ressalta uma comparação com o começo do movimento no Paraguai, que não foi muito aceito por grande parte da sociedade, e agora veem os espaços lotados para a gravação de um vídeo clipe de rap torna-se algo animador, demonstrando o quanto o estilo está crescendo, despertando olhares e interesses no circuito artístico paraguaio.

A influência da cultura Guaraní faz uso de uma linguagem identitária própria, onde as narrativas poéticas do rap *Somos Esos En Vivo* (KOA HA'E feat G.Soul & Nico Cañete, 2014) e *El rap de "Costa Dulce": "Oñembo Loco Oñembo Gansta"* (Kleina MC & Emcikario - KOA HA'E, 2012) carregam em seus conteúdos uma mistura de signos, significados e significantes, um *ethos* de afirmação e protesto contra práticas contra o silenciamento de seus corpos físico-psicolinguísticos. Na trajetória embrionária do rap no Paraguai, Albert Giudici expõe as dificuldades de gravar e achar material que pudesse ser usado como base nas mesas de som na década de 1990, pois ele não tinha acesso as ferramentas e plataformas digitais e tecnológicas que dessem acesso as batidas que pudessem servir de base musicais do rap. Para Abert Giudici,

[...] lo que entonces es la diferencia del empezar los 90 y hoy es el acceso a la información. Para nosotros que queríamos ser DJ, teníamos que viajar a Estados Unidos, comprar los discos y traer, por acá no había. No había internet para bajar una à capela ni bajar un beat ni nada. No había google ni youtube play, caso había algún problema, cualquier pregunta, esa herramienta no había. Entonces era muy poca la gente que por interese de hecho hacía, pero el público masivo tampoco era influente (KOA HA'E [GIUDICI], 2013, s/n).

Abert Giudici (2013) recorda que mesmo com todas as dificuldades enfrentadas, no ano de 2003, reunindo os pioneiros do rap no Paraguai, foi lançado o primeiro disco de rap no Paraguai o “*Funktastic Five*” do grupo Maske 1 formado pelo ele X-Ile, Andrés Valdovinos, o DJ P. López e o Albert Giudici que antes era conhecido como Ctrl Z. No entanto, cabe destaca que o rapper Yamil Ríos (X-Ile), pioneiro do Movimento Hip Hop paraguaio, participou em 2002 do álbum “El Nuevo Vuelo del Rock”, do grupo Kamizaze, onde apresentou as primeiras narrativas gravadas de rap em um disco de rock.

No que tange ao grupo *Koa Ha'e*, para Giudici (2013) o rap se difundiu pelo país, proporcionando a realização de alguns festivais importantes como “*Uno Vs*

*Uno*” (2010) e o “*Oye Guaraní*” (2015). Ainda que somente no ano de 2012 o grupo *Koa Ha'e* conseguiu gravar o seu primeiro disco, eles afirmam que suas poesias foram difundidas, espalhando e tornando-as conhecidas por meio dos eventos locais, e posteriormente por meio de plataformas digitais, principalmente com o advento e acesso a rede de Internet. Em 2018 aconteceu um grande marco para o movimento, foi ao ar o primeiro programa chamado “*La Base*” que abordava o hip hop paraguaio emitido pela emissora Paraguay TV. A difusão do rap no Paraguai rompe as fronteiras sociais, onde a musicalidade e a expressão narrativa poética assumem uma prática performativa da oralidade e do corpo, desenvolvendo-se por meio de uma alteridade das línguas guarani e espanhol, e quanto inseridos no contexto de fronteira Brasil e Paraguai, para com oportunhol.

O grupo *Koa Ha'e*, por exemplo, evidencia o papel constituinte do Movimento hip hop na década de 1990 no Paraguai, enquanto prática coletiva política que usa o corpo e a linguagem oral, como uma expressão do seu “ser”, onde as experiências e vivências emergem do desejo de libertação contra as práticas de dominação político-social que os normatizam, contra o padrão estético ‘aceito’ socialmente. Esse posicionamento fica expresso também nas letras do grupo, onde traduzem as mazelas e rupturas do viver urbano e campesino, “*yo quiero que sea por él, como el odiado por la gente normal, lo que no quiere*” (*Koa Ha'e*, 2013). Para Giudici,

pero en ese momento nosotros éramos gente rara en esa época, o sea, no podemos entrar en discotecas y era prohibido entrar en diferentes lugares, al shopping no podía entrar así con pulsera bóxer y cosas. Pero fue toda la experiencia ver como Paraguay se transmutó en ese sentido y la gente hoy tiene más onda, la gente joven no se hacen lo mismo intelecto, ya tienen como comparar el acceso a la información (*KOA HA'E* [GIUDICI], 2013, s/n).

A voz e a corporalidade narrativa de uma geração de jovens rappers dispostos a debaterem e confrontarem as questões sociais, no entrelaçamento de seus olhares, corpo, pensamentos e estéticas, transformaram as ‘*calles*’ em teatros, criando um fluxo de rimas que passaram a se mover num hibridismo cultural, na medida em que vão ganhando as *comunas* e utilizando o rap como ferramenta de resistência e persistência “contra-hegemônica” (SANTOS, 2010). À exemplo dessa prática de resistência ‘contra-hegemônica’ quando reflexionado o papel e importância do rap paraguaio, recaí sobre a própria língua guarani e castelhano enquanto instrumento e

corpo político de afirmação de (re)existência de um “entre-lugar (PEREIRA, 2016, p. 35).

O grupo de rappers *Koa Ha'e* utilizam as duas línguas – guarani e castelhano – de forma escrita e cantada enquanto instrumento tradicional de um só povo *ladinoamefricanos* guarani desde o Paraguai, ressignificando os limites territoriais e civilizatórios dos espaços e tempos transfronteiriços que nos instituem as fronteiras dos Estado-moderno de uma América Latina. Em uma inclinação ao grupo de rappers *Koa Ha'e*, destaca-se o grupo de Payé, residentes na tríplice fronteira – Brasil, Paraguay e Argentina, que transpõe os significados de suas vivências nas músicas cantadas em jopara (yopará) - “esporguarani” ou “brazukureparagua”, uma mescla do português, espanhol e guarani (SILVA, 2016).

Nesse contexto, diante as marcas e delimitações sob um modelo de Estado-moderno, verifica-se que o território e a cultura indígenas mantem-se sob um imaginário de uma nação, que utiliza o Rap como “ponte” para a ligação e tradução cosmológica de seus significados ancestrais para o presente (KAMBEBA, 2018; KRENAK, 2022). Essa ponte é uma extensão das vivências localizadas em um território formado por um corpo que denotar saber e poder, que proporciona o alcance de uma ideal de terra viva e em constante modificação, construída através da cultura de um povo, sendo que

desde o passado até os dias atuais, o território e a cultura indígenas têm sido as linhas mestras de determinação para a sustentação de um povo. Quando dizemos “território”, não estamos simplificando o termo para algo simples e final; estamos expandindo o termo para algo mais digno no que se refere aos direitos dos povos indígenas. Um território não é apenas um pedaço ou uma vastidão de terras. Um território traz marcas de séculos, de culturas, de tradições. É um espaço verdadeiramente ético, não é apenas um espaço físico como muitos políticos querem impor. Território é quase sinônimo de ética e dignidade. Território é vida, é biodiversidade, é um conjunto de elementos que compõem e legitimam a existência indígena. Território é cosmologia que passa inclusive pela ancestralidade (POTIGUARA, 2019, p. 119).

Nessa perspectiva, em uma inclinação epistêmica da língua guarani em seu território-nação assume seu caráter singular e cultural enquanto um patrimônio cultural que vem sendo silenciado e apagado desde a colonização. Cabe ressaltar que de acordo com Instituto Nacional Estatísticas, Pesquisas e Censos do Paraguai,

referente a dados populacionais total, estimado e projetado entre 2000-2025, estima-se que no ano de 2022 o Estado Paraguai tem um total de 7.453.695 de população, sendo que de acordo com o último censo demográfico realizado em 2012, foram detectados 117.150 de população indígena no Paraguai, sendo 113, 254 população captada de acordo com o Censo Indígena e 3.896 de acordo com o Censo Nacional.

Desse resultado de captação do Censo Indígena, 110,888 declararam que vivem em comunidades, aldeias e/ou bairros e 2,366 pessoas vivem em núcleos de famílias, conforme o III Censo Nacional de População e Habitação para Povos Indígenas de 2012 e Censo Nacional de População e Habitação de 2012 do Instituto Nacional Estatísticas, Pesquisas e Censos do Paraguai (PARAGUAY – DGEEC, 2016). Por conseguinte, tomando o papel da língua guarani enquanto um corpo que demarca uma espacialidade territorial, um sujeito e um Estado populacional, logo compreendemos o papel cultural dos signos, os significados e significantes dessa língua que hoje, é também uma língua oficial no Paraguai.

Ainda que a língua guarani juntamente com o castelhano sejam as línguas oficiais do Paraguai desde a Constituição de 1992, é somente através das “Lei de línguas” (PARAGUAY, 2010) com a criação da Secretaria de Políticas Linguísticas e da Academia de Língua Guarani ‘Ava Ñe"e Rerekuá Pave’, que o idioma ganha espaço de destaque oficial na esfera administrativa, legislativa e jurídica, sendo que mais de 90% da população fazem o uso das duas línguas, e aproximadamente 60% desse contingente se comunicam diretamente no guarani. No Capítulo V. da Constituição Federal Paraguay, compreendida como o capítulo ‘Dos Povos Indígenas,’ precisamente no Artigo 62. e Artigo 63., reconhecem a constituição dos povos indígenas e dos grupos étnicos na formação do país, principalmente da sua identidade étnica no respectivo habitat enquanto direito garantido, vejamos:

*Capítulo V. Dos Povos Indígenas - Artigo 62. Dos Povos Indígenas e Grupos Étnicos - Esta Constituição reconhece a existência dos povos indígenas, definidos como grupos de cultura anterior à formação e organização do Estado paraguaio. **Artigo 63. Da Identidade Étnica -** O direito dos povos indígenas de preservar e desenvolver sua identidade étnica no respectivo habitat é reconhecido e garantido. Têm também o direito de aplicar livremente seus sistemas de organização política, social, econômica, cultural e religiosa, bem como a sujeição voluntária às suas normas costumeiras para a regulação de [sua] convivência interna, enquanto pois não infringem os direitos fundamentais estabelecidos nesta Constituição. Quanto aos conflitos*

de jurisdição, o direito consuetudinário indígena será levado em consideração (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DO PARAGUAY, 1992, grifos nossos, tradução nossa<sup>3</sup>).

Logo, repensando quanto ao exercício e uso das duas línguas, conforme declara a Constituição da República do Paraguay de 1992, no reconhecimento do guarani e do espanhol enquanto línguas oficiais do Estado, a Constituição por meio do Artigo 77, afirma o papel constituinte do Estado e seu dever bem como a liberdade de escolha para o aprendizado através das línguas nativas, vejamos:

*Artigo 77. Do Ensino na Língua Materna - O ensino no início do processo escolar será realizado na língua nativa oficial do aluno. Eles também serão instruídos no conhecimento e no uso de ambas as línguas oficiais da República. No caso das minorias étnicas, cuja língua nativa não é o Guarani, será possível escolher qualquer uma das duas línguas oficiais (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DO PARAGUAY, 1992, grifos nossos, tradução nossa<sup>4</sup>).*

### **Considerações: movidas sobre os saberes indígenas-afro-diaspóricos**

O entrelaçamento das línguas guarani e castelhana constituem uma ferramenta de agenciamento do viver dos rappers nas ‘calles’, em uma mescla que tensiona e ressignifica os aspectos da vida social, econômica, cultural e política, uma característica cultural própria de “desobediência epistêmica” (MIGNLO, 2007). Conforme destaca KleinaMc Locx (2013),

Lo mismo en la parte que nosotros decimos en guaraní, hay una mezcla del guaraní y papo de calle y no es guaraní tampoco, es la mezcla de guaraní con papo de la calle y castellano, una mezcla que

---

3 Texto original: Artículo 62 - DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y GRUPOS ÉTNICOS - Esta Constitución reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo. Artículo 63 - DE LA IDENTIDAD ÉTNICA - Queda reconocido y garantizado el derecho de los pueblos indígenas a preservar y a desarrollar su identidad étnica en el respectivo hábitat. Tienen derecho, asimismo, a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, al igual que la voluntaria sujeción a sus normas consuetudinarias para la regulación de la convivencia interior siempre que ellas no atenten contra los derechos fundamentales establecidos en esta Constitución. En los conflictos jurisdiccionales se tendrá en cuenta el derecho consuetudinario indígena.

4 Texto original: Artículo 77 - DE LA ENSEÑANZA EN LENGUA MATERNA - La enseñanza en los comienzos del proceso escolar se realizará en la lengua oficial materna del educando. Se instruirá asimismo en el conocimiento y en el empleo de ambos idiomas oficiales de la República. En el caso de las minorías étnicas cuya lengua materna no sea el guaraní, se podrá elegir uno de los dos idiomas oficiales.

como décimos nosotros Yopará, cuando hay la fusión (*Koa Ha'e* [KleinaMc Locx], 2013, s/n)

Nesse contexto, pensando a junção do papo de ‘*calle*’ e as especificidades da linguagem em guarani nas rimas de rap, compreendemos que a performatividade do corpo e da língua entrelaçado as batidas sonoras, infere repensar sobre os traços culturais guaranis presentes nas relações e práticas de interpelações, vivências e experiências locais. Sob essa lógica, cabe reflexionar o modo de “fazer” e “pensar” do rap não somente como um autorrepresentação artística, mas como uma ferramenta de denúncia da colonização e apagamento cultural, territorial, de saberes e poderes, que torna-os também um corpo político de protesto e denúncia contra o silenciamento e apagamento as questões indígenas.

O rap em sua composição narrativa e sua musicalidade rítmica dos MC’s e DJ’s, transcendem as ancestralidades sob a magia do apego experienciado, onde as experiências e vivências são materializadas e instrumentalizada sob uma condição do viver, sentir e agir. O grupo *Koa Ha'e* nos traz especificidades como a “*mistura linguística*” entre o português, castelhano e o guarani, demarcando-os num “entre-lugar” (PEREIRA, 2016), de encontro e desencontros ancestral de corpos e vivências que foram e são colonizadas por meio de uma movida auto-colonial.

Quando reflexionamos o rap guarani nesse ‘entre-lugar’, no viver cotidiano das ‘*calles*’ e ‘*comunas*’, torna-nos determinante a construção da identidade na cultura de nossa história, ao olharmos o marco histórico de um passado colonial recente, escravocrata e genocida, que se perpetua em nosso viver bem como nos perturba por meio dos marcadores sociais, na normatização e regulamentação de nosso corpo e da nossa fala, do nosso *ethos*, por meio das categorias de raça, gênero, étnica, sexo, classe.

O viver desses indivíduos desde as ‘*calles*’ e ‘*comunas*’ expressam suas alianças afro-indígenas-diaspóricas, onde a mistura das línguas em suas conversas de ‘*calle*’, num hibridismo do guarani entrelaçados com o castelhano, formam uma mistura ou como colocado *Yopará*, uma ‘*mezcla*’ de seus *ethos*. Essas conversas de ‘*calles*’ se movem não somente em suas rimas, mas num fluxo ritmo e poético de palavras sentidas, vivenciadas, experienciadas e escutadas através da história do seu povo, de um passado ancestral indígena e negro de encruzilhadas.

## Referências bibliográficas

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89–117, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso 25 fev. 2024.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial. **Dados**, v. 60, n. 2, p. 505–540, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/001152582017127>. Acesso 25 fev. 2024.

BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 09-26.

BIKO, S. **Escrevo o que eu quero**. São Paulo: Ática, 2002 [1978].

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Editores). **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del hombre editores; Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1637].

EVARISTO, Conceição. “A escrevivência serve também para as pessoas pensarem”. [Entrevista concedida a Tayrine Santana, Itaú Social, e Alecsandra Zapparoli, Rede Galápagos, São Paulo]. **Agência de Notícias Itaú Social**, nov. 2020. Disponível em: <<https://www.itausocial.org.br/noticias/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-serve-tambem-para-as-pessoas-pensarem/>>. [Acessado 23 mai. 2022].

EVARISTO, Conceição. **Literatura Negra**: uma poética de nossa afro-brasilidade. Dissertação - Mestrado em Letras - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 1996.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: Marcos Antônio Alexandre. (Org.). **Representações performáticas brasileiras**: teorias, práticas e suas interfaces. 1ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, v. 1, p. 16-21.

EVARISTO, Conceição. Escrevivências da Afro-brasilidade: História e Memória. In: **Releitura**, Belo Horizonte, Fundação Municipal de Cultura, nº 23, novembro 2008.

EVARISTO, Conceição. **Poemas Malungos**: cânticos irmãos. Tese - Doutorado em Letras - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Letras, 2011.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Coleção Perspectivas do homem (Vol. 42) - Série Política. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968 [1961].

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador, EDUFBA, 2008 [1952].

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Rev. Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun. p. 69-82, 1988.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

HOOKS, Bell. **Olhares Negros: Raça e Representação**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

HOOKS, Bell. **Teoria feminista: Da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2019a.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **O lugar do saber**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2018

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 396-443.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón (eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-168. Disponível em: <<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>>. [Acessado 23 mai. 2022].

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOQUEL, R. **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 27-53.

MIGNOLO, W. D. 'Epistemic Disobedience': the de-colonial option and the meaning of identity in politics. **Gragoatá**, v. 12, n. 22, 30 jun. 2007.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade\*\*  
Introdução de The darker side of western modernity: global futures, decolonial options. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online]. 2017, v. 32, n. 94. Disponível em: <<https://doi.org/10.17666/329402/2017>>. [Acessado 23 mai. 2022].

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura: o reencontro da memória. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Criação, Crítica e Recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, p. 81-83.

PARAGUAY, República do. **Constitución de la República del Paraguay**. 1992. Disponível em: <[https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit\\_accion\\_files/py\\_3054.pdf](https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/py_3054.pdf)>. [Acessado 23 mai. 2022].

PARAGUAY - DGEEC, República do. **Tierra y territorio, fundamentos de vida de los Pueblos indígenas, 2012**. Dirección general de estadística, encuestas y censos 2012. Paraguay: DGEEC, 2016. Disponível em: <[https://www.ine.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/documento/ob43\\_Tierra%20y%20territorio.%20Fundamentos%20de%20vida%20de%20los%20pueblos%20indigenas.pdf](https://www.ine.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/documento/ob43_Tierra%20y%20territorio.%20Fundamentos%20de%20vida%20de%20los%20pueblos%20indigenas.pdf)>. [Acessado 23 mai. 2022].

PARAGUAY, República do. **Ley Nº 4251 - De Lenguas**. Asunción, 2010. Disponível em: <<http://digesto.senado.gov.py/ups/leyes/8139%20.pdf>>. [Acessado 23 mai. 2022].

PEREIRA, Diana Araújo. Cartografias Imaginárias: Geopoéticas e Fronteiras. **Línguas & Letras**, v. 17, n. 38, p. 30-43, 2016. Disponível em: <<https://e-revista.unioeste.br/index.php/linguaseletras/article/view/15649>>. [Acessado 23 mai. 2022].

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 4. ed. Rio de Janeiro: GRUMIN, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 84-130.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 15-27.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 31-83.

SILVA, Julia Izabelle. Práticas transidiomáticas e ideologias linguísticas no rap guarani-kaiowáBrô Mc's: a mistura guarani-português como estratégia de negociação social e de luta política. **Domínios de Lingu@gem**, v. 10, n. 4, p. 1424-1448, 2016.

SILVA, Ronaldo; SOUZA, Angela Maria de. O Rap Afro-Latino-Americano: transpondo fronteiras. In: SOUZA, Angela Maria de; SILVA, Ronaldo; SANTANA, Janaina de Jesus Lopes. [org.]. **Movimento Hip Hop na América Latina desde as fronteiras sociopolíticas e culturais**. Foz do Iguaçu: CLAEC e-Books, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.23899/9786589284178>>. [Acessado 23 mai.2022].

SILVA, Ronaldo. Decolonialidade do saber: as ecologias dos saberes na produção do conhecimento. **Revista Katálysis [online]**. 2022, v. 25, n. 2, pp. 356-364. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1982-0259.2022.e84178>>. [Acessado 23 mai.2022].

SPIVAK, G. C. **Can the Subaltern Speak?**. In: C. Nelson & L. Grossberg (Eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*, London: Macmillan, 1988, p. 271–313.

**Recebido em Agosto de 2022**  
**Aprovado em Abril de 2024**