

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM ESTUDOS DE LINGUAGENS**

ALESSANDRO APARECIDO FAGUNDES MATOS

**UM OUTRO PARADIGMA: A ALDEIA URBANA MARÇAL DE SOUZA ENTRE UM
DIÁLOGO CRÍTICO PÓS-COLONIAL**

Campo Grande – MS
Agosto-2014

ALESSANDRO APARECIDO FAGUNDES MATOS

**UM OUTRO PARADIGMA: A ALDEIA URBANA MARÇAL DE SOUZA ENTRE UM
DIÁLOGO CRÍTICO PÓS-COLONIAL**

Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, sob a orientação do Prof. Dr. Edgar Cézar Nolasco.

Área de Concentração: Teoria Literária e Estudos Comparados.

**Campo Grande, MS
AGOSTO – 2014**

ALESSANDRO APARECIDO FAGUNDES MATOS
UM OUTRO PARADIGMA: A ALDEIA URBANA MARÇAL DE SOUZA ENTRE UM
DIÁLOGO CRÍTICO PÓS-COLONIAL

APROVADO POR:

PROF. DR. EDGAR CÉZAR NOLASCO – PRESIDENTE (PPGMEL/UFMS)

PROF.^a DRA. ÂNGELA MARIA GUIDA (EAD/PPGMEL/UFMS)

PROF.^a DRA. RITA DE CÁSSIA PACHECO LIMBERTI (FACALE/UFGD)

Campo Grande, MS, 18 de Agosto de 2014.

Dedico esta pesquisa a todos os silenciados,
vilipendiados e excluídos pela hegemonia.

Agradeço a Deus, a minha esposa Mirian Monteiro Veiga Fagundes, minha mãe Rosa Maria Fagundes, minha irmã Ivonete Fagundes e família, que mesmo longe estão perto; sem vocês a vida não valeria a pena ser vivida. Aos professores do Mestrado em Estudos de Linguagens da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, em especial ao Prof. Dr. Edgar C  zar Nolasco pela confiança depositada, aos integrantes do Núcleo de Estudos Culturais Comparados (NECC), enfim, a todos que, de certa forma, contrib  iram para a realiza  o da escritura desta pesquisa.

O Banguela dos lábios de mel

Apesar de minha roupa, eu ainda sou índio
Apesar do gole amargo da caninha
No bolicho da esquina, eu ainda sou índio
Apesar do colar de nylon, de lã pinguin
e das desbotadas penas de galinha – matéria prima
que disfarça meu artesanato – eu ainda sou índio
Apesar da bíblia em caiuá, da carteira não identidade,
daquele jogo de camisa e do troféu que ganhei
antes da eleição, eu ainda sou índio
Apesar do reumatismo, da sífilis, da prost-instuição,
de banhar nas águas envenenadas pela agricultura branca
e da tuberculose que seque meus avós conheciam
eu ainda sou índio.
Apesar de pedir pão velho nos cerrados portões,
caçar nos lixuosos latões das ocas de concreto
e de dormir nas frias margens da rodovia –
Apesar da malária – eu ainda sou índio
Apesar de ser vagabundo por opção, incapaz de acumular,
de não oferecer o badalado perigo e ser o bandido
no faroeste da televisão, eu ainda sou índio
Apesar de pedir perdão na catedral, tomar guaraná,
balbuciar o guarani e me taxarem de “bugre”,
eu ainda sou índio
Apesar de comer milho e ser humilhado,
comer mandioca e ser ensopado, eu ainda sou índio
Apesar de vestir jeans, ser deputado, fazer comercial
e querer apito no carnaval, eu ainda sou índio
Apesar de sacar os grilos e ser grilado, apesar de estar
exilado em meu próprio chão, eu ainda sou índio
Apesar de não apaixonadamente como Peri,
estar banguela e me chamarem Marçal, eu ainda sou índio
“...acontece que eu não me lembro bem do meu passado,
porque nós índios não guardamos datas como vocês
guardam datas e anos no papel. Nosso calendário
é o inverno, nosso correr dos meses é a lua,
nosso rel... (MS)

RESUMO: Nesta pesquisa faço uma reflexão crítica acerca da primeira aldeia urbana instituída em solo nacional, A Marçal de Souza, localizada na cidade de Campo Grande, capital do Estado de Mato Grosso do Sul, onde, diga-se de passagem, possui a segunda maior população indígena do Brasil. A discussão terá como embasamento teórico os postulados dos estudos pós-coloniais, como indicado no título, a teoria da subalternidade, assim como o pensamento descolonial que vem sendo tratado por críticos latino-americanos, tanto aqueles que pensam a partir do cone Sul, quanto os residentes em terras mais longínquas. Não obstante, vale salientar ao leitor que esta pesquisa é uma tentativa de dessubalternização de povos. Partindo disso, articulo a evocação de epistemologias outras no decorrer das páginas seguintes.

RESUMEN: En esta investigación hacer un análisis crítico de la primera aldea urbana establecido en su tierra natal, el Marçal de Souza ubicado en Campo Grande, capital de Mato Grosso do Sul, donde, por ejemplo, de paso, tiene la segunda mayor población indígena de Brasil. El debate contará con la base teórica de los postulados de los estudios poscoloniales, como se indica en el título, la teoría de la subordinación, así como el pensamiento des-colonial que está siendo abordado por los críticos de América Latina, tanto los que piensan desde el hemisferio sur como los residentes en las tierras más lejanas. Sin embargo, vale la pena señalar al lector que esta investigación es un intento de dessubalternização personas. Dejando eso, articulo de la evocación de otras epistemologías en las páginas siguientes.

Índice de Figuras

Figura 1 - Aldeia urbana Marçal de Souza.	39
Figura 2: <i>Pam and Kim</i>	43
Figura 3 - Computador da aldeia urbana.....	52
Figura 4 - Mapa da distribuição da população indígena no Brasil.....	58
Figura 5 - Mapa da distribuição da população indígena no Estado de Mato Grosso do Sul	59
Figura 6 - Marçal de Souza grafitado.	93
Figura 7 - Marçal Vive.	100
Figura 8 - Memorial Cultural Indígena.	105
Figura 9 - Traços da etnia Terena no muro de uma das residências da aldeia urbana.	108
Figura 10 - Arte cerâmica Terena.....	109
Figura 11 - Aldeia urbana Marçal de Souza.	141

SUMÁRIO

PALAVRAS INICIAIS - Pesquis(and)ando por caminhos des-coloniais	11
CAPÍTULO I - PÓS-COLONIALIDADE, SUBALTERNIDADE E PERIFERIA: perspectivas presentes na aldeia urbana Marçal de Souza	22
1.1 Algumas reflexões pós-coloniais e subalternas.....	24
1.2 O discurso pós-colonial: o contraste do colonial	26
1.2.1 Pensando no limite ou além dele	33
1.3 Subalternidade	38
1.4 Aldeia transcultural	47
1.5 Lugares e saberes periféricos/ subalternos.....	56
CAPÍTULO II - ARQUIVOS E MEMÓRIAS SUBALTERNAS.....	68
2.1 Arquivo e o risco/traço da memória subalterna	70
2.2 Memórias outras.....	78
2.3 Abrindo o arquivo/memória: uma tentativa de exumação.....	86
2.3.1 Amizade política não colonial com espectros descoloniais	90
2.3.2 O ser/espectro Marçal de Souza	97
2.3.3 Memórias descoloniais	102
CAPÍTULO III - TRANSITANDO POR HOSPITALIDADES E FRONTEIRAS OUTRAS	112
3.1 Qual a diferença?	114
3.2 Zona colonial e seus transgressores	118
3.3 O estranho, o estrangeiro e a hospitalidade	122
3.4 Limites e Fronteiras móveis.....	135
3.5 A favor de epistemologia(s) fronteiriça(s)	144
ENFIM - UM OUTRO PARADIGMA, UMA OUTRA LÓGICA INTERCULTURAL..	151
REFERÊNCIAS.....	162

PALAVRAS INICIAIS

Pesquis(and)ando por caminhos des-coloniais

El proyecto decolonial (...) se impulsa con la fuerza de una retórica y con la búsqueda de unas prácticas que se orientan a la valoración de la vida y del respecto a la biodiversidad y la pluriversalidad.

PALERMO. Desobediencia epistémica y opción decolonial, p. 193.

Antes de discorrer a respeito da opção descolonial, que estará presente em toda discussão pós-colonial e subalterna que se inicia, dialogo com um poema de Manuel Bandeira.

O bicho

Vi ontem um bicho
Na imundície do pátio
Catando comida entre os detritos.

Quando achava alguma coisa,
Não examinava nem cheirava:
Engolia com voracidade.

O bicho não era um cão,
Não era um gato,
Não era um rato.

O bicho, meu Deus, era um homem.¹

O bicho representado não se trata, como se vê, daquele que age somente por instinto, cuja racionalidade é questionável; a representação é justamente a do homem que vive à margem da sociedade, abandonado pelo poderio hegemônico. Mas aonde quero chegar com dada leitura? A pesquisa em desenvolvimento,

¹ BANDEIRA *apud* LIMBERTI. *Discurso indígena: aculturação e polifonia*, p. 23.

apresentada em moldes parciais, tem por objetivo realizar uma reflexão acerca dos indígenas que resolveram mudar do campo para o espaço urbano, mais precisamente aqueles que residem na aldeia urbana Marçal de Souza, localizada na cidade de Campo Grande, saída para Três Lagoas, e é aqui que se insere o porquê se valer de um projeto descolonial impulsionado pela valorização à vida e diversa gama pluriversal. Estando esses indígenas alocados na periferia, toda sua produção cultural e memorial é atravessada pela colonialidade “velada” da atualidade. Partindo do meu conhecimento de causa, hoje, em meu lócus enunciativo, não presencio os residentes da aldeia revirando latões de lixo, mas acredito que em muitas ocasiões mendigam o pão de cada dia por consequência de serem tachados como vagabundos, bugres e classificados como inferiores por uma grande proporção da sociedade.

A atitude de mendigar não está no sentido de pedir esmolas, mas, por exemplo, na dificuldade em arranjar emprego. Há indígenas com ensino superior que não conseguem atuar na área de formação, como assinalam em seus discursos, por não serem brancos. O conhecimento dessa dura realidade foi possível por meio de conversas tidas com indígenas que moram, ou trabalham na aldeia urbana. Quando comento a respeito das conversas, empresto o termo no sentido usado por Walter Mignolo:

não me refiro a declarações que possam ser gravadas, transcritas e usadas como documentos. Geralmente as conversas mais significativas foram comentários ocasionais, feitos de passagem, sobre um acontecimento, um livro, uma ideia, uma pessoa. São documentos que não podem ser transcritos, conhecimento que vem e vai, mas permanece na mente e altera um determinado argumento.²

O conhecimento da realidade discriminatória por não serem brancos não foi encontrado em livros acadêmicos, mas foi somente possível por meio de

² MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 12.

comentários passageiros. Por isso, de antemão, ressalto que durante toda a enunciação proposta o teor da conversa perscrutará, seja ela na aldeia, nos corredores da academia, em rodas de amigos ou no reduto familiar.

Ao desenvolver um trabalho com determinado teor, em seu percurso percebo uma atitude, necessidade, de me desvincular das grandes certezas fundamentadas e estudos já realizados que tratam dessa temática. Imbrico-me no campo das incertezas, das sensibilidades outras, no espaço outro, onde os balbucios ainda não foram ouvidos, ou seja, nadar contra a correnteza do projeto moderno, encarar a maneira sutil, ou até mesmo violenta, que a colonialidade histórica e atual aflige a comunidade indígena urbana. Por mais que a tarefa não seja fácil, a transgressão se dará por meio do posicionamento teórico-político pós-colonial e pela teoria da subalternidade. O recorte epistêmico, basicamente, por meio desses dois direcionamentos, dialogará com a discussão, e conceitos como o de diferença colonial e opção descolonial serão evocados durante a enunciação.

No primeiro capítulo, balizarei a discussão rumo à pós-colonialidade e subalternidade. Em meio à reflexão proposta por tais perspectivas, os conceitos de transculturação e periferia³ estarão presentes, por entender que são de extrema necessidade para o entendimento da atual configuração sócio-histórico-política em que a aldeia urbana Marçal de Souza está inserida. O intuito é perceber as novas práticas colonais, formas de colonialidade e o silenciamento imposto aos sujeitos subalterno indígenas residentes na cidade. Com isso, no capítulo inicial, a ideia de que a colonialidade não terminou, mas se reorganizou, apresentando-se de maneira maquiada, coberta por um véu de homogeneização das diferenças étnica-sócio-

³ O conceito de periferia não será orientado em caráter estritamente geográfico, mas sim ao sentido empregado pelas teorias pós-coloniais.

políticas, e em muitos casos até mesmo violenta, estará presente. Além disso, destacarei que a pós-colonialidade, perspectiva crítica que aponta as diversas modalidades dos discursos do sistema mundial colonial/moderno, está em cada história local. Igualmente, ela está na aldeia urbana Marçal de Souza.

Em se tratando de localidades específicas, por mais que os processos de colonização sejam diferentes, por mais que as latitudes e longitudes dos lugares sejam diferentes, a lógica estrutural organizacional é a mesma. Ou seja, o pensamento se volta para a “civilização” das populações e a manutenção/administração da terra.⁴ Mediante tal lógica, surge uma pergunta: a constituição da aldeia em espaço urbano não seria um projeto civilizatório? Ao se inserirem na urbe, por exemplo, precisam aprender a língua do outro para a socialização e realização de práticas costumeiras, como ir à escola – crianças e adolescentes – e trabalhar – jovens e adultos. Além disso, o residir na cidade traz desconforto entre as famílias. Enquanto os mais velhos, diga-se de passagem, a grande parte, destacam sempre em seu discurso a vontade de voltar para a aldeia do campo, os mais jovens não se interessam em traçar o mesmo caminho por já estarem habituados com a vida citadina, por (digo e assumo a responsabilidade) valorizar mais a cultura na qual cresceram do que a de seus pais e antepassados.

No campo do conhecimento, toda a produção indígena é, em sua maioria, ignorada por não haver a validação por parte do discurso hegemônico. Para ser mais nítido em minha ilustração acerca da opressão/repressão existente, dedico o segundo capítulo para tratar a respeito do arquivo e memória dos aldeados na cidade. Constatarei, a princípio, que o próprio arquivamento da memória é dificultado em decorrência da não necessidade que a cultura indígena encontra em não realizar

⁴ BELENGUER. Estéticas decoloniais, p. 274.

tal tarefa, e quando comento da não prática de arquivar, refiro-me ao molde da *cidade letrada*. (RAMA, 1985). Cogitarei, ao adentrar no memorial cultural que há na aldeia, a não localização de registros escritos, documentos datados e assinados a respeito do percurso migratório ou até mesmo das etnias que constituem o espaço físico. Entretanto, encontrarei no referido espaço artesanatos variados e propiciarei, a partir dessas produções, a leitura de traços memorialísticos arquivísticos, entendendo que cada etnia possui formas de conceber suas obras. Mas enxergar por meio dessa perspectiva só é possível a partir da diferença colonial, que nega a autossuficiência do outro moderno em ser capaz de estabelecer diretrizes únicas para o pensamento e validação.⁵ Sendo assim, julgarei estar em direcionamento de uma opção, estar caminhando por uma trilha descolonial por não me orientar apenas pelo viés da escrita literal.

Outro fator cooperante para a proposição de precisar da referida validação, aos olhos daqueles que são orientados por um pensamento eurocêntrico, é o da condição de subalterno. Chamarei de subalterno os sujeitos que carecem de representação ou que seus balbucios não são ouvidos pela matriz colonial. Seja na ausência de representação, quanto à produção de rarefeitos balbucios, a verdade é, se é que ela existe nessas tomadas epistemológicas, que o sujeito atravessado pela condição subalterna não é ouvido em ambas as perspectivas. Em se tratando de perspectivas, e aqui justifico o porquê escolher os estudos subalternos para minha reflexão, Mignolo afirma que a subalternidade é uma possibilidade de como enxergar e refletir acerca de determinada situação na configuração colonial atual.⁶ Sendo assim, a maneira como me proponho para realizar a leitura, partindo de dada

⁵ Ver PALERMO. Desobediencia epistémica y opción decolonial, p. 193.

⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar, p. 257.

perspectiva, encararei como opção descolonial. Entretanto, enfatizo que o referido posicionamento não pretende condenar o indígena a ser subalterno eternamente, como muitos fazem do jardim da academia, mas romper a balística colonial que o condena a ser.

Por ser o indígena o melhor exemplo de subalterno que há no Estado de Mato Grosso do Sul, mais precisamente na capital, como a Marçal de Souza, creio que a necessidade de não apenas falar, mas também ser ouvido, é condição *sine qua non* que faz dos organismos vivos seres humanos.⁷ Mas falar não sugere apenas a produção de signos linguísticos, está mais relacionado à produção de conhecimento, e por que não pensar na instituição da memória subalterna indígena. Todo conhecimento, toda memória se constitui em alguma parte, em algum lugar, físico ou metafórico, e não somente nos espaços euro-norte-centrados. O que não foi assimilado pelos ego-lugares tomou a forma de mito, folclore e subdesenvolvido, e no caso dos indígenas, subalterno.

A opção descolonial assumida parte da premissa de que a regeneração da vida deve prevalecer sobre a produção e reprodução dos bens e interesses da colonialidade do poder/saber.⁸ Enquanto o discurso colonial funda-se no enunciado formal, presente em qualquer tempo, tomado como verdadeiro em qualquer lugar e período – é o que vejo por parte de certos pesquisadores/reprodutores regulados por disciplinas acadêmicas já muito bem resolvidas⁹ – o discurso subalterno funda-se na

⁷ Ver MIGNOLO. Desobediencia epistémica (II), Pensamento independente y Libertad De-Colonial, p. 10.

⁸ Ver MIGNOLO. Desobediencia epistémica (II), Pensamento independente y Libertad De-Colonial, p. 12.

⁹ Quero deixar claro que muitas das epistemologias ainda usadas não são descartáveis. A minha preocupação é no que tange a tomá-las como únicas e soberanas para se refletir acerca de qualquer lócus. Se opto por um pensamento descolonial preciso desapegar-me de todo julgo que a colonialidade do poder/saber colocam nos ombros de lugares e corpos periféricos/subalternos, e um

enunciação. Toda enunciação refere-se ao tempo presente, ou seja, é para o momento e para determinado lugar. A epistemologia outra concebida em aldeias indígenas é própria para aquele espaço, emerge mediante as específicas singularidades e necessidades em gerá-las para atender aquele lugar, ela não está preocupada em passar pelo crivo das disciplinas ou até tornar-se uma. Não interessa se será uma mercadoria temporal e espacial, é somente para determinado lócus enunciativo. Achugar comenta a respeito do conhecimento produzido em cada local.

O sujeito social pensa, ou produz conhecimento, a partir de sua “história local”, ou seja, a partir do modo que “lê” ou “vive” a “história local”, em virtude de suas obsessões e do horizonte ideológico em que está situado. “A história local” [...] tem a ver com interesses locais concretos, os quais não têm valor universal, e ambos não podem ser propostos como válidos para toda a América Latina e, talvez, menos ainda, para esse conjunto que alguns chamam de “as Américas”.¹⁰

Com isso, não sente necessidade em ser validada pela academia, mas ao mesmo tempo não aceita, e sente-se incomodada, em ser rotulada como inferior ante o conhecimento já estabelecido e fundamentado cientificamente pelos ego-lugares. O pensamento e produção descolonial assentam-se na condição de ser não mais dependente da academia, incitando os seus a não concordarem serem apenas objetos de estudos ou comprovadores de suas infinitas teorias.

Por que insistirei tanto na questão descolonial e adentrado na área do conhecimento e sua produção? Antes de apontar uma possível resposta, ressalto que o pensamento e opção descolonial, assim como a diferença colonial, todos os termos trabalhados por Walter Mignolo em sua extensa produção¹¹, são inseparáveis do conhecimento, da forma e das sensibilidades biográficas em que

dos mais diversificados fardos impostos é colocado por meio do fazer-conhecimento euro-norte-centrado que desqualifica qualquer outro princípio e saber epistêmico.

¹⁰ ACHUGAR. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura*, p.29.

¹¹ A opção descolonial também é pensada por outros intelectuais, tais como Anibal Quijano, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Catherine Walsh, Freya Shiwy. (Cf. PALERMO, Desobediencia epistémica y opción decolonial, p. 187, nota de rodapé.)

são concebidos. Indicando, pois, um porque para a indagação levantada, “sabemos que devemos descolonizar o ser, mas para isso, temos que começar em descolonizar o conhecimento.”¹²

Ao expor um espaço outro (Marçal de Souza), um conhecimento outro (o que ali é produzido), uma forma distinta de pensamento, ou seja, pensamento outro, memória outra, arquivo outro, um mundo de conhecimento e produção outra, o que sugiro é *tudo outro*. Posso parecer repetitivo e redundante, mas pondero como necessário, e abro o leque para possibilidades outras. O que me espanta é saber que até pouco tempo atrás não sabia que existia uma aldeia urbana instituída desde a década de 90, assim como há infinitos *outros* que ainda não conheço, e tenho certeza que muitos dos que terão contato com essa escrita não conhecem a aldeia urbana Marçal de Souza. O mais estranho é comprovar que moradores próximos da aldeia indígena urbana não sabem o que aquele espaço é, e tampouco têm conhecimento dos múltiplos *outros* ali presente.

O terceiro capítulo, semelhantemente aos dois iniciais, dará continuidade à discussão pós-colonial. Entretanto, o mesmo terá como foco o questionamento acerca da hospitalidade e as fronteiras estabelecidas nas relações entre brancos e indígenas. No arrolamento do escrito, num primeiro momento, abordarei sobre a reprodução e manutenção de zonas coloniais e os transgressores do referido projeto colonizador. Após isso, tendo como baliza o pensamento de Jacques Derrida sobre a hospitalidade, a proposta encaminhar-se-á para a reflexão a respeito do estranho, estrangeiro e a hospitalidade (condicional e incondicional) exercida para acolhê-los. Entendendo que o diálogo com tais conceitos conduz o pensamento para os limites

¹² Sabemos que debemos descolonizar el ser, y para hacerlo, tenemos que empezar por descolonizar el conocimiento. (MIGNOLO. Desobediencia epistémica (II), Pensamento independente y Libertad De-Colonial, p. 27) (Tradução livre)

e as fronteiras físicas e imaginárias constituídas pelas ações e discursos, proporei a partir desse direcionamento a evocação de epistemologias fronteiriças orientadas pela hospitalidade incondicional abordada por Derrida.

Encaminhando as minhas palavras parciais para um fechamento, que na verdade é a abertura para o por vir, suscito o porquê enfatizar a diferença colonial e opção descolonial. Acredito que somente por esse viés seja viável realizar uma leitura/reflexão da aldeia urbana em questão para que haja uma dessubalternização. Trazer para a discussão que há possibilidades outras epistemológicas e não classificá-las simplesmente como mito, ou qualquer outro rótulo degradante inferior, é um fazer transgressivo ante o conhecimento reconhecido dos centros. Por mais que pareça um projeto utópico, e assim o classifico, desconstruir satisfatoriamente as certezas rondantes a respeito dos indígenas¹³, não com o intuito de torná-los disciplinas, mas de valorizar a vida e o reconhecimento da pluriversalidade, seja qual for, como comentado em epígrafe, o que se espera aqui é contribuir com uma opção que não quer tomar o lugar do “adversário”, tampouco construir um discurso alternativo, pois, se assim fosse, contribuiria para um pensamento dual entre o colonial e o subalterno. O que se espera é oferecer uma alternativa para o discurso, propiciar espaços para o diálogo¹⁴, interpelar o projeto moderno que esconde seus silêncios, isto é, a sua insuficiência em conhecer o lugar outro e tudo o que ali é produzido. E se em algum momento for questionado se sou defensor ou não da causa indígena, se prefiro o conhecimento da academia ou o que está fora dela,

¹³ Não abro mão de pelo menos tentar desarraigar dos enunciados coloniais/modernos os saberes e memórias subalternas e propiciar um espaço outro para que sejam ouvidos/conhecidos.

¹⁴ Ver BELENGUER. Estéticas decoloniais, p. 273.

simplesmente responderei, à la Hugo Achugar: sim, por favor, ¹⁵ pois acredito ser essa uma das características da opção descolonial.

¹⁵ “Sim, por favor. Quer dizer, nem um, nem outro, senão algo, ou algumas muitas coisas mais.” (ACHUGAR. *Planetas sem boca*: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura, p. 12.)

CAPÍTULO I

PÓS-COLONIALIDADE, SUBALTERNIDADE E PERIFERIA: perspectivas presentes na aldeia urbana Marçal de Souza

Para o saber acadêmico, o subalterno é similar à categoria do Real para Lacan, aquele que resiste à simbolização de maneira absoluta, uma lacuna no-saber que subverte ou derrota a presunção de conhecê-lo. Ou seja, para esse saber, o subalterno não passa de o impossível, ou aquele que não existe.

NOLASCO. *babeLocal*: o lugar de miúdas culturas, p.53.

Com o intuito de melhor compreender o posicionamento teórico-político pós-colonial e a teoria da subalternidade, o presente capítulo trará para a discussão as reflexões de conceitos como: subalternidade, transculturação e periferia, por entender que os mesmos propiciam uma leitura fecunda acerca do objeto de desejo envolto em minha pesquisa, a aldeia urbana Marçal de Souza. Procurando fugir das dicotomias cristalizadas, como comentado na introdução, o pensamento crítico evocado durante a enunciação proposta buscará, de alguma forma, sair do engessamento teórico-crítico tão vivo e persistente na academia. Não quero que minhas palavras constituam um discurso de alternativas, tampouco tornar o lugar da academia uma trincheira inimiga, quero apenas propiciar, contribuir, para a criação de um espaço onde vozes silenciadas sejam ouvidas, ajustar a frequência auditiva para alusivos balbucios.

1.1 Algumas reflexões pós-coloniais e subalternas

A cidade pode ser um caleidoscópio de padrões e valores culturais, línguas e dialetos, religiões e seitas, modos de vestir e alimentar, etnias e raças, problemas e dilemas, ideologias e utopias.

IANNI. *A era do globalismo*, p. 58.

Caleidoscópio. A imagem metafórica da cidade como um conjunto de objetos, cores, formas, que produzem imagens em constante mutação é completamente aceitável e favorável para a discussão pós-colonial e subalterna que se inicia. A imagem que antes tinha a cidade, de apenas ser um arranha-céu de cimento, com pessoas atravessando ruas frenéticas a todo o momento, onde a vida realmente acontecia, já não é suficiente. Ela é muito mais que isso. Sofreu e continuará sofrendo mutações. É uma mistura de culturas, religiões, fantasias, sonhos, etnias e infindáveis mesclas. Há no espaço urbano brancos, negros, pardos, indígenas; todos vivendo no mesmo ambiente, buscando o seu lugar, disseminando a sua cultura, tendo trocas, seja consciente ou não, em maior ou menor escala. Posso dizer que assim é Campo Grande, capital do Estado de Mato Grosso do Sul, meu lócus enunciativo, recinto onde várias culturas se difundem: japonesa, paraguaia, boliviana, entre outras mais. Um caldeirão fervente cultural.

Sendo a cidade o lugar da pluralidade, talvez a imagem que apresente certo espanto seja a do indígena, ainda mais quando se trata da locação de uma aldeia urbana. No imaginário comum excludente, o indivíduo “da floresta” não é digno de compartilhar o mesmo espaço com o branco e estabelecer com ele uma relação de troca. Algo parece estar fora do lugar, muitos pensam, mas não; ele na cidade está e procura o seu espaço.

Diante da problemática de ser a cidade o ambiente que comporta diferentes culturas e modos de vida, e da dificuldade que o nativo encontra para disseminar a

sua nesse espaço tão diversificado e multifacetado, que me valerei, como já dito, de uma perspectiva subalterna para refletir acerca da questão.¹⁶ Além da visada subalterna, as teorias/conceitos traduzidos(as) para o meu lócus de enunciação aproximam-se com os estudos pós-coloniais.

¹⁶ Esclareço que vou adotar, a partir de uma perspectiva latino-americana, e não legitimar os estudos subalternos, ou seja, ele será traduzido para as diferenças coloniais que constitui as histórias locais do meu lócus enunciativo, assim como o da Marçal de Souza.

1.2 O discurso pós-colonial: o contraste do colonial

Minha preocupação é enfatizar a ideia de que “o discurso colonial e pós-colonial” não é apenas um novo campo de estudo ou uma mina de ouro para extração de novas riquezas, mas condição para a possibilidade de se construírem novos *loci* de enunciação e para a reflexão de que o “conhecimento e compreensão” acadêmicos devem ser complementados pelo “aprender com” aqueles que vivem e refletem a partir de legados coloniais e pós-coloniais (...)

MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 25-26.

O termo pós-colonial apresenta tensão para intelectuais que exigem uma definição, que estão acostumados com o balizamento dos pensamentos binários, *modus operandi* do discurso hegemônico, que rege suas leituras e reflexões críticas. Mas os binarismos políticos, segundo Stuart Hall, “não estabilizam permanentemente o campo do antagonismo político (...), nem conferem a este uma inteligibilidade transparente”.¹⁷ Talvez a compreensão do pensamento binário que constantemente classifica dentro/fora, o que é e não digno de participar da seleção cristalizada seja a deficiência dos críticos não satisfeitos com a leitura que a pós-colonialidade pode trazer, de sair dos binarismos, de promover uma nova crítica sem a responsabilidade e a carga de dívida.

Mas em que a crítica pós-colonial pode ajudar minha pesquisa? Na esteira de Hall, uma das possíveis respostas pode ser encontrada: “na identificação do que são as novas relações e disposições de poder.”¹⁸ Em uma orientação mais simbólica a respeito do poder (*a libido dominandi*), partilho com o pensamento de Roland Barthes, em *Aula*, ao entender que o mesmo *não tem como agarrá-lo, seu nome é legião, se o controlo em um lugar ele aparece em vários outros*,¹⁹ da mesma forma a colonialidade vigente ao ser (re)configurada nas novas conjunturas. O progresso, a título de exemplificação, é uma das armas mais eficazes utilizada na

¹⁷ HALL. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 104.

¹⁸ HALL. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 107.

¹⁹ Ver BARTHES. *Aula*, p. 10-12.

desterritorialização de povos indígenas em toda a América Latina. Para o pensamento não devanear em sua amplitude, pois não tenho conhecimento de causa presenciado de outras nações latinas, a não ser por meio da mídia, no meu lócus enunciativo comprova-se tal pensamento ao deparar-me com indígenas nos corredores da academia e nas ruas de Campo Grande assinalando a problemática terra, mais precisamente, a falta dela. A limitação que os aflige não seria a consequência da disposição simbólica do poder que a crítica pós-colonial aponta o dedo?

Ao direcionar a discussão para o poder e suas representações simbólicas, percebe-se que o pós-colonial não se restringe a uma sociedade e época, mas realiza a releitura da colonização, produzindo “uma reescrita descentrada, diaspórica ou ‘global’ das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação.”²⁰ Com isso, as denominadas grandes narrativas são questionadas, seu teor de verdade e transparência é questionável, o que era/foi verdade durante anos de opressão começa a ser desconstruído. O discurso dominante que convalidava, e até mesmo embasava o passado violento dos povos indígenas, mesmo, infelizmente, estando presente, é abalado. A lacuna do silêncio começa a ser desvendada quando se questiona, levanta indagações a respeito, quer saber o porquê os modelos são constituídos em lugares longínquos e precisam ser aceitos sem questionamento. Na verdade, não há modelos para a crítica pós-colonial, mas sim especificidades geoistóricas.

Os modelos, ou único modelo, perpassam o discurso colonial. Minha intenção não é parecer repetitivo, mas é de suma importância esclarecer esse ponto. Ao referenciar modelo como característica colonial, e segui-lo como verdade em todo e

²⁰ HALL. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 109.

qualquer lugar sócio-histórico-cultural, é não me ater às especificidades locais. Contrário à determinada postura intelectual, os estudos pós-coloniais, na esteira de Boaventura de Souza Santos, baseiam-se, sumariamente, em “um conjunto de práticas e discursos que desconstroem a narrativa colonial tal como foi escrita pelo colonizador, e tenta substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado.”²¹ Com isso, toda vez que trazer à luz da discussão a aldeia urbana em questão, os saberes produzidos naquele lugar, os traços memoriais e espectrais presentes em referido lócus, será uma maneira de desconstruir as memórias indígenas institucionalizadas e orientadas pelo discurso colonizador. Não pretendo ser um porta-voz indígena, tampouco o salvador da pátria, mas espero, em algum momento, qualquer que seja, contribuir para a criação de um espaço em que sua enunciação seja notada.

Referente ao silenciamento existente, porém, constantemente não atentado por parte dos compactuantes da hegemonia, é na lacuna que a enunciação pós-colonial atém-se, “é privilegiando essa dimensão ausente ou desvalorizada da narrativa oficial da ‘colonização’ que o discurso ‘pós-colonial’ se torna conceitualmente distinto.”²² A enunciação presente tentará, de alguma forma, transitar nesses espaços desvalorizados ao evocar no segundo capítulo as memórias e arquivos da aldeia urbana Marçal de Souza, suas paisagens, sensibilidades outras e espectros, como o do próprio Marçal de Souza.

Questionar a matriz reafirma a premissa de que o colonial não está morto, mas sobrevive por meio de artifícios secundários. Não obstante, é justamente essa a impressão sustentada, mesmo sendo ela falaciosa: o colonial está morto, acabado,

²¹ SANTOS *apud* ALMEIDA. Perspectivas pós-coloniais em diálogo, p. 11.

²² HALL. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 117.

as suas mazelas não afligem a mais ninguém, é tempo de liberdade de produção, não manipulação, não catequização, tampouco normativização, todos estão livres das amarras e práticas colonizadoras. Brancos, negros, indígenas vivem unificados. Nesse pensamento reside uma das problemáticas: unificação, apagamento das diferenças. Características coloniais ainda são presentes em discursos do gênero. Comprova-se tal premissa na configuração dual da sociedade. A partir da tentativa de trazer para perto, de unificar, lança-se para longe determinado grupo, tribo, estilo de vida, cultura, língua, etc., que não se enquadra no padrão estipulado, que o rejeita em determinado momento.

A professora Leoné Astride Barzotto, em *Interfaces culturais*, destaca a ambivalência regente dos discursos dos poderosos que dão legitimidade para incluir e excluir, pois eles se dão na dicotômica configuração dentro x fora, margem x metrópole, rico x pobre, dominante x dominado. Mas além da ambivalência regente, há as ambivalências acentuadas em alguns lugares do globo terrestre.²³ No que tange às ambivalências acentuadas, a frequente rotulação de povos indígenas como vagabundos, cachaceiros, preguiçosos, que se aplica também aos da aldeia urbana Marçal de Souza com extrema facilidade por parte da sociedade não indígena, é prova disso. Essa é uma das faces do discurso colonial: denegrir a imagem do sujeito subalterno para continuar seu domínio e controle,²⁴ e na minha perspectiva é o que ocorre ao rotulá-lo com tais adjetivos degradantes.

Ainda no que tange à ambivalência do discurso colonial, Homi Bhabha, em *O local da cultural*, aponta componentes do enunciado castrador. Partindo da concepção de mímica compartilhada por Jacques Lacan, cujo “o efeito de mímica é

²³ BARZOTTO. *Interfaces culturais*: The ventriloquist's tale & Macunaíma, p. 23.

²⁴ Ver BARZOTTO. *Interfaces culturais*: The Ventriloquist's tale & Macunaíma, p. 23.

o de camuflagem”²⁵, o intelectual aponta que “a mímica emerge como uma das estratégias mais ardilosas e eficazes do poder e do saber coloniais.”²⁶ Ou seja, o discurso regente das relações humanas entre colonizador e colonizado, ou, se preferir, as antigas colônias, manifesta-se de maneira velada, um artifício astuto e por que não entendê-lo como duradouro. O componente ambivalente nesse discurso mimético é a representação de um acordo irônico. O acordo feito desvela o desejo colonial em reformar o outro, torná-lo de alguma maneira reconhecível, “como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente.”²⁷

Na premissa do reconhecimento, o sujeito da diferença não é dotado de autoridade representacional, com isso, ele fica no campo da semelhança, outra característica eficaz do colonialismo. Nesse referente, entender a aldeia urbana Marçal de Souza, estabelecida em uma cidade, regida por estatutos e constituições reconhecidos e estabelecidos pela lógica do não índio, é um dos variados modos de enxergar a proximidade das semelhanças. O indígena é perpassado por direitos e deveres, assim como todo sujeito que está sob a tutela, ou deveria, do Estado, porém, fora do campo de como se portar na sociedade, suas diferenças étnicas, culturais são não lembradas. Seriam indígenas na cor da pele, traços fenóticos, entretanto, brancos no agir e pensar.

Vânia Maria Lescano Guerra, em *O indígena de Mato Grosso do Sul: práticas identitárias e culturais*, ao realizar a análise do discurso constitucional e estatutário a respeito do indígena, especificamente do sul-mato-grossense, reflete acerca da imagem que os discursos oficiais, e por que não pensar coloniais, materializam desse sujeito. A estudiosa atém-se ao fator identidade para guiar sua reflexão, e

²⁵ LACAN *apud* BHABHA. *O local da cultura*, p. 129.

²⁶ BHABHA. *O local da cultura*, p. 130.

²⁷ BHABHA. *O local da cultura*, p. 130.

destaco esse ponto para melhor compreensão do discurso colonial amparado pelo poder de legislar do Estado. Mediante a discussão suscitada por Guerra, questiono: quem é o índio? A partir de quais especificidades posso distinguir quem é, ou não é, indígena? Seguindo a lógica do *Estatuto do Índio* de 1973, indígena é “todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”. Outra indagação suscitada: quem identifica o indígena como tal? Guerra responde:

O Brasil promulgou em 2004 a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que vem garantir ser a consciência da identidade indígena (ou tribal) o critério principal para definir quem são os indígenas, apesar de sabermos que esse direito da auto-identificação indígena é desrespeitado sistematicamente pelo próprio Estado.²⁸

Acentuando ainda mais a problemática presente no discurso do Estado, destaco o ano em que foi promulgado o Estatuto: 1973; período de regime ditatorial militar, anos de chumbo, tempo de escuridão representacional na nação brasileira.

Retomando a premissa suscitada por Bhabha, *quase o mesmo, mas não sendo*, o discurso é produzido no lugar da interdição. Segundo Bhabha,

É uma forma de discurso colonial que é proferido *inter dicta*: um discurso na encruzilhada entre o que é conhecido e permitido e o que, embora conhecido, deve ser mantido oculto, um discurso proferido nas entrelinhas e, como tal, tanto contra as regras quanto dentro delas.²⁹

Em outras palavras, é o conhecer por partes e tomá-lo como um todo, suficiente para a representação do sujeito, nesse caso o da aldeia urbana. Sendo da ordem do discurso colonial, é o colonizador que escolhe o que deve, ou não, ser conhecido ou deixado oculto, e o que é digno de ser exposto é tomado como um todo. Bhabha nomeia essa representação parcial de *metonímia da presença*.³⁰ Percebe-se que a escolha parte do lado do colonizador e não do lado do

²⁸ GUERRA. *O indígena de Mato Grosso do Sul: práticas identitárias e culturais*, p. 22.

²⁹ BHABHA. *O local da cultura*, p. 135.

³⁰ Ver BHABHA. *O local da cultura*, p. 135.

colonizado,³¹ isto é, não há representação alguma, e esse sujeito representacional anômalo, de norma estabelecida, chamarei de subalterno.

Toda articulação colonial, seja ela mimética ou de ordem metonímica representacional, é possível porque o discurso hegemônico não tem um objeto real, “mas tem objetivos estratégicos.”³² Então, manipular a representação indígena campesina ou urbana não parte da ordem do objeto real, do indígena como pessoa, da aldeia urbana enquanto matéria física, palpável, mas da manipulação de toda e qualquer representação que esse sujeito subalterno possa se valer. Feita a manobra colonial, reproduz-se o discurso na sociedade.

Seguindo a ambivalência do discurso colonial, e tomando a mímica como artifício dele, seria/é impossível para o indígena urbano ter representatividade na sociedade na qual está inserido, pois a ordem da mímica é mais para o da repetição do que o da representação. Porquanto, a sua diferença não encontrará respaldo, autoridade, autenticidade enquanto o sujeito for moldado pela orientação eurocêntrica mimética.

Contra a correnteza da colonialidade disfarçada, velada, global, etc., a atividade do discurso pós-colonial, nesse emaranhado de ausência representacional e distorção de imagem proporcionada pelo discurso colonial, é (re)posicionar o sujeito em seu espaço. Com isso, assume a condição de ser contradiscursivo.³³ Por esse viés, a enunciação torna-se alternativa, não concordando em ser amparada eternamente pela narrativa clássica. Nas palavras de Júlia Almeida, o termo pós-colonial, para a variada gama de críticos, tende a

³¹ Nota-se no discurso analisado por Guerra tal comportamento do colonizador ao definir quem é, ou não, indígena.

³² BHABHA. *O local da cultura*, p. 135.

³³ Ver BARZOTTO. *Interfaces culturais: The Ventriloquist's tale & Macunaíma*, p. 34.

deslocar o sentido linguístico mais evidente de “pós” como “depois” ou “fim” para um gesto de ir além, de pensar criticamente a condição periférica desses espaços historicamente coloniais e pós-coloniais, procurando abrir novos modos de entendimento, longe de recusar as evidências de que as sociedades contemporâneas são marcadas pela tensão entre o fim da colonização oficial e sua presença reiterada.³⁴

Portanto, realizar uma leitura crítica da aldeia Marçal de Souza sob a ótica pós-colonial é construir, proporcionar alternativa, outras perspectivas, um “novo” olhar, tentar contribuir, em algum momento, para a afirmação espacial do indígena ali presente, e, como mencionado, (re)posicionar o sujeito subalterno, mas fora das ambivalências dualísticas do discurso hegemônico. Além disso, não recusar em hipótese alguma a presença da colonialidade, pois é justamente isso que o domínio hegemônico espera: a sensação de sua ausência.

1.2.1 Pensando no limite ou além dele

Finalmente nos encontramos aqui entre a cruz e a espada. Sempre soubemos que o desmantelamento do paradigma colonial faria emergir das profundezas estranhos demônios, e que esses monstros viriam arrastando todo tipo de material subterrâneo. Contudo, as guinadas, saltos e inversões na forma como o argumento tem sido conduzido nos devem alertar para o sono da razão que vai além da Razão, para a maneira como o desejo brinca com o poder e o saber, na perigosa aventura de pensar no limite ou além do limite.

HALL. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 126.

Viver apenas reproduzindo o já dito nos centros é ser complacente com uma tarefa enfadonha que não trará mudança social. A meu ver, é justamente essa uma das funções da academia, ou pelo menos deveria ser: propiciar mudanças sociais. Enquanto isso não ocorre os espaços não hegemônicos são condenados a carregar e dever uma dívida sem fim e, até mesmo, declarar a dependência de uma representação da realidade totalmente fora do lugar. Por essa ótica excludente as diferenças são negadas. Porém, com a tomada dos estudos pós-coloniais, abre-se um leque para a fomentação de uma crítica que dá ênfase ao discurso das

³⁴ ALMEIDA. *Perspectivas pós-coloniais em diálogo*, p. 12.

diferenças e uma política voltada às minorias. Portanto, consistindo na postura crítica do pós-colonial, de viabilizar uma crítica fronteiriça, mais uma vez encontro nela o suporte para fundamentar o porquê realizar uma leitura da aldeia urbana Marçal de Souza sob tal perspectiva.

Em relação ao termo pós-colonial, o mesmo é problemático em sua essência e prática. O seu cenário aponta intelectuais, em muitos casos oriundos de lugares periféricos, que escrevem em inglês e em espaços centrais. Em meio a todo jogo de espaço-linguagem, o palco das encenações mudou do Ocidente para a América do Norte, especificamente, os Estados Unidos, ao assumir a posição de ser o novo poder colonial.³⁵

Walter Mignolo entende que o pós-colonial “refere-se a ‘novas formas’ de colonialidade”.³⁶ Isso comprova a ideia de que a colonialidade não terminou, mas se reorganizou nas relações e novas situações coloniais da atualidade. Portanto, e insisto em Mignolo, quando se fala a respeito de pós-colonialidade, refere-se “geralmente a todas as diversas modalidades de discurso crítico sobre o imaginário do sistema mundial colonial/moderno e da colonialidade do poder.”³⁷ No entanto, estando a pós-colonialidade em cada história local, em cada cultura particular, posso dizer que ela também está presente na América Latina, no Brasil, no Estado de Mato Grosso do Sul, em Campo Grande e, por conseguinte, na aldeia urbana Marçal de Souza. Cada lugar comentado e delimitado possui a sua história local onde a colonialidade é (re)produzida.

³⁵ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 133.

³⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 134.

³⁷ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 135.

Persistindo sob a égide de Mignolo, pensar em pós-colonialidade exige levar em consideração os espaços e as pessoas que refletem acerca. É inegável que cada lugar, seja central ou periférico, tenha em seu imaginário uma ideia constituída sobre o mundo moderno/colonial marcado por sua história local e pela diferença colonial (lugares antes colônias). Entende-se diferença colonial como

é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempo do planeta.³⁸

O conceito de diferença colonial estará presente na discussão acerca da comunidade indígena Marçal de Souza. Levando em consideração esse espaço tão multifacetado, com uma história particular, um povo e etnia diferente das outras – com isso quero dizer que o pensamento de homogeneizar todas as etnias indígenas não cabe aqui – a diferença colonial é imprescindível para a proposta iniciada. Nesse sentido, a diferença colonial e a pós-colonialidade estão ligadas a cada história particular da nação, povo e etnia, dando a liberdade de acatar ou não os projetos globais, desbancando o plano anterior do universalismo criado pelo sistema mundial de eximir as diferenças que formam cada lugar, cada nação e cultura.

Dentro da estrutura de poder que orienta as mais variadas relações entre povos e culturas, onde se escondem as diferenças e seus discursos destoantes do que é orientado como um projeto civilizatório, ainda percebe-se uma colonialidade voraz. O sentido de colonialidade não é empregado em sua definição clássica, mas o processo que articula o estabelecimento de hierarquias dentro de um campo

³⁸ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar, p. 10.

étnico-racial. O entendimento acerca da colonialidade parte da contribuição de Ramón Grosfoguel, entendendo-a como situações coloniais na atualidade e que, posteriormente, define situações coloniais como “opressão/exploração cultural, política, sexual e econômica de grupos étnicos/racionalizados subordinados por parte de grupos étnicos-raciais dominantes, com ou sem existência de administrações coloniais.”³⁹

Entendo que os aldeados urbanos estão, sim, envolvidos em uma situação colonial dentro de uma colonialidade dos tempos atuais. Por mais que não haja, de maneira explícita, a imposição de um governo imperialista/colonial, o Estado que rege as políticas voltadas para comunidades indígenas, sejam elas urbanas ou do campo, segue uma reprodução colonial. Vê-se uma contínua relação/aproximação de dominante e dominado.

Mesmo havendo a dualidade em dada situação colonial, não quero me deter nela para referenciar o índio e o branco, o centro e a periferia, o subalterno e o superior, quero, sim, estabelecer uma epistemologia fronteiriça, um pensamento de fronteira que balizarei como resposta crítica ao colonialismo e às situações coloniais que permeiam toda discussão. O que aspiro dizer? Não me referencio à Marçal de Souza apenas como o lugar onde as situações coloniais existem, isso já é dito, e, diga-se de passagem, muito bem feito. Ao posicionar-me como crítico, quero, por mais que seja um projeto utópico, proporcionar um espaço, seja ele institucionalizado ou não, para que a voz indígena subalterna – e não me refiro apenas à Marçal – encontre eco e ressonância.

³⁹ GROSFOGUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, p. 126.

Assim sendo, toda discussão alicerçada nos estudos pós-coloniais terá a peculiaridade de ser o pensamento de fronteira – pelo menos aqui – que se estende a uma alternativa descolonial, e, quando digo alternativa, é justamente esse o sentido, nem mais, nem menos, é uma outra possibilidade de ler o mundo. Tendo por base as outras alternativas, e é a partir delas que se fomenta o pensamento de fronteira; Grosfoguel o define como

A resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. Ao invés de rejeitarem a modernidade para se recolherem num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eucentrada (...) O pensamento de fronteira não é um fundamentalismo antimoderno. É uma resposta transmoderna descolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica.⁴⁰

Portanto, o pensamento de fronteira, entendido como resposta descolonial subalterna ao impacto moderno/colonial, vai ser o contragolpe subalterno da comunidade indígena a partir do seu referido lócus enunciativo.⁴¹

⁴⁰ GROSFOGUEL, Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, p. 138.

⁴¹ Em relação a esse lócus, no capítulo seguinte, onde será levantada a questão de memórias e arquivos da Marçal de Souza, será uma tentativa de evocar o lugar geohistórico-político do sujeito subalterno que fala/balucia, justamente aquele que o eurocentrismo tentou/conseguiu apagar durante o processo civilizatório.

1.3 Subalternidade

Mas daí surgiria uma primeira pergunta: subalternista aos olhos de quem? É-se subalterno, sempre, aos olhos do outro, do de fora? Só se pode pensar em tal conceito numa perspectiva comparatista hegemônica? Parece-nos que não. Talvez o conceito de subalternidade venha nos mostrar que é possível pensar no local, no próprio, no regional sem abrir mão, por exemplo, do atual contexto globalizante, capitalista, totalitário e excludente no qual estamos vivendo, por mais que isso pareça contraditório.

NOLASCO. *babeLocal*: o lugar de miúdas culturas, p.64.

Dando continuidade, apresento a primeira aldeia reconhecida como urbana pelo Estado brasileiro: a Marçal de Souza. Não apresento por apresentar, mas faço com uma finalidade, como contribui John Beverley, em *Subalternidad y representación*, ao atestar que os estudos subalternos demandam a demarcação do lugar para a reflexão acerca de um grupo específico:

Uma lacuna no saber (conhecimento) que subverte ou derrota a presunção de conhecê-lo. (o subalterno). Mas o subalterno não é uma categoria ontológica; designa uma particularidade subordinada, num mundo no qual as relações de poder estão espacializadas. Isto implica que o subalterno possui um referente espacial, uma forma de territorialidade: Sul da Ásia, América Latina, 'nas Américas', 'num contexto norte-americano'.⁴²

Referente à espacialidade, a aldeia urbana Marçal de Souza é constituída por 135 casas de alvenaria cobertas com telha de fibrocimento, pintadas de vermelho em forma de oca. A comunidade conta com a escola municipal Sulivan Silvestre, nome esse do ex-presidente da FUNAI, chamada também de *Tukume Kalivono*, que significa Criança do Futuro em língua terena. Além disso, a aldeia conta com um Memorial Cultural Indígena, para alguns a Grande Oca, uma obra de bambu coberta de palha, que se transformou num centro de visita turística e cultural.⁴³

⁴² [O subalterno é] una laguna-en-el-saber que subvierte o derrota la presunción de conocerlo. Pero el subalterno no es una categoría ontológica; designa una particularidad subordinada, y en un mundo donde las relaciones de poder están espacializadas ello implica que tiene un referente espacial, una forma de territorialidad: Asia del Sur, América Latina, "en las Américas", "en un contexto norteamericano. (BEVERLEY *apud* NOLASCO. Crítica subalternista ao Sul, p. 62) (Tradução de Marta Francisco de Oliveira)

⁴³ Ver ARRUDA. *CAMPO GRANDE: arquitetura, urbanismo e memória*, p. 57.



Figura 1 - Aldeia urbana Marçal de Souza. Fonte: Arquivo do autor.

É pertinente se perguntar: por que o seu espaço na cidade? Enquanto esquecidos em suas reservas, “protegidos” por órgãos específicos, regidos por estatutos e constituições, esses sujeitos ainda continuam “largados” em suas pequenas áreas, enfadados em lutas por terras, cheios de promessas e crimes não resolvidos ou que demoram anos para serem concluídos. Essa mudança de lugar, das reservas para a cidade, é um meio, penso, de diminuir, ou tentar pelo menos, as gritantes diferenças existentes entre o subalterno periférico (indígena) e o discurso hegemônico excludente (o branco). Por mais que o medo, por parte dos idosos, do deslocamento dos indígenas para a cidade, acarrete na perda de terras, os mais jovens continuam saindo do campo para tentarem a vida na urbe. Mas será que a simples atitude de se deslocar é suficiente para diminuir as diferenças e ter voz? Acredito que a resposta não seja tão animadora.

No jogo de poder que permeia as relações de toda sociedade, os estudos que trazem em seu bojo a temática subalterna tratam, segundo Beverley, justamente de quem tem o poder e aquele que dele carece.⁴⁴ O sujeito indígena, não respeitado desde o “descobrimento” do Brasil, e nisso reside um exemplo da falta de poder representacional, não tem voz, sua história foi/é silenciada e o pouco que sabemos é contado pelo branco. É subalterno, ou seja, a sua enunciação não é capaz de abalar os discursos do poder; se assim conseguisse, já não o seria.

Não trato o indígena subalterno como oprimido no sentido clássico da palavra, mas que toda e qualquer produção sua passa pela falta de representação “que não consegue seu espaço em um contexto globalizante, capitalista, totalitário e excludente.”⁴⁵ Assim sendo, ser subalterno não é apenas ser classificado como tal, é não ter direito ao grito, é produzir práticas discursivas e não ser ouvido⁴⁶, é ser condenado todos os dias pelo outro por antecipação; até mesmo a academia o condena quando não abre espaço para essa representação.⁴⁷ E quando comento que a academia tem uma grande parcela de contribuição para a subalternização desses povos é porque grande parte dos parâmetros acadêmicos ainda desconsideram a produção que não se assemelha aos modelos importados hegemônicos. Portanto, mais uma vez justifico o porquê escolher uma epistemologia subalterna que privilegie uma nova forma de interferir na produção do espaço do saber, pois “os estudos subalternos não são somente novas formas de produção de

⁴⁴ BEVERLEY. *Subalternidad y representación*, p. 23.

⁴⁵ FIGUEIREDO. Reflexões sobre os estudos da subalternidade, p. 216.

⁴⁶ A título de exemplo, ver o trabalho em desenvolvimento no NECC pela mestrandia Laura Cristhina Revoredo Costa que suscita em sua pesquisa uma discussão pós-colonial tendo como “objeto” de estudo o grupo de rap indígena Brow Mc’s.

⁴⁷ NOLASCO. *babeLocal: lugares de miúdas culturas*, p. 52.

conhecimento acadêmico; devem ser também formas de intervir politicamente nessa produção, a partir da perspectiva do subalterno.”⁴⁸

A subalternidade que acomete povos indígenas não tem origem na época atual. Pensar em subalternidade é, *grosso modo*, associar a ideia do sujeito, ou determinado grupo, que está sob o domínio de outrem. Partindo da noção sul-asiática sobre o que seria subalternidade, Ranajit Guha a define como “uma condição de subordinação, entendida em termos de ‘gênero, classe, casta, comércio, ou de qualquer outra forma.’”⁴⁹ Referente à noção compreendida pelo intelectual sobre o termo, entendo-a como muito ampla para a incorporação de uma noção de subordinação, com isso, torna-se perigoso pensar em subalternidade sob esse prisma não delimitado.

Partindo para uma visada latino-americana, Ilena Rodríguez, ao escrever sobre subalternidade, incorpora em seu discurso que o conceito é em sua essência deslizando e controverso. Essa não definição traz como exemplo a posição da teoria marxista, que atribui à subalternidade a relação do sujeito com sua circunstância histórica, e a de Gramsci, que enxerga no subalterno a condição de ser dominado, na qual o pensamento sobre ele é visto como uma negação, um limite.⁵⁰ Tanto na definição que parte de uma teoria vinculada ao grupo sul-asiático, quanto na do latino-americano, a ideia de subordinação, a relação de dominante e dominado, é presente. Atendo-me ao espaço latino-americano, o conceito geralmente faz referência aos privados de interpelação nos vastos setores sociais, forçados a uma

⁴⁸ Los estudios subalternos no son sólo nuevas formas de producción de conocimiento académico; deben ser también formas de intervenir políticamente en esa producción, desde la perspectiva del subalterno. (BEVERLEY, *Subalternidad y representación*, p. 56.) (Tradução livre)

⁴⁹ una condición de subordinación, entendida en términos de “clase, casta, género, oficio, o de cualquier otra manera.” (GUHA *apud* RODRÍGUEZ. *Hegemonía y dominio: subalternidad, um significado flotante*, p. 84.) (Tradução livre)

⁵⁰ RODRÍGUEZ. *Hegemonía y dominio: subalternidad, um significado flotante*, p. 85

política da emancipação, ou seja, os marginalizados pelo regime colonial. Em meio à discussão, tratar de subalternidade é presenciar como o domínio colonial ainda se reproduz nas relações de poder que engendram a sociedade, assim como os estudos já explicitados.

John Beverley discorre a respeito do problema que infere diretamente na representação, mais precisamente a falta dela, de povos e grupos subalternos. Menciona que não é apenas um problema de falar sobre, mas também de falar por.⁵¹ Tanto o falar por ou sobre o subalterno impele a falta de representação, dificulta a autorrepresentação, de falar por si, manifestar-se ante o domínio sócio-histórico-cultural e intelectual do império colonialista ainda existente no imaginário social. A partir da falta de discurso, não em seu sentido de ação verbal literal de produzir signos linguísticos, mas de sua voz não ser ouvida nos alpendres da nação e do poder, surge a necessidade de criar uma estratégia para intervir nas relações que produzem a dominação e a subordinação, não somente do passado, a historiográfica, mas a do presente. Nesse ponto, a posição intelectual de críticos subalternitas latino-americanos se diferencia dos sul-asiáticos que se detinham em questões históricas.⁵²

Uma estratégia para intervir na subordinação e dominação, sem cair no dualismo, é a opção descolonial apresentada na introdução, comentada por Mignolo, que adverte a pensar a subalternidade de maneira liminar, realizar uma dupla crítica, pensar a partir das margens que implica um pensamento, uma epistemologia que não se preocupa em (re)produzir limites, tampouco defesa.⁵³ Desta maneira, ao

⁵¹ BEVERLEY. *Subalternidad y representación*, p. 24.

⁵² BEVERLEY. *Subalternidad y representación*, p. 29.

⁵³ Ver MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 242.

posicionar-me como pesquisador subalternista, terei que levar em conta que transitar pela limaniridade me dá acesso àquilo que é encarado como hegemônico e subalterno, mas sem privilegiar uma dada posição. Assim sendo, não reforço o *status* de inferior atribuído à cultura indígena, tampouco sustento o pensamento firmado no ocidentalismo. Com isso, a aldeia Marçal de Souza não se caracteriza como um lócus incapaz de produção e nem precisa querer equiparar-se com o modelo externo.

Insistindo no campo da representação, deparo-me com a obra de Gayatri Spivak, intitulada *Pode o subalterno falar?*. Entendo que a indagação/afirmação proposta pela crítica e teórica indiana cause a sensação de incômodo. Paralelamente, lembro-me e contraste com a imagem de *Pam and Kim*, que ilustra a capa do livro de Hugo Achugar, *Planetas sem boca*, que também gera desconforto.

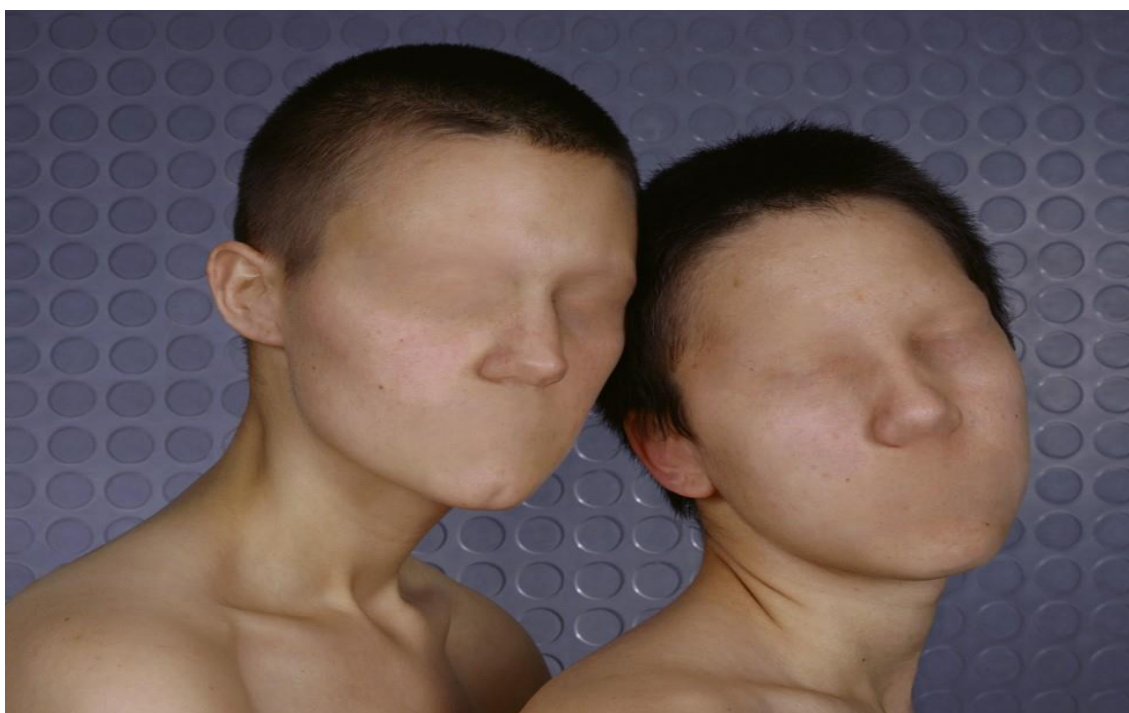


Figura 2: *Pam and Kim*. Fonte: <http://clampart.com/2012/01/pam-and-kim/pam-and-kim-2/>

Nesse interlúdio, o sujeito subalterno, impelido ao silêncio radical, na proposição de Spivak, enquadra-se nas condições de representação discutidas: *Vertretung* e *Darstellung*. Enquanto a primeira, na leitura de José Jorge de Carvalho, é uma procuração passada a terceiros; a segunda é representada por um porta-voz na qual deve autorrepresentar-se como sujeito genérico de seus representantes.⁵⁴

A verdade, se é que ela existe, direciona a saber que o subalterno fala; entretanto, o problema é que a elite não o ouve, ou ao menos se dá o trabalho de escutar seus rarefeitos balbucios. É como Guha define os estudos subalternos: “escutar a pequena voz da história”⁵⁵, e acrescento que é escutar toda e qualquer voz silenciada no decorrer histórico.

A postura de não emprestar os ouvidos às “regiões inferiores” da nação é presenciada na atitude dos críticos que reproduzem a relação elite/subalterno ao estudar determinado fenômeno que se encontra fora do espaço acadêmico sem ao menos escutar o que o outro tem a dizer de si mesmo. Ao fazer isso, cria-se uma leitura não condizente com a verdadeira realidade, é uma produção filtrada pelo olhar colonialista, homogeneizante que não se abre para o alheio, o diferente. O papel dos estudos subalternos é questionar o Estado, seus aparatos (a academia) e, ao interrogá-lo, criar uma nova política.

Persistindo na égide da problemática representacional, e contemplando a condição subalterna indígena e a falta de uma política igualitária, fez Marçal proferir, em 1950, num discurso, em um culto evangélico, palavras a respeito da esperança. Apesar do tempo transcorrido, suas palavras continuam vivas. A fala foi comentada

⁵⁴ CARVALHO. O olhar etnográfico e a voz subalterna: para uma teoria da subalternidade e do luto cultural, p. 68.

⁵⁵ GUHA *apud* BEVERLEY. *Subalternidad y representación*, p. 39.

por Egon Schaden, antropólogo ajudado pelo líder indígena durante suas pesquisas de campo:

...assisti a uma dessas reuniões dirigidas por Marçal de Souza, à qual compareceram dezenas de índios, não só Nandeva e Kaiowá, como também alguns dos Terena no posto. O tema da pregação era “A esperança”. “Cristo é a nossa esperança, mas para os índios não há mais o que esperar neste mundo. Daqui a uns cinquenta anos estarão reduzidos a uns restos miseráveis. Esperança só no Além, onde se medirão a todos com igual medida, pobres e ricos, ignorantes e instruídos.”⁵⁶

Será que o subalterno, em especial o indígena, só será considerado e tratado nas mesmas proporções igualitárias quando chegar ao céu? Se o líder, quase que em palavras proféticas, mencionou que estariam reduzidos a restos miseráveis, o que se pensar para mais daqui cinquenta anos? Serão restos miseráveis na cidade ou em suas reservas? Se daqui a cinquenta anos a pergunta ainda estiver latente e for pertinente à discussão, quem sabe a resposta seja precisa; algo improvável. No atual momento, e se persistir o modelo de sociedade, a relação de subordinação e dominação continuará. O próprio Beverley defende que a lógica das lutas sociais se fundamenta na dominação de um que acarreta na subordinação do outro, e é justamente por causa da caracterização e modelo de sociedade, relação dominante/subalterno, que as identidades subalternas são reforçadas.⁵⁷

Enquanto o tempo não passa e a resposta é uma incógnita, me atentarei ao presente. O indígena está na cidade, se só em restos mortais não é possível afirmar, com inteira certeza está reduzido. Isso me faz lembrar que durante a realização do II Colóquio do Núcleo de Estudos Culturais Comparados (NECC), uma professora que assistia à apresentação do meu trabalho, ainda nos moldes iniciais da pesquisa, compartilhou a experiência de uma criança: a menina procura sua professora em pranto. Questionada sobre o que aconteceu, não conseguira falar. Depois de

⁵⁶ SCHADEN *apud* TETILA. *Marçal de Souza Tupã!': um guarani que não se cala*, p. 21.

⁵⁷ NOLASCO. *babeLocal: lugares de miúdas culturas*, p. 56.

acalmada e podendo expor o porquê daquele estado emocional abalado, disse que outra criança havia chamado-a de índio. O que causa surpresa no relato é que a garota intitulada de índio pelo colega realmente pertencia a uma etnia indígena. Diante do acontecido, parece que ser índio para alguns tomou a forma de problema, e nota-se um conflito de identidade, a negação do seu próprio eu.

O fator problemático apresentado não é ser índio; a maior dificuldade que esses povos enfrentam, independente da etnia a qual pertencem, é não terem representatividade, é viverem condenados ao silêncio, a uma transculturação desnivelada que pende para uma desproporção avassaladora, de não ter espaço nem mesmo na cidade que é o lugar da diferença, do caleidoscópio de várias cores e formas. E o que fazer quando o espaço em que vive é esse que o “acolhe” e ao mesmo tempo o exclui?

1.4 Aldeia transcultural

Ambos os lados se apropriam e inscrevem aspectos da cultura do outro, criando novas ideias e identidades no processo. A margem que separa o interno do externo, o ser e o outro não é fixa, mas sempre mutante.

LOOMBA *apud* BARZOTTO. *Interfaces culturais: The ventriloquist's tale e Macunaíma*, p. 36.

A relação entre cidade e o sujeito subalterno traz mudanças significativas nesse indivíduo deslocado. O contato constante com a cultura do branco ocasiona uma ressignificação de valores, adaptação ao sistema cultural diferenciado, tendo que recriar o seu modo de vida, se apropriando do discurso alheio para sua sobrevivência. Para os mais velhos que pertencem a qualquer etnia indígena, tal proximidade apresenta um risco a sua cultura, uma vez que os mais jovens estabelecem um contato mais aberto, não tão apegado a tradições de seu determinado grupo, pois elas não perduraram mais em sua memória.

Contemplando uma epistemologia pós-colonial/subalterna, é de grande valia ater-me acerca da transculturação à qual os aldeados urbanos se submetem, assim como qualquer outro grupo social. Em relação ao termo, cunhado inicialmente pelo cubano Fernando Ortiz em seu clássico de 1940, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, o conceito pretende abarcar e significar o processo de movimento constante do encontro de povos e suas culturas, constituindo trocas, mesmo que não sejam niveladas. Segundo Ortiz, o termo designa

as fases do processo de transição de uma cultura a outra, já que este não consiste somente em adquirir uma cultura diferente, como sugere o sentido estreito do vocábulo anglo-saxão, aculturação, mais implica também necessariamente a perda ou desligamento de uma cultura precedente, o que poderia ser chamado de uma parcial desculturação, e, além disso, significa a consequente criação de novos fenômenos culturais que poderiam ser denominados neoculturação. (...) No conjunto, o processo é uma transculturação e este vocábulo compreende todas as fases da trajetória.⁵⁸

⁵⁸ ORTIZ *apud* REIS. *Transculturação e Transculturação Narrativa*, p. 467.

Ortiz postulou que a diferença crucial entre aculturação e transculturação é que no processo de aculturação a cultura subordinada deve ajustar-se à dominante, diferentemente da transculturação, em que as culturas ao se encontrarem estabelecem uma relação de combinação e contradição. Além disso, o intelectual atribuía ao procedimento transcultural um viés cultural em que elementos provindos da Europa, Ásia e África – alimentos, práticas religiosas, costumes em geral – eram fusionados no contexto diário cubano.⁵⁹

Nesse caminho empreendido, a transculturação propõe a superação das diferenças que reforçam a posição de superioridade e inferioridade entrelaçadas na supremacia de poder e *status*. É por esse viés que a realização de uma leitura transcultural pode ajudar-me a refletir acerca da comunidade indígena urbana e como se dá a sua relação com o ambiente citadino.

Posterior à fundamentação teórica de Ortiz a respeito de transculturação, outro expoente no assunto é Àngel Rama. O estudioso privilegia uma transculturação narrativa. Enquanto Ortiz se atentava ao cotidiano, Rama se atém à noção literária de ajustamento representacional entre os intelectuais da alta cultura em relação a uma subalterna como menciona Beverley:

Ortiz viu a transculturação como algo que ocorria nas mercadorias, coisas e práticas mais cotidianas e comuns. A transculturação era um processo que requeria o cotidiano. Rama, por sua vez, privilegia uma noção literária de adequação representacional, real ou potencial, dos intelectuais e da alta cultura em relação com o subalterno.⁶⁰

Para Rama, é possível enxergar no projeto transcultural o artifício para sobrevivência do subalterno, uma atitude sem renunciar a alma. Mesmo o crítico

⁵⁹ Ver BEVERLEY. *Subalternidad y representación*, p. 76.

⁶⁰ Ortiz vio la transculturación como algo que ocurría en las mercancías, cosas y prácticas más cotidianas y ordinarias. La transculturación era un proceso que *requería* lo cotidiano. Rama, por contraste, privilegia una noción literaria de la adecuación representacional, real o potencial, de los intelectuales y de la alta cultura en relación con el subalterno. (BEVERLEY. *Subalternidad y representación*, p. 77.) (Tradução livre)

uruguaio privilegiando uma representação que tinha como suporte a literatura, sua produção intelectual se estende ao plano cultural. Portanto, ao pensar orientado por uma epistemologia que não se fecha em polos delimitados, a transculturação permite aos grupos subalternos, aos aldeados urbanos da Marçal, interagirem com o outro sem liquidar o que é seu. Insisto mais uma vez na fala de Beverley que fundamenta esse pensamento: “a transculturação alcança isso ao modificar, sem liquidar completamente, a força das etnicidades, linguagens, histórias e culturas subalternas que tem persistido no curso da história do continente”⁶¹

Nesse viés, sinto a necessidade de trazer a definição de transculturação para Rama e as respostas inventivas que ela propicia, sendo no processo de seletividade a possível não extinção daquilo que é próprio da cultura subalterna. Diferente de Ortiz que apresenta uma visão geométrica em três etapas: “perda parcial da própria cultura, incorporações da externa e recomposição de ambas”. Cito Rama:

O conceito é elaborado sobre uma dupla comprovação: por um lado registra que a cultura presente da comunidade latino-americana (que é um produto longamente transculturado e em permanente evolução) é composta de valores idiossincrásicos, cuja atenção, desde épocas remotas, pode ser reconhecida; por outro lado, corrobora a energia criadora que a move, tornando-a muito diferente de um simples conjunto de normas, comportamentos, crenças e objetos culturais, pois trata-se de uma força que age com desenvoltura tanto sobre sua herança particular, segundo as situações próprias de seu desenvolvimento, como sobre as contribuições provenientes de fora.⁶²

Rama, ao comentar a respeito da energia criadora, está, de certa forma, reformulando o conceito do antropólogo cubano. Primeiramente, atribui não somente três momentos, mas quatro: perdas, seleções, redescobrimento e incorporações. Entretanto, ao apresentar as possibilidades de resposta ao impacto cultural, Àngel

⁶¹ la transculturación alcanza esto al modificar, sin liquidar completamente, la fuerza de las etnicidades, lenguajes, historias y culturas subalternas que han persistido en el curso de la historia del continente.(BEVERLEY. *Subalternidad y representación*, p. 79.) (Tradução livre)

⁶² RAMA *apud* AGUIAR & VASCONCELOS (Orgs.). *Àngel Rama: literatura e cultura na América Latina*, p. 260.

Rama resume-se a três: “vulnerabilidade cultural”, “rigidez cultural” e “plasticidade cultural”. Em relação às respostas:

A primeira seria a “vulnerabilidade cultural”, quando uma comunidade aceita as proposições externas e renuncia quase sem luta às próprias; a segunda, a “rigidez cultural”, onde, ao contrário da anterior, uma comunidade se fecha em seus valores e objetos; e, finalmente, a “plasticidade cultural”, quando uma comunidade procura incorporar as novidades não só como objetos a serem absorvidos pelo complexo cultural, mas também como fermento animador da tradicional estrutura cultural – mostrando-se, portanto, mesclados aos externos.⁶³

No âmbito dessas respostas, a que me interessa para a concepção epistemológica é a da plasticidade. A preferência pela flexibilidade da resposta ao impacto cultural-globalizador é que permite que a produção indígena presente na cidade assuma um posicionamento não somente de aceitação, mas de resistência, de selecionar o que irá fazer parte de seu contexto, assim como permite eleger o que de sua própria cultura continuará.

Rama entendia que a sobrevivência da cultura nativa se daria somente mediante a mescla do autóctone com o outro, que sua cultura por si só já não tem sentido.⁶⁴ Mas como atribuir sobrevivência quando se está engendrado em uma matriz colonial? A resposta é concebida quando assentada em um pensamento liminar, aquele que orienta a discussão aqui levantada, pois apenas destacar a matriz opressora seria reforçar a subalternidade da Marçal de Souza.

Mignolo, ao postular sobre transculturação, primeiramente destaca que ela “está no centro de qualquer projeto de estudos subalternos”.⁶⁵ Sendo assim, é de vital importância, ao promover a reflexão que contemple o fenômeno de indígenas mudando para a cidade, a partir de uma orientação pós-colonial por uma perspectiva subalterna, passar pela transculturação. Além disso, em um dos seus sentidos,

⁶³ CUNHA. *Transculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*, p. 176-177.

⁶⁴ Ver BEVERLEY. *Subalternidad y representación*, p. 80.

⁶⁵ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 285.

“transculturação foi e é um degrau importante na construção do pensamento das margens”.⁶⁶ O pensar das margens é o estar fora dos lugares muito bem definidos e estabilizados, é o pensamento liminar que, para Mignolo, pode ser concebido como transculturação.

A transculturação, em outras palavras, poderia ser concebida como um tipo especial de pensamento liminar, e o pensamento liminar, dentro de minha argumentação, é a necessidade básica da epistemologia subalterna e da reflexão que ultrapasse as dicotomias produzidas pelo “ocidentalismo” como imaginário dominante no sistema mundial colonial/moderno.⁶⁷

Ao pensar sobre os sujeitos subalternos indígenas na cidade, em tempos que o capitalismo rompeu os limites bairristas, quando se é possível ver na Marçal de Souza índios calçando Havaianas e casas com antenas de recepção de sinal televisivo por assinatura, constata-se que a globalização crescente chegou ali, e o impacto causado em sua identidade mostra a complexidade em se imaginar uma identificação única que remeta às suas raízes. Isso serve para desconstruir a representação quinhentista indígena tão presente na sociedade. É inadmissível continuar sustentando a ideia do nativo primário; ele hoje é um sujeito transculturado, e, assim, quando fizer menção aos residentes da comunidade indígena urbana Marçal de Souza, terei a intenção de referenciar sujeitos transculturados, seguindo o pensamento de Rama ao comentar sobre a plasticidade, ou seja, têm a possibilidade de escolher os elementos que perdurarão em sua cultura, aqueles que dela farão parte e viabilizará nova (re)configuração.

A título de exemplo de transculturação na aldeia urbana, da plasticidade para configurar respostas seletivas e inventivas, apresento a imagem, extraída de uma matéria feita na Marçal de Souza, que ajuda a compreender melhor a busca pela

⁶⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 166.

⁶⁷ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 286.

(res)significação identitária-cultural no processo cultural a qual estão sujeitos. Nela, nota-se o antes, o cocal, que ao mesmo instante estabelece proximidade, e faz uso do equipamento tecnológico presente na cultura do outro, da sociedade que não compartilha na mesma proporção de seus costumes.



Figura 3 - Computador da aldeia urbana. Fonte:
<http://www.youtube.com/watch?v=ryFw9MH3g2g>

A necessidade de reforçar, ou trazer à memória suas origens quando o indígena está inserido e estabelecendo relações com a cultura da “civilização” acarreta a ressignificação cultural e a base de sua identidade é afetada. Em se tratando da identidade desses grupos ameríndios, Hall (1998) vê que ela se torna, como qualquer outra, uma celebração móvel, assumindo diferentes formas, sendo elas não definidas. A mudança implica, às vezes, em uma identidade não resolvida, deixando-a com características que a conduzem ao declínio. Valer-me-ei da entrevista cedida pelo presidente do Conselho de Segurança Comunitário da Aldeia Marçal de Souza, Ênio de Oliveira, ao Jornal Correio do Estado, extraído do canal

Ponto de Cultura na rede de vídeos *youtube*, para exemplificar a reflexão. Nas palavras do entrevistado, é percebido o declínio que a ressignificação/adaptação traz ao sujeito indígena que está em constante contato com a cultura e os valores que fluem de maneira mais livre na cidade.

Nossa vontade é de trazer a comunidade para dentro do ponto de cultura para que não se perca a cultura, porque praticamente já está deixando de existir. A maioria da nossa comunidade não ousa mais falar a língua. Entende, mas tem vergonha talvez até de falar. Então a gente vai trabalhar a auto-estima da comunidade para buscar o que ele é, ele ser o que ele é. Porque existe uma frase que diz isso claramente: posso ser o que você é sem deixar o que eu sou. Você pode ser formado em doutor, médico, advogado, grandes profissões, mas você nunca deve deixar de ser índio.⁶⁸

Buscar ser o que ele é. É perceptível a preocupação em dar continuidade às práticas culturais que envolvem o grupo indígena alocado em território urbano. Uma característica que marca a identidade do indivíduo que nasceu e cresceu em dada comunidade indígena é a língua. Noto a desvalorização dela por parte de alguns, pois não querem mais fazer uso daquilo que faz parte de sua peculiaridade, que caracteriza o seu grupo, que os tornam diferentes. Com isso, na esteira de Nolasco, acrescento que é da “natureza do subalterno se deslizar, se distanciar de toda representação,”⁶⁹ assemelhando-se à negação subalterna, na qual segundo Alberto Moreiras, aproxima-se da “suspensão ou abandono momentâneo político”.⁷⁰

Não reconhecer a sua própria língua, na minha perspectiva, assemelha-se à renúncia, já que a escolha por qual língua utilizar é prática inteiramente política. Portanto, a vergonha que ronda esse sujeito, como destacada pelo presidente do Conselho de Segurança Comunitário da aldeia em questão, Ênio de Oliveira, o impossibilita de afirmar qual é a sua origem. Recai sobre seus ombros a imagem do ser deslocado, o outro, portador de um vírus que corre em suas veias, tornando-o

⁶⁸ OLIVEIRA. Ponto de cultura da aldeia urbana Marçal de Souza, s/p.

⁶⁹ NOLASCO. *babeLocal: lugares das miúdas culturas*, p. 53.

⁷⁰ MOREIRAS. *A Exaustão da Diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos*, p. 155.

tão diferente ao ponto de excluí-lo, de envergonhá-lo pelo que é e sempre será. Para tentar amenizar o bloqueio da língua indígena entre os menores, a escola situada na aldeia incluiu em sua grade curricular o ensino da língua nativa. Frente a dada situação, a condição de inferior não provém de seu íntimo, não brotou, foi difundida, semeada por aquele que não faz parte de seu rol de valores e práticas culturais, o mesmo que estrangulou a sua diferença. O fardo de ser julgado menor veio de fora e continua sendo eficiente frente aos povos primeiros dessa terra chamada América, que os impossibilita de falarem sua própria língua, de a praticarem.

Mediante as relações de domínio, depara-se com o que os estudos subalternos tratam, sobre quem tem e quem não tem o poder. No espaço que comporta tantas diferenças, a cidade, a produção desse grupo subalterno parece ser apenas fumaça. Por essa perspectiva, é algo equiparável à contaminação, que apenas faz mal à saúde daqueles que a inalam ou tem contato com ela – talvez essa seja a concepção sobre si dos próprios indígenas que vivem com a vergonha de sua etnia, de suas raízes e de suas diferenças. A presença deles parece causar mal-estar, desconforto. Quem o vê, classifica-o com olhar piramidal, situando-o abaixo da base das massas. A impressão tida, é que o sentimento da sociedade excludente se assemelha ao que era presente nos corações daqueles que aqui habitavam quando tiveram o primeiro contato com colonizadores portugueses. A diferença é que, dificilmente, e atrevo-me a dizer impossível, o processo histórico acontecerá de maneira diferente: o indígena se apropriando das terras e tirando proveito do não índio; a reapropriação do solo, com um espírito induzido e motivado a tomar de volta o que lhes pertence. O pensamento faz lembrar-me, e divagar propositalmente, da indicação do poema “Erro de português”, de Oswald de Andrade, comentado em minha banca de qualificação. Cito:

Quando o português chegou
Debaixo duma bruta chuva
Vestiu o índio
Que pena! Fosse uma manhã de sol
O índio tinha despido
O português⁷¹

A ideia de a cidade ser o lugar das marcas de outros povos, diferentes culturas, distintos modos de ser e que podem concentrar-se e conviver no mesmo lugar (faço menção à epígrafe), parece não valer para o nativo. O espaço diversificado, amplo de/para relações e trocas culturais, aparenta ser insuficiente para aceitar em seu meio a cultura ameríndia.

⁷¹ Extraído do site: http://www.releituras.com/oandrade_tupi.asp

1.5 Lugares e saberes periféricos/ subalternos

A ilusão de observar e capturar uma totalidade só é possível com a condição de se estar cego para a observação de seu próprio lócus de observação. Assim, a *epistemologia moderna, que conseguiu subalternizar outras formas de conhecimento*, construiu-se presumindo uma perspectiva universal de observação e um lócus privilegiado de enunciação.

MIGNOLO, *Histórias locais/ Projetos globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar, p. 175. (grifo meu)

Estou em um lugar periférico, Campo Grande, capital do Estado de Mato Grosso do Sul. Faço questão de afirmar que meu lócus de enunciação é periférico por excelência. Situo-me longe dos centros nacionais, na fronteira, onde a cultura é híbrida ao manter frequente contato com o que é oriundo de países como Paraguai e Bolívia. Além do meu lugar periférico, a aldeia urbana que se encontra na periferia da minha periferia, ou seja, tanto eu quanto os indígenas da Marçal de Souza compartilhamos o estereótipo de seres inferiores no que tange à produção intelectual e cultural do país. Mas antes de debater sobre lugares e saberes periféricos, é necessário fazer menção ao período colonial, sabendo que a ideia de periferia é fruto duradouro da colonização.

Lugares e saberes periféricos estão intrinsecamente ligados ao período da expansão colonial da Europa, que mais tarde, ou atualmente, se estende aos Estados Unidos, por assumir a posição de potência mundial. Esses lugares tomaram para si o direito de governar o mundo e todas as produções, subjugaram os outros espaços incapazes de produzirem algo que esteja no mesmo patamar, assumiram a condição de centro e, conseqüentemente, rotularam o outro como periférico. A divisão entre centro e periferia não é nova nas relações mundiais e suas produções. Por isso, é preciso conhecer o momento histórico que precede o atual e como o domínio do centro se perpetua até hoje no resto do mundo.

Aníbal Quijano parte do pressuposto de dominação baseado na distinção de raça, para os tempos coloniais, e no capital, tempos atuais. Ao que se refere à raça, o intelectual destaca que a classificação marcada por uma estrutura biológica foi a primeira forma de assinalar a diferença entre povos, ou seja, entre o europeu e o outro. A ideia assumida pelos conquistadores ganhou força com o “descobrimento” da América e a rotulação dos índios habitantes deste solo. Mais tarde, a classificação se estende a vários grupos, tais como negros, mestiços, e a redefinição de outros, como a do próprio europeu, pois antes o termo fazia apenas referência ao espaço geográfico de origem.

A divisão da sociedade por raças logo trouxe como consequência a configuração das relações sociais daqueles que dominam e os que são dominados. Vale ressaltar, ainda, que o rótulo foi a ferramenta mais eficaz e duradoura para dominação, com isso, os povos colonizados “foram postos numa situação natural de inferioridade e, conseqüentemente, também seus traços fenótipos, bem como suas *descobertas mentais e culturais*”.⁷²

Abro um parêntese para elucidar como divisão por raças ainda é tão latente atualmente. O Estado de Mato Grosso Sul possui a segunda maior população indígena do Brasil, sendo que na cidade de Campo Grande se encontra, aproximadamente, segundo o censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 2010, cerca de 5898 mil indígenas de diversas etnias.⁷³ Uma porcentagem esmagadora desse povo localiza-se em comunidades periféricas. Por carregarem traços genéticos que os distinguem dos outros, são constantemente alvo de preconceito, rechaçados como bugres, incapazes de produzirem algo que se

⁷² QUIJANO. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, p. 223.

⁷³ Disponível em: <<http://indigenas.ibge.gov.br/mapas-indigenas-2/mapas-por-municipio>> Acesso em: 19 out. 2013.

equipare aos valores importados tradicionais. Nota-se, com isso, apenas a reprodução do domínio colonial empreendido em solo latino-americano a mais de quinhentos anos. Os mapas a seguir elucidam a distribuição indígena em solo nacional e no Estado de Mato Grosso do Sul.

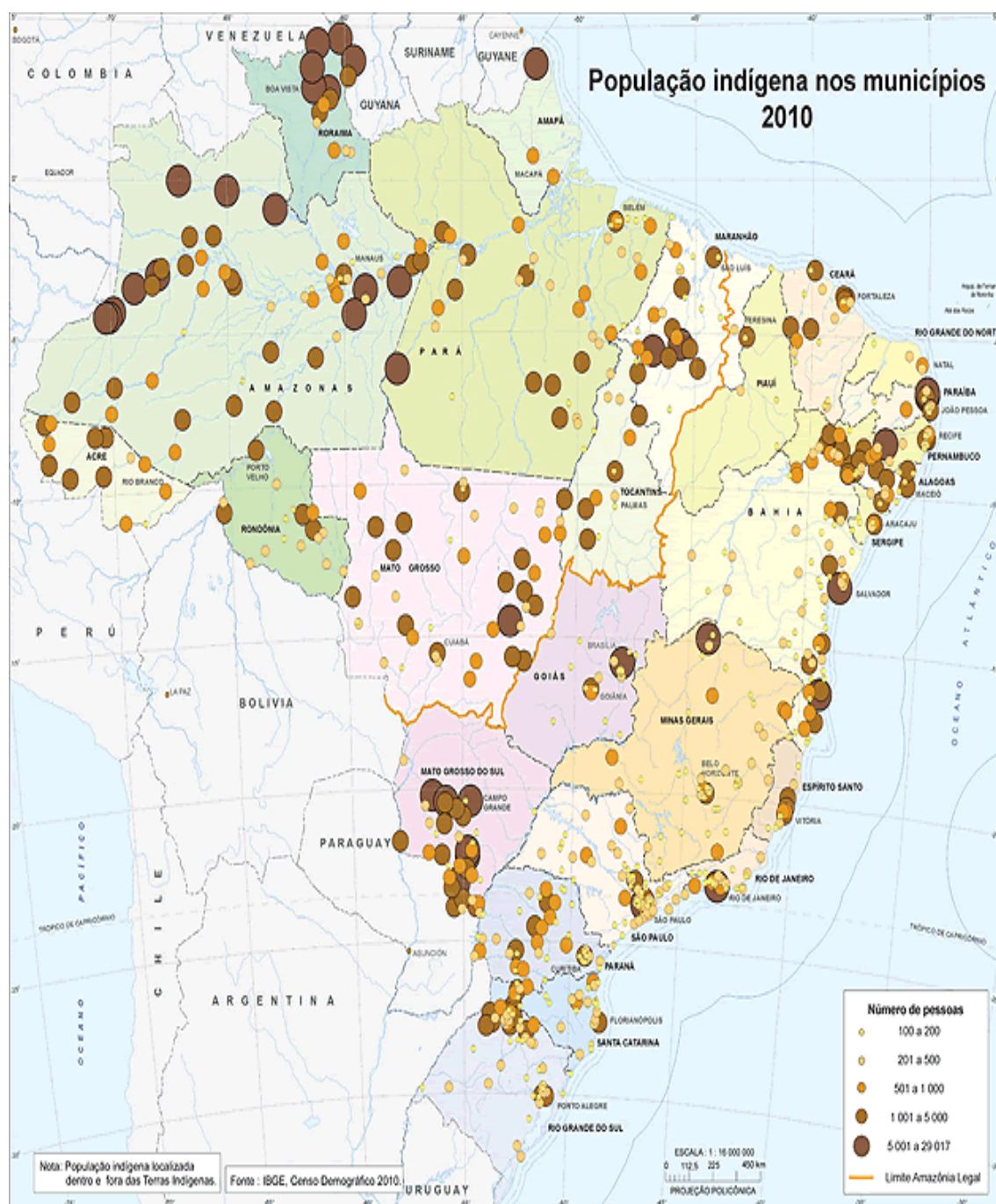


Figura 4 - Mapa da distribuição da população indígena no Brasil. Fonte:
<http://saladeimprensa.ibge.gov.br/noticias?view=noticia&idnoticia=2360>

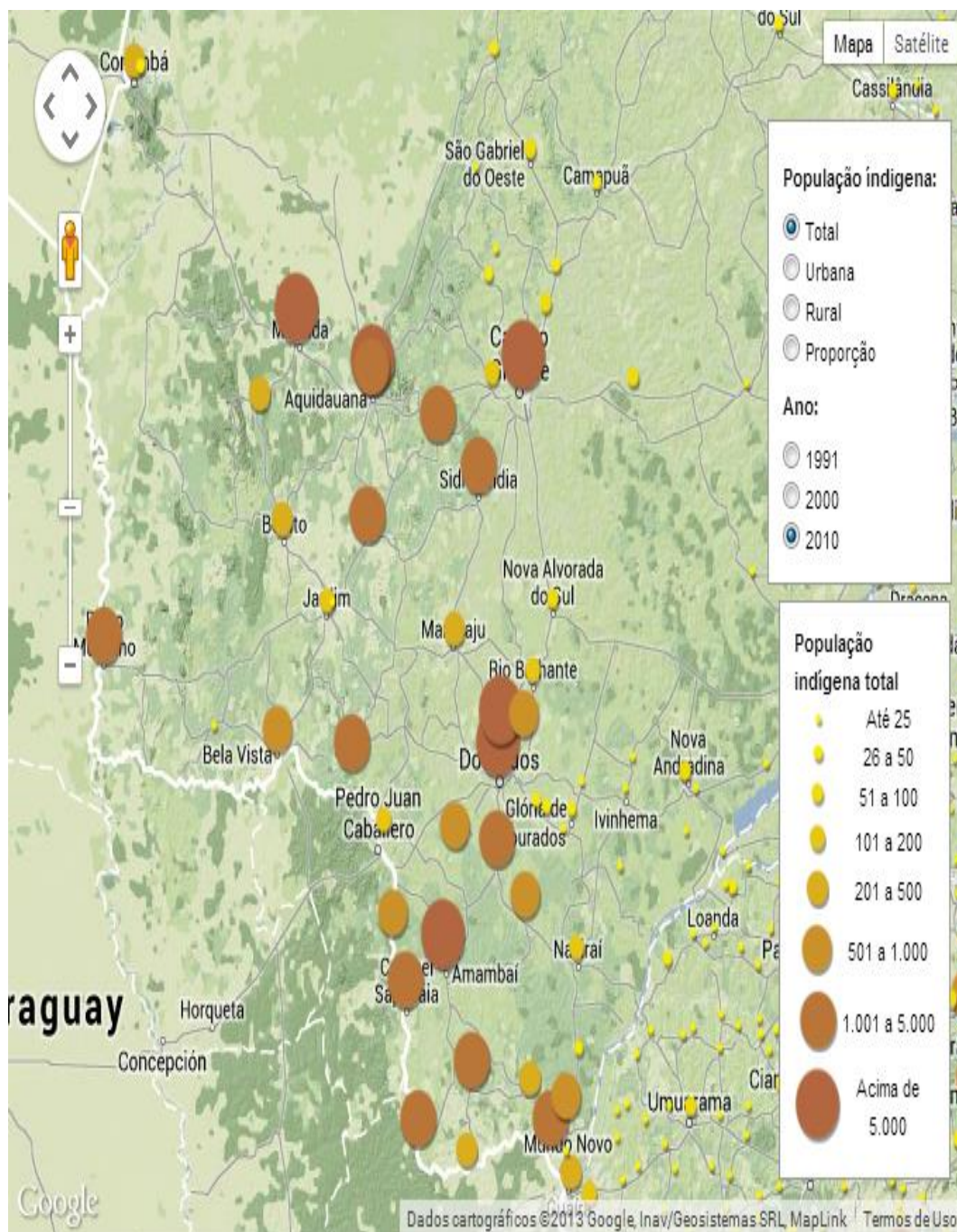


Figura 5 - Mapa da distribuição da população indígena no Estado de Mato Grosso do Sul.
Fonte: <http://indigenas.ibge.gov.br/mapas-indigenas-2/mapas-por-municipio>

Mesmo o quesito raça sendo presente nos dias atuais, não é somente esse fator que agrava as relações entre hegemônico e subalterno, ela é somente uma das faces da matriz do poder colonial. Grosfoguel, imerso na discussão que contempla as variadas faces da matriz, entende-a como um

princípio organizador que envolve o exercício de exploração e da dominação em múltiplas dimensões da vida social, desde a econômica, sexual ou das relações de gêneros, até as organizações políticas, estruturas de conhecimento, instituições estatais e agregados familiares.⁷⁴

Além de ser um princípio organizador, a referida matriz assume várias faces, sendo elas, ou parte delas, “o capitalismo, hierarquias sexuais, de gênero, espirituais, epistêmicas, econômicas, políticas, linguísticas e raciais do sistema-mundo colonial/ moderno.”⁷⁵ Avançando na discussão, a face da matriz travestida de capitalismo faz-me lembrar a situação de alguns indígenas que vivem na comunidade periférica subalterna urbana em questão. Muitos aldeados graduados encontram dificuldades para ingressar no mercado de trabalho. A dificuldade em conseguir emprego é tamanha, que ficam anos prestando serviços fora da sua formação até conseguirem uma vaga. Até mesmo professores que moram na Marçal de Souza encontram dificuldades para lecionar na escola da própria aldeia, enquanto as vagas estão sendo preenchidas por professores brancos.

Dando sequência à face capitalista, mas não somente em seu sentido econômico, mas também intelectual, é por meio do capitalismo, seja a produção material e/ou intelectual, que a Europa e a América do Norte, mais uma vez, assumem o papel de dominadores. As suas produções se tornam o eixo, as engrenagens do mundo moderno. Tudo que lhe é diferente começa a assumir a condição de periférico. Está assim estabelecido o controle e a influência para o restante do mundo, e nos espaços periféricos, em suas relações internas, o sistema moderno/colonial é repetido. A propósito, não é a Marçal e toda sua produção diferente do que é pensado e compartilhado nos lugares hegemônicos?

⁷⁴ GROSGUÉL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, p. 124.

⁷⁵ GROSGUÉL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, p. 125.

Encarnada como padrão do poder mundial, a Europa toma para si a “hegemonia de todas as formas de controle da subjetividade, da *cultura* e em especial do *conhecimento, da produção do conhecimento*.”⁷⁶ Das formas de controle, a cultura fica entre a alta – produzida nos centros – e a baixa – fora do eixo. Por mais que a visada seja dualista e retrógrada, ainda assim, infelizmente, é real no presente século. Toda manifestação cultural provinda do velho mundo carrega consigo a imagem de ser rica, padrão de qualidade e modelo para as outras, as periféricas. Mas o que seria o periférico? Walter Mignolo aproxima o periférico do subalterno ao dizer que

o sentido de “periférico” é análogo ao sentido de “subalterno”, se concebermos que o termo se refere a “culturas” e línguas e não apenas a classes sociais e comunidades – isto é, tudo que se situa num espaço relacional será colocado “numa posição inferior”.⁷⁷

Não compactuando uma posição marxista a respeito das classes sociais e suas divisões, mas atendo-me à perspectiva periférica e subalterna, pois Mignolo afirma que a subalternidade é uma perspectiva⁷⁸, relacionando meu lugar, o do indígena urbano e nossa produção com o centro, encontramos-nos em posição inferior, logo assumindo, ou sendo rotulado como periferia, ou periferia da periferia.

Realizando a leitura da periferia por esse viés, há a sensação de somente o ambiente periférico ser o lugar problemático, mas não, o centro também é. Ele se torna o espaço, lugar⁷⁹ de tensão por estar atravessado pela periferia em tempos de globalização. Hugo Achugar, em *Planetas sem boca*, postula que contra a globalização centralizante brada a heterogeneidade, o multiculturalismo a

⁷⁶ QUIJANO. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, p. 230.

⁷⁷ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 270.

⁷⁸ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 257.

⁷⁹ O sentido empreendido de lugar não se refere somente ao geográfico, mas, também, epistemologicamente, ao cultural. (Ver ACHUGAR. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura*, p. 90)

fragmentação. Desse modo, “aspira-se a desconstruir a homogeneidade do centro; esse centro supostamente responsável ou gerador da globalização atual. O centro, argumentava, não é homogêneo, mas, sobretudo, o centro também tem suas periferias.”⁸⁰

Mesmo havendo a desconstrução da homogeneidade, não há o afastamento total da oposição entre centro-periferia, pois existindo lugares aclamados como centrais, ao mesmo tempo são constituídas suas periferias, e em um processo quase que paradoxal, até mesmo os espaços periféricos constituem os seus centros. Ainda nas palavras de Achugar, “é possível encontrar grupos hegemônicos e subalternos no centro; é possível encontrar, no centro, relações de centro-periferia, mas isso não quer dizer que tenha caducado a oposição entre centro e periferia [...]”.⁸¹ Parafraseando as palavras do crítico uruguaio, é possível encontrar em Campo Grande grupos detentores de representações, isto é, orientadas pela hegemonia, e subalternos, indígenas da aldeia urbana.

Intelectuais situados na periferia, que realizam suas reflexões a partir dela, estão atravessados por pressupostos e estereótipos múltiplos. Mas ao estar nela não se pode fechar para o seu lugar como aldeão vaidoso,⁸² tampouco se debruçar sobre sua problemática apenas com o olhar de fora. Valendo-me mais uma vez das palavras de Achugar,

Olhar de fora serve; olhar de dentro, também. O que não serve é olhar só de fora ou só a partir da região. Mas, se o aldeão corre grande risco ao postular seu microespaço como o ônfalo do universo, igual ou maior risco corre o metropolitano ao ignorar a margem ou ao dar conta do *outro*, como um entomólogo que destripa um inseto em seu laboratório.⁸³

⁸⁰ ACHUGAR. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura*, p. 91.

⁸¹ ACHUGAR. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura*, p. 91.

⁸² O aldeão vaidoso, ou aldeanismo, é próximo ao que se entende ao nacionalismo e ao regionalismo pela leitura de Achugar. (Ver ACHUGAR. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura*, p. 83.)

⁸³ ACHUGAR. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura*, p. 92.

A metáfora do entomólogo destripando o inseto em seu laboratório é satisfatória para compreender a postura de pesquisadores e intelectuais armados de teorias importadas para refletirem acerca da cultura indígena, ainda mais quando esse povo e sua produção cultural encontram-se na urbe. Como visto na colocação de Achugar, tanto o aldeão quanto o metropolitano correm risco ao se fecharem em seu reduto e dali acharem que conseguem enxergar o mundo. Além disso,

Os homens ou as mulheres da periferia refletem sempre a partir da periferia, e essa marca de enunciação atravessa seu discurso problematizando-o, o que não ocorre com o discurso do intelectual metropolitano, mesmo quando todos estão conectados via Internet. Isto é, se o discurso do metropolitano está marcado, em seu caso, o lugar da enunciação não é problemático ou acredita não ser problemático. Depois de tudo, para o metropolitano globalizador não existe outro lugar além do seu lugar, outros valores além dos seus valores, outro mundo além do seu mundo, e esse é o mundo que postula como válido para todos. A visão que os globalizados – submersos, marginais, periféricos ou subalternos – podem oferecer aparece, com relativa frequência, diante dos olhos dos metropolitanos como articulações discursivas desqualificadas ou primitivas. Nesse sentido, o metropolitano sempre costuma saber mais e melhor o que é bom para o periférico.⁸⁴

Ainda que a postura crítica de intelectuais fora do universo globalizador, ou simplesmente pessoas localizadas na periferia, como a aldeia urbana, seja o lugar de enunciação atravessado por suas problemáticas, o mundo moderno central universalizante continuará afirmando que seu lócus enunciativo não é problemático. Entretanto, ao assegurar a não problematização do lócus enunciativo, vejo como a negação dele. Venho comentando, balizado por Grosfoguel e Mignolo, que a tentativa de apagá-lo é justamente o que o projeto eurocêntrico faz.⁸⁵ Ao jogar panos quentes sobre a enunciação subalterna, a dominação e expansão colonial consegue fundar uma hierarquia intelectual, cultural, étnico-racial, isto é, perdura a dualidade entre centro e periferia. Quando não se ouve a representação subalterna provinda da Marçal de Souza, pode-se caracterizar como o apagamento, ou tentativa dele. Portanto, no momento em que se nega o lócus de enunciação, está,

⁸⁴ ACHUGAR. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura*, p. 93.

⁸⁵ GROSGOUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, p. 119.

automaticamente, negando o direito de produção cultural e intelectual dessa comunidade.

Sabendo que a sociedade atual ainda traz consigo resquícios da dominação, colonização e do conhecimento, todo processo se materializou nas produções do saber como já dito. Da mesma forma que países expandiram seus impérios por meio de viagens, a produção do conhecimento também viajou e lá estabeleceu moradia. Que as teorias viajam já não é mais novidade, aliás, viajam desde que o mundo existe, seja nas caravelas da busca por novos horizontes, em uma mochila esfarrapada, nos livros de cabeceira ou, principalmente, nas línguas hegemônicas que gozam de *status* e poder. Não importa como ou por quem, elas viajam. Intelectuais que marcaram a história com suas teorias e perspectivas de mundo viajaram sem ao menos saírem de suas trajetórias demarcadas. Marx e sua crítica ferrenha ao capitalismo ganhou latitude e longitude; Derrida e a desconstrução cruzaram os oceanos; Freud, Pêcheux, Foucault, entre tantos teóricos e pensadores, romperam as fronteiras e se aconchegaram, como que em casa, em outros lugares, culturas, metrópoles, centros e periferias. A viagem iniciada ainda não acabou e provavelmente demorará para encontrar o fim da linha. Mignolo nomeia as teorias viajantes de “teorias itinerantes”. Para ele,

As teorias itinerantes podem ser percebidas como novas formas de colonização, e não como novos instrumentos, para iluminar a inteligência de seus anfitriões ou revelar uma realidade que não poderia ter sido percebida sem o deslocamento da teoria, ou sem convidar uma teoria a permanecer, logo quando estava prestes a partir.⁸⁶

Pensar e refletir sobre esse “quase estar em casa” das teorias não é mais novidade. A academia já se posicionou em muitos lugares e oportunidades a respeito do assunto e, mesmo depois de tanto esforço, ainda reproduz o que importa

⁸⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 240.

como algo suficiente para (re)leituras de seu lugar geoistórico. Não estou dizendo que as teorias que viajam devam ser rejeitadas e que os espaços em que elas chegam precisam se fechar causando ostracismo, mas elas necessitam ser transculturadas, traduzidas para determinado contexto geoistórico-cultural.

Com o afincio de exemplificar um não fechamento ao que vem de fora, pode-se ter como baliza a própria teoria da subalternidade. Por mais que não tenha sido formulada em meu local geoistórico, que ao se deparar com a minha diferença colonial, ela encontra aqui o seu limite, necessitando ser traduzida, para então, somente após isso, ser ferramenta eficaz para refletir acerca da minha condição e a dos indígenas da Marçal de Souza.

Mas, então, como estabelecer uma crítica livre da impressão de ter um saldo devedor para com o outro? Quando e como as periferias – Campo Grande, Marçal de Souza – ganharão crédito e espaço nas produções culturais e do conhecimento? A resposta talvez seja encontrada quando a produção intelectual se situar no lado subalterno da diferença colonial. Pensar a partir da diferença obriga a “considerar com mais seriedade as estratégias ideológica-simbólicas, bem como a cultura colonial/racista do mundo colonial/moderno.”⁸⁷ Enquanto as ideologias/epistemologias coloniais subsumem/diluem o particular, o que entendo por periferia, posicionarem-se no outro lado da diferença colonial, o lado hegemônico, continuarão caminhando em sentido totalmente contrário às especificidades locais. Mas por simplesmente situar-me, como intelectual, do lado subalterno das relações de poder, não significa que pense de um lócus enunciativo

⁸⁷ GROSGOUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, p. 128.

necessariamente subalterno.⁸⁸ Ou seja, destacar uma aldeia indígena urbana, colocar-me ao seu lado na diferença colonial, não confere, automaticamente, a produção epistêmica subalterna de pensar, mas também não colabora com a perspectiva crítica do conhecimento hegemônico, sendo essa a intenção da perspectiva subalterna, isto é, uma crítica oriunda dos saberes subalternos, provinda da intelectualidade da Marçal de Souza, por exemplo.

Ainda no que tange a saberes subalternos, entendo-os como aqueles que foram abandonados, excluídos, emudecidos e ignorados pela colonialidade. Qualquer semelhança com a produção indígena é, ironicamente, apenas mera coincidência. Repito, toda e qualquer aproximação com os saberes provindos das etnias Guarani, Kadiwéu, Caiuá, Terena, Ofaué e Xavante, da aldeia alocada na cidade, é acaso do destino. A necessidade de pensar a partir da diferença colonial é de extrema importância, porque é por meio dela que os saberes subalternos encontram força crítica para ir contra os modelos firmados.

Insistindo um pouco mais, o lado subalterno da diferença colonial é o “lado da periferia, dos trabalhadores, das mulheres, dos indivíduos racializados/colonizados, dos homossexuais/lésbicas e dos movimentos anti-sistêmicos que participam no processo de produção do conhecimento.”⁸⁹ No caso desta pesquisa, do recorte territorial que a subalternidade implica, o lado subalterno é justamente o lado da aldeia urbana Marçal de Souza. É dela que surgirão modelos alternativos transculturais, periféricos, não cristalizados, na qual se possa ouvir os raros balbucios dos indígenas urbanos.

⁸⁸ Ver GROSFOGUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, p. 119.

⁸⁹ GROSFOGUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, p. 136.

Na intrínseca relação com o lado subalterno da diferença colonial, o próximo capítulo evocará as memórias da Marçal de Souza. Ao chamá-las, e vou preferir o vocábulo exumá-las, vejo como um contragolpe ao projeto colonial moderno que não deu atenção, e não dará, às memórias e arquivos que constituem os que ali residem. Por meio da reflexão, destacarei, além das memórias, os espectros, dando destaque à figura de Marçal de Souza, assim como as sensibilidades locais e paisagens periféricas que constituem o arcabouço memorialístico da aldeia.

CAPÍTULO II

ARQUIVOS E MEMÓRIAS SUBALTERNAS

...acontece que eu não me lembro bem do meu passado, porque nós índios não guardamos datas como vocês guardam datas e anos no papel. Nosso calendário é o inverno, nosso correr dos meses é a lua, nosso rel... (MS)

PIZZINI *apud* TETILA. *Marçal de Souza Tupã'!*: um guarani que não se cala, p. 89

O presente capítulo tomou forma durante a disciplina de Memória e Narrativa (2013), ministrada pelo professor Edgar Cezar Nolasco no Programa de Mestrado em Estudos de Linguagens (PPGMEL). A presente produção tem por objetivo exumar as memórias subalternas da aldeia urbana Marçal de Souza. Explico o porquê de entendê-las como subalternas. Diferente da memória nacional, que se denomina sagrada, se vista pelo viés dicotômico, as memórias subalternas do lócus periférico indígena são marcadas por uma ferida ainda aberta, consequência da história de repressão e da condição de silenciados em que os povos indígenas se encontram. Além disso, o que se espera é contribuir para a dessubalternização do indígena na atualidade. Objetivo ousado e incerto, caminho perigoso a ser percorrido, com grande probabilidade de estar fadado ao fracasso, mas frente aos inúmeros obstáculos não custa ao menos tentar.

2.1 Arquivo e o risco/traço da memória subalterna

Se tudo está arquivado, se tudo é vigiado, julgado, a história como criação não é mais possível, é então substituída pelo arquivo transformado em saber absoluto, espelho de si. Mas se nada está arquivado, se tudo está apagado ou destruído, a história tende para a fantasia ou o delírio, para a soberania delirante do eu, ou seja, para um arquivo reinventado que funciona como dogma.

ROUDISNECO. *A análise e o arquivo*, p. 9.

O arquivo não é a experiência da memória, ou o seu retorno à origem.⁹⁰ Não se resume ao registro tipográfico, não é ajuntado de documentos oficiais, fixos e imutáveis, servindo apenas como registro do acontecimento e a encarnação do monumento tradicional. Pensar sob a égide temporal pretérita fixa e registrada é aproximar-se da ideia clássica do arquivo. Ela demonstra ser insuficiente para melhor compreensão, ou impressão, do que ele seja.

Sua conceituação clássica se dá inicialmente pela palavra *Arkhe*, originada no grego, que designa *começo* e *comando*.⁹¹ O *começo* se detém ao histórico, à natureza, à origem das coisas, enquanto o *comando* fica sendo o lugar da autoridade, da lei, o recinto dos deuses e dos homens que exercem o poder de dar as ordens ou de balizar o que é e não é digno de ser guardado.⁹²

Diante do modelo clássico do que seria o arquivo, lanço as seguintes indagações: ele compactua com a memória subalterna quando os registros realizados são feitos pelo outro colonizador? O que fazer quando não há o costume do registro em uma cultura oral? Provavelmente Derrida, na tentativa de desconstruir o que se tinha como referência de arquivo, não pensou na causa indígena, mas a sua contribuição pode, e muito, ajudar a não assumir a epistemologia tradicionalista repressora que se atém apenas ao passado, que pode, e muito, reforçar a condição

⁹⁰ DERRIDA. *Mal de arquivo*: uma impressão freudiana, p.7.

⁹¹ DERRIDA. *Mal de arquivo*: uma impressão freudiana, p. 11.

⁹² DERRIDA. *Mal de arquivo*: uma impressão freudiana, p. 11.

subalterna. Sendo então Derrida distante, mas não descartável para a reflexão que tenha em seu âmago o indígena, valer-me-ei, uma vez mais, dos estudos pós-coloniais e a opção e pensamento descolonial para nortear o caminho.

Por não ser um arquivo hegemônico, Diana Taylor, em *O arquivo e o repertório*, comenta que o do indígena contém em sua constituição o registro da violência, degradação, desapropriação, ausência de fotos e documentos. O que há, e muitos fingem que não veem, são os ossos espalhados à beira da estrada.⁹³ Esse é o arquivo indígena na maioria das vezes, para não dizer sempre, ligado à morte, exclusão e repressão.

Na tentativa de resgate de sua cultura ligada à perda, de seus costumes e traços, na aldeia Marçal de Souza é instaurado o Memorial Cultural Indígena, no qual se tem por objetivo trazer de volta, no imaginário de seus habitantes, aquilo que se encontra desgastado pelo tempo, ou seja, seu arquivo na desfragmentação de sua memória, seja ela privada ou coletiva. Mas como mencionado na epígrafe de abertura do capítulo, a cultura indígena não tem, ou não vê a necessidade em registrar o seu caminho, as suas lutas, a sua memória em tábuas concretas e guardá-las na casa da autoridade protegida pelo arconte.

A não atenção ao registro é algo que merece destaque. Para ajudar na reflexão, convido Àngel Rama, com sua obra *A cidade das letras*. O uruguaio destaca que a escritura é característica essencial da cidade letrada em que “sua ação se cumpriu na ordem prioritária dos signos e porque sua qualidade sacerdotal implícita contribui para dotá-las de um aspecto sagrado.”⁹⁴ O aspecto sagrado escriturário institui a hierarquia entre o sagrado e profano. Enquanto o

⁹³ Ver TAYLOR. *Arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*, p. 268.

⁹⁴ RAMA. *A cidade das letras*, p. 42.

arquivo/memória hegemônico passa(ou) pelo crivo da escrita, o arquivo/memória indígena, por ser da ordem predominante da oralidade, que exige a presença do ser para sua narrativa⁹⁵, recebe o rótulo de bárbara, insuficiente. Caso o pensamento continue, e sinceramente não sei se mudará, o que chamo de arquivo e memória subalterna nessa enunciação ainda é fadado ao peso da inferioridade. Sendo assim, no espaço memorialístico não se encontra um registro oficial, e quando cito, registro, falo a respeito do documento datado e assinado, e não dos artesanatos que lá estão para comercialização.⁹⁶

Para melhor elucidar a necessidade do ser no ato da narrativa oral da memória, lembro-me de que a partir de algumas “conversas”, foi suscitada a época em que havia a cozinha comunitária. A práxis em cozer o alimento em uma cozinha comunitária é/era algo característico dos indígenas. No início da Marçal de Souza a prática foi exercitada, mas com o tempo não foi levada adiante. Hoje, no espaço onde havia a cozinha, é a escola. Mas o conhecimento de tal fato só é possível a partir da memória narrada oralmente. Não há em livros, folhas de papéis em que a tinta repousa que aborde sobre isso, é necessária a presença do ser que tenha conhecimento para haver a repetição no presente.

Sendo o arquivo do tempo presente passado, presente atual e presente futuro, ou seja, não fechado a um pretérito, mas aberto ao por vir, aberto à lacuna do esquecimento, da pulsão de morte, a possibilidade de perder traços e assimilar outros é possível, já que seu sentido real, se é que assim posso dizer, é para o por vir e não apenas para a legalização do passado. O ato de lembrar é seguido pelo

⁹⁵ Ver AMARAL. Sobre a memória em Jacques Derrida, p. 37.

⁹⁶ Ao assumir os artesanatos e pinturas do Memorial Cultural como uma maneira de registrar/arquivar a memória da aldeia, assumo um caráter descolonial, ou seja, não me oriento pela instituição e validação da cidade letrada que tem a escrita literal para realizar tal tarefa.

esquecimento. Lembramos para esquecer. Por conta do processo contínuo do dito e não dito, do ontem no hoje e o hoje no amanhã, se abre a oportunidade para a instituição do arquivo. Por esse caminho, ele não se reduz à memória, mas encontra seu lugar no desfalecimento dela.⁹⁷ Portanto, para sua asseguuração é necessária a inscrição no exterior, para posteriormente haver a repetição, reimpressão e reprodução.

A necessidade de exteriorização do arquivo é motivada por conta da pulsão de morte. No percalço do esquecimento, e a necessidade para transpor do psíquico para o plano da materialidade, se vê a pulsão destruidora em ação, “de maneira que naquilo que permite o arquivamento encontramos aquilo o que expõe à destruição.”⁹⁸ Isto é, a pulsão de morte que “ameaça de fato todo principado, todo primado arcôntico, todo desejo de arquivo.”⁹⁹ Eis o porquê da dificuldade em ter a ideia clareada do que realmente seja o arquivo, onde ele começa e termina.

Nesse sentido, a memória indígena acometida pela ameaça de morte, assim como qualquer outra, é agravada se vista sob a perspectiva subalterna. A relação de poder desproporcional, e a falta de representação, infere diretamente na atitude de tentar imprimir sua memória à exterioridade para uma possível repetição no presente futuro, inviabilizando assim o seu registro¹⁰⁰. Os habitantes da Marçal de Souza reconhecem a importância de haver o resgate da lembrança, de trazer à tona as lacunas superpostas pelo colonialismo, de exumarem a sua língua e cultura, porém, a força aplicada pela ação silenciosa da pulsão de morte é agravada pela realidade opressora colonial que os cercam.

⁹⁷ KLINGER. Paixão de arquivo, p. 170.

⁹⁸ KLINGER. Paixão de arquivo, p. 171.

⁹⁹ DERRIDA. *Mal de arquivo*: uma impressão freudiana, p. 23.

¹⁰⁰ Reforço: não no sentido da cidade letrada.

A partir da necessidade de exumar as próprias entranhas memoriais, e com a pulsão de morte agindo de maneira silenciosa, a edificação do monumento intitulado Memorial Cultural Indígena contribui para o resgate do passado. Mas engana-se quem atribui ao monumento e à memória apenas o que já passou. A impressão que tenho, assimilada a partir de Derrida, é que a materialização da memória encarnada em um memorial se debruça ao tempo presente. É nele, no atual, a tentativa de dar continuidade, é a ideia do por vir.

Mas tomar como referência o memorial cultural é caracterizá-lo como o lugar específico da memória? Afinal, o que é a memória? É ela ligada somente ao que já se passou, aos legados testamentais culturais assumidos como constituintes da identidade? De outra maneira, no trâmite da reflexão, é o monumento um arquivo? Primeiramente, a partir da minha impressão, não caracterizo o lugar como o espaço geográfico apenas. Quando falo de lugar, estou tratando-o como representação simbólica e metafórica. O lugar pode ser a sala em que me encontro para a transposição do que penso para o papel, o tempo da minha enunciação que não é mais o mesmo de quando leio estas palavras, e até mesmo as marcas históricas presente no meu psíquico. Tudo isso não é diferente para se pensar o lugar da memória indígena na Marçal de Souza. Todos os indivíduos que ali residem são atravessados por tempos e marcas históricas diferentes. O memorial cultural não tem o mesmo sentido para cada uma delas. As diferentes leituras a respeito do espaço intitulado memorial são atravessadas pela orientação sexual, pela família, pela liderança e, principalmente, pela faixa etária. Ao que se atribui à faixa etária, o lugar assume diferentes preposições se visto pelo viés daqueles que migraram para a cidade e os que já nasceram em espaço urbano. Por isso a minha declinação para metáfora do lugar.

Nesse sentido, é indissociável a relação da memória com o lugar de onde se fala ligado ao tempo e espaço.¹⁰¹ Sendo assim, o monumento não pode ser visto apenas em seu aspecto e sentido físico, como o lugar específico da memória, a casa autoritária memorialística. A orientação do monumento, especificamente marcado na pedra, é a tentativa de ressurreição do passado, não que a ideia seja totalmente rejeitada, já que ele pode ser a representação do arquivo como representação física para “vencer tempo e esquecimento.”¹⁰²

No percalço do aspecto da memória externa, vejo a construção do edifício como técnica de arquivamento. Levantar uma estrutura de ferro e tijolos, ornamentada com vidros e palhas em formato de uma ema¹⁰³ para se ter como referência um memorial é aproximável ao que Derrida comenta sobre a técnica de arquivamento utilizada por Freud quando desenvolvia os estudos da psicanálise. Da mesma forma que Freud escolhe uma técnica para arquivar, porque não pensar que a edificação do memorial não seja também uma?

Insistindo um pouco mais nos trilhos do monumento, ele “assegura, ratifica, tranquiliza, ao conjurar o ser do tempo. Garante as origens e acalma a inquietude causada pela incerteza dos começos.”¹⁰⁴ Concordo em partes com a afirmação de Choay. O monumento, não somente concreto como venho discutindo, mas as manifestações culturais, tem o “poder” de assegurar, ratificar algo relativo à cultura e memória de um povo. Até aqui não vejo problema. Sinto-me incomodado com a ideia de garantir as origens. Essa volta ao primário é inviabilizada, se pensarmos que não é possível realizar a viagem ao que veio primeiro. Há muitas lacunas,

¹⁰¹ ACHUGAR. *Planetas sem boca*: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura, p. 169.

¹⁰² ACHUGAR. *Planetas sem boca*: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura, p. 172.

¹⁰³ Ave que tem grande representação simbólica na cultura indígena Terena.

¹⁰⁴ CHOAY *apud* ACHUGAR. *Planetas sem boca*: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura, p. 168.

esquecimentos negociáveis (transculturados) e impostos (subalternizados) que não permitem o retorno. Assim sendo, a sensação de calma que o monumento poderia trazer é descartada, quando na verdade o que se encontra é a incerteza do passado projetada no presente que se estenderá ao futuro. A condição é muito mais desconfortável.

Respondendo à pergunta feita anteriormente, o que é a memória, e que é imprescindível para dar continuidade à discussão, Adriana Córner Lopes do Amaral, em “Sobre a memória em Jacques Derrida”, destaca a importância de entender o conceito de traço para então balizar o pensamento acerca da memória. A característica do traço é a não imutabilidade, ou seja, ele não é fixo, pois se inscreve e apaga. Nas palavras de Derrida o traço seria o que “produz o espaço da sua inscrição senão dando-se o período da sua desapareição.”¹⁰⁵ É justamente a inscrição e desapareição a marca fundamental para se compreender a memória não presa ao tempo pretérito.

Ainda no que tange aos traços, sob a égide de Amaral, eles “marcam sua presença com uma ausência, a ausência do que já passou e com isso inauguram sempre, a toda hora, uma nova origem, em um presente que se renova a cada instante.”¹⁰⁶ Seguindo a lógica do traço, e ela marca e ajuda a compreender melhor a questão memorial, a memória só é memória enquanto esquecida, guardada em segredo, uma vez que, após incitada, trazida ao plano da realidade, se torna narrativa. Porquanto, o traço da ausência e presença, de que “no exato momento que surgisse, deixaria de ser memória e passaria a ser narrativa”¹⁰⁷, torna-se presente. Mas pontuo que o presente não existe, é apenas uma ideia, o que

¹⁰⁵ DERRIDA *apud* AMARAL. Sobre a memória em Jacques Derrida, p. 31.

¹⁰⁶ AMARAL. Sobre a memória em Jacques Derrida, p. 31.

¹⁰⁷ AMARAL. Sobre a memória em Jacques Derrida, p. 33.

realmente é do plano da existência é a presença, o momento em que atos possíveis são elaborados visando a repetição no futuro,¹⁰⁸ ou seja, a presença é uma espécie de presente.¹⁰⁹

Pelo prisma da ausência e da constante inauguração do tempo presente do traço, o pensamento de que a memória estaria presa somente ao passado é descartado. Não há mais hierarquia, linearidade temporal, mas sim simultaneidade. Com isso, a memória assume a característica de não ressuscitar o passado, como ronda o senso comum, mas em um “ato constitutivo do espírito que é limitado a seu próprio presente e orientado a caminho do futuro de sua própria elaboração.”¹¹⁰ E ao que se refere ao passado, e quero esclarecer a simultaneidade levantada, ele é o lugar das ficções, já não existe mais, não há como revivê-lo, e a memória é apenas a ilusão de trazê-lo de volta.¹¹¹

Por esse viés, a enunciação proposta acerca das memórias indígenas delimitadas na Marçal de Souza não é aquela indicada apenas para desenterrar o passado, presa no interesse de apenas trazer à tona o que passou, mas na constituição dela no presente, pois é no tempo agora a caminho do futuro que ela se constituirá.

¹⁰⁸ AMARAL. Sobre a memória em Jacques Derrida, p. 35.

¹⁰⁹ AMARAL. Sobre a memória em Jacques Derrida, p. 36.

¹¹⁰ DERRIDA *apud* AMARAL. Sobre a memória em Jacques Derrida, p. 31.

¹¹¹ AMARAL. Sobre a memória em Jacques Derrida, p. 36.

2.2 Memórias outras

Somos o produto de quinhentos anos de luta.

MENCHÚ *apud* MIGNOLO. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade, p. 72.

Assim como o retorno às origens é desconfortável, sinto-me incomodado ao falar sobre memória subalterna indígena. Minha memória é diferente da dos aldeados urbanos. Não sou índio, não possuo carga genética que externalize traços indígenas em minha feição. Sou branco. Minha memória é marcada por um percurso histórico diferente. O único ponto que nos aproximamos, seja de eu ser subalterno também, mas não na mesma proporção. O indígena da Marçal de Souza, se visto pela perspectiva da subalternidade, está na subalternidade da subalternidade, pois, quer queira, quer não, seu discurso terá muito mais dificuldade em ser propagado que o meu que estou em uma instituição acadêmica, pensando e falando a partir de um lugar caracterizado como sendo o espaço da “constituição do saber”.

Quando assumo o desconforto em refletir acerca da memória indígena e seu arquivo, não quer dizer que não proporei tal reflexão, mesmo sabendo que ela pode em momento algum se aproximar com exatidão daquilo que realmente seja. Aliás, creio que até mesmo o aldeado da Marçal não se aproxime do ideal de memória e arquivo que o constitui. Admito, sim, que minha memória não é a mesma, que minha reflexão acerca da memória pode ser falha e equivocada, mas também ostento que meu lócus enunciativo é encenado partindo da concepção de Mignolo: “não estou supondo que só pessoas originárias de tal ou qual lugar poderiam fazer X.”¹¹² Ou seja, o meu lócus enunciativo é metafórico, simbólico, e por esse viés posso sim refletir a respeito da memória que não seja a minha *sem ser, vir de e estar em*.

¹¹² MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 165.

Mas apenas assumir isso não é suficiente. Concorde com Walter Mignolo que “pensar teoricamente é dom e competência de seres humanos, não apenas de seres humanos que vivam em um certo período, em certos locais geoistóricos do planeta e falem um pequeno número de línguas específicas”¹¹³. Compreendo que o intelectual não se refere sobre a temática memória ou arquivo, mas ela aqui cabe perfeitamente. Já que penso e escrevo de algo que não é meu, sinto a necessidade de alocar-me na fronteira entre o que é subalterno, e aquele que não é, ou pelo menos acredita que não seja, já que meu espaço é subalternizado pela distribuição geográfica e política nacional. Pensar a partir dessas fronteiras é a constituição de um novo sujeito epistemológico.¹¹⁴

Nesse interlúdio de aproximação de memória e subalternidade, a diferença colonial que nos acomete (intelectual e indígena), “revela outras dimensões do complexo espaço/tempo.”¹¹⁵ A memória subalterna indígena encontra em seu lugar a lembrança forçada, diferente do não índio que assume a memória sagrada. Ainda assim, não estou me valendo dos esquecimentos que a memória nacional impõe sobre as minorias não indígenas. Exumar a memória subalterna é orientar-se pela bússola da pós-colonialidade, melhor dizendo, é cavar em solo esquecido, é adentrar em “casa abandonada” e até mesmo “destruída” pela tradição ocidental; o que me orientou por muito tempo, semelhantemente a muitos.

Ao adentrar em “casa abandonada”, é necessário desfazer o discurso Ocidental colonial, o qual Taylor destaca como sendo dois: 1º) rejeição das tradições

¹¹³ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 159.

¹¹⁴ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 159.

¹¹⁵ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 135.

indígenas como episteme; 2º) rejeição do conteúdo tido como mau.¹¹⁶ Segundo a pesquisadora, o primeiro defende, mesmo tratando a respeito da *performance*, e adapto para a discussão para melhor exemplificar a memória, “como fenômenos efêmeros, não inscritos, não podem servir para criar ou transmitir conhecimentos”¹¹⁷; e o segundo até admite a transmissão de algum, mas ainda o reconhece como idólatra e opaco, “precisa ser controlado, ou eliminado.”¹¹⁸ Por conta de enunciados do gênero, a memória indígena, que a meu ver transmite conhecimento, que é capaz de criar uma nova episteme, esfarela-se pelos dedos e nem ao menos toca o solo, espalhando-se no ar sem lugar de repouso, ou quando o encontra, é fortificada a sua volta muros, coberta pelo esquecimento e abandonada ao léu.

No processo de exumação memorial é preciso levar em conta a diferença colonial tão insistentemente comentada. Nesse trâmite das diferenças, é indissociável o colonialismo marcado na memória indígena. As forças desiguais empreendidas inferem diretamente nessas memórias. Assim sendo, querer desenterrar a memória da Marçal de Souza é assumir a presença do colonialismo, do neocolonialismo, enfim, do outro em seu processo constituinte. É por isso que a crítica pós-colonial é aceitável no caminho reflexivo empreendido, pois ela não quer e não pode apagar em momento algum o denominado pelo discurso com o superior e o inferior. Portanto, não posso negar que a memória indígena é marcada pelo não índio, pelo branco e os processos transculturais, sejam eles voluntários ou por sobrevivência, mesmo sabendo que em ambos é uma questão de sobreviver e não ser apagado pelo outro.

¹¹⁶ TAYLOR. *Arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*, p. 68.

¹¹⁷ TAYLOR. *Arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*, p. 68.

¹¹⁸ TAYLOR. *Arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*, p. 68.

No esforço para resistir em uma sociedade que enaltece o único e se esquece das diferenças tão presentes no seu ambiente, os indígenas urbanos se encontram em meio de um jogo de/pelo poder, em relações que são sustentadas pelo “direito”, ou não, de representação. Nesse viés, pela perspectiva da subalternidade, e falando de memórias subalternas, o poder é indispensável para se pensar sobre arquivo e memória indígena.

A técnica empreendida para arquivar a memória que é atacada pela pulsão de morte é orientada pelo poder. No próprio ato de priorizar, a lembrança de algo infere no esquecimento de outro. Naturalmente posso dizer que tal fato ocorre por não ser possível pensar em duas coisas ao mesmo tempo, isto é, a mente humana não é capaz de processar variadas informações e lembranças no mesmo instante. Indo além do pensamento da ordem do senso comum, é preciso entender que “a memória, ou o arquivo, segue as mesmas leis do inconsciente, que, através de recalcamientos, de internalizações da(s) lei(s), faz o que o poder quer; este leva à apropriação de um documento, à sua detenção, retenção ou interpretação.”¹¹⁹

A orientação que o poder empreende na memória é reforçada quando se tem em mente a subalternidade que afeta povos que carecem de representação, e neste caso dou destaque, principalmente, para os indígenas da aldeia Marçal de Souza. Tudo o que pensam sobre si, que constitui o seu inconsciente, é perpassado por fardo desigual originado do poder. Isto é, as lembranças e esquecimentos de si, de sua cultura, enfim, de toda sua produção são influenciadas pela lei de regra baseada no poder. Isso faz com que, por exemplo,

nos detenhamos sobre um certo número de documentos e desprezemos outros, que valorizemos um arquivo e não outro, com que valorizemos este e não aquele, com que interpretemos desta e não daquela maneira. Isso no plano oficial da constituição dos arquivos de informação, mas o mesmo se

¹¹⁹ CORACINI. A memória em Derrida: uma questão de arquivo e de sobre-vida, p. 146.

passa com a memória ou os arquivos que vamos constituindo internamente, a nosso respeito ou a respeito do passado de outros.¹²⁰

Os arquivos e a memória subalterna são “marcas que se inscrevem no corpo próprio”¹²¹ e deixam cicatrizes internas, é uma herança, uma impressão, ainda que se queira aniquilar, persistem; são marcas provindas do exterior cicatrizadas no corpo. Por que não pensar que a cicatriz existente na memória subalterna indígena não seja na alma?

Em minha ação de tentar exumar, reinscrever a memória da Marçal de Souza participo de um “giro descolonial”, ou seja, trago à tona, ou pelo menos tento, aquilo que a política cultural hegemônica negou, apagou, ou simplesmente não quis conhecer ou ouvir.¹²² Ou melhor dizendo, é discorrer, realizar um diálogo epistemológico-cultural-memorialístico a partir da experiência do outro, do indígena urbano, é abrir uma porta na genealogia imperial que reina na modernidade/colonialidade atual.

O diálogo empreendido nesse rompimento epistêmico, partilhando da ideia de Mignolo, é o rompimento das dicotomias naturalizantes, como o branco e o índio, e a abertura para outros lugares da memória a partir das feridas coloniais.¹²³ A dificuldade encontrada nessa tentativa de exumação é que a grande força aplicada na subalternização dos povos ameríndios, e que persiste até os dias atuais, contribui para uma ausência, ou escassez, de arquivo e memória originada pela ferida que ainda não está fechada, e tampouco se fechará rapidamente.

A ideia reinante de um único mundo, se pensada a partir desse diálogo, é abalada em suas estruturas. O confronto que a memória indígena tem com a

¹²⁰ CORACINI. A memória em Derrida: uma questão de arquivo e de sobre-vida, p. 147.

¹²¹ CORACINI. A memória em Derrida: uma questão de arquivo e de sobre-vida, p. 147.

¹²² MIGNOLO. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura: un manifesto, p. 28.

¹²³ MIGNOLO. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura: un manifesto, p. 29.

sociedade moderna, e de seus aparatos de poder, é que todos, interessando em pensar a respeito da sua causa, se utilizam ainda de um pensamento construído a partir de orientações provindas e construídas nos moldes hegemônicos. A consequência, por mais que assumam as condições drásticas nas quais se encontram os marginalizados, que condenem as situações dos índios que reviram latões de lixo estão e enfrentam o desemprego e a dificuldade de representação, nenhum deles, se orientados por esses padrões, deixaram de considerar esses povos como inferiores. Paralelamente a esse fator agravante, que envolve subalternidade, poder, inferioridade, a memória desse povo, seja o aldeado urbano ou não, encontra dificuldade para o seu arquivamento e repetição. A lógica da modernidade, de existir apenas um mundo, não pode ser aceita, pois no momento em que me abro para a memória da aldeia localizada em espaço urbano, estou abrindo-me para outro mundo esquecido e apagado pela colonialidade do poder e saber.

A abertura para o outro esquecido e marginalizado, a atitude de inclinar os ouvidos para os balbucios subalternos, de desenterrar suas lembranças e heranças culturais, fazem com que me depare com espectros que retornam e se esvaem em um contínuo fluído. Essas memórias servem como “testemunho e legado de uma geração,”¹²⁴ fazem com que várias escritas sejam produzidas em cada corpo, mente e alma da aldeia urbana. Por que não pensar que cada indivíduo que ali está não seja uma escrita de si, uma escrita do outro? De si, porque é constituído por um legado indígena – sanguíneo, cultural, memorialístico – e do outro, pois desde que colonizadores chegaram a terras brasileiras a formação da identidade memorialística

¹²⁴ KLINGER. *Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica*, p. 25.

indígena carrega marcas e traços da cultura do outro, ou seja, o “outro” – cultura, orientação intelectual, etc. – faz parte do seu corpo memorial/cultural.

Ao assimilar a metáfora da escrita como cada corpo, como cada vida que ali se constitui, a autobiográfica no campo cultural e memorial, pode ser vista como prática de “recapturar uma experiência não só pessoal, mas também do clã no qual se insere o indivíduo”.¹²⁵ Portanto, ao tentar resgatar costumes esquecidos pelas gerações: danças, cerimônias, a arte, e até mesmo a própria língua, vejo como tentativa de ressurreição da comunidade, da luta acirrada travada contra o esquecimento, isto é, a pulsão de morte.

O que postulo é uma *impressão*, a minha *impressão*. No ato, ou sentido da memória se fazer, de descobrir ela a partir de uma espécie de narrativa, não nos torna – indígenas e eu, como pesquisador – sabedores profundos dos espectros que rondam o espaço da aldeia. Aquele lugar exala memórias ao mesmo tempo em que vultos espectrais ali também vagam, esperando serem encontrados, descobertos. Ao debruçar-me para o outro, terei “somente uma impressão, uma impressão que insiste através do sentimento instável de uma figura móbil, de um esquema ou de um processo in-finito ou indefinido.”¹²⁶ Essas impressões não definidas estão neles (índio), deixadas neles, assim como as minhas impressões estão em mim, assimiladas em mim.

O que quero dizer? As nossas diferentes impressões são perpassadas pelas relações de poder, pela constituição da(s) memória(s), pela subalternidade em diferente grau. Como mencionado anteriormente, não sou e não faço parte do rol de valores dos que vivem ou estão apenas de passagem na aldeia urbana. Ao abrir os

¹²⁵ KLINGER. *Escritas de si, escritas do outro*: o retorno do autor e a virada etnográfica, p. 24.

¹²⁶ DERRIDA. *Mal de arquivo*: uma impressão freudiana, p. 44.

arquivos e as memórias da Marçal de Souza precisarei estabelecer uma política de amizade, política essa mediada por um distanciamento que propiciará a abertura para o que ficou por muito tempo, e ainda está, na obscuridade das memórias constituintes do solo nacional.

2.3 Abrindo o arquivo/memória: uma tentativa de exumação

(...) a memória só seria memória enquanto esquecida, guardada em segredo.

AMARAL. Sobre a memória em Jacques Derrida, p. 33.

Em *Mal de arquivo* Derrida faz alusão à passagem de Yerushalmi, que muito me ajuda a estabelecer uma relação com os espectros da Marçal de Souza, ou metaforizar como essa aproximação se dará:

Professor Freud, chegados a este ponto, me parece fútil lhe perguntar se a psicanálise é genética ou estruturalmente uma ciência judia. Para que um dia isto possa ser estabelecido, seria necessário conduzir ainda muitas pesquisas e muito dependerá, certamente, da maneira pela qual definiremos os termos judeu e ciência. Enquanto esperamos, pondo de lado estas questões de natureza semântica e epistemológica, gostaria apenas de saber se o senhor, pessoalmente, veio finalmente a acreditar nisso.¹²⁷

A encenação desencadeada na passagem destacada por Derrida alude à personagem do livro de Yerushalmi que está diante do espectro, do fantasma de Freud. Ao lhe fazer uma pergunta, a representação fantasmagórica freudiana não responde, não se preocupa em sanar a dúvida daquele que o interroga, não estabelece um vínculo comunicacional. A dúvida permanece no ar, deixando à personagem a construção, ou imaginação da resposta. O interlocutor espectral não fala, pois já morreu, não reside no mundo dos vivos, e mesmo enquanto possuía o fôlego de vida, parece não ter deixado indícios de resposta satisfatória para a pergunta: é a psicanálise uma ciência judia? Alias, é justamente esse o questionamento que ronda a cena comentada por Derrida em Yerushalmi.

Diante do desconforto do espectro que não responde às indagações, é diferente quando indígenas se deparam com os espectros de sua história, de sua identidade, aqueles que constituem a sua herança memorial?

¹²⁷ YERUSHALMI *apud* DERRIDA. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*, p. 67.

Diferente da cena em que Freud não responde ao questionamento que lhe é feito, nota-se, ou pelo menos se imagina, que, além de estar morto, o fantasma não responde por que não quer. Aproprio-me da imagem referida, do fantasma diante do seu questionador, para aludir aos espectros da aldeia urbana.

Aqueles vultos fantasmagóricos que ressuscitam uma memória estão em todos os lugares, seja no memorial, na arte exposta e comercializada no espaço memorialístico, na escola da aldeia, no nome das ruas, no traço fenótipo de cada aldeado e até mesmo do próprio nome da aldeia: Marçal de Souza – e no decorrer da comunicação cada um será exumado. Só há uma diferença entre a representação do espectro de Freud com os da aldeia, e essa diferença assumo eu a responsabilidade de fazer: Freud não fala porque, além de estar morto, não quer falar, já que a sua representação se dá em uma ficção; os da aldeia não falam porque também estão mortos, mas, principalmente, porque são espectros subalternos, fora da homogeneidade, e por que não pensar que são espectros amordaçados, impossibilitados de falar, ou que essas mordanças não permitem a produção de uma fala inteligível?

Essas mordanças podem ser a consequência da história de repressão contínua, do não direito ao grito, da condição subalterna em que se encontram e sempre se encontraram os indígenas em solo nacional. A exemplificação do açaimo, ou seja, ameaça e repressão, se vê na relação com a terra. Enquanto para o branco e seu capitalismo selvagem a terra tem o caráter e a função de estabelecer o desenvolvimento, a produção econômica, para o indígena ela possui uma relação mais identitária, ela faz parte da sua constituição como sujeito e tem papel fundamental para a construção de sua memória. Para melhor explicar a relação

entre indígena e terra, passo a palavra a Lorenzo Muelas Hurtado, indígena colombiano:

Não importa se o indígena desfruta ou sofre, a vida está na raiz da terra. Ali está a vida. A terra, nossa Mãe Terra, nos dá tudo; *sem ela é impossível viver*. Por isso, o tempo todo reivindicamos o direito à terra, mas não simplesmente terra, qualquer terra, mas aquela que nos legaram nossos antepassados, *onde estão nossos deuses, nossos espíritos, os grandes lagos, as grandes montanhas, os grandes rios, ou as planícies, onde estão os ossos de nossos antepassados, que são sagrados. Não é um pedacinho*. Quando falamos de uma terra sagrada pensam que é um templo. Não! É um todo. É difícil fazer-nos compreender. Porém, o mais importante não é o nosso adversário compreender, o mais importante é nós mesmos estarmos convencidos desse direito.¹²⁸

Mas como ligar terra e memória para aqueles que são desprovidos dela, ou como dito: que possuem apenas um pedacinho? O lugar é de extrema importância para a permanência dos espectros, para a monumentalização da memória. (Achugar, 2006). Se visto dessa maneira, os espectros da Marçal de Souza estão deslocados, o seu lugar de origem não é aquele. A resposta é: ali precisa se encenar para não ser extinto de uma vez por todas.

No embate pela terra e o amordaçamento do espectro, vê-se a reprodução do colonialismo que tanto fadou a América Latina, quanto os povos ameríndios, à subjugação de valores, culturas, arquivos e memórias. O que antes era uma prática rechaçada, condenada, vista com maus olhos em território latino-americano, agora é reproduzido, reinventado nas relações internas de maneira voraz. O modelo de centro e periferia adquirido das grandes metrópoles foi/é incorporado, fato que infere diretamente no arquivo/memória indígena. Levo em consideração que a Marçal de Souza se encontra em espaço periférico.

Ao que tange a essa nova, na verdade, não tão nova reconfiguração, Mignolo faz referência ao colonialismo interno. Cunhado inicialmente por González Casanova e Rodolfo Steinhagen para descrever a relação entre o Estado e a população

¹²⁸ HURTADO. Os povos indígenas e a constituição da Colômbia, p. 41. (grifo meu)

ameríndia após a independência do México, em 1821, da Espanha.¹²⁹ O colonialismo interno tem por finalidade explicar as realidades sociais do Estado nacional, de países e regiões após o período de dependência, e como são aplicadas políticas coloniais às comunidades subalternas.¹³⁰

Para uma melhor orientação sobre o colonialismo comentado por Mignolo, destaco a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui que, diferente de intelectuais erradicados nos grandes centros, pensa e escreve da Bolívia. A estudiosa referencia que um simples olhar para a estrutura fundamental do Estado boliviano mostrará rastros do colonialismo interno. A título de exemplo, basta atentar-se às leis que têm sido até agora monopólio das elites eurocêntricas herdado do Estado colonial primevo.¹³¹ Cito Cusicanqui:

O colonialismo é, então, não só uma estrutura interna que rege os diversos elos da cadeia de exclusões e silenciamentos que constitui a sociedade boliviana, é também uma estrutura internalizada, que se mostra nas práticas inconscientes e nos gestos cotidianos, não só dos índios, mas também de seus intermediários e das elites mestiço-criolas que os dominam.¹³²

Mesmo a orientação do termo tendo como seu espaço referencial o boliviano, ainda assim é possível realizar uma aproximação com o da comunidade indígena de Campo Grande. O colonialismo interno é presente nas relações que regem esse povo. Não diferente do colonialismo primário, ele é reinventado mediante as relações de poder, afligem mais uma vez aqueles que se encontram fadados à dominação. A cegueira que se tem para com as comunidades indígenas é

¹²⁹ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 150.

¹³⁰ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 151.

¹³¹ CUSICANQUI. *Gestión pública intercultural: pueblos originarios y Estado*, p. 6.

¹³² El colonialismo es entonces no sólo una estructura interna, que gobierna los distintos eslabones de la cadena de exclusiones y silenciamientos que constituye la sociedad boliviana, es también una estructura internalizada, que se muestra en las prácticas inconscientes y en los gestos cotidianos no sólo de los índios sino también de sus intermediarios y de las elites mestizo-criollas que los dominan. (CUSICANQUI. *Gestión pública intercultural: pueblos originarios y Estado*, p. 7-8) (Tradução livre)

desmedida, o espaço público não é tão público quanto se pensa, a política praticada ainda é muito próxima daquela imaginada no molde grego.

Para a abertura desses arquivos e memórias é necessário o estabelecimento de uma amizade política mediada pelo distanciamento com espectros descoloniais, portanto, é o que proporei a seguir.

2.3.1 Amizade política não colonial com espectros descoloniais

(...) o conceito de amizade como, *grosso modo*, um fio condutor de mão dupla, ou seja, uma forma de troca de favores, de interesses, onde o amigo “interessado” se relaciona com o outro, a fim de obter algum tipo de “proveito” da relação, mesmo que este proveito seja sem intenção propriamente dita.

BESSA-OLIVEIRA *apud* ROJAS. Crítica biográfica e amizade para além da metáfora familiar, p. 204.

Estar doente, ser possuído pelo “mal de arquivo”, é considerá-lo, segundo Jacques Derrida, como espectro e cadáver, fantasma que possibilita o diálogo incessante da morte com a vida.

Eneida Maria de Souza. *Pedro Nava, o risco da memória*, p. 40

Para sair do engessamento colonial moderno, do colonialismo que ainda perdura, dessa imagem de cidade perfeita onde a cultura, identidade, memória são pretendidas, mesmo que de maneira utópica, como única, é preciso estabelecer uma política, mas não aquela partidária que recorre frequentemente no imaginário comum, mas uma política que ressalte as diferenças. Por e para uma política das diferenças sinto-me inclinado a fazer referência à amizade, não a que rege o senso comum nas esferas sociais, tampouco a *philia* com origem grega que ainda direciona a concepção de amizade na atualidade. A amizade proposta é a que preza pelo distanciamento ao invés da aproximação fraternal.

A amizade que emprego não é a institucionalizada a qual não deixa espaço para a experimentação,¹³³ tampouco tem ela a necessidade, ou função, de integrar determinada comunidade no plano social. O caráter que a amizade assume nessa reflexão é justamente o da experimentação com os espectros subalternos que abre a possibilidade para uma nova ética da amizade. Essa ética, segundo Ortega,

só pode ser uma ética negativa, cujo programa deve ser vazio, isto é, capaz de oferecer ferramentas para a criação de relações variáveis, multiformes, e concebidas de forma individual. Cada indivíduo deve formar sua própria ética; a ética da amizade prepara o caminho para a criação de formas de vida, sem prescrever um modo de existência como correto.¹³⁴

A nova ética é mediada pelo programa vazio que utiliza somente as formas, onde seu preenchimento é feito por cada indivíduo conforme a sua ética de amizade. Então, ao aproximar-me dos espectros subalternos e valer-me apenas da forma de amizade, a cavidade, neste caso, será preenchida pelos espectros da aldeia que estão presentes não somente na Marçal de Souza, mas “passeiam” pelas ruas da cidade de Campo Grande. Mas o distanciamento mediado pela concepção filosófica de amizade, a nova ética para tal posicionamento, o preenchimento da cavidade propiciada por mim, não quer dizer que será/é a forma correta, se fosse, não seria experimentação. Porquanto, é uma prática essencialmente política.

Como mencionado anteriormente, que as memórias e os arquivos são perpassados por uma relação de poder, assim como os esquecimentos impostos e negociados, a ética postulada também se dará dentro dessas relações, mas diferente do pensamento colonial, seja ele em nível imperial ou interno, não permitirá a dominação do outro. Isto é,

o poder é um jogo estratégico. A nova ética da amizade procura jogar dentro das relações de poder com um mínimo de dominação e criar um tipo

¹³³ ORTEGA. *Amizade e estética da existência em Foucault*, p. 160.

¹³⁴ ORTEGA. *Amizade e estética da existência em Foucault*, p. 167.

de relacionamento intenso e móvel, que não permita que as relações de poder se transformem em estados de dominação.¹³⁵

A amizade e sua ética dentro do jogo estratégico do poder tornam-se agonísticas, ou seja, livres, que apontam para o desafio, para incitação, uma experimentação, não submissão ao outro. Portanto, a amizade que estabeleço com os espectros indígenas tem um viés transgressivo, pois não respeita os parâmetros coloniais que regem a *pólis*, é o espaço da criação de novos vínculos e experimentação como propriamente dito.

A transgressão dos limites impostos é a política de pensar sem corrimões, sem a segurança que se tem naquilo que já foi muito bem dito, mas não abre a oportunidade para se pensar algo novo, fora das medidas já estabelecidas pelo poder colonial reproduzido no colonialismo interno. Pensar sem corrimões é “abrir o pensamento ao acontecimento e ao contingente, desenvolver um pensar intempestivo, criativo e inovador, passível de fazer da experimentação seu *modus operandi*.”¹³⁶

O pensamento sem os limites definidos faz com que me depare com os espectros indígenas nas ruas por onde ando, e não apenas contentar-me em observá-los, mas a refletir acerca do fenômeno que se manifesta. Por tanto tempo deparei-me com o espectro de Marçal de Souza sem ao menos saber quem era. Falta de informação ou um espectro subalterno amordaçado que não permite ser reconhecido por aqueles que não são índios? Acredito que ambas as hipóteses contribuem para uma resposta, no mínimo, aceitável.

¹³⁵ ORTEGA. *Amizade e estética da existência em Foucault*, p. 168.

¹³⁶ ORTEGA. *Para uma política da amizade*, p. 37.



Figura 6 - Marçal de Souza grafitado. Fonte: arquivo do autor.

A amizade que faço com Marçal de Souza, com seu espectro, é viabilizada pelo distanciamento que a amizade filosófica propicia. A distância entre ele e eu se dá na constituição memorialista, em suas palavras que ainda ecoam naqueles que se interessam pela causa indígena – lembrando que o espectro não fala, mas que seu discurso é (re)produzido neles.

Na constituição dessa amizade, baseada na ética que conduz ao programa vazio, a relação com os espectros leva à indagação: mas, afinal, o que é espectro? Pondero necessário definir o que seja, para então dar continuidade à tentativa de exumação proposta. Partirei da concepção de Derrida, em *Espectros de Marx*, para esclarecer o que ronda as memórias e os arquivos indígenas:

O espectro, como seu nome o indica, é a frequência de uma certa visibilidade. Mas a visibilidade do invisível. E a visibilidade, por essência, não se vê, por isso é que ela continua *epekeina tes ousis*, para além do fenômeno ou do ente. *O espectro é também, entre outras coisas, o que se imagina, o que se acredita ver e que é projetado: sobre uma tela imaginária, aí onde não há nada para se ver.*¹³⁷

¹³⁷ DERRIDA. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*, p. 138. (grifo meu)

Como Derrida propõe, o espectro é uma certa visibilidade, não aquela contínua que se fixa ao horizonte do sentido da visão, mas aquele que é percebido por uma frequência de idas e vindas. Nisso reside uma característica do espectro: ele é retornante, coloca-se na condição de aparecer e desaparecer, seja quando lhe convém, seja quando é lembrado. Quando menciono que lhe convém, não quero dizer que ele tem vida própria, é mais em sentido metafórico, quando menos se espera ele aparece, é recordado. Isso me faz lembrar do *efeito de viseira* que Derrida concebe ao espectro. Esse efeito consiste no fato de que não vemos quem nos vê.¹³⁸ Quando mencionei o espectro de Marçal que não atribuía sentido para mim no grafite da ponte, posso exemplificar melhor o efeito de viseira. Era como se o espectro usasse um elmo que me impedia de reconhecer-lhe. Ou seja, ele estava lá, mas não sabia quem era, ou a quem fazia referência.

A outra referência que Derrida faz ao espectro é, talvez, a que melhor atenda o desejo desta pesquisa: o que se imagina, aquilo que é projetado sobre uma tela imaginária. Não é em todo lugar que me deparo com um espectro ao modelo da ponte, isto é, com a imagem que faz referência a alguém, a uma pessoa, que por mais que esteja morta e sepultada, a sua espectralidade vagueia pelas ruas, pelas pontes, pelas pichações, pelo nome da aldeia urbana Marçal de Souza, enfim, pela linguagem e discursos.

Mas vagueando, assim como os espectros vagueiam, assim como Marçal de Souza está grafitado na ponte, no cruzamento entre a Ernesto Geisel com a Antônio Maria Coelho, aproprio-me da ponte, como imagem metafórica, para adentrar na aldeia urbana e realizar a exumação, ou a tentativa dela, das memórias e arquivos

¹³⁸ DERRIDA. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*, p. 22.

por meio dos espectros amordaçados, invisíveis, que observam o cotidiano dos índios na cidade sem serem vistos, semelhante ao jogo da viseira.

A primeira vez que adentrei no espaço da Marçal de Souza fui tomado da estranha sensação de surpresa. Após rondar a vizinhança à procura da aldeia e de inúmeras indagações aos moradores da região, consegui encontrá-la. A surpresa fica por conta de que quando ainda procurava com os olhos atentos o lugar, percebi que já estava caminhando por ela. Aos poucos notei os telhados das casas em forma de oca, das crianças indígenas que percorriam as ruas e a grande casa da memória, o memorial cultural, o lugar por onde os espectros observam atentos os aldeados e visitantes.

Assim como o espectro tem caráter retornante, ele precisa de um corpo, mas não um corpo vivo, que seja o próprio, mas sim “um artefactual, um corpo profético”¹³⁹. Concomitante, o espectro de Marçal de Souza, após a travessia da ponte, se apodera da própria aldeia urbana, que toma a característica, ou recebe a função de ser esse corpo, uma espécie de receptáculo para o espírito de Marçal que passeia pela aldeia e no imaginário dos residentes.

Seguindo a metáfora do espectro amordaçado, continuo a defendê-la e apresentá-la. Marçal de Souza, que se corporifica no nome da aldeia, enquanto vivo, foi uma das vozes mais influentes e marcantes da causa indígena. Líder lembrado por muitos e esquecido pela maioria, o seu espectro permeia o lugar e se reproduz no discurso de seus residentes. Em entrevistas cedidas ao Projeto Índio Urbano, organizado pela Universidade Católica Dom Bosco, nota-se essa proximidade discursiva quando os indígenas comentam que preferem o campo a cidade.

¹³⁹ DERRIDA. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*, p. 170.

Coincidência ou não, o próprio Marçal de Souza advertia o índio a não vir para o reduto urbano. Como visto, enquanto vivo ou na condição de espectro, sua enunciação subalterna não foi ouvida, o índio veio para a cidade, saiu do embate pela luta da terra e entrou em outro na localização urbana, agora com as políticas públicas estatais.

Em contraste à ordem proferida pelo líder indígena, de não virem para a cidade, a própria aldeia recebe seu nome, visto como homenagem ao Tupã-i.¹⁴⁰ Curioso, ou não, frente à desobediência, colocar o nome da aldeia urbana de Marçal de Souza é um dos artifícios para que haja a sobrevivência espectral do pequeno deus. Nas palavras de Derrida, “a sobrevivência não significa mais a morte e o retorno do fantasma, mas a sobrevida de um excesso de vida que resiste ao aniquilamento.”¹⁴¹ Nesse caso, o que sobreviveu à morte, o excesso de vida, reside no nome, na possibilidade da repetição sem o ser estar presente. Segundo Amaral, “o nome pode sobreviver ao ser já que poderá ser repetido em sua ausência, lembrando mesmo a sua morte a cada vez que é novamente pronunciado.”¹⁴²

Por essa linha de raciocínio, toda vez que faço menção ao nome Marçal de Souza, seja se referindo à aldeia ou a pessoa/espectro, estou, de alguma forma, lembrando a sua morte, realizando a evocação do ser, da memória, sem ele presente. Enquanto o ser está limitado à presença de um presente e ao contexto reduzido,¹⁴³ seu nome torna-se memória narrada em sua ausência, responde, e até mesmo representa, mas nunca será a representação originária, a de quando estava

¹⁴⁰ Pequeno Deus.

¹⁴¹ DERRIDA. *Mal de arquivo*: uma impressão freudiana, p. 78.

¹⁴² AMARAL. A memória em Jacques Derrida, p. 36.

¹⁴³ Ver Amaral. A memória em Jacques Derrida, p. 37.

vivo, mas a do agora que já não é, pois já passou, já foi aberto à repetição, isto é, foi destruído, violado pela pulsão de morte.

Necessito ressaltar que por a aldeia parecer mais uma pequena vila, não trazendo características e nem aparentando necessariamente uma, o espectro de Marçal é duplamente amordaçado e irreconhecível: 1º Não há referência ao nome de Marçal na entrada; 2º as pessoas da vizinhança, pelo menos as indagadas quando procurava a aldeia, não reconhecem o espaço como aldeia, mas sim como o lugar onde se encontra a grande oca, ou seja, o memorial cultural. Mesmo a Marçal de Souza sendo o espaço viável para a “encarnação” e retorno do espectro, o lugar que possibilita a visibilidade do invisível (DERRIDA, 1994), ela ainda é mais invisível em toda sua produção cultural e intelectual, seus espectros falam menos que o suficiente para se fazer ouvir em uma periferia do centro.

2.3.2 O ser/espectro Marçal de Souza

Sou uma pessoa marcada para morrer,
mas por uma causa justa a gente morre.

Marçal de Souza *apud* Tetila, *Marçal de Souza Tupã!': o guarani que não se cala*, p. 9.

Abro uma subsecção para referenciar quem foi a pessoa Marçal de Souza, e ao mesmo tempo acionar a memória, evocar o seu espectro sem o ser presente. Inicio pelo fim de sua história. Foi morto em 25 de novembro no ano de 1983, em Antônio João, município do interior do Estado de Mato Grosso do Sul. Como se sabe, sua morte foi encomendada por fazendeiro, e diga-se de passagem, até hoje não resolvido. Motivo? Terra. Se por acaso houver alguma semelhança, no que tange ao ensejo, com a morte do indígena terena Oziel Gabriel, 35 anos, na fazenda Buriti, em Sidrolândia, no dia 30 de abril de 2013, é mera coincidência.

Índigena da etnia guarani, transculturado, possuía a habilidade de debater ideias, levantar discussões ao que se refere ao comportamento humano, por uma ótica ameríndia. Literalmente levantou a bandeira do movimento indígena, comprou brigas com latifundiários, um dos motivos, senão o principal, de sua morte. Viajou a inúmeros lugares, como destaca o professor e político José Laerte Tetila ao chamá-lo de “índio peregrino”¹⁴⁴; proferiu discurso na despedida do papa João Paulo II, em nome dos indígenas brasileiros.

Em sua peregrinação neste mundo, levantou a voz em defesa da preservação das terras indígenas, as poucas restantes, por compreender a importância delas para o seu povo. Creio, como já destacado por Hurtedas sobre a importância da terra, que por ela passa e está a identidade, para Marçal de Souza não ter sido diferente, pois em toda enunciação proferida a temática é presente.

Marçal de Souza foi

índio guarani, que estudou oratória, que falava três idiomas, que permeou o universo da sociedade branca, desvendado-lhe códigos e valores e que foi membro-fundador da UNI (União das Nações Indígenas), membro fundador da Missão Caiuá de Dourados e do Conselhor Indigenista Missionário, foi, de fato, um líder de seu povo, tal a capacidade que tinha em dirigir assembleias, argumentar, convencer, denunciar desmandos e opressões e reivindicar direitos.¹⁴⁵

Mas ante toda sua contribuição e ativismo, as circunstâncias de sua morte e repercussão nacional e internacional do crime, trajetória de vida, as suas mensagens, e o teor das mesmas, ainda carecem do devido resgate. Compreender suas palavras hoje permitiria entender melhor a relação de tratamento dispensado às minorias étnicas.¹⁴⁶ Mais ainda, tomar ciência do que foi proferido por Tupã-i seria uma possibilidade para a fomentação da reflexão acerca do colonialismo interno avassalador e ainda tão presente e latente na realidade indígena. Mas até mesmo

¹⁴⁴ TETILA. *Marçal de Souza Tupã'i*: o guarani que não se cala, p. 9.

¹⁴⁵ TETILA. *Marçal de Souza Tupã'i*: o guarani que não se cala, p. 9-10.

¹⁴⁶ Ver TETILA. *Marçal de Souza Tupã'i*: o guarani que não se cala, p. 10.

na tentativa de melhor compreensão, por mais bem intencionada que seja, Marçal de Souza deixou claro, parecendo antever o comportamento e iniciativa de alguns pesquisadores, políticos e curiosos, que seria/é/será impossível o branco entender toda a pressão e aflição do indígena: “o nosso caso jamais um branco entenderá: o sofrimento moral, espiritual do índio... estamos diante dessa impossibilidade do branco sentir o nosso problema, o problema do índio.”¹⁴⁷

A metáfora da ferida na alma que comento durante a minha enunciação pode melhor ser elucidada a partir das palavras de Tupã-i. A chaga aberta não está em meu corpo, e no de mais ninguém que não seja indígena. Podemos¹⁴⁸ ter apenas relances, nuance das dores, observar a fisionomia de desconforto em suas faces, mas não as sinto, a ferida, a mesma ferida, não está em nosso corpo/alma/memória.

O pequeno trovão, não apenas mais um líder do movimento indígena, ele próprio foi/é o movimento. “Marçal vive”, é que está pichado em um muro na Avenida Manoel da Costa Lima. O discurso do mesmo era constantemente recheado da palavra “sobrevivência”, e na tentativa de manifestação contrária frente às políticas públicas o espectro do ser sobrevive.

¹⁴⁷ SOUZA *apud* TETILA. *Marçal de Souza Tupã-i*: o guarani que não se cala, p. 37.

¹⁴⁸ Neste caso utilizo a pessoa no plural por incluir todos os pesquisadores não índios.



Figura 7 - Marçal Vive. Fonte: arquivo do autor.

Além disso, mais que um defensor assumido da causa indígena, porta-voz dos subalternos e minoria étnica, Marçal de Souza foi, nas palavras do antropólogo Darcy Ribeiro, intelectual.

Eu disse recentemente com a minha convicção que em Marçal morria o principal intelectual de Mato Grosso (sic). Eu sei que está cheio de poetas, de artistas, de romancistas, de autores de livros em Mato Grosso (sic). Mas como intelectual que sou, reconhecido mundialmente, sei quem são os meus irmãos. O intelectual não precisa escrever livro nenhum. O intelectual é o homem que é o espelho de seu povo, a voz dos oprimidos. Marçal foi a mais eloquente voz de defesa da causa indígena que já ouvi. Um homem pequeninho, feinho, banguela, mas que quando começava a falar, se transfigurava. Eu vi públicos, salas de mil pessoas no Rio, em São Paulo, em Campo Grande encandecidos, presos à fala desse intelectual guarani.¹⁴⁹

Marçal não publicou livros, evento não efetivado por conta de sua morte, não viabilizou conceitos para a academia, por conseguinte, acatar as falas de Darcy Ribeiro classificando-o como intelectual é ir contra as validações cristalizadas acadêmicas. Sendo assim, concordo com o antropólogo brasileiro. Partir da concepção de que o intelectual não precisa escrever livros, mas é a figura espelho do seu povo, a voz dos seus irmãos oprimidos atentada às sensibilidades locais é

¹⁴⁹ RIBEIRO *apud* TETILA. *Marçal de Souza Tupã!': o guarani que não se cala*, p. 53.

característica da descolonialidade do saber. Tupã-i, além de ser o movimento, é a voz da opção descolonial indígena brasileira, é a memória que teima na sobrevida.

O líder indígena está morto. Morto está o ser físico, da ordem da materialidade, mas ao mesmo tempo sobrevive, vive a sobrevida. Seja Marçal o nome da aldeia urbana, grafitado na ponte ou pichado nos muros, até mesmo a subsecção aberta dedicada à apresentação da pessoa/espectro, é característica da sobrevida. Na esteira de Derrida, “a sobrevida não deriva nem de viver nem de morrer.”¹⁵⁰ Marçal teima em viver, a sua sobrevivência se dá além da vida. Quando exortava o seu povo a lutar para sobreviver, provavelmente não imaginava a permanência da sua presença em sua ausência após ser alvejado por tiros. Nas palavras de Derrida, “a sobrevivência é a vida além da vida, a vida mais que a vida, e o discurso que sustento não é mortífero, pelo contrário, é a afirmação de um vivo que prefere o viver e portanto o sobreviver à morte, pois a sobrevida não é simplesmente o que resta, é a vida mais intensa possível.”¹⁵¹ É o pequeno deus trovão a representação da vida mais intensa, é o balbucio que teima em ser produzido, o morto que sobrevive à própria morte. Na intensidade da sobrevida, o próprio nome faz jus ao espectro subalterno teimoso.

Para o guarani, o nome não é apenas uma designação aleatória, a gosto dos pais, mas a revelação do seu próprio ser. No nascimento, o guarani recebe um “palavra alma” enviada por Deus. Essa palavra, que dá a existência, precisa ser descoberta pelo pajé e revelada aos pais, que, solenemente, a pronunciam numa cerimônia. O nome é, portanto, a revelação do ser de uma pessoa.¹⁵²

A teimosia do espectro em sobreviver revela/comprova a revelação do ser Marçal de Souza. A palavra revelada cabe perfeitamente: Tupã-i, pequeno Tupã, pequeno senhor do trovão, anunciava a trajetória de um dos maiores líderes

¹⁵⁰ DERRIDA *apud* NOLASCO. Apresentação: Clarice Espectros, p. 15.

¹⁵¹ DERRIDA *apud* NOLASCO. Apresentação: Clarice Espectros, p. 15-16.

¹⁵² PREZIA. *Marçal Guarani*: a voz que não pode ser esquecida, p. 22.

indígenas do Brasil, quiçá internacionalmente. Nasceu imerso no contexto da violência, viveu lutando contras as injustiças, morreu por consequência da mesma brutalidade que assola, infelizmente, as nações indígenas nos dias atuais. O mesmo líder “se não em vida, depois da morte do sujeito o espectro escava para si (e para seu outro) um lugar de honra na cultura do presente.”¹⁵³ Marçal escavou, e ainda escava, agora em sua espectralidade, o lugar de honra para todas as etnias indígenas, mas para isso, faz o convite aos seus irmãos: conhece-te a ti mesmo.

2.3.3 Memórias descoloniais

Y el pensarme y pensarnos es también sentirme y sentirnos, saberme y sabernos en una larga e histórica memoria de resistencias, que hoy por hoy demanda nuevos lugares ontológicos, epistemológicos e históricos.

SURIAGA. Desenganche... urgente... hoy, p. 12.

O caráter transgressivo, e assim entendendo, de inclinar-me e ouvir os raros balbucios, de ajustar forçosamente a frequência da audição para não apenas ver, mesmo que de relance os espectros, mas ouvi-los, encarar a produção indígena e o sujeito autóctone não como um simples objeto de estudo, mas entende-lo como produção de conhecimento válida, com consciência e autonomia intelectual, ou seja, um outro pensamento livre das amarras coloniais. Na esteira de Mignolo, ao citar Khatibi, a atitude de ouvir o que há muito tempo vem sendo violentado, silenciado, um outro pensamento é

uma maneira de pensar que não é inspirada em suas próprias limitações e não pretende dominar e humilhar; uma maneira de pensar que é universalmente marginal, fragmentária e aberta; e, como tal, uma maneira de pensar que, por ser universalmente marginal e fragmentária, não etnocida.”¹⁵⁴

¹⁵³ NOLASCO. Apresentação: Clarice Espectros, p. 17.

¹⁵⁴ KHATIBI *apud* MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 104.

Exumar memórias subalternas é não querer propor limitações e dominação sobre elas, é não ser espectrocida, memoriocida, arquivocida; parodiando as palavras de Khatibi. Na via do outro pensamento e na esteira de Mignolo, é a opção descolonial que tenho como referência, que direciona o pensamento crítico epistemológico fronteiro do começo ao fim da minha aproximação com as memórias e produções indígenas.

Ao evocar a transgressão epistêmica que desorienta todas as verdades, se assim posso chamá-las, tudo o que foi dito e tomado como verdadeiro, aprendo a desaprender, e é isso que o crítico argentino define ser a opção descolonial: aprender a desaprender,¹⁵⁵ isto é, pensar em indígenas urbanos, memórias subalternas, espectros amordaçados são atitudes intelectuais orientadas por essa desaprendizagem. Tudo o que foi dito e ensinado nos moldes imperiais durante a minha formação teve de ser questionado, desarticulado, reorientado, e porque não pensar na ruptura dos dias escuros que não permitiam enxergar o outro subalternizado. Vale a pena dizer mais uma vez: quando volto o meu olhar para refletir uma aldeia urbana e algumas de suas produções, fazendo isso dentro de uma academia ainda tão orientada por um pensamento eurocêntrico, e além disso, não apenas tomando-a como objeto de estudo, mas atribuindo valor e a significância que pode ter no rol da emergência epistemológica-cultural, estou praticando desobediência epistêmica.

Insistindo um pouco mais nas enunciações de Mignolo, e posso parecer persistente e até mesmo redundante, mas sinto a necessidade em citar que “a opção descolonial que alimenta o pensamento descolonial é a imaginação no qual

¹⁵⁵ MIGNOLO. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política, p. 290.

vários mundos podem coexistir”.¹⁵⁶ A minha opção descolonial é acreditar que cidade e aldeia podem coexistir, entretanto, não conviverem colocando o centro (cidade) no alpendre e periferia (aldeia) abaixo das fundações desse coberto, mas relação de respeito às mutuas diferenças.

Seguindo o caminho proposto, pensamento descolonial remete a “pensar de uma posição subalterna”.¹⁵⁷ Subalternidade e periferia parecem ser e ter significações sinônimas, se levar em consideração a falta de representação que acomete ambas. Estando eu na condição referida, sou um crítico subalterno. Sendo assim, ao postular um conhecimento oriundo do meu lócus enunciativo, estou dotado, como crítico subalterno, como diz Nolasco, da

possibilidade da escolha de pensar a periferia e, por conseguinte, de adotar uma outra articulação que não passe, necessariamente, por aquelas pensadas nos grandes centros avançados do país. Ao agir assim, o crítico periférico acaba por exumar e refundar “histórias esquecidas” que foram soterradas nas margens da História.¹⁵⁸

Assim, ao fazer referência ao outro pensamento, opção e pensamento descolonial, na verdade estou aludindo à crítica periférica, imbricando-me na escolha de histórias e memórias esquecidas, traços apagados, “cutucando” ferida ainda aberta, vagando pela margem da história e das produções culturais, mesmo sabendo que a minha exumação nunca poderá dizer o que realmente são ou para onde vão os fantasmas. É como disse Rigoberta Menchú: “nenhum intelectual, por mais livros que tenha, saberá distinguir todos os nossos segredos.”¹⁵⁹

No trâmite de caminhos não tão bem definidos, na condição de pensar da posição subalterna, pois é desse lugar que emerge o pensamento periférico, nas

¹⁵⁶ MIGNOLO. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política, p. 296.

¹⁵⁷ MIGNOLO. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política, p. 305.

¹⁵⁸ NOLASCO. Paisagens da crítica periférica, p. 41.

¹⁵⁹ MENCHÚ *apud* BEVERLEY. *Subalternidad y representación*, p. 59.

fronteiras entre a cidade e a aldeia, por exemplo, que adentrando um pouco mais no lócus em questão, exumando as memórias e “dialogando” com os espectros, que submerjo no grande arconte da aldeia: o Memorial Cultural Indígena.



Figura 8 - Memorial Cultural Indígena. Fonte: arquivo do autor.

A grande oca, para muitos da região, é mistura de tempo passado com a modernidade que acopla toda a cidade, é a mescla de aço com palhas, concreto e madeira, onde o “velho”, esquecido, se fundamenta com o novo. O lugar onde paisagens subalternas e transculturadas são rondadas pelos espectros indígenas. Muito mais que um simples artefato, todas as obras ali assumem a condição de serem corpos que propiciam a visibilidade espectral (DERRIDA, 1994).

Em se tratando de paisagem, Denílson Lopes, em a *Delicadeza*, comenta que ela é constituída por diferentes agentes, por perspectivas díspares, dependendo do seu posicionamento histórico (tempo), político e linguístico. No que concerne ao posicionamento, nessa comunicação com o *bios*, a paisagem se configura de acordo com o espaço de produção de uma imagem. Consequentemente, a partir de uma

visada culturalista, a produção dessa imagem/paisagem se dá, assume a qualidade de ser um lugar de conflito nunca inerte. É a comunidade esse lugar, onde cada sujeito é atravessado por relações pessoais e impessoais, afetando, ou melhor dizendo, contribuindo para a produção de sua imagem. Estando as paisagens da Marçal de Souza em uma cidade que se transforma, assim como qualquer outra, pelas experiências das pessoas que nela habitam, nos quais são diferenciadas pelas relações impessoais, por memórias diferentes, que não seguem e não irão seguir o mesmo ritmo da comunidade. A paisagem indígena dessa outra paisagem citadina é, por assim dizer, paisagem subalterna, onde as identidades sociais e individuais ali formadas são vistas, sob o ponto de vista de um pensamento moderno/colonial, faço menção a Mignolo, reconheçam e desconsideram essas diferentes formações.

Ressalvadas as diferenças, as paisagens subalternas periféricas, mais especificamente as da aldeia, são atravessadas pelo seu local, não apenas o local como localização geográfica, mas mais em sua geoistoricidade. Dentro desse local geoistórico, as paisagens são constituídas pelas sensibilidades. Entenda-se sensibilidade como “língua, os odores, a paisagem, o clima e todos esses signos básicos que ligam o corpo a um ou diversos lugares.”¹⁶⁰ Mignolo ainda afirma que as sensibilidades locais “não são essenciais e não estão inscritas no nascimento dos indivíduos.”¹⁶¹

Sabendo que essas sensibilidades não são imutáveis frente ao espaço e tempo, como se dão ante a condição de deslocadas? Para melhor compreensão da indagação; como se comportam as sensibilidades locais deslocadas da aldeia

¹⁶⁰ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 264.

¹⁶¹ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 264.

urbana? Compreendo que a condição de deslocado é uma configuração particular, e não quer dizer que as sensibilidades tenham se perdido por completo pelo caminho. Há sim a ressignificação, a qual chamo de transculturação¹⁶² delas, pois transformam-se. Por mais que a aceitação do lugar geoistórico em que se encontram os indígenas na cidade não seja por parte de todos, hoje, há uma ligação com o lugar. Mesmo que decidam retornar para o campo, algo está entre o antes e depois, a lacuna será preenchida pelas sensibilidades locais do lugar, ainda sendo temporário e/ou transitório. A ligação entre o corpo/memória com as sensibilidades ressignifica o lugar, e porque não pensar também o sujeito, não apenas no sentido de ali estar, mas configura para uma territorialidade.

Nas poucas ruas da Marçal de Souza, que se intitulam Ofayé Xavante, Galdino Pataxó, que faz referência a indígenas assassinados, e Terena, no qual não há uma placa sequer para orientar os moradores ou os visitantes desavisados, vê-se, em alguns muros, a “demarcação” da memória étnica. Observo dada paisagem orientada pela sensibilidade, ligando as famílias e suas memórias rondadas pelos espectros corporificados, à territorialidade. Mas essas sensibilidades formam-se, transformam-se, criam-se e perdem-se nas instituições firmadas como família, escola e no próprio decorrer da vida são orientadas a se ressignificarem, impulsionadas pela pulsão arquiviolítica. Utilizando os muros pintados, vê-se a tentativa de resgate ou até mesmo os fantasmas que vagueiam pela comunidade.

¹⁶² Conceito abordado no capítulo primeiro.



Figura 9 - Traços da etnia Terena no muro de uma das residências da aldeia urbana. Fonte: arquivo do autor.

Voltando ao memorial, gostaria de utilizar o efeito de viseira mais uma vez para fazer referência a esse grande arconte, e insistir na minha condição como pesquisador para exumar esse espaço da memória indígena. Ao adentrar no espaço, sou bombardeado por inúmeras peças de artesanatos, colares, todos para mim constituintes da cultura indígena como um todo, esquecendo-me das peculiaridades que cada uma tem. Os espectros de viseira, amordaçados por causa da minha ignorância ante uma produção diferente da que me orienta(ou) por toda vida, ainda que seja curta, estavam a observar-me atentamente.

Diferente das produções que circulam na mídia ou pousam como referência e parâmetro de qualidade, a paisagem indígena não goza do mesmo prestígio. A paisagem periférica evocada nessa comunicação não é “atrasada, nativa, sombria, bárbara e selvagem, sem capacidade de pensar, sem sensibilidade, eternamente

dependente, imposta e sustentada pela herança colonial.”¹⁶³ Sua validação não passa pelo questionamento: é isso arte ou não? Ou seja, não é vista a partir da perspectiva dicotômica moderna, mas emana da crítica periférica, da liminaridade. (MIGNOLO, 2003).



Figura 10 - Arte cerâmica Terena. Fonte: arquivo do autor.

Seguindo a reflexão, destacando as sensibilidades biográficas desses sujeitos atravessados, transculturados, a paisagem da cerâmica terena não passa pelo crivo moderno, mas é sustentada dentro da categoria geoistórica que produz uma outra arte, uma outra memória, que evoca um outro espectro. Ao salientar que a imagem/paisagem é uma peça que aponta características próprias da etnia que se orienta em queimar a argila, de ter a tonalidade vermelha como predominância e traços florais que fazem referência à qualidade de exímio agricultores, estou reconhecendo a paisagem como própria daquele lugar, fora da visada

¹⁶³ NOLASCO. Paisagens da crítica periférica, p. 44.

universalizante, contemplando sua especificidade. Paisagem que captura as sensibilidades e a alma fantasmática desse lócus periférico.

No viés das paisagens, sensibilidades, arquivos e memórias, todos os apontamentos assinalados a partir da periferia e subalternidade, enxergo-os como micro-narrativas. O sentido dessas pequenas narrativas não está em diminuir a memória, e tudo o que já foi mencionado, à simples categoria classificatória de narrativa. Entendo-as sendo, segundo Nara Araújo, aquelas que

se articulam em uma temporalidade não linear nem única, pois respondem a instâncias temporais diferentes e fraturadas, fora dos discursos hegemônicos, e supõem, portanto, maneiras não tradicionais de representação que afetam os limites do literário e do cultural e, portanto, de suas leituras teórico-críticas.¹⁶⁴

A aproximação realizada entre as memórias indígenas urbanas e as micro-narrativas é justamente por não estarem presas ao tempo. Elaboram respostas a partir do seu local, fora dos discursos estabelecidos, cristalizados e rotulados de verdadeiros. A cerâmica Terena, Kadiwéu e Guaraní repousadas no Memorial Cultural Indígena estão além da representação limite teórico-crítica hegemônica, não existem macro-teorias para explicá-las, assim como não há macro-teoria para explicar qualquer cultura, arquivo, memória, paisagem, sensibilidade, espectro, aldeia em qualquer parte do globo. Cada local é composto por sua especificidade e particularidade. Assim sendo, a contribuição descolonial subalterna suscitada é uma tentativa de dessubalternização da memória, do arquivo, dos espectros, da paisagem, enfim, de tudo aquilo que é diferente ao contexto da cidade “desenvolvida” que “acolhe” de maneira “satisfatória” a comunidade indígena.

¹⁶⁴ Los micro-relatos se articulan en una temporalidad no lineal ni única, pues responden a instancias temporales disímiles y fracturadas, fuera de los discursos hegemónicos, y suponen por tanto maneras no tradicionales de representación que afectan los límites de lo literario y lo cultural y, por tanto, de sus lecturas teórico-críticas. (ARAÚJO. Desterritorialización, posdisciplinariedad y posliteratura, p. 31.) (Tradução livre)

Para dar continuidade à leitura proposta da aldeia pelo viés da opção descolonial subalterna periférica, o próximo capítulo tratará a respeito da hospitalidade derridaiana traduzida para as sensibilidades locais, paisagens periféricas, isto é, para as particularidades do meu lócus enunciativo onde se encontra a aldeia urbana.

CAPÍTULO III

TRANSITANDO POR HOSPITALIDADES E FRONTEIRAS OUTRAS

Há um lugar
que invade outro lugar
e este lugar
estará presente noutro.

CARVALHO *apud* PADILHA. Um trânsito por fronteiras, p. 69.

O terceiro e último capítulo deste trabalho terá por objetivo discutir acerca das zonas coloniais, hospitalidade, limites, fronteiras e a evocação de epistemologias outras. Nas páginas a seguir proporei que as zonas coloniais são (re)produzidas e sustentadas pelos discursos modernos/coloniais, assim como a prática contínua da hospitalidade condicional quando se trata de indígenas residentes em lócus urbano. A manutenção dos referidos posicionamentos teórico-político-sociais contribui para o desenho imaginário separacional entre brancos e indígenas, isto é, o lado de cá e o de lá da linha abissal que afasta espaços hegemônicos e subalternos. No entanto, para um possível rompimento com tais práticas duais, optarei por uma reflexão crítica que privilegia epistemologias oriundas da(s) fronteira(s), pois entendo que é somente a partir desse lugar de tensão que as bases de discursos e práticas modernas/coloniais venham ser desestabilizadas.

3.1 Qual a diferença?

São todos iguais
E tão desiguais
Uns mais iguais que os outros

Engenheiros do Hawaii. Ninguém = Ninguém.

O que faz uma aldeia indígena na cidade? Qual o porquê dela estar ali? Sei que a pergunta perscruta os capítulos anteriores, mas ela ainda continua persistente em minha reflexão, e ainda pelo viés fronteiriço. Tendo em mente que a fronteira é real e imaginária, pode parecer contraditório, mas a ideia se complementa, fico a me perguntar qual o limite dela, se é que posso pensar que existe, quando percebo a fronteira em cada indivíduo, vendo-o como sujeito fronteiriço. Assim, a fronteira não se limita apenas à demarcação territorial da aldeia urbana, é móvel, está onde cada indivíduo se encontra, se faz presente em locus urbano por conta da migração do indígena para cidade, “ela move-se numa transfronteiridade sem fim.”¹⁶⁵ Ainda mais, como distinguir o que é aldeia e o que é cidade se as marcas diferencias são tão tênues e irrisórias? Não desprezo as diferenças, pois é justamente nelas que tento me deter, sei que existem, não as nego, entretanto, em dias e atitudes transculturais¹⁶⁶ as mesmas se encontram tão mescladas que me pergunto: qual de fato a diferença? Onde se encontra? No mesmo instante em que as indagações surgem, percebo que sou traído, engodado por um pensamento ocidental, dominante, colonial. Por mais transculturadas que sejam, por mais que a fronteira imaginária seja quase imperceptível, elas existem nas relações sociais. Talvez não as perceba por estarem do lado de lá da linha abissal, orientadas pelo pensamento moderno ocidental que é o pensamento abissal. O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos menciona a respeito da linha abissal que “a divisão é tal que o ‘outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é

¹⁶⁵ NOLASCO. *Perto do coração selvaje da crítica fronteriza*, p. 75.

¹⁶⁶ Ver capítulo I.

mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível.”¹⁶⁷

Situada em lócus urbano, a aldeia urbana Marçal de Souza é pouco lembrada. Se não bastasse, muitos indígenas continuam o seu processo migratório para a cidade, por vezes, sem perspectiva de retorno. Arriscam a sobrevivência em terra alheia, que não é tão alheia, envolvidos em uma invisibilidade social, cultural, econômica, histórica, e por tantos vieses existentes. Estão do lado de lá da linha abissal, mas o lá não é tão distante quanto se parece, está presente no lado de cá, se é que assim posso situar. Santos aponta essa impossibilidade de coexistência dos dois lados da linha como sendo característica fundamental do pensamento colonial/moderno abissal,¹⁶⁸ pensamento esse presente e perceptível, basta que se abra um pouco os olhos e perceba a condição subalterna indígena.

Um pouco mais a respeito do pensamento abissal e a condição subalterna que vem sendo discutida desde o capítulo primeiro, e que acredito ser de importância para o pensamento de fronteira que pretendo deter-me no decorrer deste capítulo, o lado de cá, embasado na ciência filosófica e teológica, só é visível por se assentar na invisibilidade das formas de conhecimento que não se encaixam, presentes no lado de lá, após o abismo, ou seja, conhecimentos populares, não legalizados pela academia, indígenas, presentes na fronteira sul, entre outros, condenados ao desaparecimento. Mais uma vez cito Santos:

Eles desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. É inimaginável aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades inverificáveis da filosofia e da teologia que constituem o outro conhecimento aceitável do outro lado da linha. Do outro

¹⁶⁷ SANTOS. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes, p. 23.

¹⁶⁸ SANTOS. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes, p. 24.

lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objectos ou matéria-prima para a inquirição científica.¹⁶⁹

Toda a enunciação a respeito da linha imaginária que divide o lado de cá com o de lá parece ser dicotômico - tenho essa sensação por intermédio das palavras de Boaventura de Sousa Santos -, mas acredito ser importante para a compreensão do que rege a epistemologia dominante que a todo o momento tenta apagar os traços da epistemologia fronteiriça e os lugares de onde elas emergem. Pensando nisso, compreendo o porquê de tanto esforço, e às vezes nem tanto, para deixar no lado da invisibilidade aldeias urbanas como a Marçal de Souza, Água Bonita, Tarsila do Amaral e Darcy Ribeiro. É muito mais confortante e fácil encará-las com o olhar dual de verdadeiro x falso, civilizado x selvagem, serve x não serve, com valor epistemológico x sem valor epistemológico, do que deixar que os valores que realmente regem determinado lócus se erijam, que seus moradores digam o que de fato é válido ou não. Na aldeia Marçal de Souza, por exemplo, é comum ouvir de alguns moradores a insatisfação em conversar com pesquisadores, pois afirmam que os mesmos vão à comunidade, colhem infindáveis informações sob a promessa de melhoras, ganham dinheiro com suas pesquisas e depois nunca mais voltam. Ou seja, *tornam-se apenas objetos de estudo, matéria-prima para investigação científica.*

Seguindo essa lógica, a comunidade indígena urbana assemelha-se a uma zona colonial, pois tudo o que não pode ser pensado dentro dos limites do verdadeiro x falso, legal x ilegal ocorre na referida zona.¹⁷⁰ Sendo assim, toda a

¹⁶⁹ SANTOS. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes, p. 25.

¹⁷⁰ Ver SANTOS. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes, p. 26.

produção epistemológica que não se enquadra no saber modal colonial/moderno, tachado de crença, mito, lenda, é pertencente à zona do lado da invisibilidade.

3.2 Zona colonial e seus transgressores

Em vez do fim da política, proponho a criação de subjectividades transgressivas pela promoção da passagem da ação conformista à ação rebelde.

SANTOS. Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de de um de outro, p. 10.

O lado da invisibilidade é o lado da apropriação e da violência. O lado em que a universalidade encontra terreno para despejo de seus projetos totalizadores. Esse terreno das incertezas, das epistemes impensáveis, recebe o nome de zona colonial, que por excelência é

o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolátricas.¹⁷¹

A zona colonial é o reduto dos inexistentes, daqueles que não possuem alma, que até possuem, mas são receptáculos vazios, onde o domínio da apropriação e violência manifesta-se. Enquanto a *apropriação pende para a assimilação*, a violência alude à “destruição física, material, cultural e humana.”¹⁷² A violência desencadeada nesse lócus possuidor de uma história local já reprimida, como o caso de Mato Grosso do Sul e seus indígenas, desencadeia sucessivas práticas de *discriminação cultural e racial*.

Mas se engana aquele que pensa a zona colonial como algo distante e irrisório. Seria simples mencionar que todo o Estado de Mato Grosso do Sul é uma zona colonial, entretanto, a referida zona e as linhas abissais traçadas são muito mais próximas do que se imagina. De fato, venho discutindo a respeito de periferia, colonialidade, apresentando a ideia de que a mesma é vigente e que as periferias

¹⁷¹ SANTOS. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes, p. 29.

¹⁷² SANTOS. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes, p. 29.

estabelecem seus centros. Com a zona colonial não é diferente. As linhas são desenhadas em cada lugar geoistórico e a todo o momento são redesenhadas, reinventadas nas relações humanas. O próprio ato de entender que o indígena da Marçal de Souza é um subalterno, de mencionar que suas memórias se perdem ligeiramente com o tempo agravada pela condição de silenciado é o reconhecimento de sujeitos nessa situação, situados do outro lado da linha abissal, o lugar da “ausência radical, a ausência de humanidade, a sub-humanidade moderna. Assim, a exclusão torna-se simultaneamente radical e inexistente, uma vez que seres sub-humanos não são considerados sequer candidatos à inclusão social.”¹⁷³ A problemática é tão certa e presente onde erijo minha enunciação, que há tanto tempo casos indígenas se arrastam em busca de solução, onde paralelamente se vê o descaso das políticas públicas; nota-se a violência discriminatória racial e cultural em evidência. No ato de negação dos indivíduos pertencentes à zona colonial, do outro lado da linha abissal, concomitantemente, afirma-se, institui-se o universal. Nesse trâmite não importa se há práticas desumanas, pois, afinal, não há indivíduos, episteme, conhecimento, presença do lado das ausências.

A discussão poderia tomar esse rumo e estagnar, mas não, é necessário romper com os conformismos e as leituras verdadeiras. É preciso um novo pensamento, uma nova epistemologia. Mas o que se fazer quando certa feita já disseram que “não há nada de novo debaixo do sol”?¹⁷⁴ Custa ao menos tentar, pois este trabalho nada mais é que um tentame de rompimento, a minha simples oferta, uma tentativa de abertura.

¹⁷³ SANTOS. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes, p. 30.

¹⁷⁴ Ver Eclesiastes 1:9.

Fazendo jus ao subtítulo, a transgressão dos pertencentes à zona colonial é um contra movimento subalterno. Isto é, aqueles “que entendem as suas experiências de vida como ocorrendo do outro lado da linha e se rebelam contra isso.”¹⁷⁵ Em minha concepção, deixar o campo, instalar-se em barracões de lona, reivindicar a terra que de fato é sua por direito¹⁷⁶ é atitude transgressora. Isso é, a meu ver, o “regresso” do sujeito colonizado/idealizado, é o rompimento das linhas abissais anteriormente traçadas. O que ficou conhecido como o terreno dos indígenas, especificamente o campo, é desconstruído com a presença deles na urbe. Com isso, o espaço citadino obriga-se a redesenhar-se, a querer mais uma vez delimitar o trânsito dos sujeitos colonizados, mas ao que parece, o esforço não encontra amarras suficientes, pois o trânsito de determinado indivíduo acarretará em transculturação, mudança, tanto dele quanto do outro. Portanto, sob minha ótica, a instalação de aldeias urbanas na cidade de Campo Grande, é, de fato, uma ação transgressora, por mais que a condição de subalterno seja presente. A presença de indígenas na cidade com suas memórias e arquivos tornam as linhas abissais cada vez mais tênues e sinuosas.

Se, por um lado, dependendo da perspectiva de quem lê, é possível ver um raio de luz no fim do túnel, não quer dizer que a relação não seja tensa. As linhas abissais ainda tentam separar os lugares civilizados dos selvagens, fazem distinção entre o lugar passível de lei e aqueles que necessitam ser domados. A aldeia Marçal de Souza não é diferente. Com casas concedidas aos indígenas pelo Estado, é proibida a venda delas. O poderio aplica um fascismo contratual, onde

ocorre nas situações em que a diferença de poder entre as partes no contrato de direito civil (seja ele um contrato de trabalho ou um contrato de fornecimento de bens ou serviços) é de tal ordem que **a parte mais fraca,**

¹⁷⁵ SANTOS. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes, p. 33.

¹⁷⁶ O que de fato aconteceu com os indígenas da aldeia urbana Marçal de Souza.

vulnerabilizada por não ter alternativa ao contrato, aceita as condições que lhe são impostas pela parte mais poderosa, por mais onerosas e despóticas que sejam.¹⁷⁷

É aceitável, até certo ponto, a preocupação do Estado com a não venda das casas. Para o seu interesse é, ironicamente, compreensível vender a imagem de que a civilização acolhe o selvagem e quer seu melhor. O *marketing* de ser a primeira administração a instaurar uma aldeia indígena na cidade e ouvir o seu nome ecoar mundo afora. Ou quem sabe tentar lançar no esquecimento as atrocidades já praticadas contra os povos indígenas. Para melhor compreensão do que discorro, acredito ser necessário deter-me na questão da hospitalidade.

¹⁷⁷ SANTOS. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes, p. 32. (grifo meu)

3.3 O estranho, o estrangeiro e a hospitalidade

Todo aquele que chega não é recebido como hóspede caso não se beneficie do direito à hospitalidade ou do direito de asilo etc. Sem esse direito, ele só pode se introduzir em minha casa, “na casa” do hospedeiro (host), como parasita, hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível de expulsão ou detenção.

DERRIDA *apud* NOLASCO. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*, p. 120.

De acordo com o dicionário *Houaiss* da língua portuguesa, estranho está ligado àquele “1. que está fora, ou que é estrangeiro; 3. desconhecido; 5. que desperta sensação incômoda.” Iniciei o capítulo primeiro levantando esse ponto de que a cidade, em seu senso comum, não parece ser o melhor lugar para receber os indígenas e que a presença deles causa certa sensação de estranheza para aqueles reprodutores do pensamento colonial/moderno e, diga-se de passagem, retrógrados. Acredito ser necessário retomar a imagem do estranho suscitada nas linhas iniciais. Tal retomada é proposital e não meramente repetitiva. Para a continuidade do pensamento vou caminhar nos trilhos conhecidos de Sigmund Freud. Antes mesmo de qualquer atitude contrária às ideias do famoso pai da psicanálise, deixo claro e evidente que não me aprofundarei no pensamento psicanalítico por assim dizer, mas em alguns pontos que julgo interessantes para melhor compreensão do estrangeiro e da hospitalidade.

O estranho geralmente é associado àquilo que é assustador, causa medo, desconforto, algo nem sempre definível. É pensado também como algo recorrente de natureza desconhecida, um sofrimento, uma impressão estranha envolvida por uma outra sensação estranha de poder experimentá-la. A estranheza pode estar, talvez, na simples condição de que eu, como sujeito presente na linha abissal do lado de cá ou de lá, mudo à medida que o estranho já não se torna tão estranho, a

partir do momento em que recebo o hóspede ou sou recebido pelo hospedeiro. Mas vamos por partes. Divagando propositalmente, fico a me perguntar se a ascensão, ou se preferir, a evocação de uma episteme fronteira/subalterna indígena não seria o estranho portador de mudança da crítica moderna? Mais uma vez, vou por partes em meu raciocínio.

Freud, em “O Estranho”, texto datado de 1919, diz que o estranho “é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar.”¹⁷⁸ Estranho e familiar pode parecer contraditório, mas o psicanalista judeu em sua investigação linguística da palavra “estranho” chegou a essa conclusão de que é preciso operar além da *equação estranho = não familiar*. Continuar operando na referida equação seria apenas afirmar que o estranho é sempre aquele em que a intelectualidade moderna não sabe como abordar. Traduzindo para a crítica pós-colonial suscitada nas páginas desta reflexão, que tem em seu bojo a *estranha* aldeia periférica subalterna urbana Marçal de Souza, concordar com o pensamento dual seria afirmar que não é possível conhecer o lócus em questão, que ali não há familiaridade, que a mesma deveria permanecer em estado cognitivo zero, irreconhecível, inexistente (para fazer jus à característica do pensamento abissal que classifica o lado subalterno e tudo o que há lá como inexistente). Ou seja, a estranha aldeia seria o reduto da obscuridade, o lugar da inacessibilidade ou emersão do conhecimento, da episteme.

Dando continuidade, nas palavras de Freud

quando passamos a rever as coisas, pessoas, impressões, eventos e situações que conseguem despertar em nós um sentimento de estranheza, de forma particularmente poderosa e definida, a primeira condição essencial é obviamente selecionar um exemplo adequado para começar.¹⁷⁹

¹⁷⁸ FREUD. O estranho, s/p.

¹⁷⁹ FREUD. O estranho, s/p.

Comigo não foi diferente, ao comentar no capítulo segundo da estranheza que me causava ver a figura de Marçal de Souza exposta na ponte, sem saber ao menos quem era, foi preciso rever as coisas, as indagações sobre indígenas em lócus citadino e as condições subalternas em que se encontram, e a aldeia urbana foi o exemplo adequado para começar. Mas diante disso, outras perguntas começaram a ecoar: Quem é o estranho? Quem é o estranho familiar? Quem é o estrangeiro e o hóspede? Eu, pesquisador branco, ou o indígena “urbano”? As perguntas têm caráter dualístico, um *versus* o outro, e justamente por isso chego à conclusão de que não preciso responder tais questionamentos, se tentar fazer, estarei, de alguma forma, participando do projeto colonial, de perguntas e respostas que há muito tempo reverberam na academia e encontram adeptos que desprendem esforços afincos nessas discussões. O que pretendo não é construir um discurso alternativo, mas oferecer variadas alternativas ao discurso. Não almejo respostas que tomem o lugar privilegiado da epistemologia moderna, até mesmo porque isso seria muita pretensão da minha parte. Por mais que esteja me referindo repetitivamente aos indígenas da Marçal de Souza, e até mesmo àqueles de outras aldeias urbanas, não tenho a pretensa de angariar lugares privilegiados a eles. O que faço é situar-me no lado dos subalternos e oprimidos, porque é desse espaço que consigo pensar melhor o meu lócus enunciativo. Isto é, ao fazer isso, a ideia de *estranho = não familiar* não encontra trilhos para continuar a jornada castradora.

Nos corredores da academia, nas conversas de roda, na mídia, a figura indígena continua a ser estranha (senso comum), não há hospitalidade incondicional, que semelhante a outros conceitos suscitados, parece-me estar fadada à utopia. Contudo, mesmo assim teimarei contra tal força moderna.

Nas leituras que faço sobre hospitalidade, deparo-me com uma palavra costumaz nas linhas de Derrida: estrangeiro. O termo, que semelhante a estranho, vem do latim *extraneus*, significa “‘o que não é da família ou do país’, onde o prefixo *extra-* assinala a proveniência do exterior.”¹⁸⁰ Assim como o argumento de que não é aceitável a formula *estranho = não familiar*, o mesmo pensamento serviria para *estrangeiro = não familiar*. Entender o sujeito estrangeiro como não familiar exige atitude pautada na emergência de novos lóci de enunciação, para isso, é o estrangeiro o portador, ou representante desse comportamento dessubalternizador. Portanto, não vejo problema em pensar o indígena da Marçal de Souza como estrangeiro, mas não o do senso comum, mas aquele que “traz também uma questão que vem com ele e quando vem interrompe a aparente homogenia instaurada dentro das fronteiras.”¹⁸¹ Sendo assim, ele coloca em questão a aparente calma da ausência das diferenças. No que tange à questão, o ser que questiona o não estrangeiro, nas palavras de Derrida, é

Uma questão a ser tratada, antes de designar um conceito, um tema, a questão do estrangeiro é uma questão de estrangeiro, uma questão vinda do estrangeiro, e uma questão ao estrangeiro, dirigida ao estrangeiro. Como se o estrangeiro fosse, primeiramente, aquele que coloca a questão ou aquele a quem se endereça a primeira questão. Como se o estrangeiro fosse o ser-em-questão, a própria questão do ser-em-questão, o ser-em-questão ou o ser-em-questão da questão. Mas também aquele que, ao colocar a primeira questão, me questiona. Que se pense na situação do terceiro e na justiça que Lévinas analisa como o “nascimento da questão”.¹⁸²

Portanto, aquele que antes mesmo de ser questionado já me questiona é justamente aquele que traz o desconforto; isso é extremamente importante. É no desconforto que as fronteiras epistemológicas, abissais, coloniais são desestabilizadas. Isto é, quando o indígena é percebido em lócus citadino, quando há o conhecimento de outro pensamento, outra epistemologia, outra cultura, outra

¹⁸⁰ ZAGALO. Hospitalidade e soberania: uma leitura de Jacques Derrida, p. 308.

¹⁸¹ ZAGALO. Hospitalidade e soberania: uma leitura de Jacques Derrida, p. 308.

¹⁸² DERRIDA. *Da hospitalidade*, p.5.

cosmovisão, outra comunidade (indígena, onde a imagem de um cacique se faz presente), há o nascimento da questão perturbadora. Mas o desconforto é desgostoso para aqueles que ainda teimam e continuam envoltos no raciocínio modal.

Para se ter uma breve noção sobre o raciocínio modal que envolve o estrangeiro e a hospitalidade, ainda muitos pensadores têm como referência o modelo grego. Infelizmente, é o modelo balizador adotado e reproduzido para com os indígenas. Nessa hospitalidade orientada pelo pensamento platônico, “o acolhimento do estrangeiro é justamente uma questão política, isto é, uma questão da *polis*, da cidade instituída dentro dos seus limites e regida por suas próprias leis.”¹⁸³ Com isso, *o estrangeiro para ser tratado como cidadão local precisa se submeter às leis locais, às da cidade, enquanto a estadia durar, mas sempre apontando que as entidades são distintas*, o branco distingue-se do indígena, o dominante é diferente do subalterno.

Falar do estranho conduz-nos a detectar a estranheza existente em nós. É possível pensar que o estranho está em cada ser, sendo assim, cada indivíduo é estrangeiro. Por essa lógica não existiria o estrangeiro; destaque: muito difícil de assim acontecer.¹⁸⁴ Pensamento semelhante a esse nos conduz a falar sobre a hospitalidade, sobre a acolhida desse estrangeiro. Derrida reflete sobre o mesmo e chega à conclusão que há duas maneiras de acolher o estrangeiro: forma condicional e incondicional.

A hospitalidade condicional impõe condições ao que chega. Segundo Derrida, “nessas condições, não se oferece hospitalidade ao que chega anônimo e a

¹⁸³ ZAGALO. Hospitalidade e soberania: uma leitura de Jacques Derrida, p. 309.

¹⁸⁴ Ver BENITES. (I)migração, território e identidade: apontamentos teóricos para se pensar o fenômeno migratório, p. 97.

qualquer um que não tenha nome próprio, nem patronímico, nem família, nem estatuto social, alguém que logo seria tratado não como estrangeiro, mas como um bárbaro.”¹⁸⁵ Ou seja, o acolhido não é qualquer um, ela passa pelo crivo de seleção. Acolho o estrangeiro ou não acolho, eis a questão. Diferentemente, a hospitalidade incondicional ou absoluta não estabelece distinção entre aquele que tem nome e o anônimo, ela “supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido corrente, com a hospitalidade condicional, com o direito ou o pacto de hospitalidade.”¹⁸⁶

Para a diferenciação da acolhida é preciso passar pela ordem da hospedagem e a diferença de sentidos que vai além do que se entende por hospitalidade, ou seja, sair do senso comum. Utilizarei uma passagem um pouco extensa, mas que ajuda a melhor compreender aonde quero chegar.

O termo latino *hostis* (presente no termo *hosti-pet-s*, que designa o poder de acolher, o poder de dar hospitalidade por parte da soberania que pode ou não decidi-lo) marca justamente a indistinção: *hostis* é ao mesmo tempo aquele que acolhe (o hospedeiro), aquele que é acolhido (o hóspede) e ainda o inimigo. O termo francês *hôte* manteve esta polissemia ambígua. Debrucemo-nos, tal como Derrida aqui faz, sobre o que diz Benveniste acerca disto em *Le vocabulaire de sinistitutions indo-européennes*: (1) o termo derivado, **hospes é o dono da casa**, o **paterfamilias que dá hospitalidade**, que acolhe, e que está próximo do termo grego *despotes*, de onde vem “déspota”, mas que quer dizer primeiramente “senhor”, “dono”, em suma, **aquele que tem o direito de decidir** (sobre o acolhimento); (2) quanto ao termo originário propriamente dito, *hostis*, ele representa uma estranha proximidade com três termos góticos aparentemente antagônicos: *gosti* (escravo), *gos-podi* (senhor) e *gasts* (inimigo). Benveniste propõe o seguinte esquema: “estrangeiro favorável = hóspede”; “estrangeiro hostil = inimigo” (há de notar ainda que *hostis* tem uma proximidade com *xenos*, na medida em que designa o estrangeiro a quem são reconhecidos direitos iguais aos dois cidadãos romanos.)¹⁸⁷

O vocábulo hóspede possui em sua etimologia o sentido de ser aquele que acolhe e aquele que é acolhido. Atentando-me primeiramente para aquele que acolhe, percebo que é uma questão de escolha. O dono da casa tem o direito de decidir se irá ou não receber o outro. Para a ilustração da reflexão, ao ver a história

¹⁸⁵ DERRIDA. *Da hospitalidade*, p. 23.

¹⁸⁶ DERRIDA. *Da hospitalidade*, p. 23.

¹⁸⁷ ZAGALO. Hospitalidade e soberania: uma leitura de Jacques Derrida, p. 315. (grifo meu)

inicial da Marçal de Souza em Campo Grande, o Estado, “aquele que acolhe”, decidiu, teve o poder de dizer sim ao acolhido (indígena). Imagino que houve demasiadas lutas internas na organização daquele que acolhe por conta de variados interesses. Para que isso ocorresse o indígena precisou adequar-se às leis, aos estatutos, as mais variadas formas de domínio, isto é, o Estado (hóspede) não poderia perder as rédeas do comando. O exemplo da proibição de venda das casas é mais uma vez plausível para melhor compreensão da hospitalidade regrada oferecida. Com isso, é estabelecido um limite de relações entre hospedeiro e hóspede, é imposto regras, deveres. Tal atitude, tão costumaz, demonstra que para o Estado oferecer estadia é necessário que o outro possua um estatuto, porque, se assim não fosse, fora dessas condições “não se oferece hospitalidade ao que chega anônimo e a qualquer um que não tenha nome próprio, nem patronímico, nem família, nem estatuto social, alguém que logo seria tratado não como estrangeiro, mas como mais um bárbaro.”¹⁸⁸ A relação hospedeiro e hóspede se estende por todo solo nacional. Indígenas são regidos, orientados por discursos estatutários não formulados por eles, mas simplesmente pelo hóspede. Além disso, mesmo geridos pelos discursos atravessados pela *libido dominandi*, podem não serem aceitos nas mais variadas “casas de acolhimento”¹⁸⁹. A hospitalidade oferecida é justamente a condicionada, já que o hospedeiro “acolhe um tal ou uma tal sob condição [...] convida e acolhe seletiva ou limitadamente a um ou uma tal, e não a tal outro ou outra, durante um determinado período de tempo e dentro de determinadas condições.”¹⁹⁰

¹⁸⁸ DERRIDA. *Da hospitalidade*, p. 23.

¹⁸⁹ Entenda-se casas de acolhimento sendo todo e qualquer lugar regido pelo Estado. Acredito que o único lugar onde o discurso dominante acolhedor não tenha tanto crédito seja o da transgressão.

¹⁹⁰ BERNARDO *apud* BENITES. (I)migração, território e identidade: apontamentos teóricos para se pensar o fenômeno migratório, p. 97.

Ao ditar as condições, ao impor direitos e deveres para distinguir o hóspede do bárbaro, o hospedeiro pode mudar as regras, decidir o que deve ou não continuar, praticar violência física, intelectual, cultural, entre outras, contra o acolhido. Atentando-me um pouco no quesito violência, segundo o *Relatório de violência contra os povos indígenas no Brasil*, o Estado de Mato Grosso do Sul apresenta 25 casos de violência contra o patrimônio, que é relacionado a conflitos relativos a direitos territoriais, invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais, danos diversos ao patrimônio e omissão e morosidade na regularização de terras; 567 casos de violência contra a pessoa, perdendo apenas para o Estado do Amazonas, com o índice de 607 casos, relacionados a abuso de poder, ameaça de morte, ameaças várias, assassinato, homicídio culposo, lesões corporais dolosas, racismo e discriminação étnico culturais, tentativa de assassinato, violências sexuais; e ainda 16.391 casos de violência por omissão do poder público relacionado à desassistência geral, desassistência na área de educação escolar indígena, desassistência na área de saúde, disseminação de bebida alcoólica e outras drogas, mortalidade infantil, morte por desassistência à saúde, suicídio e tentativa de suicídio. Os números alarmantes demonstram a hospitalidade condicionada oferecida pelo hospedeiro (Estado) ao hóspede (indígena). Abro um parêntese para lembrar do Relatório Figueiredo, extenso documento produzido em 1968, onde há o relato das atrocidades praticadas contra povos indígenas. E apenas para reforçar o exemplo, basta lembrar da condição empregatícia dos indígenas da Marçal de Souza já comentada anteriormente em minha reflexão. Isso, em minha leitura, acontece porque a cidade apresenta um caráter virtualmente xenófobo onde “pretende proteger sua própria hospitalidade, o próprio lar que torna possível essa

hospitalidade.”¹⁹¹ Paralelamente, enquanto o hospedeiro quer ser senhor da casa para receber quem quer, se em um mínimo de instante esse poderio se sentir ameaçado pelo hóspede, aquele que acolhe *começa a considerar o estrangeiro virtualmente indesejável, um inimigo que coloca em risco sua soberania, soberania está que só pode ser exercida excluindo e praticando a violência.*¹⁹²

Partindo para a hospitalidade incondicional, a que é impossível de acontecer, porém, semelhantemente a Barthes no que diz a respeito da literatura, que a mesma teima e tenta em representar o real, penso que a incondicionalidade da hospitalidade não se entrega ao impossível. Sob a égide de Derrida, a diferença entre a condicional e a incondicional, a ação de hospedar, é que o estrangeiro, agora visto como o outro absoluto, “pode não ter nome e nome de família”, ainda mais, “a hospitalidade absoluta ou incondicional que eu gostaria de oferecer a ele supõe uma ruptura com a hospitalidade condicional, com o direito ou do pacto de hospitalidade.”¹⁹³ Ela rompe com as leis, com os direitos, com os deveres, não questiona quem chega, nem ao menos lhe pergunta o nome, está alhures, não se finda nos pactos. O filósofo acrescenta:

Em outros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda lugar*, que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito. A hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito; não que ela a condene ou se lhe oponha, mas pode, ao contrário, colocá-la e mantê-la num movimento incessante de progresso; mas também lhe é tão estranhamente heterogênea quanto a justiça é heterogênea no direito do qual, no entanto, está tão próxima (na verdade, indissociável).¹⁹⁴

¹⁹¹ DERRIDA. *Da hospitalidade*, p. 47.

¹⁹² Ver DERRIDA. *Da hospitalidade*, p. 49.

¹⁹³ DERRIDA. *Da hospitalidade*, p. 23.

¹⁹⁴ DERRIDA. *Da hospitalidade*, p. 25.

De antemão, nem é preciso dizer que a aldeia urbana Marçal de Souza, assim como as outras, estão imersas em um ambiente de sucessivos pactos. Alianças estabelecidas com o emprego, a alfabetização, o pagamento de contas de água e energia, a obrigatoriedade de matricular as crianças no ensino regular (diga-se de passagem, que a mais eficaz ferramenta ideológica do Estado é a escola, onde o sujeito passa, no mínimo, quatro horas do seu dia), a simples comprovação da identidade indígena ter que ser feita pela apresentação do documento expedido por órgão estatal, isto é, não basta ser indígena, apresentar traços fenóticos, é preciso ser “legalizado” pelo hospedeiro, enfim, se sujeita à hospitalidade condicionada.

Visto nas palavras de Derrida, e sabendo da impossibilidade do acolhimento absoluto, por mais que isso não ocorra, ela força a condicionalidade a um movimento continuo de mudança, característica muito presente na desconstrução derridiana, essa *im-possibilidade*, incorporada como alternativa contra as condições totalizantes do pensamento ocidental, de transformar a lógica dominante em relação ao outro, apresentada como um “direito moral, como dever de humanidade devido a outro ser humano. A hospitalidade, quando incondicional, se define pelo deixar vir o outro, pelo acolhimento sem reservas do outro que chega, é um ato de generosidade para com o outro.”¹⁹⁵ Na vinda do outro, na aprendizagem no contato com o outro, a incondicionalidade procura receber as pessoas que não são respeitadas como cidadãos,¹⁹⁶ motivo esse da incondicionalidade, de abalar “todo e qualquer relativismo e hipótese condicionais.”¹⁹⁷ Sendo assim, a incondicionalidade da hospitalidade, orientada pelo pensamento desconstrucional proposto por Derrida, acontece, não é um discurso teórico, tampouco uma técnica a ser aplicada, não é

¹⁹⁵ SOARES. Hospitalidade e democracia por vir a partir de Jacques Derrida, p. 163.

¹⁹⁶ Ver DERRIDA *apud* NASCIMENTO. A solidariedade dos seres vivos, p. s/p.

¹⁹⁷ Ver DERRIDA *apud* NASCIMENTO. A solidariedade dos seres vivos, p. s/p.

uma moral ou um dever moral, está mais para uma aporia, um não caminho, impossibilidade, uma travessia.

Se a incondicionalidade regesse as atitudes condicionais, as mesmas passariam por mudanças, pois seriam forçadas a saírem da ordem dual de hospede e hospedeiro, de branco e indígena, aquele que nome tem e aquele que não o possui, do civilizado e bárbaro, daquele que tem lei e aquele que precisa aprender uma ou para ele precisa ser formulada. A hospitalidade pura e incondicional “abre-se para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue, como um visitante absolutamente estranho, não identificável e imprevisível, ou seja, totalmente outro.”¹⁹⁸ Na condição de ser totalmente outro é possível viabilizar o espaço onde as diferenças emergem, aceitando-as enquanto diferenças, o outro enquanto outro, o indígena da Marçal de Souza não enquanto urbano, tampouco como estranho, simplesmente ele mesmo, deixando-o se definir como queira, não sendo taxado de vagabundo ou cachaceiro, não controlado pelas variadas leis ou pactos, e isso não quer dizer que ficariam ao Deus dará, pois entendo, e já citado, a incondicionalidade é o acolher *impossível*, entretanto, e a impossibilidade torna-se possibilidade, talvez, na mudança dos dogmas e relações dualísticas, a desconstrução e ultrapassagem das oposições binárias. Por esse viés, a hospitalidade incondicional iria de encontro, e é justamente esse o sentido que procuro, o de colisão, contra as injustiças praticadas a povos indígenas.

Mas se engana o indivíduo que pensa em hospitalidade incondicional não sendo atitude tensa, situação de impacto entre culturas, línguas, domínios,

¹⁹⁸ SOARES. Hospitalidade e democracia por vir a partir de Jacques Derrida, p. 166.

ideologias. Se abro minha casa, meu *chez-moi*¹⁹⁹, sem ao menos exigir um nome, corro o risco de acolher o inimigo, o parasita. O hospedeiro, mesmo envolto pela incondicionalidade, sente a necessidade de ser o dono. Por esse viés, tanto hóspede quanto hospedeiro estão imbricados em relação hostil. O acolhimento do estrangeiro recebido como hóspede/inimigo passa pelo âmago da hospitalidade, hostilidade, hostipitalidade.²⁰⁰

No ambiente “hostipitaliteiro” encontra-se uma relação político-jurídica entre o estrangeiro e o não estrangeiro, entretanto, na esteira da incondicionalidade, no entrave sócio-político-jurídico, o indígena encontra-se, segundo Nolasco, no arreduto do

coro dos descontentes, esquecidos e injustiçados indivíduos da fronteira-Sul, sobre os quais só se pode falar com base num discurso da *hostipitalidade* (DERRIDA), porque até no campo da hospitalidade condicional, regida pela lei e pela política (do Estado), o direito desse sujeito fronteira é vilipendiado.”²⁰¹

Para que não mais seja um indivíduo de direitos vilipendiados, o indígena necessitaria ser acolhido pela incondicionalidade. Mas, pode parecer contraditório, isso demonstra a relação densa entre o que está e o que chega, ou seja, a incondicionalidade só acontece quando as leis do local são ameaçadas. Há o abalo do *chez-moi*. Além disso, Anne Dufourmantelle comenta que a hospitalidade incondicional “ameaça uma sociedade que viu na transparência um meio de totalizar o poder fragmentado, a responsabilidade.”²⁰² Isto é, a hospitalidade é regida por leis,

¹⁹⁹ Quero ser senhor em casa (*ipse, potis, potens*, senhor da casa, nós já vimos isso) para poder ali receber quem eu queira. Começo por considerar estrangeiro indesejável, e virtualmente como inimigo, quem quer que pisoteie meu *chez-moi*, minha ipseidade, minha soberania de hospedeiro. O hóspede torna-se um sujeito hostil de quem me arrisco a ser refém. (DERRIDA. *Da hospitalidade*, p. 49)

²⁰⁰ Ver DERRIDA. *Da hospitalidade*, p. 41.

²⁰¹ NOLASCO. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*, p. 125. (grifo do autor)

²⁰² DERRIDA. *Da hospitalidade*, p. 62.

até mesmo a incondicionalidade passa por elas, é uma contaminação mútua entre hospitalidade e direito, lei.²⁰³

O fardo de injustiçado, vilipendiado, estrangeiro, parasita repousa nos ombros de indígenas, sujeitos fronteiriços “recebidos” em ambiente hostil. A discussão em torno da hospitalidade (condicional, incondicional, hostil) torna-se fecunda quando vista pelo viés fronteiriço. O indivíduo, o lócus em questão, mesmo se fosse acolhido na incondicionalidade passaria pelo crítico corredor da hostilidade. Essa hospitalidade é delineada, de alguma forma, pelas divisões limitacionais e fronteiriças impostas pela colonialidade do saber/poder. Por conta disso, avançarei o pensamento em torno de limites e fronteiras e proporei uma abertura epistêmica, pois acredito, assim como Derrida, que “a fronteira é presa de uma turbulência jurídico-política em vias de desestruturação-estruturação, desafiando o direito existente e as normas estabelecidas.”²⁰⁴ Sendo assim, por que não pensar em hospitalidade fronteiriça.

²⁰³ Ver DERRIDA. *Da hospitalidade*, p. 117.

²⁰⁴ DERRIDA. *Da hospitalidade*, p. 45.

3.4 Limites e Fronteiras móveis

Viver na fronteira é viver nas margens sem viver uma vida marginal

SANTOS *apud* PADILHA. Um trânsito por fronteiras, p. 67.

A ideia de fronteira perscruta o desenvolvimento da pesquisa como um todo, seja ao falar de liminaridade, periferia, subalternidade, transculturação, memórias subalternas, sensibilidades biográficas, a hospitalidade condicional/incondicional proposta por Derrida e pensar que as fronteiras da Marçal de Souza adquirem um caráter móvel por ser cada indivíduo o portador/condutor das mobilidades fronteiriças, trago em sua essência a temática.

Valer-me-ei dos estudos de Cássio Eduardo Viana Hissa para tratar de fronteira, mas antes cito Ângela Maria Guida, “As fronteiras em suas múltiplas performances”, que desconstrói a leitura oriunda do senso comum, aquela pertencente ao pensamento geográfico. A estudiosa comenta que

O termo *fronteira* (talvez mais que limite) é, com maior frequência, associado à geografia para se pensar questões territoriais, pelo menos, no senso comum. No entanto, já faz algum tempo que tal palavra vem, de certa forma, migrando para outros campos epistemológicos. Para os estudos culturais e da subalternidade, por exemplo, ela se tornou uma “palavra-conceito” cara em suas múltiplas performances: geográfico-territorial, conceitual, acadêmico disciplinar entre outras abordagens. Desde a etimologia latina -+ “*frons*: o que está na frente”, o campo semântico do termo fronteira tem alargado sua zona de contato e, com isso, possibilitado o diálogo profícuo entre saberes diversos. Daí, também ser possível, quando se pensa em *fronteira*, também pensar em *limite*, *interstício*, *liminaridade*, *entre*, *horizonte*. Enfim, palavras-conceito que transitam por um espaço comum e caro ao pensamento contemporâneo: o espaço da tensão, do questionamento das *fronteiras*, e não do apagamento, como apressadamente creem alguns.²⁰⁵

²⁰⁵ GUIDA. As fronteiras em suas múltiplas performances, p. 117.

Orientado pelo pensamento de Guida, ao tratar em minha escritura sobre limite e fronteira, esclareço que as palavras-conceito não perscrutarão o senso comum, ou seja, não estará ligado apenas ao campo científico da geografia.²⁰⁶

O limite para Hissa “insinua a presença da diferença e sugere a necessidade de separação”²⁰⁷. É algo presente entre dois, ou mais mundos, com a intenção de separá-los, *de apartar o que não pode continuar ligado*. Além disso, o limite assume a “idéia de cerceamento da liberdade”²⁰⁸, ou seja, diminui, restringe, impõe o próprio limite. Na atividade limitacional entre mundos, de cercear a liberdade, o limite é “um conceito inventado para dar significado às coisas, para facilitar a compreensão do que pode ser interpretado de diversas maneiras.”²⁰⁹ Em minha leitura ele está mais para ordem imaginária ao invés de física. A observação é simples, entretanto, toma corpo se for observada juntamente com a colonialidade do poder. A *libido dominandi* não é palpável, muito menos visível/física, e em algumas ocasiões, senão em todas, perceptível, porém, quando menos se espera ali ela está.

Assim funciona o limite, ele não é físico, palpável, mas existe. No momento em que escrevo essas palavras no conforto do meu ambiente, não vejo ou percebo o limite imposto pela colonialidade do saber/poder entre a cidade e a(s) aldeia(s) urbana(s), mas ele existe, “é abstração.”²¹⁰ Comentei em linhas anteriores a respeito de moradores de Campo Grande que não têm conhecimento da existência da Marçal de Souza, e continuo a me espantar com o crescente número de pessoas questionadas que não conhecem, nem ao menos ouviram falar. A vida corre solta, a sociedade continua, digamos, fragmentada por seus limites abstratos. Mas ao

²⁰⁶ Não que a ideia não tenha valor para a discussão, mas é que limite e fronteira tomam mais corpo aqui se orientadas pelo diálogo entre saberes diversos.

²⁰⁷ HISSA. *A mobilidade das fronteiras*, p. 19.

²⁰⁸ HISSA. *A mobilidade das fronteiras*, p. 19.

²⁰⁹ HISSA. *A mobilidade das fronteiras*, p. 21.

²¹⁰ HISSA. *A mobilidade das fronteiras*, p. 23.

deparar com tal situação, com a imposição deles, questiono-me se é possível romper com esses muros divisórios imaginários abstratos construídos há tanto tempo? A resposta em minha leitura é clara: sim. Mesmo tendo conhecimento que os limites impostos não são de agora, limites esses ainda fazem separação e distinção entre o lado de cá e o de lá do pensamento abissal. Concomitante, a partir do momento em que se estabelece um limite propõe-se uma fronteira entre mundos diferentes, e às vezes nem tão diferentes.

Fazendo jus à afirmação feita anteriormente, de que não me deteria especificamente na idéia geográfica do conceito de limite e fronteira, abordo a temática sob a égide de Walter Mignolo. Esses limites demarcados e fronteiras construídas, mais para separar do que estabelecer uma zona de contato²¹¹, espaço transcultural, ruem com a visada de dentro e fora. Se pensar fronteira e limite pelo viés dentro e fora caio na dicotomia, mas pensar que não há chega-se à conclusão de que tais “preposições não se sustentam”.²¹² Insistindo um pouco mais no pensamento do crítico argentino, “dizer que há um ‘lado de dentro e um fora’ é tão absurdo quanto dizer que não há.”²¹³ Quem poderia sustentar tal verdade? Dizer em qual assertiva realmente repousa a verdade? Fronteiras e limites são constituídas por discursos que alegam suas existências, seja o acadêmico ou dos redutos mais irrisórios.

A fronteira e o limite discutidos, aqui, passam pela tentativa de desconstruir as dicotomias do discurso colonial, do dentro/fora, cidade/aldeia, de “esquecer ou

²¹¹ Entenda-se zona de contato como: “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo, o escravagismo, ou seus sucedâneos ora praticados em todo o mundo.” (PRATT *apud* NOLASCO. *Cultura*, p.181-182.)

²¹² MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 452.

²¹³ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 452.

eliminar as dicotomias históricas que o discurso e a epistemologia colonial impuseram ao mundo, inventando diferenças coloniais.”²¹⁴ Tarefa nada fácil.

A separação entre cidade/aldeia, branco/índio se dá basicamente por discursos coloniais reproduzidos. Se escrevo, hoje, sobre fronteiras e limites, tendo como “objeto” a aldeia urbana Marçal de Souza, é porque o discurso colonial ainda é eficaz.

Dentro e fora, centro e periferia são metáforas dúplices que dizem mais sobre *loci* da enunciação do que sobre a ontologia do mundo. Há e não há dentro e fora, centro e periferia. O que realmente existe é a fala de agentes que afirmam ou negam essas oposições dentro da colonialidade do poder, da subalternização do conhecimento e da diferença colonial.²¹⁵

Parafraseando, há e não há limites criadores de fronteiras, o que há são discursos afirmando ou negando. Divagando propositalmente, no III Colóquio do NECC²¹⁶ ouvi algo interessante que me ajuda a elucidar a questão. Certo pesquisador, que daqui fala e aborda a temática fronteira, foi questionado, em sua qualificação de doutorado, se seu trabalho não era muito nacionalista. O mesmo respondeu que a indagadora não falava do mesmo lugar que ele. Pode parecer simples a narrativa, e realmente é, mas ela capta muito bem a fala de Mignolo: *as diferentes falas dos personagens situados em lóci diferentes*. Enquanto uns afirmam que dentro e fora não existem, outros, de lugares enunciativos diferentes, ou até do mesmo, contudo, com olhares distintos, alegam que tem.

Voltando às mobilidades, enquanto os limites tentam separar, fragmentar histórias locais, lócus enunciativos, as fronteiras “pulsam, como as sensações de inutilidade. A vida sempre pronta a tomar novos rumos e afeita à imprevisibilidade torna-se presença cotidiana a espreitar o mundo dos mortos e o que está,

²¹⁴ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 453.

²¹⁵ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 454.

²¹⁶ Colóquio realizado entre 09 de maio a 27 de junho de 2014 na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

definitivamente, destituído de valor e de significado.”²¹⁷ Em dada leitura, é como se o mundo fosse dividido entre aqueles que vida possuem e os que se encontram no ambiente dos mortos²¹⁸. Mas para além dessa divisão, “a fronteira, antes rígida, se faz poroso ponto de passagem”²¹⁹, de vida, movimento, contato e integração.

A faceta da mobilidade da fronteira infere diretamente nela porque, semelhante ao entre-lugar, para Araújo, são “sítios de criatividades que afetam tanto aos paradigmas das culturas do Norte, como as das culturas do Sul.”²²⁰ O lugar de contato, por onde passa o limite, mas pensando em fronteira como o ponto onde algo se inicia e não onde se termina, se impõe, por conta disso, a mobilidade comentada. Essa mobilidade que afeta os paradigmas instalados, seguidos à risca pela maioria dos seres, regendo as relações sociais, não é somente o lugar de

produção criativa cultural, de tensão espaço-temporal, onde se estabelece uma interação sustentada com a cultura dominante, uma zona de resistência ou de localidades permeáveis, nem é tão somente uma metáfora da porosidade dos limites territoriais, é igualmente as zonas de contato entre os textos, de escrituras fronteiriças como os diários e as miscigenações, a autobiografia e a autoficção, a fronteira das práticas intertextuais.²²¹

Em tempos globais é muito difícil não transitar pelas fronteiras, de não ser compactuante com as zonas de contato. Passamos por elas sem ao menos perceber, pois semelhante ao limite, a fronteira também apresenta caráter abstrato.

²¹⁷ HISSA. *A mobilidade das fronteiras*, p. 28.

²¹⁸ Mundo esse em que as esperanças, sonhos, memórias, sensibilidades, epistemologias, entre outras coisas mais, encontram-se frustradas por conta do violento cerceamento da ciência, onde suas histórias locais foram suprimidas pelos projetos globais, onde os limites impostos ainda persistem, ou teimam em persistir fixos e imutáveis, se é que isso seja possível.

²¹⁹ PADILHA. Um trânsito por fronteiras, p. 69.

²²⁰ La frontera, el entre-lugar, son sitios de creatividad que afectan tanto a los paradigmas de las culturas del Norte, como a los de las culturas del Sur. (ARAÚJO. Desterritorialización, posdisciplinarietà y posliteratura, p. 23.) (Tradução livre)

²²¹ La frontera no es entonces sólo el lugar de producción creativa cultural, de tensión espacio-temporal, donde se establece una interacción sostenida con la cultura dominante, una zona de resistencia o de localidades permeables, ni es tan sólo una metáfora de la porosidad de los límites territoriales, es igualmente las zonas de contacto entre los textos, de escrituras fronterizas como los diarios y las misceláneas, la autobiografía y la autoficción, la frontera de las prácticas intertextuales. (ARAÚJO. Desterritorialización, posdisciplinarietà y posliteratura, p. 29.) (Tradução livre)

Ela, para Hissa, “parece ser feita por um espaço abstrato,”²²² está mais para o espaço das ideias, não pautadas na realidade palpável. A zona de contato/fronteiriça abstrata, “é uma zona híbrida, babélica, onde os contatos se pulverizam e se ordenam segundo micro-hierarquias pouco suscetíveis de globalização.”²²³

Recordo-me que comentei no capítulo anterior a sensação que tive ao adentrar na aldeia urbana Marçal de Souza. Enquanto procurava não percebi que dentro já estava. Ao olhar as casas de determinado ângulo, não se percebia diferença alguma entre a aldeia e as casas do conjunto que circunvizinha o perímetro, mas o limite e a fronteira, mesmo que abstratos, mesmo não sendo possível enxergar, estavam lá, e por eles transitava. Ainda mais, estava diante de uma das variadas zonas de contato existentes, mas a mesma não é estática, está mais para abstrata e móbil.

²²² HISSA. *A mobilidade das fronteiras*, p. 34.

²²³ SANTOS *apud* COSTA. Os bolivianos em Corumbá-MS: construção cultural multitemporal e multidimensional na fronteira, p. 25.



Figura 11 - Aldeia urbana Marçal de Souza. Ao fundo, casas do bairro que circunvizinha a comunidade indígena. Fonte: arquivo do autor.

Interessante que, ao descrever novamente a sensação que tive, me lembro das palavras de Heidegger a respeito de fronteiras: “uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente.”²²⁴ Hoje posso dizer que ao cruzar o limite, transitar na fronteira que separa aldeia de cidade, se é que isso é possível, delimitar algo tão tênue e imaginário, a Marçal de Souza se expandiu, e por onde caminho algo referente àquele lócus enunciativo se manifesta. Para melhor ilustrar o comentário, as páginas escritas, reescritas, transcritas, o pensar até agora proposto só foi possível justamente por causa dessa passagem pela fronteira, algo começou,

²²⁴ HEIDEGGER *apud* BHABHA. *O local da cultura*, p. 19.

iniciou-se a partir do momento em quem cruzei o marco (limite) e o espaço (fronteira) imaginado/abstrato e tão bem definido e defendido pela colonialidade. Entendo um pouco o porquê a aldeia não ser tão conhecida e/ou reconhecida pelos transeuntes de Campo Grande. É justamente por consequência dos limites impostos pela colonialidade do saber/poder, como diz Mignolo, sistema mundo moderno/colonial. Referido limite facilita o domínio, a abstração, o abafamento de epistemologias, de saberes, de memórias, de toda produção de povos subalternos. Determinada cogitação infere em seu íntimo que ao tratar de limite e fronteira, estou falando de domínio, de poder, de pensamento abissal.

Dando continuidade ao tema, para melhor entender e fazer-me entendido, mais uma vez utilizarei o pensamento proposto por Hissa ao comentar a respeito do limite e fronteira:

A fronteira coloca-se à frente (*front*), como se ousasse representar o começo de tudo onde exatamente parece terminar; o limite, de outra parte, parece significar o fim do que estabelece a coesão do território. O limite, visto do território, está *voltado para dentro*, enquanto a fronteira, imaginada do mesmo lugar, está *voltada para fora* como se pretendesse a expansão daquilo que lhe deu origem. O limite estimula a ideia sobre a distância e a separação, enquanto a fronteira movimenta a reflexão sobre o contato e a integração. Entretanto, a linha que separa os conceitos é espaço vago e abstrato.²²⁵

Diante do exposto, o pensamento de que a fronteira *ora se expande, ora se retrai, apresentando limites imprecisos, dinâmicos e variáveis*,²²⁶ ajudará a chegar onde quero. O que pretendo não é cruzar a fronteira, mas transitar por ela. Se em algum momento apenas quiser ficar dentro da demarcação imposta pelo limite, ou simplesmente atravessar o espaço abstrato, fronteira, estarei de algum modo adequando-me ao sistema mundial colonial/moderno. A saída para não cair no ostracismo moderno/colonial, quero, pretendo, e é justamente o que venho tentando

²²⁵ HISSA. *A mobilidade das fronteiras*, p. 34.

²²⁶ Ver COSTA. Os bolivianos em Corumbá-MS: construção cultural multitemporal e multidimensional na fronteira, p. 24.

desde o início de minha enunciação, é transitar pelas fronteiras. A partir do momento em que o posicionamento intelectual acontecer a hospitalidade incondicional (utópica) começa a fazer sentido, a desconstrução de pensamentos engessados começa a tomar corpo, o pensamento liminar, epistemologia fronteira começa a mudar o cenário em que a aldeia urbana está inserida.

Se ao postular tais pensamentos no “espaço de transição, lugar de interpenetrações, campo aberto de intersecções”²²⁷, ou seja, a fronteira, “o que foi concebido para ser preciso mostra-se vago. O que foi concebido para *conter*, transforma o conteúdo em espaço ilimitado, incontido”.²²⁸ Adequando a minha proposta, todo agir, hospitalidade condicionada, subalternidade, estereótipo degradante e inferiorizado ligado à(s) aldeia(s) urbana(s) começa, de alguma forma, a ruir. Logo, os significados associados aos conceitos de limite e fronteira, como *extremo, fim, contorno e separação* não encontra eco para sua reprodução colonial, um novo espaço é exigido, uma nova hospitalidade é demandada, um novo discurso é proferido. Na simples atitude de discriminação a povos indígenas, vê-se o ultrapassar da fronteira projetado, pois ela não se restringe apenas ao território, mas se manifesta na sociedade como um todo, é a *manifestação de poderes nas categorias*. Por isso é de extrema importância um novo pensar, mas aquele praticado no lugar onde os poderes não são fixos, tampouco obedecidos, no território social fora da lei,²²⁹ isto é, nas novas fronteiras, lugar de não “separação, mas de contato.”²³⁰

²²⁷ HISSA. *A mobilidade das fronteiras*, p. 35.

²²⁸ HISSA. *A mobilidade das fronteiras*, p. 35.

²²⁹ Ver NOLASCO. *Perto do coração selvagem da crítica fronteriza*, p. 37.

²³⁰ ABDALA JÚNIOR. *Fronteiras múltiplas, identidades plurais*, p. 53.

3.5 A favor de epistemologia(s) fronteiriça(s)

A crítica na fronteira, assim como a vida, é considerada e experimentada *em e de perspectiva diferente*.

MIGNOLO *apud* NOLASCO. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*, p. 56.

A escolha de não atravessar a fronteira é tomada conscientemente. Sei que a sensação de repetição percorre meu texto, mas sinto a necessidade em voltar constantemente, bater mais uma vez nessa tecla, por compreender, ou achar que compreendo, a importância de tal posicionamento para o proposto desde o início das leituras e redação do presente trabalho. A cada nova leitura realizada, ou em processo, a temática fronteiriça salta aos olhos alavancando a seriedade que envolve toda a discussão. Intelectuais, teóricos, críticos fronteiriços se destacam em dadas leituras e contribuem para o desenvolvimento da discussão pós-colonial/descolonial. Nas poucas linhas de minha oferta, autores como Mignolo, Hissa, Palermo, Araújo, Nolasco, entre outros, realçam a efetividade/necessidade de epistemologias fronteiriças.

Tenho observado que epistemologias fronteiriças passam, obrigatoriamente, pela diferença colonial, pois “pensar a partir da diferença colonial implica pensar a partir de um outro lugar, imaginar uma outra língua, argumentar a partir de uma outra lógica”²³¹ O termo “obrigatoriamente” pode parecer mal empregado ou causar desconforto, mas é imprescindível para um fazer fronteiriço. Aliás, é justamente por conta dessa obrigação de levar em consideração as diferenças coloniais de cada lócus enunciativo, de cada história local, que epistemologias fronteiriças exaurem pensadores canônicos e epistemologias ocidentais canônicas por entenderem que tais epistemologias “não mais podem oferecer um ponto de partida para a

²³¹ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 422.

epistemologia exigida pela diferença colonial.”²³² Assim, a obrigatoriedade de ter em seu fazer, em sua postura, a diferença colonial como base orientadora para o conceber fronteiriço.

Tendo em mente a importância da(s) diferença(s) colonial(s) e sabendo que a fronteira é espaço abstrato, é a partir de tal posicionamento que aldeias como a Marçal de Souza não serão rotuladas como incapazes, irreconhecíveis, como o lugar do não saber, do não produzir. Muito pelo contrário, é partir da fronteiridade que lugares semelhantes a esse serão, de certa forma, vistos como os lugares de onde emergem epistemologias fronteiriças, onde não há diferença entre áreas limitadas, entre hóspede e hospedeiro, tampouco entre o lado de cá e o de lá da linha abissal colonial. Cerâmicas, pinturas, memórias indígenas presentes no Memorial Cultural começam a serem vistas como um fazer epistemológico, e a partir delas se vê emergir um novo saber, uma nova cultura, um novo fazer.

Ainda no que tange à fronteira e a reflexividade que dela emana, Mignolo, sob a égide de Anzaldúa, considera que as fronteiras são “lugares onde cai a distinção entre interior e o estrangeiro: as próprias fronteiras tornam-se o lugar de reflexão e libertação de temores construídos pelos intelectuais nacionais sobre o que possa vir de fora.”²³³ Na indagação evocada mais uma vez no início deste capítulo, sobre a presença do indígena na cidade, percebo o caráter repressor e colonial em minha própria indagação, justamente quando é contra ela que quero ir. Por quê? Porque quando há a presença, a atitude do fazer fronteiriço, de epistemologias que desse lugar emergem, do pensamento oriundo do espaço abstrato da libertação canônica, não vejo a necessidade em formular perguntas do gênero. Para melhor ser

²³² MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 422.

²³³ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 355.

compreendido, quando leio as palavras de Mignolo, com base em Anzaldúa, enxergo que a preocupação com a presença, ou não, de indígenas na cidade é estreitamente de caráter colonial/moderno. Ou seja, meus olhos não deveriam estar voltados para o porquê estarem em espaço urbano, mas, sim, atentar-me às epistemologias, aos saberes subalternizados ali produzidos. Enquanto fico entre outras centenas de pesquisadores, pensadores, críticos, mestre, doutores, enfim, pessoas com inumerados *status* e títulos recebidos em seu fazer acadêmico (não que isso seja desprezível, mas entendo como não sendo tudo); saberes outros, memórias outras, epistemologias outras ainda continuam a serem subalternizadas e apagadas.

Paralelo ao fazer fronteiroço presente na diferença colonial, deparo-me com a proposta do pensamento liminar abordada por Mignolo. O pensamento liminar nada mais é que o pensamento fronteiroço. É por meio desse posicionamento intelectual que há a possibilidade de romper com as barreiras limitacionais da colonialidade. Conhecer e pensar o mundo de maneira melhor e mais eficaz só se é alcançado quando os olhos atentam-se para a diversidade das culturas, povos, línguas, sensibilidades, memórias, epistemologias outras, etc. Nesse ponto, caracterizo o pensamento liminar de Mignolo como um pensamento outro, uma lógica outra, localizado, se assim posso dizer, no lado subalterno. Ou seja, só se é possível enxergar outros logos, epistemologias outras, fora da visada hegemônica.

Pode parecer contraditório ou confuso, mas posicionar-se no lado subalterno não quer dizer tomar partido, escolher entre um lado ou outro, mas, sim, atentar-me para o que foi durante muito tempo abafado. Sendo assim, ao entender o pensamento liminar dessa forma, não quer dizer que parto em defesa de um ou de outro, colocando-me em dualidade, mas é transitar entre mundos distintos, um fazer

transcultural. Para melhor compreensão, Nolasco, em *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*, comenta que a proposta de Mignolo a respeito do pensamento liminar aproxima-se, ou pode ser lido como a mesma coisa, palavra-conceito idêntico, ao de gnose liminar.²³⁴ Para o crítico argentino Walter Mignolo, gnose liminar é

um anseio de ultrapassar a subalternidade e um elemento para a construção de formas subalternas de pensar. Dessa maneira, o “pós” em pós-colonial é significativamente diferente de outros “pós” em críticas culturais contemporâneas. Sugerirei posteriormente que há duas formas fundamentais de criticar a modernidade: uma a partir das histórias e legados coloniais (pós-colonialismo, pós-ocidentalismo e pós-orientalismo) e outra, pós-moderna, a partir dos limites das narrativas hegemônicas da história ocidental.²³⁵

Formas subalternas de pensar é a referência para o pensamento liminar presente também na gnose. Assim, ao emergir uma epistemologia fronteira/liminar, o pensamento subalterno, epistemologias subalternas indígenas são vistas com outros olhos e não precisam ser validadas pelo saber hegemônico, saber esse que rege as relações de hospitalidade, que faz separação entre centro e periferia. Sendo assim, a minha enunciação, tendo a aldeia urbana Marçal de Souza, é o espaço representativo de formas subalternas de pensar.

Dando continuidade ao pensamento liminar (fronteiriço), nas palavras de Mignolo, “é crucial transcender a diferença colonial epistemológica, tendo no pensamento liminar uma forma de fazê-lo, uma vez que compreendemos que os esplendores das ciências ocidentais são inseparáveis de suas misérias”,²³⁶ ainda mais, “somente se pode transcender a diferença colonial da perspectiva da subalternidade, da descolonização e, portanto, de um novo terreno epistemológico que o pensamento liminar está descortinando.”²³⁷ Transcender é a palavra que

²³⁴ Ver NOLASCO. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*, p. 49.

²³⁵ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos locais*, p. 140.

²³⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 425.

²³⁷ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 76.

melhor cabe ao refletir sobre uma aldeia urbana. Pode parecer embaraçoso em uma única discussão trazer à tona conceitos como o de pensamento abissal, hospitalidade, diferença colonial, limite, fronteira e pensamento liminar para tratar de determinado “objeto”. Mas o ponto que pretendo alcançar por determinado caminho é simples, entretanto, não é fácil. Outro fator para justificar a utilização desses conceitos em minha enunciação é porque eles me ajudam a melhor pensar a Marçal de Souza, mas cabe destacar que “qualquer discussão crítica deve passar, necessariamente, por sua posicionalidade, sem a qual estaria fadada a incorrer num gesto subalterno acrítico por excelência.”²³⁸

Todo o fazer fronteiriço dá-se por conta da separação ainda existente entre cidade e aldeia. No início desta dissertação, comento do estranhamento que a aldeia traz, e até mesmo no começo deste capítulo, e a minha intenção não é comentar sobre o estranhamento, mas do pensamento que ainda rege a maioria das relações entre branco e indígena. Enquanto o senso comum, as mentes dualísticas ainda se orientam pela fórmula tão bem praticada centro/periferia, urbano/campo, cidade/aldeia, o pensamento liminar (fronteiriço) rege-se nas barras de separação entre os pólos.

Seja no campo ou no espaço urbano, no centro ou na periferia, os espaços limitacionais, os domínios religiosos, epistêmicos econômicos predominam em dadas realidades. Isto é, todas as relações humanas são perpassadas pela tão comentada colonialidade do saber/poder. A contribuição da liminaridade/fronteiridade comentada é ir além dessa política opressora que ainda sustenta o preconceito frente aos aldeados da Marçal de Souza, assim como a de todas as figuras indígenas. O não ingresso no mercado de trabalho após a

²³⁸ NOLASCO. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*, p. 31.

graduação, comentada anteriormente, reflete perfeitamente a manifestação de relações dominantes e o estereótipo ocidentalizado repressor. A partir do pensamento liminar, de fronteira, que exige o planejamento econômico e organização social, a condição indígena degradante não somente na cidade (aldeias urbanas), mas em todo o estado de Mato Grosso do Sul, quiçá nível Brasil, a hospitalidade condicional inferiorizante praticada por todos começa a ser desconstruída, então, somente assim, a incondicionalidade utópica proposta por Derrida começará a ser possível.

Ante a incondicionalidade (utópica possível) da hospitalidade, as vidas da Marçal de Souza estão constantemente nas fronteiras, são vidas na fronteira, fronteiriças, sujeitos fronteiriços, vidas essas portadoras das diferenças culturais-epistêmicas-coloniais. A condição para a emergência de epistemologias fronteiriças desse lugar é levar em consideração, justamente, as diferenças existentes nele. Falar em saberes/sujeitos fronteiriços é falar de diferenças, pois são as diferenças que subvertem “qualquer pulsão homogeneizante.”²³⁹ Boaventura de Sousa Santos refere-se às fronteiras como espaço ou extremidade “onde só é possível a experiência e proximidade da diferença.”²⁴⁰ Transitar por esse espaço sem lei, sem condicionalidade, contribuiria significativamente para subverter os pensamentos, saberes, domínios que insistem em subalternizar espaços, lugares, vidas, línguas e culturas. A aldeia urbana Marçal de Souza é vista pelo olhar hegemônico como subalterna porque tal saber/olhar não sabe trilhar o caminho do estranho familiar. A hospitalidade condicionada é orientada por leis colonizadoras que tenta apagar, ou abraçar toda e qualquer diferença, tornando-a nula ou mais parecida possível com a do hóspede. Se escrevo a respeito dessa temática é porque ainda não

²³⁹ PADILHA. Um trânsito por fronteiras, p. 74.

²⁴⁰ SANTOS *apud* PADILHA. Um trânsito por fronteiras, p. 74

aprendi(emos) a reconhecê-las. O trânsito pelas fronteiras, e não simplesmente o cruzar delas, “é uma forma, em última instância, de ‘subverter a subalternidade’”²⁴¹, e por tratar de subalternidade em toda minha enunciação, é condição *sine qua non* atentar-me (atentarmo-nos: academia, cidade, hóspede, hospedeiro) para as diferenças coloniais, mas não simplesmente dizer que há, mas reconhecer de alguma forma que delas emergem saberes, conhecimentos, epistemologias outras que orientarão para desconstruções impossíveis, hospitalidades incondicionais, e para o propósito exposto aqui, a descolonização, a opção descolonial abordada.

²⁴¹ PADILHA. Um trânsito por fronteiras, p. 75.

ENFIM

UM OUTRO PARADIGMA, UMA OUTRA LÓGICA INTERCULTURAL

Hablar de un “posicionamiento crítico fronterizo” significa reconocer la capacidad del movimiento para entrar a / dentro del trabajo con y entre los espacios social, político y epistémico antes negados, y reconceptualizar esos espacios a través de formas que respondan a la persistente recolonización de poder, mirando hacia la creación de una civilización alternativa.

WALSH. Interculturalidad y colonialidad del poder, p. 59.

O que foi discutido e suscitado até aqui me conduz a enxergar toda a produção como um outro paradigma²⁴². Desde a introdução, quando mencionei que o se pretendia era propiciar uma alternativa ao discurso e não um discurso

²⁴² Llamo paradigma otro a la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de ensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad. El paradigma otro es diverso, no tiene un autor de referencia, un origen común. Lo que el paradigma otro tiene en común es el conector, lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorância – por quien puede hablar de derechos humanos y de convivialidad - de cómo se siente en el cuerpo el ningune o que los valores de progreso, de bien estar, de bien ser, han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta, que, en este momento, tienen que reaprender a ser. Um paradigma otro es en última instancia el nombre que conecta formas críticas de pensamiento emergentes (como en la economía) en las Américas (latino/as; afroamericanos; americanos nativos; pensamiento crítico en América Latina y el Caribe), en el norte de África, en el África subsahariana, en el sur de India y en el sur de Europa, y cuya emergencia fue generada por el elemento común en toda esta diversidad: la expansión imperial/colonial desde el siglo XVI hasta hoy. El paradigma otro es, en última instancia, el pensamiento crítico y utopístico que se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro. Es paradigma otro en última instancia porque ya no puede reducirse a una paradigma maestro, a una paradigma nuevo que se autopresente como la nueva verdad. La hegemonía de un paradigma otro será, utopísticamente, la hegemonía de la diversalidad, esto es, de la diversidad como proyecto universal y no ya una nuevo universal abstracto. La otredad del paradigma de pensamiento que aquí bosquejo es, precisamente, la de llevar implícita la negación de la novedad y de la universalidad abstracta del proyecto moderno que continúa visibilizando la colonialidad. (MIGNOLO. *Historias locales/ diseños globales*, p. 22)

alternativo, até hoje, momento em que escrevo essas palavras imaginadas como conclusão, a idéia de outro é latente. Somente após inumeráveis leituras e divagações propositais exigidas durante minha escrita pude perceber que realmente todo meu fazer rumava a concepções e pensamentos outros.

Paradigma, denotativamente, parte do princípio de ser modelo, exemplo geral. Não diferente, é justamente isso que a epistemologia eurocêntrica moderna defende(u) há muito tempo. Desde séculos anteriores, período das grandes navegações, e somente os europeus partiam a velejar pelos mares e águas longínquas, as ações dos viajantes era associar, assimilar a natureza e cultura dos lugares “descobertos” com o modelo estabelecido pela ciência eurocêntrica. Essa é a idéia inicial de paradigma eurocêntrico que de alguma forma tentei ir contra.

Mas como então entender as páginas anteriores, o seu conteúdo mais especificamente, como um outro paradigma? Para responder à indagação valer-me-ei, mais uma vez, da contribuição do crítico argentino Walter Mignolo, em seu texto intitulado “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica”, e do texto “Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento ‘otro’ desde la diferencia colonial” de Catherine Walsh, professora da Universidade Andina Simón Bolívar. Basicamente, minhas palavras finais serão orientadas pelas exposições críticas dos intelectuais supracitados.

Sabe-se que a modernidade atua de maneira a homogeneizar as mais diferentes epistemes produzidas em lócus diferentes, justamente pela orientação paradigmática eurocêntrica. Entretanto, apenas reconhecer a faceta modal não é suficiente. Sabe-se também, como já apresentado em linhas anteriores, que a

colonialidade ainda é vigente e atua em conjunto com a modernidade.²⁴³ Contudo, a grande sacada do projeto hegemônico é afirmar que o período colonial acabou, e de fato isso é comprovado com a independência de lugares antes colônias, porém, o não destacado é a contínua presença da colonialidade. Ou seja, nega-se um, esconde-se o outro.

Fator primordial para a emersão de um outro paradigma é reconhecer a colonialidade do poder/saber/ser escondida, disfarçada. Mignolo sustenta essa idéia ao afirmar que “a colonialidade do poder abre uma porta analítica e crítica que revela o lado obscuro da modernidade e o facto de nunca ter havido, nem poder haver, modernidade sem colonialidade.”²⁴⁴ Nota-se nas palavras do crítico a caminhada conjunta de ambas facetas dominantes. Além disso, tornando o pensamento mais denso, nessa junção modernidade/colonialidade, “a colonialidade (do poder, do conhecimento e do ser) aponta, por outras palavras, para a sempre oculta implicação de negação e repúdio em nome dos valores da modernidade.”²⁴⁵ O que está em pauta é sempre a (re)produção dos valores modernos e a não alternativa aos discursos, aos paradigmas outros. A episteme dominante não abre espaços para o diferente, não confere o rótulo de saber científico aos que não se enquadram em seus limites, regulamentos e normas. É mais fácil negar do que reconhecer a importância dessas epistemes para as histórias locais em que são formuladas, criadas, enfim, onde emergem como saberes diferentes.

²⁴³ “Se o ‘colonialismo’ pode ser tomado como uma relíquia do passado, a ‘colonialidade’ está bem viva.” (MIGNOLO. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica, p. 668)

²⁴⁴ MIGNOLO. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica, p. 670.

²⁴⁵ MIGNOLO. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica, p. 670

A ruptura da relação de (re)conhecimento, diálogo entre os projetos globais (modernidade) e as histórias locais (subalternos), só pode ser alcançada a partir da perspectiva da colonialidade. Parece estranho ressaltar essa condição, mas enquanto a visão está balizada somente a partir do lado moderno, o olhar parte apenas de seu interior; se, portanto, partir do reconhecimento, da perspectiva da colonialidade, somente os vilipendiados, aqueles que sofreram as consequências, os que se encontram no lado não contado ou mal descrito da história poderão construir um discurso de alternativas. Desde já, ressalto a não pureza das enunciações do lado oculto da modernidade. Seria ilógico afirmar que a partir do momento do reconhecimento da colonialidade, do fazer enunciativo subalterno, a produção seria totalmente desvinculada dos saberes hegemônicos, houve contaminação, ocorreu transculturação conforme destacado no capítulo primeiro. Sendo assim, reconhecer que a realidade da aldeia urbana Marçal de Souza encontra-se na colonialidade (in)visível não seria ignorar os saberes hegemônicos. Nisso, dá-se o pensamento de fronteira.

Acredito que a pesquisa em pauta propiciou, ao menos de relance, a emersão de um outro paradigma. Enxergar os indígenas aldeados na cidade de Campo Grande não simplesmente como seres inferiores, incapazes de produzirem conhecimento, é o início, ou continuidade, pois já há algumas produções acadêmicas que têm a aldeia urbana Marçal de Souza como “objeto de discussão”, de fomentar discussões que contribuam para a dessubalternização indígena em nosso Estado de Mato Grosso do Sul.²⁴⁶ Reconhecer o espaço como periférico, contudo, não atribuindo a essa periferia a condição de improdutiva epistêmica e

²⁴⁶ Destaco que ao consultar trabalhos que tivessem em sua essência a discussão que passasse pela aldeia urbana Marçal de Souza, percebi que nenhuma das consultadas partia de uma reflexão pós-colonial. Sendo assim, a contribuição deste trabalho é justamente diferenciada pela discussão teórica em que se acampa.

culturalmente é abrir caminho para uma outra lógica, um outro paradigma. Comprovando tal premissa, ao “evocar” o espectro de Marçal de Souza durante a discussão, reconhecer que por ele cruzava, mas não me atentava para quem de fato era, é o reconhecimento, abertura para o outro. Hoje percebo que Marçal de Souza não apenas está grafitado na ponte da avenida Norte/Sul, mas é justamente a própria ponte, ponto de passagem, ligação entre as epistemologias Norte/Sul, cidade/aldeia. Posso imaginar a sobrevida Marçal de Souza exercendo a função de passagem entre aldeia e eu.

A descoberta, mais precisamente, o reconhecimento da colonialidade maquiada vigente, propicia a emergência de um outro paradigma. Enquanto a sociedade entender a modernidade desprendida da colonialidade, a mesma alcançará êxito em seu projeto totalizador. É preciso compreender que a modernidade “é um projeto que não poderá nunca ser completado, porque a modernidade não pode sê-lo sem a colonialidade”²⁴⁷, e enquanto a modernidade ainda conseguir disfarçar a colonialidade, paradigmas outros não contribuirão para a pluriversalidade epistêmica. É necessário romper com as cadeias modernas/coloniais. Sabe-se que tanto a modernidade quanto a colonialidade são abstratas, ou seja, necessitam de seres para existir. Elas se fazem, se completam por meio de discursos totalizadores, aqueles que apontam somente para uma única direção. É preciso corrigir os pensamentos, mas, principalmente, é necessário corrigir as atitudes. Mencionei no capítulo terceiro dados sobre a violência contra povos indígenas em Mato Grosso do Sul e esse é um belo exemplo de atitudes que precisam ser corrigidas. O preconceito, a subalternização percebida nos discursos intelectuais se manifesta nas atitudes do cotidiano, vice-versa.

²⁴⁷ MIGNOLO. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica, p. 677.

Entendendo a necessidade de pensar a partir da perspectiva da colonialidade, o indispensável reconhecimento dela, proponho o conceito de interculturalidade de Catherine Walsh. Compreendo nestas linhas finais que todo o meu trabalho passa pela discussão da interculturalidade suscitada por Walsh, por partilhar uma configuração teórica outra, por demonstrar a necessidade de tradução de conceitos para o meu lugar epistêmico posicionado, de estar além das verdades acadêmicas, ou de querer estar alhures.²⁴⁸

A interculturalidade, segundo Walsh, não tem como base os legados coloniais, não se origina no lado da modernidade, tampouco nos grandes centros geopolíticos do globo norte. Antes disso, sua perspectiva outra encontra sua razão na colonialidade do poder, isto é, o reconhecimento do lado mau escondido da modernidade, conforme mencionado a partir dos estudos de Mignolo nas linhas acima.²⁴⁹ Portanto, o pensamento orientado pela perspectiva da interculturalidade propõe um pensamento alternativo.

O pensamento alternativo proposto em minha escritura destaca, por exemplo, uma alternativa de leitura e interpretação das memórias indígenas, dos saberes periféricos subalternizados, das epistemologias fronteiriças, entre outros. Com isso, foi posto em questão a realidade sócio-política-cultural do neocolonialismo, do colonialismo interno, assim como a interculturalidade o faz.²⁵⁰

Fazendo jus ao título destas considerações finais, a outra lógica será possível a partir do momento em que as fronteiras forem transgredidas. Dito de outro modo:

²⁴⁸ Ver WALSH. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “outro” desde la diferencia colonial, p. 47-48.

²⁴⁹ Ver WALSH. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “outro” desde la diferencia colonial, p. 48

²⁵⁰ Ver WALSH. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “outro” desde la diferencia colonial, p. 49.

a lógica da interculturalidade compromete um conhecimento e pensamento que não se encontra isolado dos paradigmas ou estruturas dominantes; por necessidade (e como um resultado do processo de colonialidade) esta lógica “conhece” esses paradigmas e estruturas. E é através desse conhecimento que se gera um conhecimento “outro”. Um pensamento “outro” que orienta o programa do movimento nas esferas política, social e cultural, embora opera afetando (e descolonizando), tanto as estruturas e paradigmas dominantes como a estandarização cultural que constrói o conhecimento “universal” do Ocidente.²⁵¹

Portanto, ao defender um outro paradigma, uma outra lógica, estou imbricando-me para/na interculturalidade. Essa outra lógica constrói um lugar de enunciação constituído pela particularidade local subalternizada, neste caso indígena, pois ao falar da aldeia urbana, de propor por meio dela um lócus enunciativo diferente, estou propondo uma outra lógica, a mencionada nas palavras de Walsh, resultado da colonialidade do poder/saber/ser. Mas não simplesmente o reconhecimento da colonialidade e o surgimento de lugares epistêmicos posicionados, mas “um novo espaço epistemológico que incorpora e negocia conhecimentos indígenas e ocidentais.”²⁵² Essa lógica intercultural, inter-epistêmica “assinala uma política cultural e um pensamento oposicional, não baseado simplesmente no reconhecimento ou inclusão, mas dirigido à transformação estrutural sociohistórica.”²⁵³ Além disso, é uma lógica

radicalmente distinta das que orientam as políticas da diversidade estatais, que não procure a inclusão no Estado-nação como está estabelecido, mas que, em troca, concebe uma construção alternativa de organização,

²⁵¹ La lógica de la interculturalidad compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras dominantes; por necesidad (y como un resultado del proceso de colonialidad) esta lógica “conoce” esos paradigmas y estructuras. Y es a través de ese conocimiento que se genera un conocimiento “otro”. Un pensamiento “otro” que orienta el programa del movimiento en las esferas política, social y cultural, mientras opera afectando (y descolonizando), tanto las estructuras y paradigmas dominantes como la estandarización cultural que construye el conocimiento “universal” de Occidente. (WALSH. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial, p. 51) (Tradução livre)

²⁵² Un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales. (WALSH. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial, p. 52) (Tradução livre)

²⁵³ Señala una política cultural y un pensamiento oposicional, no basado simplemente en el reconocimiento o la inclusión, sino más dirigido a la transformación estructural sociohistórica. (WALSH. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial, p. 52) (Tradução livre)

sociedade, educação e governo, em que a diferença não seja aditiva mas constitutiva.²⁵⁴

Nota-se nas palavras de Walsh, e faço delas minhas, a lógica epistêmica intercultural não se resolve na inclusão de comunidade subalternas no rol da política estatal de abraçar as diferenças e torná-las uníssonas, ela está muito além, preocupa-se com a transformação de toda esfera social, exige que o Estado reconheça as diferenças coloniais (éticas, políticas e epistêmicas), justamente as que a modernidade/colonialidade esconde, requer a participação de indígenas no Estado, o reconhecimento da diferença de poder.²⁵⁵ Deste modo, é de suma importância para que haja a emersão de um paradigma outro, lógica outra, por meio da interculturalidade, o apontamento da colonialidade do poder e da diferença colonial, pois em essência, “a interculturalidade é um paradigma ‘outro’ que questiona e modifica a colonialidade do poder, embora, ao mesmo tempo, faz visível a diferença colonial.”²⁵⁶

Portanto, o reconhecimento da colonialidade, de um outro paradigma, o que remeto nessas linhas conclusivas, coloca sujeitos antes estagnados, compenetrados em seus fazeres universais em posição de defesa. O que dantes era território pacífico, agora se torna lugar de tensão, onde *sacrifício e jogo, prisão e transgressão, submissão e agressão, assimilação e expressão*²⁵⁷ são contundentes e atitudes presentes. Emerge assim, aproveitando a deixa de Silviano Santiago, o

²⁵⁴ una lógica radicalmente distinta de la que orientan las políticas de la diversidad estatales, que no busque la inclusión en el Estado-nación como está establecido, sino que, en cambio, conciba una construcción alternativa de organización, sociedad, educación y gobierno, en la que la diferencia no sea aditiva sino constitutiva. (WALSH. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “outro” desde la diferencia colonial, p. 52) (Tradução livre)

²⁵⁵ Ver WALSH. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “outro” desde la diferencia colonial, p. 56.

²⁵⁶ En esencia, la interculturalidad es un paradigma “otro” que cuestiona y modifica la colonialidad del poder, mientras, al mismo tiempo, hace visible la diferencia colonial. (WALSH. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “outro” desde la diferencia colonial, p. 57) (Tradução livre)

²⁵⁷ Ver SANTIAGO. *Uma literatura nos trópicos*: ensaios sobre dependência cultural, p.26.

pensamento selvagem, isto é, “abertura do caminho possível que poderia levar à descolonização. Caminho percorrido ao inverso do percorrido pelos colonos.”²⁵⁸ Ao erigir um pensamento selvagem, entendido como um paradigma outro nesta pesquisa, coloco em pauta a crítica selvagem, a mesma que rechaça em seu âmago qualquer passividade (característica do pensamento colonialista), posicionamento esse que se aproxima da atitude intelectual-teórico-crítica voltada ao silêncio aguardado pelo (re)nascimento colonialista moderno.

Se ao postular que toda minha enunciação aqui expressa não passou de uma evocação epistêmica outra, oriunda de um lócus enunciativo específico, ou seja, “epistemologias posicionadas”²⁵⁹, do atentar-se à periferia transcultural subalternizada, da evocação de memórias vilipendiadas, de amizades com espectros outros, enfim, de uma pequena faceta do produção intelectual cultural indígena da aldeia urbana Marçal de Souza, não estaria caindo no ledão engano. O que evoquei foi um outro paradigma, uma outra lógica que só se faz útil se contribuir, de alguma maneira, para a dessubalternização indígena. Como mencionou Mignolo,

E é este, de facto, o maior desafio: re-imaginar o mundo, construir futuros justos e democráticos, socializar o poder em todos os níveis da sociedade a partir da perspectiva da colonialidade, isto é, da perspectiva do que tem sido, e continua a ser, negado em nome do conhecimento científico, do desenvolvimento econômico, do progresso histórico, da democracia (aplicada e administrada), etc.²⁶⁰

Antes de findar minhas palavras, reforço mais uma vez a minha condição de branco, tendo plena consciência de que nunca poderei dizer ao certo todas as dores e sofrimentos, alegrias e satisfações que indígenas viveram e que ainda vivem. Entretanto, aprendi recentemente ao ouvir o professor Paulo Sérgio Nolasco dos

²⁵⁸ SANTIAGO. *Uma literatura nos trópicos*: ensaios sobre dependência cultural, p.15.

²⁵⁹ MIGNOLO. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica, p. 696.

²⁶⁰ MIGNOLO. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica, p. 683.

Santos no III Colóquio do NECC: *se disse algo que em tempo futuro venha a discordar, reconhecer o meu erro, sem vaidade alguma irei desdizer e corrigir-me.*

REFERÊNCIAS

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. Fronteiras múltiplas, identidades plurais. In: BITTENCOURT, Gilda Neves; MASINA, Léa dos S.; SCHMIDT, Rita. (Orgs.) *Geografias literárias e culturais: espaços/ temporalidades*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, p. 49-58.

ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Belo Horizonte: Trad. de Lyslei Nascimento. Editora UFMG, 2006.

AGUIAR, Flávio & VASCONCELOS, Sandra G. (Orgs.). *Àngel Rama: literatura e cultura na América Latina*. São Paulo: EDUSP, 2001.

ALMEIDA, Julia. "Perspectivas pós-coloniais em diálogo". In: ALMEIDA, Júlia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia & GOMES, Heloisa Toller. (Orgs.) *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

AMARAL, Adriana Cöner Lopes do. "Sobre a memória em Jacques Derrida." In: GLENADEL, Paula & NASCIMENTO, Evandro. (Org.) *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

ARAÚJO, Nara. "Desterritorialización, posdisciplinaiedad y posliteratura." In: BITTENCOURT, Gilda Neves; MASINA, Léa dos S.; SCHMIDT, Rita. (Orgs.) *Geografias literárias e culturais: espaços/ temporalidades*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

ARRUDA, Ângelo Marcos Vieira de. *Campo Grande: arquitetura, urbanismo e memória*. Campo Grande, MS: UFMS, 2006.

BARTHES, Roland. *Aula*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1980.

BARZOTTO, Leoné Astride. *Interfaces culturais: the ventriloquist's tale e Macunaíma*. Dourados (MS): Ed. UFGD, 2011.

BENITES, Flávio Roberto Gomes. (I)migração, território e identidade: apontamentos teóricos para se pensar o fenômeno migratório. In: NOLASCO, Edgar Cézár; GUERRA, Vânia Maria Lescano. *O sol se põe na fronteira: discursus, gentes e terras*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013, p. 85-108.

BEVERLEY, John. *Subalternidad y representación*. Trad. de Marlene Beiza y Sergio VillalobosRuminott. Madrid: iberoamericana, 2004.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL: Antigo e Novo Testamento. Trad. João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

BITTENCOURT, Gilda Neves; MASINA, Léa dos S.; SCHMIDT, Rita. (Orgs.) Geografias literárias e culturais: espaços/ temporalidades. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

BRASIL. Relatório Figueiredo. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/142787746/Relatorio-Figueiredo>> Acesso em: 28 abr. 2014.

CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: pós-colonialidade. Campo Grande, MS: Editora UFMS, v. 5, n. 9, jan./jun. 2013.

CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: Eixos Periféricos, v. 4, n. 8, Campo Grande: UFMS, 2012.

CADERNO DE ESTUDOS CULTURAIS: Subalternidade. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, v. 1, n. 5, jan./jun. 2011.

CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: Crítica Biográfica, v. 1, n. 4, Campo Grande: UFMS, 2010.

CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: Fronteiras Culturais, v. 1, n. 1, Campo Grande: UFMS, 2009.

CARVALHO, José Jorge de. “O olhar etnográfico e a voz subalterna: para uma teoria da subalternidade e do luto cultural.” In: ALMEIDA, Júlia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia & GOMES, Heloisa Toller. (Orgs.) Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

CASTRO-GÊMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CONSELHO INDIGINISTA MISSIONÁRIO. *Relatório de violência contra povos indígenas*. Brasília, 2012.

CORACINI, Maria José R. F. “A memória em Derrida: uma questão de arquivo e de sobre-vida”. In: CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: Crítica Biográfica, v. 1, n. 4, Campo Grande: UFMS, 2010, p. 141-154.

COSTA, Edgar Aparecido da. Os bolivianos em Corumbá-MS: construção cultural multitemporal e multidimensional na fronteira. In: CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: Fronteiras Culturais, v. 1, n. 1, Campo Grande: UFMS, 2009, p. 17-33.

CUNHA, Roseli Barros. *Transculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*. São Paulo: Humanitas e FAPESP, 2007.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Gestión pública intercultural: pueblos originarios y Estado*. La Paz: Instituto Nacional de la Administración Pública, 2008.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Trad. de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Da hospitalidade*. Trad. Antônio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

ESTATUTO DO ÍNDIO. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm> Acesso em: 17 out. 2013.

FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. “Reflexões sobre os estudos da subalternidade: resenha do livro *Pode o subalterno falar?* de Gayatry Spivak.”. In: CADERNO DE ESTUDOS CULTURAIS: Subalternidade. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, v. 1, n. 5, jan./jun. 2011, p. 213-218.

FRANÇA, Júnia Lessa; VASCONCELLOS, Ana Cristina de. *Manual para normalização de publicações técnico-científicas*. 8º ed. rev. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

FREUD, Sigmund Schlomo. O estranho. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/39077527/Freud-o-Estranho>> Acesso em: 24 abr. 2014.

GÓMEZ, Pedro Pablo y MIGNOLO, Walter. Estéticas decoloniales. Bogotá, Sección de Publicaciones Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012. Resenha de: BELENGUER, María Celeste. “Estéticas decoloniais.” *Otros Logos*: revista de estudios críticos. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue - Facultad de Humanidades, ano 3, n. 3, p. 272-277, dez. 2012. Disponível em: <<http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0003/15.%20Belenguer.pdf>> Acesso em: 18 set. 2013.

GROSFOGUEL, Ramón. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, 80/2008, p. 115-147.

GUERRA, Vânia Maria Lescano. *O indígena de Mato Grosso do Sul: práticas identitárias e culturais*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

GUIDA, Ângela Maria. As fronteiras em suas múltiplas performances. In: NOLASCO, Edgar César; GUERRA, Vânia Maria Lescano. *O sol se põe na fronteira: discursus, gentes e terras*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013, p. 115-132.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik; Trad. Adelaine La Guardia Resende ... *et al.* Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HAWAII, Engenheiros do. Sony/BMG, 2005, faixa 16.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. *A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

HURTEDAS, Lorenzo Muelas. “Os povos indígenas e a constituição da Colômbia: primeira experiência de participação indígena nos processos constituintes da América Latina”. In: RAMOS, Alcita Rita (Org) *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: UFMG, p. 36-52, 2012.

IANNI, Octávio. *A era do globalismo*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KLINGER, Diana. *Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

KLINGER. “Paixão de arquivo”. Matraga, Rio de Janeiro, v.14, n.21, jul./dez., p. 170-175, 2007. Disponível em: <<http://www.pgletras.uerj.br/matraga/matraga21/arqs/matraga21r02.pdf>> Acesso em: 28 jul. 2013.

LIMBERTI, Rita de Cássia Pacheco. *Discurso indígena: aculturação e polifonia*. Dourados, MS: UFGD, 2009.

LOPES, Denílson. *A Delicadeza: estética, experiência e paisagens*. Brasília: Universidade de Brasília, 2007.

MIGNOLO, Walter D. “Desobediencia epistémica (II), Pensamento independente y Libertad De-Colonial.” In: *Otros Logos: revista de estudios críticos*. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue - Facultad de Humanidades, ano 1, n. 1, p. 8-42, dez. 2010. Disponível em: <<http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0001/Mignolo.pdf>>. Acesso em: 18 set. 2013.

_____. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. Trad. Ângela Lopes Norte. In: *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n 34, p. 287-324, 2008

_____. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto.” In: Santiago CastroGómez y Ramón Grosfoguel (Orgs). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

_____. “A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade.” In: LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLASCO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p. 71-103.

_____. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 667-710.

_____. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. *Historias locales/ diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madri: Ediciones Akal, S.A., 2003.

MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos*. Trad. de Eliana L. de L. Reis, Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

NASCIMENTO, Evando Batista; DERRIDA, Jacques. A solidariedade dos seres vivos (Entrevista com Derrida). A FOLHA DE S. PAULO, SÃO PAULO, p. 12-16, 27 maio 2001. Disponível em: <<http://ajtrabalhos.blogspot.com.br/2009/06/exemplo-de-referencia-bibliografica-de.html>> Acesso em: 24 abr. 2014.

NOLASCO, Edgar C  zar; GUERRA, Vânia Maria Lescano. *O sol se põe na fronteira: discursus, gentes e terras*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.

NOLASCO, Edgar C  zar. *Perto do cora  o selbaje da crítica fronteriza*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.

NOLASCO, Edgar C  zar; BESSA-OLIVEIRA, Marcos Ant  nio; SANTOS, Paulo Sérgio Nolasco. *Arte, cultura e literatura em Mato Grosso do Sul: por uma conceitua  o da identidade local*. Campo Grande: Life Editora, 2011.

NOLASCO, Edgar C  zar. Cultura. In: NOLASCO, Edgar C  zar; BESSA-OLIVEIRA, Marcos Ant  nio; SANTOS, Paulo Sérgio Nolasco. *Arte, cultura e literatura em Mato Grosso do Sul: por uma conceitua  o da identidade local*. Campo Grande: Life Editora, 2011.

_____. "Paisagens da crítica periférica". In: CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: Eixos Periféricos, v. 4, n. 8, Campo Grande: UFMS, 2012, p. 39-54.

_____. "Crítica subalternista ao Sul" In: CADERNO DE ESTUDOS CULTURAIS: Subalternidade. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, v. 1, n. 5, jan./jun. 2011, p. 61-79.

_____. *babeLocal: lugares das miúdas culturas*. Campo Grande: Life Editora, 2010.

_____. Perto do cora  o selbaje da crítica fronteriza. In: CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: Fronteiras Culturais, v. 1, n. 1, Campo Grande: UFMS, 2009, p. 35-51.

_____. "Apresenta  o: Clarice Espectros." In: NOLASCO, Edgar C  zar (Org.) *Espectros de Clarice: uma homenagem*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2007.

OLIVEIRA,   nio de. Ponto de Cultura da aldeia Marçal de Souza. Campo Grande, MS, 09 out. 2011. Entrevista concedida a Laís Camargo, Portal Correio do Estado. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=ryFw9MH3g2g>> Acesso em 08 de setembro de 2012.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida e Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Amizade e estética da existência em Foucault*. São Paulo: Graal, 1999.

PADILHA, Laura Cavalcanti. Um trânsito por fronteiras. In: BITTENCOURT, Gilda Neves; MASINA, Léa dos S.; SCHMIDT, Rita. (Orgs.) *Geografias literárias e culturais: espaços/ temporalidades*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, p. 67-78.

PALERMO, Zulma. “Desobediencia epistémica y opción decolonial.” In: CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: pós-colonialidade. Campo Grande, MS: Editora UFMS, v. 5, n. 9, jan./jun. 2013, p. 187-200.

PREZIA, Benedito. *Marçal Guarani: a voz que não pode ser esquecida*. Col. Viva o Povo Brasileiro. Bela Vista (SP): Expressão Popular, 2013.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.” In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: 2005.

RAMA, Àngel. *A cidade das letras*. Trad. Emir Sader. São Paulo: Brasiliense, 1985.

REIS, Livia Maria de Freitas. “Transculturação e Transculturação Narrativa”. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org). *Conceitos de Literatura e Cultura*. 2º ed. Niterói: EdUFF, 2010.

RODRÍGUEZ, Ilena. “Hegemonía y dominio: subalternidad, um significado flotante”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y MENDIETA, Eduardo(editores) *Teorias sin disciplina* (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). México: Miguel Ángel Porria, 1998.

ROJAS, Francine; NOLASCO, Edgar Cezar. “Crítica Biográfica e Amizade: para além da metáfora Familiar.” In: *Revista Rascunhos Culturais*, v. 3, n. 6, jul./dez. 2012.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A análise e o arquivo*. Trad. André Telles; revisão técnica Marco Antônio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. 2º ed. Rio de Janeiro: ROCCO, 2000.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro. VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra, 2004. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/misc/Do_pos-moderno_ao_pos-colonial.pdf> Acesso em: 25 jun 2014.

SOARES, Vitor Dias Maia. Hospitalidade e democracia por vir a partir de Jacques Derrida. In: *Ensaaios Filosóficos*, Volume 11 - outubro/2010, p. 162-179. Disponível em: <http://www.ensaaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo2/Victor_Dias_Maia_Soares.pdf> Acesso em: 24 abr. 2014.

SOUZA, Eneida Maria de. *Pedro Nava: o risco da memória*. Juiz de Fora (MG): FUNALFA, 2004.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina G. Almeida, Marcus Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SURIAGA, Edgar Veja. “Desenganche... urgente... hoy.” In: *Desenganche: visualidades y sonoridades otras*. Quito: La Tronkal, 2005, p. 12-23.

TETILA, José Laerte Cecílio. *Marçal de Souza Tupã’!': um guarani que não se cala*. Campo Grande: Editora UFMS, 1994.

TAYLOR, Diana. *Arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Trad. REIS, Eliana Lourenço de Lima. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidade del poder: un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÊMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 47-62.

ZAGALO, Gonçalo. Hospitalidade e soberania: uma leitura de Jacques Derrida. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 30, 2006, p. 307-323. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/hostilidade_e_soberania> Acesso em: 24 abr. 2014.