

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL – UFMS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – CCHS
CURSO DE LETRAS
MESTRADO EM ESTUDOS DE LINGUAGENS

LAURA CRISTHINA REVOREDO COSTA

ENTEROVETHEA YA HCHUKA'ARÃ ÑANDEROVA
TODOS NÓS DEVEMOS MOSTRAR A NOSSA CARA:
Brô MC's e os *loci* de enunciação pós-colonial

Campo Grande – MS
AGOSTO – 2014

LAURA CRISTHINA REVOREDO COSTA

**ENTEROVETHEA YA HCHUKA'ARÃ ÑANDEROVA
TODOS NÓS DEVEMOS MOSTRAR A NOSSA CARA:
Brô MC's e os *loci* de enunciação pós-colonial**

Dissertação apresentada à Banca de Defesa
ao Programa de Pós-Graduação Mestrado em
Linguagens, da Universidade Federal de Mato
Grosso do Sul, sob a orientação do Prof. Dr.
Edgar César Nolasco.
Área de Concentração: Teoria Literária e
Estudos Comparados.

**Campo Grande – MS
AGOSTO – 2014**

LAURA CIRSTHINA REVOREDO COSTA

ENTEROVETHEA YA HCHUKA'ARÃ ÑANDEROVA
TODOS NÓS DEVEMOS MOSTRAR A NOSSA CARA:
Brô MC's e os *loci* de enunciação pós-colonial

BANCA EXAMINADORA:

Assinatura

PROF. DR.

EDGAR CÉZAR NOLASCO – PRESIDENTE PPGMEL\UFMS

Nome Completo

Titulação

(_____-_____)

Instt. -Depto/Centro

Assinatura

PROFA. Dra. Vânia Maria Iescano Guerra (PPGMEL\UFMS)

Nome Completo

Titulação

(_____-_____)

Instt. -Depto/Centro

Assinatura

Profa. Dra. Rita de Cássia Pacheco Limberti (FACALE\UFGD)

Nome Completo

Titulação

(_____-_____)

Instt. -Depto/Centro

Campo Grande, MS, __18__ de Agosto de 2014.

DEDICATÓRIA

À minha família, em especial aos meus pais,
Mauro Sérgio Assad Costa e Edna Alves Revoredo, e
ao meu filho,
Felipe Kahlil Costa.

Ao meu orientador Edgar Cézar Nolasco,
que me propiciou realizar essa tarefa,
além de me apoiar e proporcionar
um imenso enriquecimento intelectual.

Ao meu amigo, Eduavison Pacheco Cardoso,
que, durante toda a minha vida como mestrandia,
sempre esteve ao meu lado emocionalmente e academicamente.

À minha amiga, Marcia Maria de Brito,
que me incentivou a iniciar meu mestrado.

AGRADECIMENTO

Ao Prof. Edgar César Nolasco,
pelas muitas orientações e
pelo enriquecimento intelectual e profissional.
Sou eternamente grata.

Ao meu estimado amigo Eduavison Pacheco Cardoso,
pela paciência, apoio, amizade, carinho e companheirismo.

Aos meus amigos do Necc, Camila Torres,
Francine Rojas, Leonardo Mascarenhas, Alexandre, Alessandro,
Willian, Washington e Fernando.

Aos meus fiéis amigos mocreias e mocreios,
Marcia Maria de Brito, Edilaine Venancia,
Paulo Nicolau, Renata Damus, Juvenal Brito Jr,
Gabriela Gusman, Nadla Castro, Rosely Abdo, Julio Vanth,
Heleny Baungarten, Ana Carla Gonçalves,
Alcione, Amanda Lima, Andrey Felipe,
Carolina Barbosa, Luiz Leandro, Osmar Casagrande,
Wanda Maira, Lidiane, Michele Sousa,
Rubens Aquino, Giselda Tedesco,
Marinez Serrão, Rafaela Sático, Lucas Arruda,

Aos meus namorados,
Caluh Simões, Paulo Bodado, Leonardo Manu, Lost,
Leilocs.

Aos meus familiares, Assad Costa
Eucir (*in memorian*), Ester (*in memorian*)
Regina Berbet, Silvia Helena,
Isabel Cristina, Maria Eufrásia, Afonso Celso (*in memorian*),

Aos meus familiares, Revoredo
Oscar (*in memorian*), Carmelita,
Lucimar, Oscar Júnior, Meire,
Ednamar, Alexandre, Julivan (*in memorian*).

Aos meus professores, Maria Adélia,
Angela Guida, Vania Guerra e Geraldo.

Aos meus ex-alunos da E.E. Waldemir de Barros,
por poder pôr em prática toda a criticidade
adquirida durante o mestrado, e descobrir
que há possibilidades, sim, de levar aos
futuros da nação uma “palavra de verdade”.

Ao Bruno, Kelvin, Charles e Clemerson, integrantes
do grupo de *rap* indígena Brô MC's, por poder-me proporcionar
um foco de estudo complexo, porém extremamente

gratificando e enriquecedor.

Em especial
aos amores da minha vida, minhas almas gêmeas,
meus portos seguro, meu clã,
Edna Revoredo, Mauro Sérgio, Felipe Kahlil,
Ana Paula Revoredo, Aynna Gessica e Thiago Revoredo
pela paciência, afeto, amor e parceria.

A todos aqueles que, direta ou indiretamente, me
ajudaram para que a pesquisa se concluísse.

E em especial a Deus e ao Buda Miroku pela minha saúde, força
garra e determinação espiritual.

RESUMO

Esta pesquisa originou-se a partir do momento em que se faz necessário uma nova visada, um novo olhar diante das produções musicais do grupo de *rap* indígena, Brô MC's e, mais do que isso, da crítica. Esta nova perspectiva consiste em ir além de um entendimento sistemático de suas canções, funda-se em discutir e, acima de tudo, descolonizar os pensamentos e fazeres acadêmicos hegemônicos ainda persistentes. Para sua construção, é de grande valia salientar o lugar de onde o grupo fala, o lugar de onde eu estou falando e, com isso, a pós-colonialidade corrobora com um pensamento outro, pois percebe as especificidades desses *loci* de enunciação. O trabalho é dividido em três capítulos. No primeiro foi feita uma discussão teórico-crítica, pontuando as características pertinentes ao grupo, como, por exemplo, o gênero musical *rap* em si, e o lugar fronteira/periferia de onde os jovens estão enunciando, além de trazer um paralelo com os estudos subalternos. No segundo capítulo, a preocupação maior incidiu sobre questões como memória indígena, colonialidade do poder, terra, ressaltando a preocupação com a crítica. No terceiro capítulo, eu trago algumas letras do grupo que subsidiam as discussões críticas delineadas pelos recortes epistemológicos dos capítulos anteriores, salientando que o discurso crítico do bilinguajamento e os projetos globais também permearão toda a discussão levantada nessa seção. Ressalte-se que, por toda a dissertação, os postulados pós-coloniais se farão presentes.

PALAVRAS-CHAVE

Brô MC's; Subalternidade; Pós-colonialidade; *Rap* indígena.

RESUMEN

Esta investigación se originó a partir del momento en que se necesita de un nuevo destino, una nueva mirada sobre las producciones musicales del grupo indígena de *rap*, Bro MC's, y más que eso, la crítica. Este nuevo enfoque es ir más allá de una comprensión sistemática de sus canciones, se fundó para discutir y, sobre todo, los pensamientos y la descolonización de obras académicas hegemónicas aún persistente. Para su construcción, es valioso señalar el lugar donde las conversaciones del grupo, el lugar que estoy hablando y, con ella, después, como la colonialidad corrobora para un pensamiento otro, porque percibe los detalles específicos de estos loci de enunciación. El trabajo se divide en tres capítulos. En la primera discusión teórica y crítica se hizo, señalando las características pertinentes al grupo, como el propio género de la música *rap*, y el lugar de la frontera /periferia de donde los jóvenes están diciendo, además de traer un paralelo con los estudios subalternos. En el segundo capítulo, la principal preocupación se centró en cuestiones como la memoria indígena, la colonialidad del poder, la tierra, el objeto de la preocupación crítica. En el tercer capítulo, las letras del grupo subsidiaran las críticas expuestas por los recortes epistemológicos de los capítulos anteriores, destacando el discurso crítico de bilinguajamento y proyectos globales y, también estará toda esta discusión planteada en esta sección. Excepto que, a lo largo de la disertación, los postulados poscoloniales estarán presentes.

PALABRAS-LLAVE

Brô MC's; Subalternidad; Post-colonialidad; *Rap* indígena.

Só estou dizendo que a produção do conhecimento é inseparável das sensibilidades do local geoistórico e que os locais históricos, no mundo colonial/moderno, foram moldados pela colonialidade do poder. A pesquisa, as teorias itinerantes, os acadêmicos sedentários e os errantes, no Primeiro e no Terceiro Mundo, não podem evitar as marcas inscritas em seus corpos pela colonialidade do poder que, em última análise, orientam sua reflexão. É a colonialidade do poder que exige “reflexão” no e sobre o sistema mundial colonial/moderno. E, nesse sentido, a “reflexão” não viaja, mas atua na interseção de memórias e informações, de decisões passadas, acontecimentos atuais e esperanças utópicas.

MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 135.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – REFLEXÕES PÓS-COLONIAIS NO RAP INDÍGENA DOS BRÔ MC’S.....	14
CAPÍTULO I – BRÔ MC'S EM RITMO SUBALTERNO.....	16
1 Identidade e a problemática indígena sul-mato-grossense.....	18
1.1 O rap faz a cena.....	22
1.2 Um olhar do subalterno:.....	27
1.2.1 Direito indígena: subalternização indígena	31
1.2.2 Ilustração dos meandros subalternos.....	37
1.3 A aldeia é logo ali.....	46
1.4 Fronteira: No limite entre o ser e o estar.....	55
CAPÍTULO II – ARQUIVO MUSICAL E MEMORIALÍSTICO INDÍGENA.....	64
2.1 Transculturação dos Brô MC's.....	66
2.2 Cultura indígena sul-mato-grossense.....	69
2.3 Colonialidade do poder diante da memória indígena.....	80
2.4 Memória indígena na retomada por terras.....	90
2.5 Desobediência à crítica.....	96
CAPÍTULO III – DESSUBALTERNIZAÇÃO DO INDÍGENA NAS LETRAS DAS CANÇÕES DOS BRO MC'S ATRAVÉS DO BILINGUAJAMENTO PÓS-COLONIAL	99
3.1 Dessubalternizando o locus enunciativo do grupo de <i>rap</i> indígena Brô MC's...103	
3.2 Onde mora o linguajamento/ bilinguajamento na aldeia?.....	111
3.3 Fronteira intersticial entre o Deus cristão em “Sei jovem” e o Deus indígena em “Tupã”	128

CONCLUSÃO – DESCOLONIZAR É UMA TAREFA INEVITÁVEL.....	137
REFERÊNCIAS.....	142

INTRODUÇÃO – REFLEXÕES PÓS-COLONIAIS NO RAP INDÍGENA DOS BRÔ MC'S

A pós-colonialidade está entranhada em cada história local e, mais que um significante vazio, é uma ligação entre todas elas. É o conectivo, em outras palavras, que pode inserir a diversidade das histórias locais num projeto universal, deslocando o universalismo abstrato de UMA história local, onde se criou e imaginou sistema mundial colonial/moderno.

MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 135.

Como atores desta pesquisa, o grupo Brô MC's é formado por quatro jovens indígenas nascidos e criados em plena fronteira Brasil-Bolívia-Paraguai, em território brasileiro, subalternizados ao longo de tantos anos de colonialidade. E, apesar do imaginário social apontar para a *não* existência dessa faixa etária entre os indígenas, a juventude, nesses rapazes, nessas circunstâncias, nessa especificidade do local, há de pensar e descolonizar o discurso, o imaginário, de que indígena é aquele *protegido* da interação sociocultural, em florestas do resto da população. O indígena hoje, os jovens do Brô MC's, possui contato frequente com a sociedade branca, interagem, pois precisam garantir a própria sobrevivência, (ora uma sobrevivência propriamente social, ora uma sobrevivência cultural) que depende, também, da interação com o branco, além de morarem próximos a cidade de Dourados, sul de Mato Grosso do Sul. Aliás, nesse tocante, a discussão crítica já evoluiu significativamente.

É pensando nesses primeiros caminhos que esta pesquisa se constrói a partir desse local de enunciação fronteiriço e marginalizado, o estado de Mato Grosso do Sul, onde o ser-fronteira habita um espaço, vive no e num limite. Para poder dialogar com essa produção não é mais cabível valer-se de teorias e críticas que não conseguem enxergar esse lócus enunciativo geoistórico cultural, e, para isso, a teoria pós-colonial pode – e é isso que a pesquisa pretende fazer nas próximas páginas – responder de forma mais satisfatória possível ao intrincado mundo subalterno, no que se situa o grupo de *rap* indígena aqui em questão.

O indígena hoje vive num limite da sua própria colocação de sujeito marginalizado, onde é índio, é jovem, é batalhador, é guerreiro, é alcoólatra. Antes de mais nada, o índio é latino. Faz parte de um lócus enunciativo fronteiriço impregnado de colonização, com uma interação sociocultural extremamente

peculiar, em comparação com outros processos de transculturação no restante do planeta.

O grupo Brô MC's se vale de um ritmo musical marginalizado e periférico diante dos demais, que está imbricado em guetos norte-americanos (uma vez que os Estados Unidos são um país privilegiadamente hegemônico). Consolidando esse ponto, nesta pesquisa, far-se-á necessário pensar a música do grupo do seu local, da sua história local para o global, mesmo quando o presente apresenta-se tomado pela globalização. Além disso, é tentador não deixar de abordar essa trincheira cultural de sua língua, onde dizem que o guarani está morto, porém, vive e está lá, perpetuado em suas canções bilinguajadas. A fronteira sul, enquanto recorte epistemológico deste trabalho é o lugar onde as línguas e os dialetos encontram-se na diferença.

Outro assunto que necessita de acuidade perpassa pelo cunho expresso, veementemente, em suas canções, além de batalhas, guerras, o grupo trata da visada indígena subalterna. Paralelo a isso, a memória local cultural indígena está arquivada em suas terras, onde o indígena precisa dela, não apenas para perpetuar seu povo, mas a sua própria memória cultural. Pensando nisso, a pós-colonialidade pretende descolonizar não apenas o pensamento do branco, fiel e subalterno à crítica hegemônica, mas também o pensamento do próprio indígena, que, conseqüentemente, continua sendo colonizado, pois, afinal de contas, o pensamento perpetrado pelas escolas, pela sociedade, pela própria crítica que discute sobre os índios também necessita ser descolonizado e rediscutido.

Lendo por base tais reflexões de caráter pós-crítico que esta pesquisa se deslindará, no primeiro capítulo me deterei nos conceitos de subalternidade, fronteira, globalização e o estilo de música *rap* em si. Também haverá espaço para

se pensar esse lugar e suas especificidades a partir desse lócus enunciativo sumato-grossense, fronteiriço, descentralizado, plurilinguajado, etc.

No segundo capítulo, discutirei sobre a memória indígena, partindo dos conceitos como interculturalidade, transculturação, colonialidade do poder, visando desobedecer às epistemologias em vigência na política, na sociedade, na cultura e na educação. Merece destaque a presença constante da pós-colonialidade por toda a pesquisa, já que meu olhar está sempre visando a opção descolonial na tentativa de desobedecer ao discurso moderno por mero exercício *continuum* do aprender a desaprender, proposto pelas teorias pós-coloniais que devem embasar toda minha discussão.

No capítulo terceiro, trago, então, com maior propriedade, as letras das canções do grupo para que, assim, representem e possam ilustrar a discussão epistemológica travada nos capítulos anteriores. Não obstante, trarei arraigada ao diálogo a conceituação de bilinguajamento e linguajamento de Walter Mignolo, justamente pelas letras das canções estarem tanto em língua guarani quanto em língua portuguesa. São as letras: “É lutar para vencer”, “Eju Orendivé”, “Humildade”, “A vida que eu levo”, “Sei jovem”, “Sempre te amarei”, “Tupã” e “No Yankee”.

Como tema recorrente nas letras, trarei, também, neste último capítulo, questionamentos acerca de missões civilizadoras e missões cristãs dentro das aldeias que, por sua vez, acabam por transparecer nas letras das canções. Missões dessa natureza reforçam a subalternidade, a colonialidade do poder e o preconceito dentro das aldeias dos jovens.

**CAPÍTULO I –
BRÔ MC'S EM RITMO SUBALTERNO**

Guarani
Roubaram nossa terra nossa cultura
Guarani
Na tribo dos guerreiros na luta
Guarani
Essa é minha sina
Guarani
Curto com a família
Tomando minha chicha
Estou aqui em cima mandando sem a minha flecha mandando
a minha rima.

BRÔ MC's. "Terra Vermelha".

Chego e rimo o *rap* Guaraní Kaiowá
Você não consegue me olhar
E se me olha não consegue me ver
Aqui é o *rap* Guaraní
Que está chegando para revolucionar
O tempo nos espera e estamos chegando
Por isso venha com nós
Nós te chamamos
para revolucionar por isso
Venha com nós, nessa levada
Aldeia unida
mostra a cara

BRÔ MC'S. "Eju Orendive".

Neste primeiro capítulo, deter-me-ei nas especificidades culturais (social, local, política etc.) e musicais (a música, o ritmo) do grupo de *rap* indígena Brô MC's. Na primeira seção, delimitarei na conceituação de identidade e, conseqüentemente, na fragmentação da identidade do indígena sul mato-grossense, tendo como escopo as letras dos jovens. Em seguida haverá a discussão com relação ao gênero musical *rap* em si, pois se trata de um ritmo marginalizado, porém, proveniente de uma mescla cultural subalterna (isso será explicado no tópico a qual se destina) e como não poderia faltar, debatarei sobre o sujeito subalterno *fronterizo* indígena, momento proporcionado pelas teorias e críticas pós-coloniais visando uma desobediência epistemológica. Faz-se imprescindível também, para construir esta dissertação, fazer um levantamento crítico sobre os direitos dos indígenas latinos. Além disso, abarcarei nesta discussão pós-colonial os efeitos da globalização sobre a população indígena, trazendo as especificidades que resultaram nessa interação do local para o global na população, ainda assim, o próprio gênero musical *rap* não é um estilo originário na cultura indígena, devido a essa mesma globalização, mas é um gênero que hoje pode ser utilizado, nessa situação, pelos indígenas, para representar a sua cultura. Por último, travarei questionamentos tendo por base o sujeito indígena da fronteira, condição dos jovens integrantes do grupo Brô MC's.

1. Identidade e a problemática indígena sul-mato-grossense

Território sagrado
Respeite o nosso espaço
Devolva a nossa terra
Que pelo seu avô foi roubado

BRÔ MC's. "Humildade".

A população indígena das Américas passou por um sistema colonizador violento em diversos âmbitos. Um deles foi a forma opressora de impor a cultura europeia/ portuguesa no Brasil perante os nativos, método no qual quase todos os países colonizadores impuseram diante do colonizado. Há feridas ocasionadas por constantes batalhas resultantes dos resquícios históricos e coloniais na sociedade. A perspectiva a ser observada e discutida sobre os assuntos concernentes aos indígenas precisa ainda do diálogo com o panorama dos povos indígenas, e o grupo de *rap* indígena Brô MC's, originado nas aldeias Jaguapiru e Bororó na cidade de Dourados em Mato Grosso do Sul, canta, a partir de sua condição e de sua etnia (Guarani e Kaiowá), sobre seus problemas geoistóricos característico desse lócus de enunciação latino e fronteiriço, para ser mais específico. É em torno disso que Rita de Cássia Pacheco Limberti, estudiosa do discurso indígena, afirma que:

Enquanto a aparência física constitui uma barreira social (índio não consegue emprego que não seja braçal), a língua é sua trincheira cultural. É por meio dela que mantém sua unidade e, por que não dizer, sua identidade. Entre si, comunicam-se apenas em seu próprio idioma, independentemente do lugar em que estejam e da presença do branco.¹

O indígena neste estado, o segundo maior no Brasil com população indígena, possui uma representação ainda mais excludente que em outros lugares do país, e isso se dá a partir do momento em que Mato Grosso do Sul se torna um dos estados com maior investimento econômico na agricultura e na pecuária. De um lado, há o

apoio ao desenvolvimento econômico – sejam investidores na agropecuária, seja a população como um todo –, e do outro, um grupo reduzido de civis, brancos e indígenas que apoiam a permanência do indígena em suas terras para que a desenvolvam de acordo com sua cultura. Nessa direção, observa Vânia Guerra:

Enquanto para a nossa sociedade o sentido de *terra* e de *capital* de determinado indivíduo é de aquilo que gera lucro, as sociedades indígenas não têm a noção de propriedade privada. É constitucional a garantia do direito sobre o território que ocupam, bem como o direito de serem eles próprios, mantendo suas culturas e suas tradições, mas há uma distância muito grande entre o real e o formal no nosso país.²

Procurando eliminar o binarismo no diálogo com relação à discussão – pois esse tipo de procedimento teórico reforça teorias provenientes de países hegemônicos – do indígena com o restante da sociedade, a sua cultura e a sua língua agem como o primeiro símbolo étnico brasileiro, respaldando, assim, a perspectiva hospitaleira do indígena diante do estrangeiro. Entre os indígenas é utilizado com maior frequência o idioma guarani, língua estranha para a população branca, tornando-se, então, uma maneira de manter a sua cultura na língua, um exemplo disso são as canções do grupo verbalizadas tanto em guarani quanto em português, arquivando, portanto, a sua trincheira cultural.

A partir dessa trincheira cultural, alguns jovens da aldeia indígena Jaguapiru e Bororo em Dourados, Mato Grosso do Sul, uniram-se para que, com a música, pudessem se expor e se valer da arte para mostrar a condição dessas suas aldeias: fronteiriças, periféricas, com uma população gradativamente crescendo mais e mais, num espaço e em condições insalubres, possuindo um número consideravelmente grande de indígenas, numa área extremamente pequena e não proporcionando, desse modo, requisitos ideais para a qualidade e sobrevivência de um ser humano, muito menos um indígena que, especificamente, necessita da terra cultural e economicamente.

²

GUERRA. *O indígena de Mato Grosso do Sul*, p. 35, grifo da autora.

Os pares de irmãos, Bruno e Clemerson, Kelvin e Charlie, se uniram em suas aldeias afastadas da periferia da cidade, delimitadas por uma fronteira asfáltica, para poder manifestar a sua música. Há vários diálogos nas canções dos Brô MC's, como, por exemplo, fatos vindos de diversas naturezas, da perspectiva indígena, incluindo, claro, conflitos ainda existentes a respeito da terra, mas me deterei nisso mais adiante.

E que a perspectiva subalterna não está empenhada em compreender tais e tais organizações sociais *per se*, mas em entender suas relações contratuais em obediência a regras coloniais e as formas de dominação próprias das estruturas da modernidade.³

As letras do grupo de *rap* mostram, dentre outras coisas, o desejo de o indígena inserir-se na sociedade ao invés de ser marginalizado como vem ocorrendo. Tendo como base a citação acima do teórico pós-colonial argentino Walter Mignolo, o Brasil, obedientemente, utiliza o imaginário representativo identitário do indígena diante de seus conterrâneos e mesmo dos estrangeiros, num horizonte colonial na modernidade, até porque as Américas sempre foram vistas como uma extensão da Europa, e, por isso, o processo de descolonização crítica se deu tardiamente nesse locus geocultural, além de outras formas de subjugação do povo latino. Vânia Guerra expõe essa problemática do deslocamento do indígena dentro de sua própria terra, já que essa etnia vem sendo vista como “obstáculo” para o progresso do país:

Por um lado, os índios são fundamentais para a ideologia da nacionalidade brasileira: são habitantes originais, que deveriam ser incorporados à sociedade para legitimar o domínio do novo Estado-Nação. Por outro lado, as populações indígenas eram - e continuam a ser – vistas como obstáculo ao progresso e aos projetos de desenvolvimento do país.⁴

Com base em leituras feitas, e isso ficará mais lúcido no decorrer da discussão, compreendo que a população indígena não almeja a associação com o

³

MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 259.

⁴

GUERRA. *O indígena de Mato Grosso do Sul*, p. 57.

diferente, apenas a inserção na sociedade brasileira como mais uma camada da sociedade com suas peculiaridades sociais e culturais, sem noções pejorativas e preconceituosas atribuídas ao seu povo, excluindo suas especificidades socioculturais, significando, portanto, que o fato de as “sociedades não se desintegram totalmente, não é porque elas são unificadas, mas porque seus diferentes elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados” ⁵. Assim, a sociedade se compõe a partir de várias camadas identitárias, desde a individualidade ao coletivo. É óbvio que existe uma cultura inerente em cada um, mas nenhum sujeito reconfigura estas culturas como suas manifestações da mesma forma. Situado o lócus geoistórico cultural, na qual se encontra o grupo de *rap* indígena que ilustra minha discussão, detenho-me a seguir no grupo de *rap* em si.

⁵HALL. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 18.

1.1 O rap faz a cena

[...] é que a cultura está sendo crescentemente dirigida como um recurso para a melhoria sociopolítica e econômica, ou seja, para aumentar sua participação nessa era de envolvimento político decadente, de conflitos acerca da cidadania, e do surgimento do capitalismo cultural.

YÚDICE. *A conveniência da cultura*, p. 25.

O *rap* é um gênero musical que exprime os símbolos pobres e marginalizados de determinada sociedade e são utilizados componentes da realidade subalterna e periférica. Nesse sentido, os Brô MC's apresentam um compromisso político e social por meio desse estilo musical, tal como aponta a epígrafe aposta de George Yúdice. É um estilo dominado pela juventude que organiza e articula, através de rimas, um conjunto de significados próprio daquela sociedade para proporcionar sentido às suas identidades fragmentadas e excluídas. Para Liv Sovik, “o *rap* representa uma voz narradora diferente da tradição bossa-novista e tropicalista, ao falar direta com o ‘povo’, para um público projetado como semelhante, vizinho ou cidadão e não, em primeiro lugar, apreciador” ⁶. Trata-se de um gênero arraigado por uma linguagem entre o gueto e entre a rima que atinge diretamente o público ouvinte com suas letras engajadas, entre os sonhos, os desejos e também os problemas das periferias urbanas.

O *rap* nasce na década de 60, nos guetos norte-americanos, onde a população negra, guetizada, representava os movimentos civis e de consciência. Desse modo, Sovik aponta que o “Grand Master Flash elaborou o *scratch* – criar sons ao girar manualmente o disco sob a agulha em sentido contrário – e o *black spin* – extrair do disco uma frase rítmica, repetindo-a várias vezes e alterando o andamento normal da música” ⁷. A partir desses elementos, dessas batidas, vários

⁶ SOVIK. *Aqui ninguém é branco*, p. 103.

⁷ DAYRELL. *A música entra em cena*, p. 46.

jovens tomavam posse do microfone e, de acordo com a batida, verbalizavam suas especificidades periféricas urbanas, denominando-os, mais tarde, como Mestres de Cerimônia, os MC's. “Desde então, o rap é um gênero musical que articula a tradição ancestral africana com a moderna tecnologia, produzindo um discurso de denúncia da injustiça e da opressão a partir do enraizamento nos guetos negros urbanos” ⁸, conforme pontua Dayrell.

O *rap*, palavra formada pelas primeiras letras da expressão *rhythm and poetry* (ritmo e poesia) juntamente com a linguagem da dança (o *break*) e das artes (o grafite) “seria difundido para além dos guetos com o nome de Cultura Hip Hop” ⁹. É dominado, em sua grande maioria, por jovens, como já mencionado, tais quais os rapazes do Brô MC's e funciona, assim como a língua guarani para os indígenas, como uma trincheira cultural para a população guetizada e excluída em periferias das cidades, assim como as aldeias de onde os jovens do grupo provêm. Sendo assim, o ritmo “adquire algumas características locais bastante específicas, resultando em novas formas de organização comunitária e intervenção por meio de uma procura de novos sentidos e efeitos para a produção e para o consumo culturais” ¹⁰. Desse modo, os *rappers* do grupo Brô MC's declaram através desse estilo “elementos materiais e imateriais que eles consideram representativos da sua identidade individual e coletiva” ¹¹, ou seja, a sua identidade como indígena, brasileiro, jovem, entre tantas outras fragmentações identitárias.

A batida constante do *rap* acaba por representar uma voz que, nos últimos anos, vem ganhando espaço entre e para os jovens, servindo para elucidar questões sociais pertinentes tanto sobre a juventude quanto das camadas mais baixas e

⁸ DAYRELL. *A música entra em cena*, p. 46.

⁹ DAYRELL. *A música entra em cena*, p. 47.

¹⁰ HOLANDA. “A política hip hop nas favelas brasileiras”, p. 56.

¹¹ DAYRELL. *A música entra em cena*, p. 41.

marginalizadas da sociedade. A música não é apenas uma forma de arte e de diversão. É, para eles, uma maneira de mostrar seu espaço, questões do seu tempo e também provocar, instigar o seu meio social para problemas que concernem à periferia, além de agir social, política e culturalmente, uma vez que chamam a atenção para assuntos de cunho político. Conforme pontua Nolasco, “dentro e fora das músicas, depreendemos uma paisagem desoladora, atravessada pelo desrespeito e pelo abandono do poder público” ¹² que acaba por evidenciar os conflitos e as problemáticas envolvendo os indígenas, a terra e o preconceito, por exemplo.

E o *rap* entra na aldeia de forma assistencialista através da Central Única das Favelas (CUFA). Trata-se de uma organização não governamental originada no centro brasileiro, destinada às favelas do Rio de Janeiro, mas que, hoje, alcançou outras periferias no restante do país. Seu princípio básico é proporcionar aos jovens uma maneira de expressarem suas atitudes e questionamentos. Essa forma de *profissionalizar* as manifestações culturais subalternas não é recente, pois antes da CUFA, o governo da época (1995) do estado carioca, levou músicos e professores de dança e artes em geral às favelas para que, assim, proporcionassem aos jovens uma maior oportunidade de empregos, mas o que ocorreu foi uma descriminalização dos estilos pertencentes às favelas e que, portanto, “resgatou a mensagem de que a cultura”, nesse caso o *rap*, “não era uma cultura criminosa, mas uma forma de ser e fazer que pode servir de cimento social e, com isso, levar à cura da cidade” ¹³. E, por meio da CUFA, o *rap* profissional foi levado às aldeias da cidade de Dourados, tornando-o um ofício para os jovens indígenas, principalmente para os Brô MC's.

Como característica do gênero, as letras do grupo, apresentam as batidas

¹²NOLASCO. *Arte, cultura e literatura em Mato Grosso do Sul*, p. 171.¹³YÚDICE. *A conveniência da cultura*, p. 188.

peculiares ao estilo e temas socialmente particulares aos indígenas, remontando ao passado, ao presente, aos desejos de mudanças, à cultura de seu povo, ao ser indígena e o fazer *rap* pelos indígenas. Sendo assim, Nolasco ainda pontua que “tirante um tom religioso e catequizador que se destoa nas letras, as músicas, no geral, pontuam o lugar de onde esse sujeito marginalizado e predominantemente excluído, o indígena, tenta impor a sua voz ao outro” ¹⁴. Não obstante, apropriam-se de um estilo não originado nas aldeias, e sim nas periferias dos centros. Diante disso, e conforme Homi Bhabha, as resistências são “formas de rebelião e mobilização popular frequentemente mais subversivas e transgressivas quando criadas através de práticas culturais oposicionais” ¹⁵.

Há uma interação e trocas culturais entre todas as sociedades locais/ globais. Assim, essas trocas acarretam novas formas de se observar e absorver cultura. As letras compostas pelos jovens do grupo Brô MC's desfiam e pontuam, interpretativamente, como é construída a identidade do jovem sujeito indígena, por sua condição subalterna, sua etnia, suas características físicas, suas memórias, suas culturas suprimidas e as resistentes hoje, além de sua condição de fronteiro, tendo como base o fato de a aldeia situar-se à margem da cidade de Dourados, na periferia e também fronteira com países latino-americanos.

Outro ponto característico é o fato de esse estilo musical, o *rap*, estar tomando mais espaços nas mídias. O jovem periférico, ultimamente, consome mais o *rap*, ou seja, houve uma popularização desse gênero, pois os jovens das favelas (aqui não é minha intenção generalizar) identificam-se com os problemas ocasionados pela resistência diante da exclusão. O pobre, hoje, não é mais representado apenas pelo negro oprimido e encarcerado nas favelas. São brancos,

¹⁴NOLASCO. *Arte, cultura e literatura em Mato Grosso do Sul*, p. 171.¹⁵BHABHA. *O local da cultura*, p. 44.

negros, indígenas, mestiços, e essa disseminação do *rap*, conforme indica Sovik, cuja “tradição do debate em torno da mestiçagem deu mais uma volta e hoje se coloca em questão novamente seu valor como solução de conflitos” ¹⁶, pois o discurso adquiriu uma nova roupagem, uma nova perspectiva, “devido a uma série de fatores políticos, sociais e culturais, assim como inovações da tecnologia e economia de produção cultural.” ¹⁷.

O fato do *rap* e seus MC's estarem assumindo um espaço de relevância nas mídias alavanca discussões sobre assuntos raciais que estão sendo colocados em voga. O grupo Brô MC's, apesar de já ter-se apresentado em programas de televisão e participarem da posse da presidente Dilma Rousseff, ainda necessita de debates a respeito de sua condição social verbalizadas em suas canções. .

Debate esse proporcionado pela necessidade em entender esse lócus de enunciação do grupo para discutir, pós-colonialmente, sobre sua condição subalterna. As músicas do grupo possuem uma roupagem em cima de outra que as caracterizam como subalternas, desde sua etnia e história local latino-americana, sobretudo fronteiriça, ao estilo apropriado para se fazer reverberar sua cultura, pois, de acordo com Nolasco, “tal cultura local pode ser de natureza híbrida, transculturada e até fronteiriça, mas a afetividade que a move ao mesmo tempo a especifica em meio a todas e quaisquer ideias de globalização” ¹⁸.

Compreendendo a origem periférica/ subalterna e a finalidade do gênero *rap*, e ainda assim, como meio para o grupo Brô MC's expor sua cultura e possuir, de certa forma, uma voz, portanto, a seguir, me deterei nos postulados subalternos.

¹⁶ SOVIK. *Aqui ninguém é branco*, p. 102.

¹⁷ SOVIK. *Aqui ninguém é branco*, p. 102.

¹⁸ NOLASCO. *Arte, cultura e literatura em Mato Grosso do Sul*, p. 131-132.

1.2 Um olhar do subalterno

O subalterno é, de alguma forma, ao conhecimento acadêmico, semelhante à categoria do real de Jacques Lacan, ou seja, aquilo que “resiste a simbolização absolutamente”, uma lacuna no conhecimento que subverte ou derrota a presunção de conhecê-lo. Mas o subalterno não é uma categoria ontológica, designa um determinado assunto, e em um mundo onde as relações de poder são especializados implica que tem uma referência espacial, uma forma de territorialidade.¹⁹

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

Os Estudos Subalternos, como observa Beverley na epígrafe desta seção, surge como resistência aos saberes instituídos nas academias que não podem dar conta das especificidades subalternas e locais da fronteira. É, de acordo com isso, uma forma de crítica que procura questionar os conhecimentos acadêmicos que, por sua vez, excluíram dos saberes algumas formas de produção cultural a partir da imposição de poder e opressão. Tais Estudos foram uma proposta de mudança “com base em um programa de pesquisa empírica sobre o papel dos grupos subalternos na formação da política e da sociedade latino-americana.”²⁰ Os Estudos advêm de questionamentos acerca da exclusão, em discutir a condição do excluído, em que “o subalterno serve, sobretudo, como o significante para essa preocupação”.²¹ Para o teórico subalternista John Beverley, os estudos subalternos “são um lugar onde as pessoas com diferentes agendas e emergências, mas comprometidos com a causa da emancipação e igualdade social, podem trabalhar juntos.”²²

¹⁹ “El subalterno es, de alguna forma, para el saber académico similar a la categoría de lo Real de Jacques Lacan, es decir, aquello que “resiste la simbolización absolutamente”, 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 especializadas ello implica que tiene un referente espacial, una forma de territorialidad.”. (Tradução minha)

²⁰ “basado en un programa de investigación empírica sobre el rol de los grupos subalternos en la formación de la sociedad y la política latinoamericanas.” (BEVERLEY. *Subalternidad y Representación*, p. 45) (Tradução minha)

²¹ “El subalterno sirve, sobre todo, como el significante para esa preocupación” (BEVERLEY. *Subalternidad y Representación*, p. 49) (Tradução minha)

²² “son un lugar donde personas con diferentes urgencias y agendas, pero comprometidos por la causa de la emancipación y de la igualdad social, pueden trabajar juntos.” (BEVERLEY. *Subalternidad y Representación*, p. 49) (Tradução minha)

Adquiriram evidência por justamente ir contra os pensamentos dos centros acadêmicos e da promulgação desses conhecimentos hegemônicos na América Latina para entender as produções de saberes e produções culturais provenientes desse locus enunciativo, sendo que, tais conhecimentos de origem hegemônica não se preocupam com o locus enunciativo latino-americano nem com o ser latino e fronteiriço. Os Estudos discutem e dialogam com produções latinas subalternas, como as manifestações musicais do grupo Brô MC's e, também, há de se depreender que “a própria conceituação do que seja subalterno demanda uma delimitação territorial específica”²³. Este continente, particularmente do centro para o sul, possui uma peculiaridade inerente e histórias locais pertencentes apenas a este locus de enunciação ameríndio e, por isso, a presença dos povos indígenas necessita de uma discussão para haja o debate sobre as condições sociais e políticas de sua história e seu fazer cultural hoje. Beverley, ainda nesse sentido, aponta que:

Os Estudos Subalternos podem ajudar nesta tarefa, explorando a diferença entre a esquerda organizada, com sua pretensão de representar as classes subalternas e os grupos, e as necessidades, os desejos, as estratégias e as possibilidades dessas classes e grupos.²⁴

Questionamentos sobre a relação da identidade subalterna dos indígenas surgem a partir do momento em que há discussões e diálogos sobre essas identidades, pois “A subalternidade é uma identidade relacional mais do que ontológica, ou seja, é uma identidade (ou identidades) contingente e sobredeterminado”²⁵. Nesse caso, das identidades desses jovens indígenas, trata-

²³ NOLASCO. “Crítica subalternista ao Sul”, p. 52.

²⁴ Los estudios subalternos pueden ayudar en esa tarea, explorando la laguna entre la izquierda organizada, con su pretensión de representar a las clases y los grupos subordinados, y las necesidades, deseos, estrategias y posibilidades reales de esas clases y grupos. (BEVERLEY. *Subalternidad y Representación*, p. 49-50) (Tradução minha)

²⁵ “La subalternidad es una identidad relacional más que ontológica, es decir, se trata de una identidad (o identidades) contingente y sobredeterminada.” (BEVERLEY. *Subalternidad y Representación*, p. 59) (Tradução minha)

se de um “duplo deslocamento – descentração dos indivíduos, tanto de seu lugar no mundo social e cultural, quanto de si mesmos – constitui uma ‘crise de identidade’ para o indivíduo” ²⁶. Ou seja, essa noção de identidade fixa, atribuída a esses jovens, é posta em dúvida, tendo em vista o contato com outras culturas, suas objeções e projeções diante dos discursos hegemônicos, seus conhecimentos adquiridos e com o fato de que alguns acontecimentos lhes inspiram incertezas e resultam em outras interpretações que desestabilizam a identidade fixa. Esta é a ideia principal dos Estudos Subalternos, “à medida em que os atores e as formas culturais subalternas tornam-se visíveis através do nosso trabalho, produzirá novas formas de pedagogia e de representação nas ciências humanas e sociais” ²⁷.

Antes de aprofundar na problemática do sujeito indígena, há a necessidade em se discutir e pensar os Estudos Subalternos, pois, como era e ainda hoje é feito de uma maneira em que “ao invés de antes procurar representar o subalterno como um sujeito social concreto, discutir a problematização do subalterno nos discursos disciplinários e nas práticas dentro da academia” ²⁸. Deve-se olhar para os discursos acadêmicos com olhar ressabiado; portanto, como postula os Estudos Subalternos, há a necessidade de se observar o lugar de onde se fala arraigado por fazeres diferentes e peculiaridades distintas.

Retomando, o ponto aqui também a ser debatido orbita na noção de como essas identidades já pré-fixadas e essas novas em constante processo de reformulação interagem e se articulam entre si. Ainda assim, vale ressaltar como essas identidades, além da influência mútua, são representadas. Para Nolasco:

²⁶ HALL. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 9.

²⁷ En la medida en que tanto los actores como las formas culturales subalternas se hagan visibles a través de nuestro trabalho, ello producirá nuevas formas de pedagogía y representación en las humanidades y las ciencias sociales. (BEVERLEY. *Subalternidad y Representación*, p. 60) (Tradução minha).

²⁸ NOLASCO. “Crítica subalternista ao Sul”, p. 52.

Os estudos subalternos tratam diretamente sobre o poder, ou seja, quem tem e quem não o tem, quem está ganhando e quem está perdendo; e considerando também que o poder está relacionado com a representação, já que algumas representações têm autoridade e pode assegurar a hegemonia, enquanto outras não tem autoridade e logo não são hegemônicas; e considerando principalmente, que o subalterno designa uma particularidade subordinada num mundo onde as relações de poder estão especializadas, exige-se que o subalterno tenha um referente espacial, uma forma de territorialidade, enfim, um *lugar*.²⁹

Os Estudos Subalternos, dialogando com esta pesquisa, respaldam-na não apenas pela representatividade do sujeito indígena subalterno, mas como modo de “Intervir politicamente nessa produção, desde a perspectiva do subalterno”³⁰. Ou seja, tais estudos também visam proporcionar ações políticas e sociais que possam descortinar o sujeito, a partir das letras das canções do grupo de *rap* Brô Mc’s, a sua identidade, pelo viés da subalternidade.

Em contrapartida, “o subalterno é subalterno em parte porque não pode ser representado adequadamente pelo saber acadêmico [e pela teoria]”³¹. Aliado a isso, ainda hoje há muitos conflitos de natureza étnica, política, econômica, social e mesmo cultural entre as populações indígena e branca. Há anos essas contendas existem, e fazer com que o Estatuto e os direitos indígenas “funcionem” é uma tarefa árdua. Por conta da burocracia, em ter seus direitos respeitados, muitos indígenas acabam sendo mortos ou expulsos de suas terras. Passar pela cidade de Dourados, que, por sua vez, é uma das cidades sul-mato-grossenses com maior concentração da população indígena do estado, é deparar-se com situações desfavoráveis no trato da população indígena local. É por isso que Nolasco reflete que “a meio caminho desse lugar onde, por um lado, as fronteiras se bifurcam (ubicam) e, por outro, a vastidão espacial perde-se de vista tornando tudo ao mesmo tempo, híbrido e árido,

²⁹ NOLASCO. *babeLocal*, p. 53.

³⁰ “intervenir politicamente en esa producción, desde la perspectiva del subalterno (BEVERLEY. *Subalternidad y Representación*, p. 56). (Tradução minha).

³¹ “el subalterno es subalterno en parte porque no puede ser representado adecuadamente por el saber académico [y por la ‘teoría’]”. (BEVERLEY. *Subalternidad y Representación*, p. 23). (Tradução minha).

pântano e deserto, situa-se a terceira margem” ³².

Como um ser humano pode sobreviver da forma como hoje os indígenas das/nas cidades sobrevivem? Que política é esta? Dessa forma, o local geoistórico não se trata apenas de um lugar, mas “de um lugar geográfico com uma história local particular” ³³. É nesse caminho epistemológico que a crítica subalternista se respalda, tendo em vista que “a razão política de uma crítica subalterna como a da América Latina resume-se, *grosso modo*, na descolonização intelectual, na descolonização dos saberes, da pesquisa, das teorias, das produções culturais e da própria crítica” ³⁴, já que a academia, a universidade, mesmo a latino-americana, defende epistemologias advindas dos grandes centros hegemônicos que não podem representar o indígena como o vem fazendo, pois, como observa Beverley: “não pode ser adequadamente representado pela literatura ou pela academia, pois a literatura e a academia estão entre as práticas que criam e sustentam a subalternidade” ³⁵. Visando esse obstáculo teórico é que na próxima seção trarei uma problematização com relação à representação do indígena em suas próprias leis e direitos que os resguardam.

1.2.1 Direito indígena: subalternização indígena

Trazemos aqui o sentido do verbete “silvícola”: “que nasce ou vive nas selvas; selvagem, selvático; aquele que explora a floresta”, para problematizarmos a relação sinonímia que E³⁶ 17 articula com o termo indígena. Nesse excerto a imagem do índio está associada à condição de bestialidade, de irracional e de bárbaro.

³² NOLASCO. “Crítica subalternista ao Sul”, p. 55.

³³ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 254

³⁴ NOLASCO. “A razão pós-subalternista da crítica latina”, p. 09.

³⁵ “No puede ser adecuadamente representado por la literatura o en la universidad, que la literatura y la universidad están entre las prácticas que crean y sustentan la subalternidad”. (BEVERLEY. *Subalternidad y Representación*, p. 110.) (Tradução minha).

³⁶ A pesquisadora Vânia Maria Lescano Guerra, autora do livro utilizado na epígrafe dessa seção, utiliza por todo seu trabalho o Estatuto do Índio e criou sua própria nomenclatura de modo que padronizasse ao fazer alusão ao estatuto, sendo assim, a letra E maiúscula faz referência ao Estatuto supracitado. Mantereí a nomenclatura quando for citá-la.

GUERRA. *O indígena de Mato Grosso do Sul*, p. 40.

O próprio Estatuto que resguarda os direitos indígenas refere-se aos índios de forma pejorativa, infantil e selvagem, ainda como sujeitos de fora, não inseridos como seres humanos “iguais” aos demais e não pertencentes aos componentes ativos da sociedade. Mas quem é este selvagem? Não será ele o branco hegemônico que esmaga a cultura, a filosofia, o pensar, o agir e a vida dos nativos latinos? Vânia Guerra ainda menciona o E 17, o qual relaciona os direitos dos índios se valendo das palavras “Reserva” e “Habitat”. Ambas apontam para o sentido da representação do índio como um não humano, um organismo, um animal, um ser outro.

As manifestações sociais, artísticas e até mesmo o pensamento passam por conceitos adaptados e adquiridos sobre os índios. Nesses discursos fica marcadamente notável a presença paradoxal nas várias representações do índio, como, por exemplo, o ser humano com direitos a viver como outro qualquer, o transculturado, o nativo selvagem, o ancestral cultural latino, o marginalizado. Partindo desse princípio, Nelly Richard aponta:

A “experiência” sublinha a localização crítica de um sujeito que interpela os códigos dominantes, a partir de um lugar de enunciação sempre específico, materialmente situado, e designa processos de atuação que dotam seu sujeito de mobilidade operatória, para produzir identidade ou diferença como resposta a certas conjunturas do poder.³⁷

Os povos, as comunidades indígenas, buscam, então, mostrar e prevalecer sua(s) cultura(s), uma vez que tornam-se parte e integram-se aos assuntos políticos, ao mostrar e representar, portanto, suas atividades e, principalmente, sua voz. Mas ao entrar em contato com o “não” promulgado pelos valores hegemônicos, a voz indígena foi sendo perdida. Entretanto, com “as memórias do passado; o desejo por

³⁷

RICHARD. *Intervenções críticas*, p. 146-147.

viver em conjunto; a perpetuação da herança”³⁸, o indígena, em sua maioria, procura viver em comunidade. Apesar dos conflitos, às vezes internos, culturalmente vivem e sobrevivem para o convívio coletivo de sua aldeia.

Ainda a imagem de herói brasileiro que a nação necessitava no romantismo é percebida ao mostrar o indígena em diversos textos; e esta visão romântica, idealizada, é presente. É nesse sentido que Vânia Guerra diz: “por outro [lado], as populações indígenas eram – e continuam a ser – vistas como obstáculo ao progresso e aos projetos de desenvolvimento do país”³⁹. Isso retoma a questão já supracitada de que o indígena impede o crescimento sul-mato-grossense a partir do momento que há necessidade (e direito) em dispensar terras para sobrevivência, *atrapalhando*, assim, o cultivo e criação de animais. Isso não ocorre apenas aqui em Mato Grosso do Sul, mas também em todo o restante do país. Essa discussão, então, se faz necessária a partir do princípio de que “o discurso subalternista desconstrói o discurso acadêmico e disciplinar e tenta propor caminho que exista, ou se, possível, ouça-se a voz daqueles que estão à margem da sociedade”⁴⁰.

A *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, documento publicado pela ONU e disponibilizado em três línguas – português, guarani e espanhol –, estabelece e assume as bases do relacionamento entre Estado e povos indígenas, de forma que respeite não apenas os indígenas, mas principalmente a sua diversidade cultural. A veiculação do texto em língua guarani respalda o compromisso da entidade com as populações indígenas na interação com o multiculturalismo ambicionado por estes povos, e acesso aos seus direitos. O texto se inicia com uma espécie de promessa formal, uma obrigação das nações para com os direitos individuais e coletivos dos indígenas, devendo ser claramente

³⁸ HALL. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 58.

³⁹ GUERRA. *O indígena de Mato Grosso do Sul*, p. 57.

⁴⁰ FIGUEIREDO. *Reflexões sobre os estudos da subalternidade*, p. 179.

respeitados por toda a comunidade internacional. No “Artigo 08” há uma ilustração do que trata a Declaração da ONU:

Artigo 08

1. Os povos e pessoas indígenas têm o direito a não sofrer assimilação forçada ou a destruição de sua cultura.
2. Os Estados estabelecerão mecanismos eficazes para a prevenção e reparação de:
 - a) Todo ato que tenha por objetivo ou consequência privar os povos indígenas de sua integridade como povos distintos, ou de seus valores culturais ou de sua identidade étnica.
 - b) Todo ato que tenha por objetivo ou consequência subtrair-lhes suas terras, territórios ou recursos.
 - c) Toda forma de transferência forçada de população que tenha por objetivo ou consequência a violação ou a diminuição de qualquer dos seus direitos.
 - d) Toda forma de assimilação ou integração forçadas.
 - e) Toda forma de propaganda que tenha por finalidade promover ou incitar a discriminação racial ou étnica dirigida contra eles.⁴¹

Nesse artigo em especial, dentre tantos outros, há a referência à assimilação forçada e o direito às suas terras. Entretanto, não há como não mencionar a assimilação indireta da população indígena com novas culturas diante de tamanha interação cultural que existe na atualidade, seja através do contato entre povos ou com os avanços tecnológicos e ainda com a mobilidade rápida. Contudo, vale salientar que, apesar disso, os jovens guaranis do grupo Brô MC's atuam de maneira a demonstrar essa troca cultural, apresentando, também, um *rap* proveniente de outros lugares que não o seu, abordando a temática pertinente de seu povo. Promulgando essa ideia, Paulo Nolasco dos Santos observa:

A partir daí, interessa-nos repercutir a ideia de práticas literárias e culturais compartilhadas e originárias de um chão cultural local, particular e próprio, circunscrito na confluência histórico-geográfica da macrorregião de fronteira (chão de Apa), remarcando a representação de alguns elementos literários, linguístico e/ou culturais que, *grosso modo*, conlevam elementos para uma geocrítica derivando em reflexões acerca das questões de zonas, espaços regionais, que impõem níveis de reflexão acerca de região, fronteira, zonas fronteiriças, periferia etc.⁴²

Há ainda a intenção de modificar sua cultura, de certa maneira uma inserção

⁴¹ ONU. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, p. 46.

⁴² SANTOS. *Che retã*, p. 146 – 147.

negativa na cultura dos brancos. Este propósito por parte da etnia branca, perpetrado há séculos no Brasil, recai na discussão da(s) identidade(s) e, não obstante, não posso partir de um discurso dual, ou de um discurso hegemônico, como afirma Mignolo, já que não posso me valer das políticas indenitárias e sim de identidades em política, tendo em vista que a primeira não abarca identidades subalternas como a dos indígenas do grupo Brô MC's, mas a segunda opção recai também na opção descolonial:

E a identidade em política é relevante não somente porque a política de identidade permeia, como acabei de sugerir, todo o espectro das identidades sociais, mas porque o controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência “natural” do mundo. Ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas. No entanto, a política identitária dominante não se manifesta como tal, mas através de conceitos universais abstratos como ciência, filosofia, Cristianismo, liberalismo, Marxismo e assim por diante.⁴³

Essa epistemologia me respalda, a partir do momento em que identidade em política vislumbra adentrar nos campos de discussões identitárias de sujeitos subalternizados por sua raça, cor, credo, sexo, que aqui nesta pesquisa são representados pelo sujeito indígena. Na letra “A vida que eu levo”, no verso “Tenho fé em Deus”⁴⁴, há esta marca identitária do sujeito cristão – por não fazer menção a um deus ou deuses das culturas indígenas (no último capítulo trarei uma discussão pós-colonial com relação à presença de missões civilizadoras e cristãs dentro das aldeias e, portanto, essa é uma parte que será retomada).

Mais à frente, na mesma canção, o grupo canta “E a gente luta para manter a nossa crença”⁴⁵, sendo perceptível outra identidade, a do sujeito com o intento em perpetuar sua cultura, em continuar tentando manter seus pensamentos, seus desejos, sua música e também a cultura do seu povo. A etnia indígena, quando

⁴³ MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 289.

⁴⁴ BRÔ MC's. “A vida que eu levo”, *CD Independente*.

⁴⁵ BRÔ MC's. “A vida que eu levo”, *CD Independente*.

assumida pelos seus pares étnicos, em sua longa história de rebeliões contra o colonialismo externo e interno tem sido percebida como uma recuperação simbólica do passado com vistas a um futuro melhor.⁴⁶ Essas identidades visíveis no mesmo *rap* se respalda em Stuart Hall, quando afirma que “A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”⁴⁷. Além dessas identidades fragmentadas, como afirma Hall, está presente em Walter Mignolo a questão da identidade:

Irei argumentar que a identidade em política é crucial para a opção descolonial, uma vez que, sem a construção de teorias políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas (por exemplo, não havia índios nos continentes americanos até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de escravos no Atlântico) por discursos imperiais (nas seis línguas da modernidade europeia – inglês, francês e alemão após o Iluminismo; e italiano, espanhol e português durante o Renascimento), pode não ser possível desnaturalizar a construção racial e imperial da identidade no mundo moderno em uma economia capitalista. As identidades construídas pelos discursos europeus modernos eram raciais (isto é, a matriz racial colonial) e patriarcais.⁴⁸

O ponto sério com que as comunidades brancas e a própria política de cunho hegemônico não se preocupam é justamente quanto ao direito à diferenciação cultural. Como menciono e questiono acima, a população branca do país entende, compreende, compra, divulga as culturas de outros países tão diferentes e inerentes quanto a indígena em nossa nação. Para tanto, “a cultura é tradutória porque essas histórias espaciais de deslocamento – agora acompanhadas pelas ambições territoriais das tecnologias ‘globais’ de mídia – tornam a questão de como a cultura significa”⁴⁹. Para isso, deve-se pensar e avaliar a partir da desobediência (Mignolo) da academia e essa desobediência visa pensar *a partir* desse locus enunciativo e, assim, de identidades em política que, por sua vez, corrobora com a razão descolonial em não se pensar esse lugar político se valendo de epistemologias

⁴⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 210.

⁴⁷ HALL. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 12.

⁴⁸ MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 289 -290.

⁴⁹ BHABHA. *O local da cultura*, p. 241.

imperiais, mas sim desses conhecimentos e desses saberes subalternos locais e fronteiriços.

1.2.2 Ilustração dos meandros subalternos

8 - A música local não tem *pedigree*. Seu *pedigree* é o de exatamente de não o ter. Sua diversalidade (Mignolo) é incondicional. Seu bilinguajamento musical transcultura todos os sons e ritmos e gêneros. E não é que ela queira ser assim; acontece que o *locus* cultural geoistórico lhe impõe essa condição.

NOLASCO. *Manifesto da música fronteriza*, p. 188.

Pensando na epígrafe sobreposta, a produção musical dos Brô MC's só é possível devido ao *lôcus* fronteiriço em que os jovens indígenas estão alocados. Por ser um local fronteiriço há uma diversalidade de línguas, culturas, crenças, etnias e saberes que se encontram, justo pela condição da fronteira em que o trânsito, a passagem e as paragens são constantes e com elas brota na terra vermelha uma nova forma de se fazer música e cultura. É nesse sentido que a letra da música “Tupã”, do grupo indígena Brô Mc's, que na cultura indígena significa a manifestação do deus trovão, há a manifestação de uma diversalidade de temas que são específicos daquele *lôcus*. Os jovens expõem, assim como na maioria das suas canções, as mazelas que assolam a comunidade e os incômodos, como, por exemplo, no momento em que traz o impacto branco para a aldeia:

Suja seu sapato
Quando vem na reserva
Fazer turismo
Pesquisar,
O porquê do suicídio.⁵⁰

Eles expõem a realidade subalterna e marginalizada de que somente são procurados para alguma espécie de *lucro*, e, assim, contrapõem as indagações dos brancos. A voz do grupo de *rap* questiona essa visão que o branco tem sobre

⁵⁰

BRÔ MC's. “Tupã”, *CD Independente*.

indígena. Limberti reflete sobre a condição de vida indígena que vaga e transita pelas paisagens sul-mato-grossenses não de modo independente, mas sempre procurando amparo, tanto em outro indígena quanto em elementos para lhe saciar a fome ou para se distanciar da realidade da qual retratou os MC's, aquela que culmina com o suicídio dos indígenas quando não há mais onde se escorar, pois não percebem outro caminho:

A pé, os índios vão e vêm pelo acostamento, bêbados, são ou doentes, em busca de remédios, pinga e pão. As crianças menores, fincadas nas ancas das maiores, vão assimilando, inocentemente, esse jeito marginal de ser. Quando ficam jovens, sem ter em que se escorar, muitos se suicidam, enforcando-se.⁵¹

Outro ponto exposto na letra com relação aos problemas nas aldeias, com referência à população indígena, é:

Matança
Droga
Violência
Afeta toda a comunidade
Batalha sangrenta.⁵²

Nesse sentido, posso identificar problemas provenientes das sociedades brancas, das grandes periferias das cidades, chegando às suas aldeias. O trecho acima, demonstra, ainda, que a interação com o branco não proporciona tão somente um gênero musical novo e arraigado, com a presença de características que propiciam uma melhor compreensão de sua identidade jovem e de sua cultura indígena, mas também, que essa interação gera a violência trazida pelos brancos, que há tanto tempo os vem dizimando. A letra também afirma “Periferia da cidade / Aldeia”, ou seja, as aldeias em que se encontram os jovens é a periferia da cidade de Dourados. Diante disso, Nolasco afirma que:

Lugares periféricos são sempre lugares específicos, mas nem todos os lugares são periféricos. Pensar a partir da periferia implica pensar a partir dos projetos globais que se cristalizam, de forma hegemônica, na cultura; significa, também, transculturar tais projetos globais em projetos locais

⁵¹ LIMBERTI. *Discurso indígena*, p. 25.

⁵² BRÔ MC's. “Tupã”, *CD Independente*.

periféricos que façam sentido para a cultura periférica.⁵³

Ou seja, os indígenas do Brô MC's, como assinala o crítico fronteiriço Nolasco, abstraíram projetos globais, como o *rap* e a própria vestimenta do grupo, de forma que a sua cristalização os transculturou em projetos locais. O teórico Walter Mignolo utiliza a nomenclatura, também título de seu livro, *Histórias locais/Projetos globais* e Nolasco, por sua vez, emprega o termo projetos locais, ponderando, portanto, que os Estudos Subalternos visam fugir de discursos binaristas para que “aprendemos com essas teorias subalternistas que não há mais lugar para reflexões dualistas, preconceituosas e sumariamente excludentes”⁵⁴, pois são teorias e pensamentos provenientes dos discursos hegemônicos e, como já elucidei nessa dissertação, não conseguem, ou não querem enxergar as manifestações culturais do saber provenientes desse locus enunciativo fronteiriço.

Um tema recorrente nas letras do grupo é justamente com relação à terra indígena porque, segundo reportagem publicada pelo site UOL, “uma família de quatro indígenas precisa de 30 hectares (30 quarteirões da cidade) para plantar, colher, caçar e, assim, garantir sua subsistência”⁵⁵. No entanto, o que ocorre é muito diferente, pois “os indígenas de Dourados deveriam estar em um território de 108 mil hectares, ou seja, 30 vezes maior do que aquele onde vivem atualmente”.⁵⁶

No estado de Mato Grosso do Sul, onde o grupo Brô MC's vive, há um resolutivo pensamento contrário a esses povos, visto que suas terras são garantidas por lei. Mas ao partirem dessa premissa, a própria população que segue um sistema educacional ainda hegemônico, em que acaba por excluí-los, não porque pensam aprioristicamente dessa forma, mas porque possuem respaldo argumentativo nesse

⁵³ NOLASCO. “Paisagens da crítica”, p. 39.

⁵⁴ NOLASCO. *Perto do coração selbage da crítica* fronteriza, p. 65.

⁵⁵ BEJARANO; NEUMAN. “Cada família indígena deveria ter 30 hectares de terra, segundo órgão de Mato Grosso do Sul”, s. p.

⁵⁶ BEJARANO; NEUMAN. “Cada família indígena deveria ter 30 hectares de terra, segundo órgão de Mato Grosso do Sul”, s. p.

sentido. Na verdade, creio eu, a população, a partir desse sistema colonial/moderno de educação, apenas reproduz o que se ouve e o que se aprende. Tal aprendizado nada mais é do que pensamentos eurocêntricos num lugar de enunciação com suas distintas especificidades que não comporta discursos e saberes binaristas. Portanto, muito do que se aprende sobre os indígenas ainda é de forma equivocada e, por isso, há a necessidade em se partir da opção descolonial.

A lei que resguarda os direitos dos indígenas acaba sendo suprimida, pouco a pouco, pela agropecuária, pelo forte setor econômico da região. Os indígenas transmitem a ideia de que, particularizando a cidade de Dourados, os indígenas estão ocupando um espaço onde poderia produzir mais soja ou gado, e, assim, o estado cresceria. Grande maioria da população branca faz perpetuar a noção de invasão por parte dos povos indígenas, e não o contrário. Essas diferenças entre os povos indígenas e a população branca resultam num neo-racismo, ou seja, “uma política de identidade dos dominantes”⁵⁷. Não há apenas uma subjugação das diferenças sociais e culturais, mas também uma necessidade em dissipar as inconciliações e isso, pode ser que seja alcançado, caso haja a descolonização não apenas dos saberes acadêmicos, mas dos saberes políticos, sociais e econômicos.

Hoje ela se tinge de anilina nas penas dos arcos vendidos na estrada, veste-se de calção Adidas e sandálias Havaianas, vende-se nos instantâneos das “Polaroides” dos turistas, nega-se atrás da troca pela identidade paraguaia (muitos índios, por vergonha, medo do preconceito, mentem que são paraguaios, favorecidos pela semelhança dos traços físicos).⁵⁸

Na letra da música “A vida que eu levo”, os compositores não se armam para uma guerra, o que fica bem claro é a dor, a força de um povo que ainda resiste a tantas mazelas provocadas pelos brancos que ainda hoje levam doenças, guerras e pobreza, diante da subalternização dos seus saberes e culturas. Apesar de o *rap*

⁵⁷ MOREIRAS. *A exaustão da diferença*, p. 64.

⁵⁸ LIMBERTI. *Discurso Indígena*, p. 43.

apresentar uma batida musical fixa durante toda a música, há na musicalização dessa letra uma entonação que se torna similar as músicas, que vão desde o guaxiré até os cânticos religiosos que se aproximam da lamentação, tal como pontua Nolasco, “nessa toada de um *rap* que beira o desespero e o lamento” ⁵⁹.

A letra ainda passa uma ideia de apoio para os indígenas que possuem a esperança como uma das maiores armas contra o desespero. Nos versos “Todo nosso sonho se perderam, pela amor / Tenho fé em Deus / Que tudo vai mudar”, a divindade recorrida é justamente o Deus cristão, em que fica claro a presença da subjugação e subalternização dos seus saberes culturais religiosos, pois reverberam o culto a um deus, que na época da colonização acabou impondo-o aos indígenas. Apesar da *Declaração das Nações Unidas/ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas* mostrar, como ficará evidente na citação abaixo, a defesa com relação às culturas e às religiões desses povos, isso não ocorre devido a constante presença de pastores, padres e outros representantes religiosos nas aldeias (esse ponto será retomado no terceiro capítulo):

Artigo 12

1. Os povos indígenas têm o direito de manifestas, praticar, desenvolver e ensinar suas tradições, costumes e cerimônias espirituais e religiosas; de manter e proteger seus lugares religiosos e culturais e de ter acesso a estes de forma privada; de utilizar e dispor de seus objetos de culto e de obter a repatriação de seus restos humanos.
2. Os Estados procurarão facilitar o acesso e/ou repatriação de objetos de culto e restos humanos que possuam, mediante mecanismos justos, transparentes e eficazes, estabelecidos conjuntamente com os povos indígenas e interessados.⁶⁰

“Criminalidade, violência neste mundo, enfim / Te mostro a vida de verdade / Seja bem vindo a minha realidade”⁶¹. Esses versos da letra “A vida que eu levo” explicitam as desigualdades ainda persistentes entre a população indígena, tendo em vista que, como aponta Mignolo, “os movimentos indígenas latinos evidenciam

⁵⁹ NOLASCO. *Arte, cultura e literatura em Mato Grosso do Sul*, p. 171.

⁶⁰ ONU. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, p. 47.

⁶¹ BRÔ MC's. *CD Independente*.

esse ponto”⁶² onde ainda subalternizam seus saberes, e isso acaba ficando evidente nas letras. Em contrapartida, os jovens pretendem mostrar sua realidade como indígena na aldeia periférica de Dourados, e isso, a partir da minha ótica pós-colonial, demonstra esse intento do sujeito subalterno indígena em possuir voz. Apesar desses pontos musicalizados na voz desses jovens indígenas, vale ressaltar que não somente a língua age como uma trincheira de sua cultura, mas também a música, esse fazer cultural tipicamente fronteiriço, pois, conforme afirma Francisco Ferrari:

A música, por sua vez, em sua transfronteiridade constitui sempre duas ou mais fronteiras, dois ou mais mundos. A música, enquanto na manifestação cultural, rompe, na verdade, com todas as fronteiras reais e dos sons, buscando, cada vez mais, o não-lugar. Enquanto um limite existe para sugerir uma separação, a música, por seu lado, existe para romper os próprios limites que, às vezes, impõem-se sobre ela.⁶³

A partir dessa declaração do intelectual sul-mato-grossense, eu posso enxergar que a música, ora está lá, representada pelo elemento cultural *rap* que, no imaginário excludente e hegemônico, não compõe ou faz parte da cultura indígena, ora está cá, nesse lócus enunciativo fronteiriço, irrompendo as barreiras das delimitações culturais resultando, portanto, numa manifestação musical da fronteira, tornando-se projetos locais, como já pontuado por Nolasco.

Quando dizem “Seja Bem Vindo a minha realidade”⁶⁴ pautam essa realidade quando adjetiva o índio batalhador, o esperançoso, o guerreiro e, acima de tudo, o que sabe do preconceito étnico. Ao contrário da situação das populações indígenas brasileiras, principalmente em Mato Grosso do Sul, os indígenas no restante da América Latina recebe outro tipo de tratamento. Há (e é perceptível) uma preocupação maior por parte dos governos, das autoridades em relação a essa problemática. Prova disso é o governo da Bolívia estar nas mãos de um indígena,

⁶² MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 401.

⁶³ FERRARI. *Sarandi Pantaneiro*, p. 23.

⁶⁴ BRÔ MC's. *CD Independente*.

Evo Morales. Não que o Brasil não tenha olhos voltados para as situações indígenas, mas o que ocorre é que um olho está voltado para a agricultura e economia e o outro para essas nações indígenas. Fora do país, na América do Sul, as comunidades indígenas possuem terras, cultivam, se sustentam e vendem seus produtos. Não posso generalizar e dizer que está tudo bem, uma vez que há uma diversidade de problemas; no entanto, há um abismo enorme entre os direitos direcionados e respeitados na América Latina. Na letra “A vida que eu levo”, do grupo, fica expressa essa recorrente indiferença que permanece na vida, de geração em geração: “Mais de quinhentos anos uma ferida que não cicatriza” ⁶⁵. Ainda em torno dessa questão, a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui mostra essa querela:

A condição colonial esconde múltiplos paradoxos. De um lado, ao longo da história, o impulso modernizador das elites europeizantes na região andina se traduziu em sucessivos processos de recolonização. Um exemplo são as reformas borbônicas anteriores e posteriores ao grande ciclo rebelde em 1771-1781. Se bem que a modernidade histórica foi escravagista para os povos indígenas da América, foi uma vez a arena da resistência e conflitos, um cenário de desenvolvimento de estratégias envolventes, contra hegemônicas, e de linguagens e projetos indígenas da modernidade. A condição de possibilidade de uma hegemonia indígena está fincada no território da nação moderna, inserta no mundo contemporâneo, porém capaz de retomar a memória do mercado interno colonial, da circulação a longa distância de mercadorias, das redes de comunidades produtivas – assalariadas ou não – e dos centros urbanos multiculturais e mosqueado. ⁶⁶

A população indígena ainda passa por uma nova colonização, ou como diz a socióloga, uma recolonização. Há a necessidade de discussões que tratem da autonomia indígena, considerando sua memória, suas maneiras de produção

⁶⁵ BRÔ MC's. “A vida que eu levo”, *CD Independente*.

⁶⁶ “La condición colonial esconde múltiples paradojas. De un lado, a lo largo de la historia, el impulso modernizador de las elites europeizantes en la región andina se tradujo en sucesivos procesos de recolonización. Un ejemplo son las reformas borbónicas anteriores y posteriores al gran ciclo rebelde 1771- 1781. Si bien la m modernidad histórica fue esclavitud para los pueblos indígenas de América fue a la vez una arena de resistencias y conflictos, un escenario para el desarrollo de estrategias envolventes, contra hegemónicas, y de nuevos lenguajes y proyectos indígenas de la modernidad. La condición de posibilidad de una hegemonía indígena está afincada en el territorio de la nación moderna, inserta en el mundo contemporáneo, pero capaz de retomar la memoria larga del mercado interno colonial, de la circulación a larga distancia de mercancías, de las redes de comunidades productivas –asalariadas o no – y de los centros urbanos multiculturales y abigarrados.” (CUSICANQUI. *Ch'ixinakax utxiwa*, p. 53-54.) (Tradução minha).

econômica, cultural e social. Há a necessidade ainda de discussões em que o principal assunto seja a estratégia de respeito à condição indígena. Tal fato se dá porque a figura emblemática do sujeito ameríndio na América Latina está filtrada pelo olhar do colonizador que, a seu modo, não fez outra coisa senão reforçar seu poder sobre o sujeito outro aqui encontrado. Esse modo hegemônico, eurocêntrico e excludente foi sendo reforçado pelas teorias assentadas no grego e no latino que estão, a seu modo, desconsiderando a cultura ameríndia, inca, asteca e maia aqui encontradas. *Grosso modo*, o olhar do europeu não alcançou o sujeito outro que não fosse o exotismo para apenas reforçar sua epistemologia tão rica e crítica do centro hegemônico. Ilustra essa discussão o próprio termo “indígena”, pois só tem relação direta com os sujeitos ameríndios aqui encontrados porque o desconhecido pensou ter chegado às Índias.

Sob égide de Stuart Hall, “o próprio processo de identificação, através do qual sujeitos fronteiriços, como os indígenas do grupo e eu mesmo, nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático” ⁶⁷. Sendo assim, o sujeito modifica e passa por um constante processo de reformulação identitária. O que ocorre com as populações ameríndias é a presença dessa linha tênue entre a identidade do sujeito subalterno indígena, fronteiriço e marginalizado.

Esse sujeito é oprimido por sua etnia e também por sua história de segregação e, por isso, o governo federal brasileiro e os governos estaduais não pensaram ainda sobre esta identidade indígena fragmentada, justamente por seus saberes ainda estarem sob o respaldo dos pensamentos eurocêntricos e hegemônicos. Assim, “o sujeito assume identidades diferentes em diferente, momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um eu ‘coerente’” ⁶⁸. E,

⁶⁷HALL. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 13.⁶⁸HALL. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 13.

deste modo, nossas identidades se encaminham para diferentes direções fragmentadas. Pensando nisso, os versos “Sou índio sim / Pobre, mas não burro / Como pensa esse sujeito” ⁶⁹, reforça a identidade étnica do sujeito indígena (visto que alguns a omitem). A questão do preconceito étnico ainda ecoa nesse locus enunciativo específico por parte da população branca com relação à intelectualidade do indígena, pois ainda há a crença no princípio de que o índio possui apenas habilidades manuais e braçais. Deve-se tomar cuidado para não reforçar a ideia de que o sujeito ameríndio e sua cultura serem apenas como objeto possível de análise, além de produtos de cultura, ao invés de serem tomados como produto de conhecimento.

E não entendo que poderia ser diferente, já que nesse mundo global em que todos nos encontramos, independente da raça, sexo, etnia ou cor. Todavia, não dá o direito de generalizar tudo, como tão bem faz os discursos castradores, imperiais e colonialistas. Antes, é preciso compreender e respeitar as diferenças espaciais de cada povo e cultura. Deve-se buscar compreender a cultura ameríndia por meio da aproximação das semelhanças na diferença, e não o contrário.

Entendendo que o indígena, também o grupo de *rap* indígena Brô MC's, passaram e passam, inquestionavelmente, pela transculturação, partindo, primeiramente, do princípio de que o gênero musical por eles apossado não se trata de um estilo que pertence, intrinsecamente, à cultura indígena, e que, além disso, essa etnia passa por contato com o branco e toda a carga de sua cultura globalizada, independente de onde advém. Portanto, na próxima sessão buscarei aproximar os efeitos da globalização na produção cultural do grupo de *rap* indígena.

⁶⁹ BRÔ MC's. *CD Independente*.

1.3 A aldeia é logo ali

A mutação da própria natureza dos limites e das fronteiras é uma resposta às transformações políticas, econômicas, culturais. Quase toda mudança estão mais ou menos integradas aos processos de modernização que, progressivamente, estabelecem cenários para a crítica dos próprios limites e para a inserção de ambientes integrados.

HISSA. *A mobilidade das fronteiras*, p. 37.

A população possui uma postura unânime de que com a globalização haverá, de certa maneira, uma aculturação da sociedade, uma dizimação de suas peculiaridades e especificidades, porém “o processo de homogeneização e/ou globalização faz aflorar ‘diferenças e integrações [que] apresentam uma dinâmica própria e as paisagens culturais funcionam em vários múltiplos tempos e direções”⁷⁰. Ainda partindo desse pressuposto, conforme pontua Hissa acima, os limites e fronteiras, hoje, estão em constante mobilidade, em constante mudança e cada vez mais próximos. Há de se pensar sobre essas críticas que promulgam uma provável homogeneização das fronteiras culturais, epistemológicas e inter-relacionais. Portanto, é adequado pensar que a sociedade procura escapar dessa possível homogeneização cultural e, nesse sentido, o teórico subalterno(ista) Hugo Achugar elucida:

Contra a globalização brandem-se – eu mesmo tenho feito – a heterogeneidade, o multiculturalismo, a fragmentação. E, 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. Isso não significa, porém, o afastamento total da oposição centro-periferia, como tem sido sustentado a partir de distintas posições e com propostas diferentes.⁷¹

Muitos teóricos latino-americanos, tal como Achugar, e mesmo uma parcela da população brasileira, bradam os pensamentos hegemônicos e imperiais e, assim, acabam por acreditar que todas as manifestações ou produções culturais seguem

⁷⁰ SANTOS. *Fronteiras do local*, 27.

⁷¹ ACHUGAR. *Planetas sem boca*, p. 91.

padrões regimentados. Essa tentativa intelectual e cultural frustrada de latinos *imperiais* não barrou a formação do grupo Brô MC's. A partir do momento que os limites impostos não suprimiram que do global pudesse surgir no nesse local a cultural local *fronteriza* dos jovens indígenas, onde, se valendo de um ritmo guetizado, pudesse advir um grupo de *rap* que está representando os saberes desse lócus enunciativo próprio do ser-fronteira subalterno latino.

Qualquer país e qualquer manifestação cultural no mundo todo, atualmente, apresenta esse todo transcultural. E é justamente esse princípio que respalda a produção transcultural *rap* do grupo, pois não deixam de ser indígenas por se valerem de um gênero musical “não-indígena”, mas se apropriam de tal gênero musical para verbalizar suas inerências e especificidades, inclusive as do seu próprio lócus. Achugar, em seu livro *Planetas sem boca*, ainda utiliza como exemplo prático os moradores de periferias que “refletem sempre a partir da periferia, e essa marca de sua enunciação atravessa seu discurso problematizando-o, o que não ocorre com o discurso do intelectual metropolitano, mesmo quando todos estão conectados via internet” ⁷². Ou seja, mesmo com a facilidade de comunicação, a voz da periferia, do povo, ainda é possível de ser distinguida, diferenciada e percebida.

A partir disso, então, posso perceber que mesmo atravessados pela transculturação, os jovens podem, sim, expressar as dores recorrentes de seus antepassados. “A juventude subalterna, está abrindo novos caminhos (...) e que frequentemente parecem instilar o medo na elite e nas classes médias, e a desconfiança entre as lideranças dos movimentos sociais” ⁷³. Aqui, essa juventude subalterna são os índios, produtores de cultura, e se incorporam a esse estilo de música americano com raízes africanas para novamente exprimir esse desconforto

⁷²

ACHUGAR. *Planetas sem boca*, p. 93.

⁷³

YÚDICE. *A conveniência da cultura*, p. 161.

para o restante da sociedade. Apesar desse grito que brada desde o ancestral na floresta até a transculturação de hoje existente nas letras, no bom e no mau aspecto, o indígena, nas canções, procura exteriorizar, de certa maneira, a sua problemática em sobreviver diante das peculiaridades resultantes da colonialidade presente na sua história.

Existe e percebo, então, essa hibridização presente não apenas nas comunidades indígenas, mas também no restante de toda e qualquer população mundial do século XXI. Apesar das invasões culturais, o grupo Brô MC's mostra sua identidade, a formação cultural e suas manifestações artísticas. É uma fuga e paradoxalmente, um manifesto ao consenso, um meio de sobrevivência do ser-fronteira.

A música dos jovens componentes do Brô Mc's leva, de certa maneira, a perspectiva do indígena diante da colonização para a população como um todo e instiga um sentimento de luta, de que tanto as comunidades indígenas, quanto o restante da sociedade brasileira devem enxergar que há novas e várias maneiras de se constituir conhecimento e cultura, não apenas um modo de fazê-lo. É sabido que hoje, principalmente em Mato Grosso do Sul, onde há o domínio econômico por parte dos cultivadores e criadores de gado, existem guerras realmente sangrentas entre indígenas e brancos. Não há apenas a batalha interna nas comunidades, entre os próprios sujeitos indígenas, mas também percebemos, através de noticiários, as brigas acirradas entre os índios e os produtores, e entre eles podemos inserir o próprio estado que necessita crescer economicamente e abastecer a sua economia. Quem, então, deveria ou deve cuidar desses povos praticamente abandonados? É o pesquisador de sapatos sujos que tenta “descortinar” os motivos dos suicídios? Em “Terra vermelha”, o grupo aborda essa questão da tensão dos conflitos:

Terra Vermelha
 Do sangue derramado
 Pelos guerreiros do passado massacrados
 Fazendeiros mercenários, latifundiários
 Vários morreram tentando defender sua terra
 Onde vivo,
 Aldeia
 Já existiu guerra ⁷⁴

Nesses versos de “Terra Vermelha”, os jovens do grupo Brô Mc’s mostram e, também, confundem os conflitos do passado, do presente e provavelmente do futuro ao fazer um jogo semântico com os termos “terra vermelha” que se refere tanto ao espaço pelo qual lutam para adquirir quanto pelas batalhas que ocorrem nesse processo para reivindicar terreno. Não apenas nesta letra, mas também em outras notamos a presença constante do vocábulo guerra perpetuando, portanto, os problemas concernentes à terra numa situação recorrente no lócus enunciativo do grupo por se tratar de um estado agricultor e com grande população indígena. Nesse sentido, Limberti elucida que:

No caso da relação branco/índio, as manipulações mais frequentes são a tentação, quando um valor positivo (geralmente bens materiais como rádio-gravadores, roupas e televisores) é oferecido, sob forma de exposição, para que o índio seja levado a *querer fazer* (entrar em *conjunção* com o objeto); e a *intimidação*, quando o destinador priva o destinatário de um valor positivo (terras, etc.) ou oferece algo que ele não quer (arderá no fogo do inferno se não se converter à religião) para que seja levado a *dever fazer*. ⁷⁵

O branco, nessa relação de dominação ainda ecoada, às vezes, paulatinamente, realiza trocas escusas, vislumbrando as terras pertencentes às comunidades indígenas. Os versos “Minha terra não é pó / Meu ouro é o barro, onde piso, onde planto” ⁷⁶, da canção “Tupã”, mostram a relevância das terras, motivo central das guerras existentes no estado de Mato Grosso do Sul entre índios e brancos, com o intuito de alertar, por meio de sua ótica, esse que é um dos maiores problemas e, por sua vez, ocasionam a morte dos indígenas. Se faz perceptível, tal como reflete Bhabha, “um estado liminar, incerto, de crença cultura, em que o

⁷⁴ BRÔ MC’s. *CD Independente*.

⁷⁵ LIMBERTI. *Discurso Indígena*, p. 27.

⁷⁶ BRÔ MC’s. *CD Independente*.

arcaico emerge em meio às margens da modernidade como resultado de alguma ambivalência psíquica”⁷⁷, um estado onde esses indígenas, através dos contínuos bombardeios culturais, acreditam no Deus cristão dos brancos, porém, anseiam por uma sobrevivência de sua cultura, não apagada ainda. Existem, então, “estratégias retóricas de hibridismo”⁷⁸, em que o indígena carrega a cultura dominadora, porém não olvida a sua própria.

A partir desse “processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático”⁷⁹ é que percebo as identidades do sujeito indígena cristão, pontuando e apresentando sua conversão religiosa e seus costumes. Ainda há a identidade do sujeito indígena ansiando por sua própria cultura, a identidade atribuída por uma grande parcela da população branca como estranha, a identidade do sujeito percebendo, portanto, a fragmentação de sua própria identidade indígena social. “Dizimou nosso povo / causou nossa miséria / Agora me olha com nojo” são versos que mostram um sujeito incompleto, ou visto de modo incompleto pela sociedade branca. E “a partir do contato intercultural, a identidade passa a possuir vários tipos de assimetria: étnicas, sociais, políticas que se hierarquizam segundo seu grau de legitimidade”⁸⁰.

A “globalização tornou-se um trabalho melhor de desierarquização da cultura”⁸¹. Tendo em vista todas essas mudanças e alterações globais, portanto, “a cultura é tradutória porque essas histórias espaciais de deslocamento – agora acompanhadas pelas ambições territoriais das tecnologias 'globais' de mídia – tornam a questão de

⁷⁷ BHABHA. *O local da cultura*, p. 204.

⁷⁸ BHABHA. *O local da cultura*, p. 205.

⁷⁹ HALL. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 13.

⁸⁰ LIMBERTI. *Discurso Indígena*, p. 43.

⁸¹ “la globalización ha hecho mejor que nosotros un trabajo de desjerarquización cultura” (BERVELY. *Subalternidad y Representación*, p. 37.) (Tradução minha).

como a cultura significa”⁸². Pode-se sugerir, desse modo, e arriscar em dizer que os Estudos Subalternos podem ser arrolados com uma posição alternativa, na tentativa de identificar as identidades das populações indígenas e subalternas desse continente periférico, levando em conta “não só do que foi, mas também o que pode e deve ser”⁸³. Bervely indica que as identidades vão sendo (re)formuladas:

A sobrevivência e renascimento dos povos indígenas com suas próprias formas de linguagem, cultura e economia, não apenas como "autonomia" dentro de Estados-nação, mas como um elemento constitutivo da identidade dessas nações (e também a articulação da territorialidade indígena supra-nacional), a luta contra o racismo em todas as suas formas, e a incorporação total da afro-Latino mulato, mestiço, a redefinição da própria nação, como, para usar o conceito de Otto Bauer, um estado multinacional e multicultural.⁸⁴

É perceptível um reavivamento das lutas em favor de suas terras e por seus direitos historicamente garantidos, pois vários morreram tentando defender sua terra, vislumbrando a extinção dos sofrimentos e das guerras, muitas vezes acortinadas por um véu transparente, mas invisível a uma sociedade cega por seus desejos supérfluos. Esses jovens integrantes do Brô MC's representam “A juventude subalterna [que] está abrindo novos caminhos (...) e que frequentemente parecem instilar o medo na elite e nas classes médias, e a desconfiança entre as lideranças dos movimentos sociais”⁸⁵. Manifesta-se na população indígena, dividida por uma Avenida em Dourados, uma ânsia por mudança, por conquistas, explicitadas nos seguintes versos: “Vive em mim a esperança de uma nova vida”⁸⁶.

Na letra da música “Tupã” há a presença de palavras, no refrão, em língua

⁸² BHABHA. *O local da cultura*, p. 241.

⁸³ “no sólo de lo que ha sido, sino también de lo que puede y debe ser”. (BEVERLY. *Subalternidad y Representación*, p. 17). (Tradução minha).

⁸⁴ “La supervivencia y resurgimiento de los pueblos indígenas con su propias formas lingüísticas, culturales y económicas, no sólo como “autonomías” dentro de las naciones-Estados, sino como un elemento constitutivo de la identidad de esas naciones (y también la articulación de territorialidades indígenas supra-nacionales); la lucha contra el racismo en todas sus formas, y para la plena incorporación de la población afro-latina, mulata, mestiza; la redefinición de la nación misma, como, para usar el concepto de Otto Bauer, un estado multinacional y multicultural. [...]” (BEVERLY. *Subalternidad y Representación*, p. 17.) (Tradução minha).

⁸⁵ YÚDICE. *A conveniência da cultura*, p. 161.

⁸⁶ BRÔ MC's. *CD Independente*.

Guarani. A canção apresenta e traz uma representação distinta das aflições que acometem sua comunidade, os constrangimentos, os desconfortos e os preconceitos propiciados pelo próprio lócus enunciativo e subalterno do grupo.

Como observa Paulo Nolasco dos Santos

Busca-se assim sistematizar um espaço fronteiriço, cujo delineamento traduziria a vinculação daquelas práticas com o contexto sociocultural que as propiciou, mediante o estabelecimento de um solo (chão) cultural particular, ou, dizendo de outra forma, com o lugar *locus* de enunciação de diversas formações discursivas compondo os *loci* de investigação.⁸⁷

Isso está expresso em “Suja seu sapato / Quando vem na reserva fazer turismo pesquisar o porquê do suicídio”⁸⁸ em que os indígenas auxiliam nessas pesquisas quando respondem apontando o criminoso: os brancos. Noutro verso da letra “Tupã” há um apontamento para a situação das aldeias dos jovens dos Brô MC's, visto que grande maioria, para não generalizarmos, advém dos brancos: “Matança, droga, violência afeta toda a comunidade / Batalha sangrenta”⁸⁹. Mais adiante, na letra, o grupo expressa o preconceito que eles mesmos e os outros moradores das aldeias Jaguapiru e Bororo passam diariamente, devido a conceitos que perduram há séculos: “E os que sofrem racismo e preconceito / Vivem como podem”⁹⁰ também são emblemas carregados pelos indígenas dessas aldeias situadas na cidade de Dourados. Todas essas marcas cançãoeiras locais em conjuntura com a marca desse lócus de enunciação discursivo indígena do grupo Brô MC's.

E no verso que segue, a letra apresenta outra marca discursiva das enunciações indígenas, na aldeia: “Mas na comunidade prevalece é humildade”⁹¹. Já “Sempre levando a palavra de verdade / Através do *rap* / Mostrando a nossa

⁸⁷ SANTOS. “Che retã: interculturalidade na fronteira Brasil-Paraguai”, p. 147.

⁸⁸ BRÔ MC's. *CD Independente*.

⁸⁹ BRÔ MC's. *CD Independente*.

⁹⁰ BRÔ MC's. *CD Independente*.

⁹¹ BRÔ MC's. *CD Independente*.

realidade”⁹² fundamenta a existência do próprio grupo, do fato de os jovens indígenas formarem os Brô MC's e cantarem a verdade de dentro da aldeia, pelo ponto de vista deles, indígenas. Denunciam algumas questões vivenciadas por eles na aldeia diante da população branca, e, além disso, o descaso, o fato dessas aldeias estarem afastadas da cidade. A condição subalterna e marginalizada das aldeias afastadas da cidade não faz com que os indígenas percam suas sensibilidades. Mignolo aponta que:

O cosmopolitismo e o exílio, permitam-me repetir, não são uma advertência à sensibilidade do local histórico; são configurações particulares dele: constituem um alerta para a sensibilidade do local “nacional” (enquanto *uma* manifestação particular dos locais geoculturais). O fato de que vivemos cada vez mais em condição de exílio, numa cosmópole crescente, não significa que se tenham perdido as sensibilidades. Mais uma vez, as sensibilidades dos locais geoistóricos não são traços essenciais das identidades nacionais: as identidades nacionais são apenas um tipo histórico de sensibilidade.⁹³

As letras das canções do grupo são compostas em Língua Portuguesa e Língua Guarani, as duas línguas maternas das populações indígenas localizadas no estado do Mato Grosso do Sul, com mais abrangência no sul do estado, onde há maior concentração de falantes de ambas as línguas. Em relação à produção de conhecimento, há um esquecimento do português e do espanhol (língua falada no restante da América Latina) quando se trata em estudá-las e também as culturas que com elas advém, pois “o espanhol e o português [são] como línguas e linguajamentos subalternos de culturas a serem estudadas”⁹⁴. Essa parte da América não apresenta uma configuração para os estudos acadêmicos, talvez seja por isso que grande parte dos pesquisadores da subalternidade mantém residência e consequentes pesquisas nos Estados Unidos e relegam a estas línguas “uma posição subalterna pela produção do conhecimento”⁹⁵.

⁹² BRÔ MC's. *CD Independente*.

⁹³ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 264.

⁹⁴ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 267.

⁹⁵ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 267.

Nestas duas últimas décadas, em principal esta última, está havendo grandes discussões com relação ao preconceito e conquistas étnicas, e a partir disso percebemos que há “movimentos sociais ameríndios emergindo” ⁹⁶ diante dessas novas pautas políticas e sociais. Prova disso são indígenas frequentando e tendo acesso às universidades, instituições latino-americanas, de onde advêm Catherine Walsh e Silvia Rivera Cusicanqui, focadas nos questionamentos desse lócus enunciativo peculiar dos indígenas. Há de se pensar sobre essas peculiaridades locais, sem fronteira ou limite entre o ser e o estar latino-americano a partir dessas inerências sociais, étnicas, culturais e políticas. Para isso, há também que se questionar e vislumbrar uma crítica que não parta doutro lugar, mas deste lugar, onde ainda existirá um pensamento acadêmico e epistemológico carregado de saberes hegemônicos.

Tendo em vista o processo transcultural em que o indígena passou e passa, propiciado pela globalização, devo me deter nas próximas páginas na situação de ser-fronteira do indígena, sobretudo do grupo de *rap* Brô MC's, por se tratar de um espaço fronteiro onde transitam uma infinidade de seres-fronteira que ajudam na constituição da própria fronteira seca do Mato Grosso do Sul com outros estados brasileiros e com os países Paraguai e Bolívia.

⁹⁶MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 268.

1.4 Fronteira: No limite entre o ser e o estar

Uma vez que a liminaridade do espaço-nação é estabelecida e que sua “diferença” é transformada de fronteira “exterior” para sua finitude “interior”, a ameaça de diferença cultural não é mais um problema do “outro” povo. Torna-se uma questão da alteridade do povo-como-um. O sujeito nacional se divide na perspectiva etnográfica da contemporaneidade da cultura e oferece tanto uma posição teórica quanto uma autoridade narrativa para vozes marginais ou discursos de minoria. Eles não mais necessitam dirigir suas estratégias de oposição para um horizonte de “hegemonia”, que é concebido como horizontal e homogêneo.

BHABHA. *O local da cultura*, p. 213.

As aldeias indígenas, Jaguapiru e Bororo, onde residem os jovens do grupo de estilo *rap* Brô MC's, são próximas ao perímetro urbano da cidade ao sul de Mato Grosso do Sul, Dourados. Com limites contíguos e atravessados por uma rodovia estadual, ligando, assim, este município ao de Itaporã no mesmo estado. As aldeias também, por se situarem no extremo sul do estado, possuem fronteira seca com o país Paraguai e a facilidade de acesso com a Bolívia. Esses jovens, e seus pares da mesma aldeia, possuem em suas mãos grande facilidade em manter contato com a população dessas duas cidades e dos outros países.

Tendo em vista que esta fronteira em si nada mais é que o estado em que o indígena se encontra juntamente com todos os transeuntes, turistas, ervateiros, sacoleiros, pantaneiros, bolivianos e paraguaios que formam o lócus fragmentado da fronteira. Com isso, há, inquestionavelmente, uma troca significativa de culturas, pensamentos e políticas e, ainda assim, há também uma banalização da sensação de pátria, pois, podem estar lá ou cá com facilidade e há transição de pessoas entre os países. Portanto “a fronteira que assinala a individualidade da nação interrompe o tempo autogerador da produção nacional e desestabiliza o significado do povo como homogêneo”⁹⁷.

O avanço das tecnologias, principalmente da comunicação, proporcionou às

sociedades um maior contato com outros povos e, sequencialmente, à interação com outras culturas. Assim, o processo de homogeneização e/ou globalização faz aflorar “diferenças e integrações [que] apresentam uma dinâmica própria e as paisagens culturais funcionam em vários múltiplos tempos e direções” ⁹⁸. Há um certo receio de que haja, de alguma maneira, uma homogeneização da cultura indígena, de que essas manifestações sejam extintas devido às influências externas propiciadas pela globalização. Entretanto, o mesmo receio que promulga uma exaltação cultural a partir de suas peculiaridades, proporciona também um diálogo intercultural, ocasionando numa releitura cultural em que “a cultura é tradutória porque essas histórias espaciais de deslocamento – agora acompanhadas pelas ambições territoriais das tecnologias ‘globais’ de mídia – tornam a questão de como a cultura significa” ⁹⁹.

Deparo-me com essas aldeias partidas dentro delas mesmas, onde a heterogeneidade se relaciona dentro e com sua nação indígena. Ou seja, “a representação da territorialidade moderna da nação se transforma na temporalidade arcaica, atávica, do Tradicionalismo” ¹⁰⁰. Isso, por sua vez, resulta numa noção de que se deve manter a tradição do/no território. De que forma os indígenas manteriam suas tradições se mantendo num estado de entre-lugar? Essas fronteiras são imposições, por parte da nação, de limites, que por sua vez, disfarçam-se quase que invisível a olhos nus numa “liminaridade interna contenciosa, que oferece um lugar do qual se fala sobre – e se fala como – a minoria, o exilado, o marginal e o emergente” ¹⁰¹. As aldeias não possuem, além dos seus territórios por direito, um limite, um lugar onde possam denominar “nasci aqui”. Os indígenas situam-se no

⁹⁸ SANTOS. *Fronteiras do local*, p. 27.

⁹⁹ BHABHA. *O local da cultura*, p. 241.

¹⁰⁰ BHABHA. *O local da cultura*, p. 211.

¹⁰¹ BHABHA. *O local da cultura*, p. 211.

limite, na fronteira de contato contínuo com outros, porém, esses outros podem ser eles mesmos, indígenas, exilados em suas próprias terras, suscetíveis ao que a colonialidade proporcionou aos seus pares étnicos, tal como a guerra:

Vários morreram tentando defender sua terra
Onde vivo
Aldeia
Já existiu guerra.¹⁰²

Onde um dia houve a promessa de que haveria progresso, onde um dia foi predito que haveria terras em demasia, há indígenas que ainda vivem em condições precárias, pois “habitam as ruínas do Mapa do Oeste e multiplicam-se através de escombros que, contraditoriamente originam-se do progresso prometido”¹⁰³, tal como explícito na letra acima.

As comunidades indígenas na América Latina foram, historicamente, dizimadas e subjugadas culturalmente e no Brasil não foi diferente. Houve, portanto, uma transculturação desse local com o global ao longo de toda a colonização. O que não pode haver é um discurso hegemônico ainda perdurando nesse fazer cultural local. É preciso posicionar-se contra o pensamento hegemônico, assim como atesta Hugo Achugar: “contra a globalização brandem-se – eu mesmo tenho feito – a heterogeneidade, o multiculturalismo, a fragmentação. E, desse modo, aspira-se a desconstruir a homogeneidade do centro”¹⁰⁴.

Ainda assim, independente do contato fácil com a população branca, a população indígena mantém um pensamento de sobrevivência e fazer com que perdurem suas inerências culturais é uma necessidade, tendo em vista que a própria memória indígena e a sua herança cultural estão em jogo nessa questão de sobrevivência, pois “as memórias do passado; o desejo por viver em conjunto; a

¹⁰² BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹⁰³ HISSA. *A mobilidade das fronteiras*, p. 29.

¹⁰⁴ ACHUGAR. *Planetas sem boca*, p. 91.

perpetuação da herança”¹⁰⁵ transverberam no discurso acanhado do grupo Brô MC's. Há uma ânsia agoniada em manter e proporcionar a sobrevivência de suas identidades como indígenas. A partir desse ponto, alcança-se um limite extremamente frágil e complicado, até mesmo para se trabalhar: o preconceito que ainda é perpetuado por parte da população branca encontrando respaldo nos discursos hegemônicos na academia.

Apesar disso, as ameaças que cerceiam ou cercam tomam força diante do “próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático”¹⁰⁶. Alguns indígenas possuem até medo em declarar sua etnia e se identificam como bolivianos ou paraguaios, ao invés de indígenas brasileiros.

Constata-se a presença dos outros países, das outras línguas (Guarani, Espanhol e Português) e, sendo assim, tornam-se “indispensáveis para a compreensão tanto das histórias coloniais como das nacionais, ou a colonialidade do poder na história colonial e nacional”¹⁰⁷. Mignolo trata dessa questão entre as línguas ao tratar do bilinguajamento:

Tanto o bilinguismo como a dupla residência (rural-urbana) coloca uma ressalva importante para estes números. Ao falar uma língua indígena não significa auto reconhecer-se como indígenas, e é inegável que estas percentagens globais de ocultar uma das mais complexas estratificações sócio-cultural, onde o papel da camada de mistura (o mundo cholo-misti) é de inegável importância, tanto política e culturalmente¹⁰⁸

Silvia Rivera Cusicanqui é de etnia indígena, pesquisadora e boliviana. Apesar de vários teóricos não a incluírem em seus textos sobre subalternidade, a autora foi

¹⁰⁵ HALL. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 58.

¹⁰⁶ HALL. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 13.

¹⁰⁷ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 254.

¹⁰⁸ “Tanto el bilingüismo como la doble residencia (rural-urbana) ponen un matiz importante a estas cifras. El hablar una lengua indígena no quiere decir auto reconocerse como indígena, y es innegable que estos porcentajes globales esconden un proceso más complejo de estratificación socio-cultural, donde el papel de los estrato mixtos (el mundo cholo-misti) es de innegable importancia, tanto en lo político como en lo cultural..” (CUSICANQUI. *Oprimidos pero no vencidos*, p. 38) (Tradução minha).

uma das precursoras a tratar do assunto na América Latina. A situação das populações ou comunidades indígenas no Brasil, em comparação com o restante do continente latino-americano, traz alguns problemas um pouco mais graves. Ao entrarmos em contato com uma pesquisadora indígena, como Cusicanqui, temos a consciência de sua voz ameríndia. No Brasil são pouquíssimos os pesquisadores indígenas ou descendentes, ou até mesmo de outras etnias que querem questionar o discurso hegemônico presente na discussão indígena.

Intelectuais que emirjam desse lócus específicos são necessários para que haja também a emergência de epistemologias outras (estas inscritas no corpo e no pensamento desses sujeitos) para avançar a discussão sobre sua própria subalternidade e sua condição latino-americana, pós-colonial e fronteira (abordarei essa questão no próximo capítulo). Vale observar: não que esteja tudo absolutamente resolvido fora do Brasil, caso contrário não seriam necessárias discussões com relação à subalternidade e política para os povos indígenas, mas vale afirmar que as discussões estão mais avançadas neste âmbito.

Indianismo, define-se como a crença de que “lo índio” caracteriza-se por sua configuração pré-colombina. Essa crença poderia ser partilhada tanto por ameríndios como por não-ameríndios. O indianismo, quando assumido pelos ameríndios em sua longa história de rebelião contra o colonialismo externo e interno, tem sido percebido como uma recuperação simbólica do passado com vistas a um futuro melhor.¹⁰⁹

Como direciona a citação de Mignolo e pensando-a no lócus sul-mato-grossense, a produção musical e fronteira do grupo é uma forma de fazer ecoar esse brado indígena da recuperação de seu passado colonial e um vislumbre para um futuro melhor. Mesmo assim, para que possam sobreviver, vão até a cidade vender suas produções e artesanatos, para tentar resistir aos efeitos colaterais históricos ocasionados pelo branco – “essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma

¹⁰⁹

MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 210.

hierarquia suposta ou imposta” ¹¹⁰. Contudo, ainda não há esse acolhimento cultural, pois há a necessidade ainda em se criticar veementemente a crítica aqui instaurada hegemonicamente. Pensar a partir disso, aliado aos postulados pós-coloniais, rege meu pensamento, pois “as categorias ameríndias têm sido excluídas ou tomadas como um objeto de estudo, não como ‘energia’ para a reflexão” ¹¹¹.

Dessa forma, o local geoistórico não se trata apenas pura e simplesmente de um lugar, mas “de um lugar geográfico com uma história local particular” ¹¹², ou seja, um lugar que propicia e carrega toda a carga cultural e histórica presente nas letras. O espaço supracitado se torna relevante para uma discussão que visa descolonizar o pensamento imperial aqui vigente e, também, como resultado disso, compreender a situação fragmentada da identidade indígena, portanto, partindo do pressuposto de que:

Flexibilidade e oscilação em tratar o lugar como local ou internacional; forte espírito de identidade nacional, alimentado por cidadãos de ambos os lados; presença constante do tráfego de drogas, contrabando, abigeato, consideração, por parte dos moradores locais, do espaço como marginal em relação às demais regiões do país etc. ¹¹³

O pensamento associado, por parte dos brancos, às pessoas de etnia indígena é, em grande maioria, relacionado ao alcoolismo e à violência. Trata-se de um local marcando diversos aspectos específicos de sua cultura indígena intrínseca, ressaltados pela inerência que o próprio local propicia. As duas aldeias estão todas separadas por uma cadeia de fronteiras e limites não apenas locais ou visíveis geograficamente, mas também se separam por valores que os exclui da sociedade. O indígena é subjugado por diversas maneiras: pela etnia, pela pobreza, pela marginalização imposta e geográfica que advém de grande parcela da população branca que não compreende essa hibridização cultural local do indígena. Assim, os

¹¹⁰ BHABHA. *O local da cultura*, p. 22.

¹¹¹ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 211.

¹¹² MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 254.

¹¹³ MÜLLER. *Presença de fronteiras culturais*, p. 70.

versos “A vida mais parece uma teia que te prende” ¹¹⁴ denotam a subalternização que os indígenas sofrem.

Desse modo, trabalho artístico e fronteiroço do grupo de *rap* Brô MC's muda o passado de seu próprio povo, em que o presente é reconfigurado:

O trabalho fronteiroço da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, reconfigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver. ¹¹⁵

A produção fonográfica do grupo Brô MC's não se configura apenas como manifestação cultural fronteira por estar num entre-lugar, mas também pela carga cultural que marca a fronteira, tendo em vista que, a partir do momento que se situa numa paisagem transcultural, recebe constantemente as realizações artísticas brancas, paraguaias, bolivianas, dentre outras. Nas canções, é marcante a presença da identidade fronteira, visto que na parte de “Tupã”: “Se não tem, você tenta /Matança, droga, violência/ Afeta toda a comunidade” ¹¹⁶, os aspectos negativos que incomodam os jovens indígenas são situações levadas para as aldeias advindas de outros lugares, cujo trânsito e contrabando é facilitado pela fronteira.

A fronteira, nesse sentido, se faz presente na letra da canção “A vida que eu levo” no verso “Reza por que tanta miséria/ Ao lado da cidade / Reserva, favela, sequela que fica” ¹¹⁷. A canção apresenta uma característica da aldeia, pois os jovens a verbalizam e sabem sobre sua condição periférica e afastada da cidade. Sua aldeia não está localizada nem na periferia da cidade de Dourados, mas na periferia da periferia, ou seja, afastada completamente do restante da população da periferia da cidade. Ainda na mesma música, os versos “Índios invisíveis

¹¹⁴ BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹¹⁵ BHABHA. *O local da cultura*, p. 27.

¹¹⁶ BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹¹⁷ BRÔ MC's. *CD Independente*.

perambulam pelas ruas da cidade/ Sentindo o preconceito e a maldade na carne”

¹¹⁸, mostram a marginalização do indígena quando está na cidade, ele é invisível à população.

Mais uma vez, é o desejo de reconhecimento, “de outro lugar e de outra coisa”, que leva a experiência da história *além* da hipótese instrumental. Mais uma vez, é o espaço da intervenção que emerge nos interstícios culturais que introduz a invenção criativa dentro da existência. E, uma última vez, há um retorno à encenação da identidade como iteração, e re-criação do eu no mundo da viagem, o re-estabelecimento da comunidade fronteiriça da migração. O desejo de reconhecimento da presença cultura como “atividade negadora” de Fanon afina-se como minha ruptura da barreira do tempo de um presente culturalmente conluiado.¹¹⁹

Em “Tupã” o grupo indica: “Sempre levando a palavra de verdade/ Através do *rap* /Mostrando a nossa realidade” ¹²⁰ em que é perceptível a viagem e o estabelecimento de sua cultura, visto que o intuito ao escrever “Sempre levando a palavra de verdade” ¹²¹ traduz a noção da qual o grupo almeja transmitir uma ideia de apoio, de esperança, e o faz por intermédio do *rap*, pois “representa uma voz narradora diferente” ¹²², estilo musical trazido de outros países, para que possam, de forma eficaz, propalar o que realmente ocorre e aflige a população indígena que, nesse caso, aparece com “elementos materiais e imateriais que eles consideram representativos da sua identidade individual e coletiva” ¹²³.

O verso “Não quero tua esmola, nem sua dó” ¹²⁴ configura a identidade fronteiriça do indígena que, ao sair de sua aldeia, à procura de um emprego, ou mesmo vender suas produções anseia suprir suas necessidades econômicas por si mesmo. O indígena não almeja que o homem de fora o subsidie por pena, além disso, faz diálogo com as políticas de assistencialismo dos governos que em grande maioria não funcionam, visto que, ou não entregam as cestas básicas ou ajuda

¹¹⁸ BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹¹⁹ BHABHA. *O local da cultura*, p. 29.

¹²⁰ BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹²¹ BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹²² SOVIK. *Aqui ninguém é branco*, p. 103.

¹²³ DAYRELL. *A música entra em cena*, p. 41.

¹²⁴ BRÔ MC's. *CD Independente*.

financeira, ou, muitas vezes, não possuem qualidade para consumo, mostrando-se como medida paliativa ao invés de solucionar as problemáticas que envolvem a questão indígena. Isso acaba qualificando-os com uma identidade onde a *dó* é a única forma de receberem assistência. Recai, em outro sentido, numa forma de as comunidades brancas repararem os erros do passado.

A migração intercultural também é presente na única parte em língua portuguesa da letra “Terra Vermelha”:

Do sangue derramado
Pelos guerreiros do passado massacrados
Fazendeiros, mercenários, latifundiários
Vários morreram tentando defender sua terra
Onde vivo
Aldeia
Já existiu guerra.¹²⁵

Tal trecho indica que os fazendeiros, mercenários e latifundiários mencionados não fazem parte de suas aldeias ao mesmo tempo em que se interessam pela questão das terras. Índios e latifundiários estão em constante conflito, visto que ambos possuem interesses nas terras. Dialogando com o verso seguinte, onde expõem as mortes constantes por guerras locais devido às terras, que histórica e civilmente lhes pertencem, e que através das letras das canções do grupo, a música ecoa a ideia de que “A juventude subalterna, está abrindo novos caminhos (...), e que frequentemente parecem instilar o medo na elite e nas classes médias, e a desconfiança entre as lideranças dos movimentos sociais”¹²⁶.

¹²⁵

BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹²⁶

YÚDICE. *A conveniência da cultura*, p. 161.

CAPÍTULO II –
ARQUIVO MUSICAL E MEMORIALÍSTICO INDÍGENA

Somos mais de 15 mil
Exprimido na reserva
Enquanto os fazendeiros
Ocupa nossa terra

BRÔ MC's. "Humildade".

Que aqui na reserva também tem *B-boy*
skatista
E até um que manda rima

BRÔ MC's. "No Yankee".

Neste segundo capítulo, será necessário um aprofundamento nas críticas pós-coloniais e na discussão com maior afinco sobre essa epistemologia outra para melhor compreender as manifestações musicais transculturais dos indígenas do grupo Brô MC's. Será imprescindível vislumbrar as canções do grupo tanto como uma memória, quanto um arquivo, para melhor ilustrar a discussão que tento empreender.

Na primeira seção do capítulo, iniciarei discutindo sobre o sujeito indígena pelo viés da transculturação, além de tratar sobre alguns elementos pertinentes ao grupo, como por exemplo, o CD gravado de forma artesanal. Em seguida, tratarei criticamente de elementos sociopolíticos concernentes à população indígena sul-mato-grossense relacionados com postulados indispensáveis para esta discussão como a pós-colonialidade e a desobediência epistêmica. No terceiro momento, aprofundarei na conceituação de colonialidade do poder. Na quarta seção, abordarei os conflitos que ocorrem frequentemente da região fronteira. Por último, há necessidade de esclarecer sobre como se instaura a descolonização epistêmica nos discursos acadêmicos, sem deixar de descolar do grupo de *rap* Brô MC's. Ressalvo que, toda esta dissertação está atravessada pelos postulados pós-coloniais.

2.1 Transculturação em Brôs MC's

Essa crítica da modernidade não é unívoca, mas encontra diferentes formas de articulação como o lugar em que ela é exercida e as condições em que as subjetividades são moldadas, em outras palavras, que "lugar", definida nos estilos de vida, em grande parte da experiência como um local, âncora especificamente num pertencimento, uma memória construída num tempo e sujeito às manipulações do poder.¹²⁷

PALERMO. "Desobediencia epistémica y opción decolonial", p. 188.

A cidade de Dourados, como já mencionado em momento anterior, é um local marcado pela condição fronteiriça. Vale ressaltar que a fronteira, em sua grande maioria, é seca e isso propicia os trânsitos tanto de lá, quanto de cá. Assim, não posso levar em consideração a fronteira como um território delimitado, mas o levo de forma mais subjetiva e a partir do pensamento pós-colonial. É nesse sentido que esse lócus corrobora num ser-fronteira. A fronteira, portanto, não configura somente o espaço incerto, mas também se faz a partir de uma produção social e cultural que emerge de tal lócus. Assim, a configuração centro/periferia suprirá o princípio de que a "periferia não qualifica nem desqualifica um pensamento, mas o situa"¹²⁸.

Os jovens indígenas, de etnia Guarani e Kaiowá, buscam demonstrar através do *rap* que a população indígena possui voz e está em busca de seus direitos. Nas letras, em grande parte permeia o bilinguajamento; ou seja, as ideias presente nas canções são verbalizadas tanto em língua portuguesa quanto em língua guarani. Tendo em vista essa característica das músicas, faz-se necessário no desenvolvimento deste trabalho discussões que abarquem outras epistemologias, como a pós-colonial. Partindo dessas marcas, não posso deixar de reiterar que a

¹²⁷ "Tal crítica a la modernidad no es unívoca sino que encuentra distintas formas de articulación según sea el *lugar* en el que se ejerce y según las condiciones en las que las subjetividades se han conformado; dicho de otro modo, que el "lugar" define, en gran medida, las formas de vida en tanto experiencia de una locación con un anclaje específico, una pertenencia, una memoria construida en el tiempo y sujeta a las manipulaciones del poder". (PALERMO. "Desobediencia epistémica y opción decolonial", p. 188.). (Tradução minha).

¹²⁸ ACHUGAR. *Planetas sem boca*, p. 90.

fronteira não trata apenas de limites geográficos, mas também um estado do indivíduo de uma epistemologia, e contribui, então, em como se dá a identidade do indígena a partir dessas reflexões epistemológicas que visam descolonizar os saberes aqui inseridos.

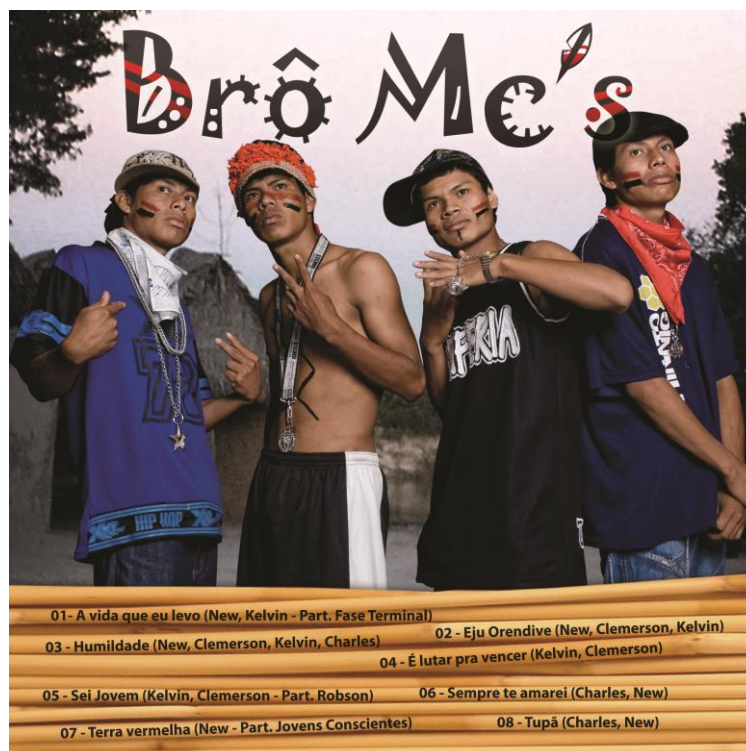


FIGURA 01: Capa do CD “Brô Mc’s”

Fonte: BRÔ MC's

O CD do grupo é (quase) artesanal: não possui gravadora, a capa fotocopiada é impressa em copiadora comum, gravado num CD normal adquirido em lojas de informática, protegido apenas por um envelope de plástico – tudo realizado sem grandes recursos, de modo artesanal. Os vídeos postados no site *YouTube* também apresentam um aspecto artesanal, sem muitos recursos tecnológicos. São marcas peculiares sobre a condição subalterna imposta às manifestações culturais dos sujeitos indígenas do grupo. O vídeo clipe de “Tupã”, disponível no site já mencionado, foi filmado numa reserva indígena em meio ao verde e as matas. Porém, ao fundo, percebe-se uma imensa favela separando-os do restante da

cidade. O som é acústico, desplugado das aparelhagens. Os jovens, como na maioria das comunidades indígenas brasileiras, vestem roupas ocidentalizadas. No entanto, possuem acessórios indígenas como cocares e penas, objetos que são a marca registrada para adornação dos indígenas e, ao mesmo tempo, resgate de suas memórias. Por meio disso, visualizo que há um intento em “conectar e traçar uma genealogia do pensamento a partir das histórias locais que absorveram projetos globais” ¹²⁹, conforme pontua Walter Mignolo. Sendo assim, a população indígena é uma das etnias que mais absorveram outras culturas com o passar dos séculos, sobretudo com o avanço na comunicação. Tendo em vista isso, Mignolo afirma que:

A emergência de novos atores locais com uma nova agenda internacional é hoje óbvia. Esses novos atores sociais estão contestando a ideia de que projetos globais só podem emergir de uma determinada história local e estão reformulando as regras do jogo. A desigualdade do poder, entretanto, é ainda evidente. Os movimentos indígenas na América Latina evidenciam esse ponto.¹³⁰

O grupo de *rap* indígena Brô MC's pode ser enxergado como uma representação desse poder desigual hegemônico. Sua canção pode ser vista como um movimento que pontua e delimita essas especificidades, partindo do indivíduo indígena, local, para sua canção carregada de elementos globais. Pode-se também associar com a transculturação proporcionada pelo estado fronteiriço, visto que “a partir da noção de paisagem transcultural, não perder a dimensão política marcada por novos sujeitos sociais e o desejo comparatista presente na formulação do entre-lugar” ¹³¹. E também com “a noção de interculturalidade o fato de dar importância cada vez maior aos trânsitos não só geográficos (migrações, diásporas), mas a viagens feitas através dos meios de comunicação de massa” ¹³². Essa manifestação encontra-se arraigada à globalização e às discussões epistemológicas outras com o

¹²⁹ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 82.

¹³⁰ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 401.

¹³¹ LOPES. *No coração do mundo*, p. 13.

¹³² LOPES. *No coração do mundo*, p. 13.

intuito de criticar, ou ao menos tentar pensar numa crítica outra com relação às críticas hegemônicas hoje vigentes.

E como há necessidade em apreender e delimitar o viés crítico dessa discussão, na próxima seção deterei-me na pós-colonialidade, visto que, se trata de uma nova forma de ler e entender a produção cultural latina. De antemão, observo que esse viés crítico parte do princípio que é imprescindível, nesse cenário, fazer uma leitura cultural pela ótica anti-hegemônica, e, portanto, o aporte teórico pós-colonial propicia uma epistemologia outra para compreender a subalternidade desta região.

2.2 Cultura indígena sul-mato-grossense

Terra vermelha do sangue derramado
pelos guerreiros do passado massacrados
fazendeiros mercenários latifundiários
vários morreram defendendo a sua terra
onde vivo aldeia já existiu guerra

BRÔ MC's. "Terra vermelha".

A grande maioria dos pesquisadores que buscam na população indígena um foco de estudos não pertencem a alguma comunidade indígena nem vivenciam a realidade sócio-histórica desse povo carregada por batalhas, supressões culturais e preceitos impostos pela sociedade branca. Mas além desse detalhe, há também que se pensar sobre os discursos recorrentes nessas pesquisas que, por sua vez, não podem, ou não dão conta das peculiaridades latinas, por não pensarem a partir desse lócus enunciativo e por reforçar o discurso colonial e hegemônico. É partindo disso que a pós-colonialidade corrobora com uma epistemologia outra para se pensar a produção musical do grupo de *rap* indígena Brô MC's.

Para enfrentar esses obstáculos durante o percurso para construção desta pesquisa, essas epistemologias outras, que ainda são pouco difundidas por conta do domínio acadêmico ainda hegemônico, são a base para pensar um tipo de conhecimento subalterno e marginalizado, como as produções fonográficas do grupo de *rap* indígena Brô MC's, uma vez que considera os conhecimentos que esse povo tem para contribuir com a história do lócus de enunciação em que estão inseridos.

Apesar de próxima geograficamente do grupo, existe uma barreira imposta pelos próprios indígenas em receber a comunidade branca, como no verso "Suja seu sapato / Quando vem na reserva fazer turismo pesquisar, o porque do suicídio"¹³³, que mostra que os indígenas são movidos por um receio em relação às constantes visitas para pesquisas e, após, o esquecimento. Essa afirmação corrobora os

apontamentos de Rita Limberti sobre as noções ainda infantilizadas atribuídas aos indígenas visto que, a partir do momento que situações como essas estão acontecendo 500 anos após o início da colonização, existem ainda pessoas que encontram maneiras novas em perpetuar e em ganhar proveito da situação. São essas epistemologias hegemônicas, por não darem conta das especificidades latinas, que acabam por si só relegadas apenas à memória.

Não obstante, esta pesquisa possui em sua essência outra visada, uma epistemologia outra, que não a comumente utilizada, como os estudos sociais e antropológicos. Valho-me dos postulados pós-coloniais por conseguirem enxergar a produção cultural dos indígenas como uma reflexão e não como um objeto de estudo, além disso, por poder corroborar nas discussões concernentes à descolonização dos saberes. Walter Mignolo, no quarto capítulo do livro *Histórias locais/ Projetos globais*, discute sobre o fato de que esses estudos não proporcionarem uma maior elucubração com as produções e a diferença colonial aqui presentes na América Latina, visto que a teoria antropológica “foi inventada para estudar o mundo primitivo” ¹³⁴. Ainda no mesmo capítulo e pensando na diferença colonial, o estudioso afirma que as teorias vivem em constante viagem e que, portanto, ideias provenientes da Europa não foram aportadas para manterem um diálogo com produções culturais como a do grupo Brô MC's, justamente por não estarem vendo-os de onde estão falando. Portanto, aqui encontramos respaldo para se pensar a cultura local e subalterna do grupo indígena:

A pós-colonialidade está entranhada em cada história local e, mais que um significante vazio, é uma ligação entre todas elas. É o conectivo, em outras palavras, que pode inserir a diversidade das histórias locais num projeto universal, deslocando o universalismo abstrato de UMA história local, onde se criou e imaginou o sistema mundial colonial/moderno.¹³⁵

Outra teoria imprescindível para esta pesquisa é a colonialidade. Não posso

¹³⁴

MIGNOLO. *Histórias locais / Projetos globais*, p. 263.

¹³⁵

MIGNOLO. *Histórias locais / Projetos globais*, p. 135.

deixar de mencionar que durante muito tempo fomos colônias também conceituais, senão ainda não o somos, diante da dependência acadêmica dos saberes hegemônicos. Dependíamos de pensamentos provenientes da Europa que, como já mencionado, não respondiam e não respondem perguntas originadas aqui. Os pensamentos europeus não dão conta da questão de pensar os ameríndios e suas manifestações, já que tais povos não são originários de lá e precisam de um conhecimento local para ser compreendidos. É por isso que Mignolo defende que “a questão pós-colonial está centrada em países com uma densa população ameríndia”¹³⁶ e, portanto, esta herança se faz necessária para que o discurso tenha essa marca da América Latina presente em suas músicas.

O grupo Brô Mc's, produz composições que, em primeira instância, sem uma percepção acurada, não pode ser incluída nos estudos das academias com as epistemologias hegemônicas. Contudo, se considerar a gnose liminar de Walter Mignolo e entender que se trata de uma conceituação permissiva à epistemologia subalterna e, por sua vez, “permite falar de um ‘conhecimento’ além das culturas acadêmicas”¹³⁷, poderemos fazer a leitura e o diálogo com as letras dos Brô MC's. Sobre o conceito de gnose liminar mencionado acima, Mignolo o conceitua da seguinte maneira:

A 'gnose liminar' é a razão subalterna lutando para colocar em primeiro plano a força e a criatividade dos saberes, subalternizados durante um longo processo de colonização do planeta que foi, simultaneamente, o processo através do qual se construíram a modernidade e a razão moderna.¹³⁸

Desse modo, como supracitado, o objetivo principal é dialogar, perceber e apontar, através do discurso dos *rappers* indígenas, a sua fragmentada subalternidade que ainda é reforçada pela razão moderna. Implícito a subalternidade

¹³⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 257.
¹³⁷ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 30-31.
¹³⁸ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 36.

do indígena está a questão da constituição de sua identidade, a qual leva em consideração a memória. Esse aspecto poderá ser corroborado a partir do que propõe o filósofo francês Jaques Derrida. Diana Klinger, num artigo intitulado “Paixão do arquivo”, simplifica, na esteira de Derrida, a conceituação de memória: “a memória também se situa entre a construção da identidade individual e a coletiva”¹³⁹. É nesse sentido que a minha proposta de identidade se enquadra com a noção de memória, já que, como trabalhei no primeiro capítulo, a identidade se forma não apenas pela subjetividade de cada integrante do grupo, mas na interação com a memória, os anseios e as dificuldades de toda a aldeia, inclusive os conflitos do passado que ainda continuam no presente.

Por que estudar as composições musicais do grupo de *rap* indígena Brô MC's? Por que justamente esse objeto de estudo para se pensar epistemologicamente? Parece fácil responder; entretanto, são muitos tópicos a serem enumerados para não deixar sombra de dúvidas. Primeiramente, não seria justo renunciar esse lócus enunciativo de onde estou falando, pois “Não há arquivo sem o espaço instituído de um lugar de impressão”¹⁴⁰. O Brasil, como outros países latinos, foi colonizado e, conseqüentemente, houve uma tentativa em suprimir, “educar” e catequizar os nativos indígenas por todo esse vasto território. Devido a isso é quase senso comum que a noção de que os indígenas não possuem cultura e não detêm maneiras de exteriorizarem suas manifestações artísticas. Em contrapartida, as marcas que compõe o sujeito indígena não podem ser apagadas ou suprimidas, pois:

Mesmo quando essa marca não é tão fisicamente visível, tão publicamente explícita, voluntária, consciente, toda memória, todos os fantasmas que nos habita, todas as marcas, sobretudo os traços primários deixam marcas em nosso corpo, em nossa aparência física, ainda que essa aparência nos

¹³⁹

KLINGER. “Paixão do arquivo”, p.170.

¹⁴⁰

DERRIDA. *Mal de Arquivo*, p. 08.

torne semelhantes aos de nossa geração, aos que conosco convivem, na historicidade compartilhada. O que não significa que, sobre essas marcas indelévels, outras não se inscrevam: a moda, a historicidade na qual mergulha o sujeito provoca deslocamentos, transformações, inscrições sobre inscrições.¹⁴¹

A partir disso, não há como crer na afirmação de que a população indígena não possua cultura. Mas o que compete a tal afirmação faz-nos recorrer aos estudos pós-coloniais para poder, de certa forma, criticar a epistemologia hegemônica em voga. Esse lugar, ora nos/os pertence, ora se faz distante. Porém, a questão indígena não nos permite visualizar de fora, pois, hoje, vemos e vivenciamos o que teóricos denominam como transculturação. Há uma interação do global para o local, inquestionavelmente. Somos e estamos numa órbita híbrida, *mestiza*, *fronteriza*, subalterna, sem deixar de reiterar esse lugar da enunciação latina.

A perspectiva disciplinar chegou ao término, e isso graças à reflexão imposta pelo que era da ordem do *trans*-. A abordagem crítica que primava tão somente pela epistemologia assentada no valor estético entrou em colapso. Enfim, tudo o que era da ordem da homogeneidade e da totalidade foi veementemente rediscutido pelas novas epistemologias que se cristalizaram nesta virada de século.¹⁴²

Ainda com relação ao território, Mato Grosso do Sul, antes da divisão do estado – precisamente durante e após a Guerra do Paraguai –, funcionou como um uma moeda de troca, onde as famílias e homens que combatessem os países vizinhos ganhariam terras e, assim, haveria como ocupar este território quase que esquecido – a dita promessa de prosperidade já mencionada noutro momento desta pesquisa. Essas terras foram distribuídas, pejorativamente, quase como capitânias, para que concluíssem a colonização da fronteira, e, por sua vez, foram sendo subtraídas das populações indígenas, visto que, na época, as terras pertenciam ao governo brasileiro. Hoje a opinião orbita entre questões como a preocupação com a economia, visto que se trata de um estado agricultor e pecuário e, em contrapartida, onde alocar e proporcionar políticas voltadas para a comunidade indígena sem que

141

CORACINI. *A memória em Derrida*, p. 131.

142

NOLASCO. “Perto do coração selvagem da crítica fronteriza”, p. 35.

proporcione um enfraquecimento econômico? O que ocorre, então, é uma postergação dessas discussões políticas. Prova disso é o adiamento do “Relatório Figueiredo”¹⁴³. A arma cultural do indígena é, talvez, sua fé, sua música, sua voz subalterna, como todas as letras do grupo explicitam, com destaque para “A vida que eu levo”. Tendo em vista isso, se faz necessário discussões e a divulgação dos obstáculos impostos às comunidades indígenas.

Outro fator relevante nessa epistemologia é a voz angustiada, subalterna e marginalizada das minorias que, nesse caso, é a dos indígenas. Há muitos pesquisadores discutindo questões de gênero, de raça, de etnia, por exemplo, por toda a cultura. No entanto, o indígena ainda necessita de uma abordagem outra, justamente pelo preconceito, às vezes velado, pela exclusão e marginalização. Apesar das outras minorias também necessitarem de uma outra abordagem epistemológica, a pós-colonialidade, como já referido, advém para, num primeiro instante, discutir e criticar os pensamentos hegemônicos. Trata-se, portanto, de uma discussão em que o indígena, no caso os Brô MC's, melhor ilustram essa imprescindível abordagem pós-colonial. Mignolo observa: “não é tanto a condição histórica pós-colonial que deve reter nossa atenção, mas os *loci* pós-coloniais de enunciação como formação discursiva emergente e como forma de articulação da racionalidade subalterna”.¹⁴⁴

A música é uma das mais eficientes formas de exteriorização cultural de um povo, pois além de provocar o sentido da emoção no ser humano, “a música pode

¹⁴³ “Relatório Figueiredo” é um documento descoberto recentemente, pois presumiam que havia sido destruído em incêndio, datado de 1967, princípio da ditadura brasileira, consistia em ordens do próprio governo para civilização do índio em todo o território nacional, se, contudo, não fosse reeducado neste tal empreendimento, era adequado e ordenado que os indígenas fossem torturados e assassinados. Ressalva para o fato de que o antecessor da Funai, a SPI, era o órgão executor desses mandados.

¹⁴⁴ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 139.

também constituir um arquivo, desde que algo se organize, se materialize nela”¹⁴⁵. O grupo compõe as letras para serem musicalizadas em *rap*, gênero popular transculturalmente levado aos jovens indígenas. Ainda assim, as letras estão em língua guarani e língua portuguesa – como já mencionado –, as duas línguas maternas dos indígenas na região, que os caracterizam também como seres fronteiriços marcados pelo lócus onde vivem e são, portanto, inquestionavelmente arrolados a ideia da cultural local. Ouvir uma canção como “Eju Orendive”, do grupo Brô MC's, cantada em sua grande maioria em guarani, proporciona uma vontade de saber o que está sendo dito, de entendê-los, compreendê-los. Provoca uma curiosidade em conhecer essa língua tão diferente e considerada morta por grande maioria da população, mas que se faz perpetuar a partir desse lócus enunciativo fronteiriço, transcultural e subalterno. Além disso, esse jogo com a linguagem não pode ser pontuado como menos importante ou com indiferença, pois o guarani também compõe a língua portuguesa falada no Brasil. Todos nós, em algum lugar, nos deparamos e repetimos a língua. A língua guarani não está morta, ela vive e sobrevive.

Bruno Venon, líder do grupo, em entrevista disponível no site *YouTube*¹⁴⁶, explica que as composições dele e de seus “irmãos” possuem o intuito de divulgar a cultura indígena, de revelar toda a marginalidade na qual são relegados e também em levar uma palavra de fé e esperança para sua etnia. Essa ânsia memorialística é respaldada pelo que Coracini expõe: “remeto ao passado, que evidentemente, se desejaria guardar, preservar, conservar tal e qual, em vista de um por-vir, de um futuro e, portanto, do outro, de uma alteridade em direção à qual o presente se

¹⁴⁵

CORACINI. *A memória em Derrida*, p. 131.

¹⁴⁶

BRÔ MC's. “Entrevista (online)”.

projeta inexoravelmente”¹⁴⁷. A cultura indígena se faz presente por toda a cultura brasileira. Dizer que a cultura está morta e enterrada é negar todo um passado do presente.

Como parte da inscrição cultural indígena e o lócus enunciativo do grupo em suas vozes musicais e subalternas, encontro em Derrida (no livro *Mal de Arquivo*: uma impressão freudiana) arquivos escritos no corpo dos indígenas. A cor da pele, a confusão física com bolivianos (que também são indígenas), pontua nas letras do *rap* uma memória cultural e pertencente aos indígenas. No trecho da letra “A vida que eu levo” há a seguinte passagem:

Me rendo ou luto contra o preconceito
Sou índio sim
Pobre mas não burro
Como pensa esse sujeito
Daquele jeito.¹⁴⁸

Tal preconceito se origina, principalmente, por causa da etnia indígena dos jovens, incontestavelmente inscritas em sua cor e fisionomia, também em seu estado de ser *fronterizo*. Além disso, o adjetivo “burro”, inserido na letra pelos jovens, compõe o imaginário branco desde a colonização. Portanto, essa passagem da canção promulga a discussão crítica da desobediência epistêmica, a partir do momento em que a ideia referida aos indígenas são perpetradas pela obediência epistemológica hegemônica da academia latina. Nesse tocante, Nolasco salienta:

Temos sinalizado que uma crítica de natureza *fronteriza* constrói-se com base num lugar *ex-cêntrico*, isto é, fora do centro, à margem. Aliás, é essa condição que vai permitir que se estruture toda uma teoria específica dessa crítica. Em outro momento, denominamos crítica de fora do eixo, por se apresentar por fora da crítica articulada nos grandes centros desenvolvidos do país e até da América Latina e Estados Unidos.¹⁴⁹

Logo em seguida, “Continua a minha sina/ Sabendo muito bem quem gerou minha ruína/ 510 anos de abandonos confinados em reservas que mal cabem

¹⁴⁷ CORACINI. *A memória em Derrida*, p. 133

¹⁴⁸ BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹⁴⁹ NOLASCO. “Perto do coração selvagem da crítica fronteriza”, p. 39.

nossos sonhos” ¹⁵⁰ – a letra demonstra uma recuperação do que e quem ocasionou as condições desfavoráveis de sobrevivência dos indígenas do passado projetando no presente “o arquivo se encontra na injunção da memória (passado) e da promessa do futuro (por vir)” ¹⁵¹

Entretanto, não podemos arrolar o que assistimos e presenciamos hoje da cultura indígena, como uma não-cultura, ou que a cultura esteja morta, como já mencionado no texto em outro momento. Como Derrida aponta, “a sobrevivência não significa mais a morte e o retorno do fantasma, mas a sobrevida de um excesso de vida que resiste ao aniquilamento” ¹⁵², e portanto, “o arquivamento, além de registrar, produz o acontecimento” ¹⁵³.

A música dos jovens do Brô MC's registra e arquiva não apenas a cultura, mas o passado do seu povo e cultura, pois

Apostando na realização de uma epistemologia de fronteiras que persegue a "diversidade", em um tipo interdependente de relacionamento orientando uma lógica diferente para fazer possível a rearticulação das histórias (memórias) locais num mundo "polifônico". ¹⁵⁴

As comunidades indígenas utilizam entre si a língua indígena guarani e se valem dela como trincheira cultural para manter esse arquivo cultural e, por assim dizer, arquivar sua língua, pois “a música pode também constituir um arquivo, desde que algo se organize, se materialize nela” ¹⁵⁵. As letras materializam um espaço, um ser humano inscrito na história e na memória do seu povo, escrito, pensado e cantado num fazer subalterno, conforme observa Walter Mignolo, magistralmente:

De pensar e de escrever em uma língua subalterna, na perspectiva subalterna e usando e incorporando uma língua hegemônica – tudo isso

¹⁵⁰ BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹⁵¹ CORACINI. *A memória em Derrida*, p. 134.

¹⁵² DERRIDA. *Mal de Arquivo*, p. 78

¹⁵³ DERRIDA. *Mal de Arquivo*, p. 24.

¹⁵⁴ “Apostando a la concreción de una epistemología de fronteras que persigue la “diversidad”, un tipo de relación interdependiente orientada a una lógica distinta que haga posible la rearticulación de las historias (memorias) locales en una “polifonia” mundial. (PALERMO. *Desobediencia epistémica y opción decolonial*, p. 195-196). (Tradução minha).

¹⁵⁵ CORACINI. *A memória em Derrida*, p. 131.

não apenas não se limita a uma história local particular, mas assemelha-se a diversas histórias locais criadas na interseção de projetos globais, da colonialidade do poder e da expansão do sistema mundial moderno ¹⁵⁶.

Isso mostra como ocorre a relação entre utilizar as línguas subalternas em uma gênero considerado hegemônico como o *rap*. Mas não podemos deixar de incitar a discussão para o fazer cultural transcultural, partindo de suas especificidades locais, para projetos globais, intrínsecos nesse novo emaranhado de sistemas modernos; lugar onde o ser-fronteira pontua o limite entre a cultura local e o projeto global, onde o grupo de rap indígena Brô MC's representa essa discussão epistemológica.

Aliado a essa discussão, a pós-colonialidade reforça a premissa de que se faz necessário uma nova crítica para se pensar melhor as especificidades da produção cultural latina, haja vista que a colonialidade do poder tem estabelecido apenas UM modo de se produzir conhecimento. Tendo em vista a necessidade de aprofundar nesses apontamentos que nas próximas páginas discutirei sobre esta problemática indígena e latina.

2.3 Colonialidade do poder diante da memória indígena

[...] as realizações intelectuais exigem condições materiais, e condições materiais satisfatórias relacionam-se com a colonialidade do poder.

MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*., p. 26.

O que conta não é o sangue ou a cor da pele, mas as *descrições* das misturas sanguíneas e da cor da pele criadas e praticadas dentro e pela colonialidade do poder. A mistura sanguínea e a cor da pele, que eu saiba, não trazem inscritos um código genético que se traduza em código cultural. Em vez disso, são as descrições feitas por aqueles organismos vivos capazes de descrever a si próprios e a seu ambiente.

MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 39.

A comunidade latina necessita de voz. A comunidade indígena latina necessita de voz, principalmente no Brasil, onde a etnia Guarani-Kaiowá, etnia dos jovens do Brô MC's, reside por todo território e há constantes batalhas ocasionadas por terras e discussões em torno da exclusão, como resultado do preconceito e marginalização desta parcela da população. Mas esta voz não é uma voz que tomará o lugar indígena, ou que o indígena necessite de uma voz que o represente. Esta voz que brada se faz necessária a partir do momento em que é preciso descolonizar os conhecimentos e saberes epistemológicos em voga nas academias latino-americanas. É a partir dessa constatação crítica que há a necessidade de tratar e abordar epistemologias outras e tentar criticar os saberes hegemônicos dominantes.

Para descortinar essa voz rouca e tímida, ainda das comunidades indígenas e também dos saberes críticos latinos, é preciso abordar a descolonialidade no meio acadêmico, defendida por Walter Mignolo em “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, artigo presente no livro *El giro decolonial*. Quando há questionamento na academia sobre o meu objeto de estudo, bem como do aporte teórico que a sustenta, percebo um enorme preconceito por parte pessoas que estão na academia, fora dela ocorre o mesmo. Beira o natural e

aceitável o objeto que ilustra os saberes epistemológicos da literatura. Em contraponto eu me pergunto: mas e a primorosa manifestação cultural do grupo; onde se situa? Esquecemos que a América Latina, o Brasil e o estado fronteiro de Mato Grosso do Sul, durante muito tempo, fizeram parte de um sistema supressor, chamado colônia. A academia, parafraseando Walter Mignolo, no início de seu texto em *El giro decolonial*, aponta para precisão em discutir e englobar o conceito de descolonialidade para avançar nas pesquisas e não apenas estarem sendo cúmplices de uma constante cópia do que já foi dito. Para o crítico argentino:

O conceito de “descolonialidade”, apresentado neste livro, é útil para transcender a assunção de determinado discurso acadêmico e político, segundo a qual, a fim de administrações coloniais e a formação dos estados nacionais na periferia, vivemos agora um mundo descolonizado e pós-colonial ¹⁵⁷.

Não podemos ficar a mercê da colonialidade, do poder de excluir manifestações culturais das quais não são e não podem ser incluídas nos pensamentos hegemônicos, tendo em vista que “a colonialidade do poder é o eixo que organizou e continua organizando a diferença colonial, a periferia como natureza” ¹⁵⁸. Será que não há como fazer uma leitura, ou desvendar a cultura latina e, no caso deste trabalho, o rap do grupo Brô MC's, sem arrolar a história colonial desta região? Tal como afirma Mignolo, a resposta é: “Já não é possível conceber a modernidade sem a colonialidade” ¹⁵⁹.

É preciso que eu me valha de uma nova epistemologia para pesquisar o rap do grupo Brô MC's, uma linguagem, segundo Walter Mignolo, “sem depender da velha linguagem das ciências sociais herdadas decimonômicas” ¹⁶⁰, uma nova

¹⁵⁷ “El concepto 'decolonialidad', que presentamos en este libro, resulta útil para transcender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y pós-colonial”. (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL. *El giro decolonial*, p. 13.). (Tradução minha).

¹⁵⁸ MIGNOLO. *A colonialidade de cabo a rabo*, p. 74.

¹⁵⁹ MIGNOLO. *A colonialidade de cabo a rabo*, p. 75.

¹⁶⁰ “sin depender del viejo lenguaje heredado de las ciencias sociales decimonómicas”.

linguagem que relacione as complexidades pertencentes e pertinentes ao indígena sul-mato-grossense. Há a necessidade em descolonizar não somente os saberes acadêmicos, mas, concomitante a isso, os saberes promulgados pela massa, pela imprensa e, conseqüentemente, pelas escolas e mesmo pelos discursos indígenas, atrevo-me a incluir o próprio grupo Brô MC's.

Ao perceber a forma como se deu a educação indígena durante a colonização, percebo que a intenção era, e é, de forma pedagogicamente passada através da história, que os nativos e indígenas aqui donos da terra se tornassem e se transformassem no modelo hegemônico de civilização, perdendo assim toda a sua peculiaridade. Essa noção é, infelizmente, perceptível ainda, tomando como aporte e prova os discursos acadêmicos e hegemônicos da própria população. Como fundamentação disso, a estudiosa Vânia Guerra, no livro *O indígena de Mato Grosso do Sul*, afirma que a:

[...] suposta incapacidade e ingenuidade é repassada às gerações desde os primeiros anos de escola, pois quando é ensinado que os índios ficaram felizes e impressionados com a chegada dos descobridores, a própria escola está colaborando para a representação de que o índio é bobo, ao mesmo tempo em que é bom deixar o outro entrar¹⁶¹

Geração após geração, a sociedade é acostumada a entender e absorver que o indígena não pode realizar outro trabalho a não ser o manual, no campo, sendo excluído de outras formas de sustento, mesmo a da tarefa intelectual. Trata-se, aqui, de um exemplo para a discussão crítica necessária na descolonização dos saberes. Há um eco de ideias, noções e pensamentos resultado de constantes anos de colonização dos saberes. Constatação disso são as maneiras como os povos indígenas brasileiros são abordados nos discursos de diversas fontes como já tratado nesta pesquisa quando trouxe a discussão do Estatuto do Indígena estudado por Vânia Guerra.

(CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL. *El giro decolonial*, p. 17.) (Tradução minha).

¹⁶¹

GUERRA. *O indígena de Mato Grosso do Sul*, p. 40.

Por mais que a transculturação seja uma marca inquestionável da população indígena, o preconceito reverberado através da educação que segue pensamentos epistemológicos eurocêntricos ainda exclui a cultura indígena. Walter Mignolo, no livro *Histórias locais/ Projetos globais*, afirma que o preconceito domina sem querer generalizar. Entretanto, esse comportamento paira em todo o pensamento do sistema mundial, resultando numa sabotagem cultural das manifestações dos indígenas e, conseqüentemente, na produção musical do grupo Brô MC's. Esses jovens estão passando então por um processo de aculturação? Dessa maneira, no livro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Elizabeth Burgos diz que

Aculturação é o mecanismo próprio de todas as culturas, todas as culturas vivem em estado de aculturação. No entanto, a aculturação é uma coisa e a imposição de uma cultura sobre a outra, a fim de aniquilar, agora é muito diferente.¹⁶²

Nessa passagem, Burgos afirma que Rigoberta passa por um processo de aculturação. No entanto, Walter Mignolo delimita e explica o que vem a ser o processo de aculturação, o qual refuta, ao preferir utilizar e abordar o conceito de transculturação: “enquanto *aculturação* apontava para mudanças culturais numa única direção, o corretivo *transculturação* visava chamar a atenção para os processos complexos e multidirecionais da transformação cultural”¹⁶³. Entendendo que o processo de transculturação “estará no centro de qualquer projeto dos estudos subalternos”¹⁶⁴, o processo de *aculturação*, portanto, promulgado pela academia não compõe o imaginário crítico e epistemológico da sobrevivência indígena. Não se trata de um aniquilamento cultural, mas um fazer cultural local, que parte de suas

¹⁶² “La aculturación es el mecanismo propio d toda cultura; todas las culturas viven en estado de aculturación. Sin embargo, la aculturación es una cosa y la imposición de una cultura sobre otra, con objetivo de aniquilarla, ora muy distinta”. (BURGOS. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, p. 15) (Tradução minha).

¹⁶³ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 233.

¹⁶⁴ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 285.

especificidades locais para o global. Para tanto, a transculturação supre essa necessidade epistemológica em se cogitar a partir desse lugar político de enunciação, como afirma Walter Mignolo a seguir:

A transculturação, e outras palavras, poderia ser concebida como um tipo especial de pensamento liminar, e o pensamento liminar, dentro da minha argumentação, é a necessidade básica da epistemologia subalterna e da reflexão que ultrapasse as dicotomias produzidas pelo 'ocidentalismo' como o imaginário dominante do sistema mundial colonial/ moderno. Esse imaginário exagerou as realizações da 'modernidade' e minimizou seu lado sombrio, a 'colonialidade'.¹⁶⁵

Acredito ainda que a população indígena realmente esteja vivendo é um processo de interação cultural, de interculturalidade, conforme conceitua Catherine Walsh:

Uma configuração conceitual, uma ruptura epistemológica que se baseia sobre as realidades do passado e do presente vivido como dominação, exploração e marginalização, que são simultaneamente constitutivo como um resultado, do que Mignolo chamou modernidade/colonialidade. A configuração conceitual enquanto a construção de uma resposta social, político, ético e epistêmico às realidades essas que ocorreram e ocorrem, falo de um lugar de enunciação indígena.¹⁶⁶

Walsh defende um rompimento das epistemologias que possuem como base principal a relação entre passado e presente e entre as condições de marginalização e subalternização indígena. Sendo assim, é preciso um processo de interação entre os pensamentos que incluam o indígena e o seu lugar de enunciação, que compreenda o seu lugar político, e ainda “há que se notar, já nesse aspecto ancoram-se os processos de interculturalidade, matizadores das características fronteiriças, da 'passagem' e ultrapassagens culturais, de uma margem a outra”¹⁶⁷. Há várias marcas que propiciam uma discussão acerca desse lócus enunciativo do

¹⁶⁵ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 286.

¹⁶⁶ “Una configuración conceptual, una ruptura epistemológica que tiene como base el pasado y el presente, vividos como realidades de dominación, explotación y marginalización, que son simultáneamente constitutivas, como consecuencia de lo que Mignolo ha llamado modernidad/colonialidad. Una configuración conceptual que, al mismo tiempo que construye una respuesta social, política, ética y epistémica para esas realidades que ocurrieron y ocurren, lo hace desde un lugar de enunciación indígena”. (WALSH. *Interculturalidad y colonialidad del poder*, p. 50.) (Tradução minha)..

¹⁶⁷ SANTOS. *Che retã*, p. 147.

grupo Brô MC's, suas especificidades locais, a ausência de uma autoridade do estado – visto que a fronteira propicia certas mobilidades ilegais, a inter-relação com outros fazeres políticos, econômicos, culturais e sociais. É, portanto, uma “zona de interculturalidade, de hibridismo cultural, a língua como elemento agregador era, na realidade, constitutiva de uma Babel linguística” ¹⁶⁸. Esse emaranhado das coisas fronteiriças faz remissão ao bilinguajamento, presente na fronteira e seus limites geográficos, e também o estar e o ser *fronterizo* do grupo de rap indígena Brô MC's, como delimita Walter Mignolo:

O bilinguajamento [...], ou o bilinguajamento dos “zapatistas” que escrevem em espanhol, inserindo estruturas e conceitos das línguas ameríndias, não é uma questão gramatical, mas política, até o ponto em que o foco do próprio bilinguagismo é corrigir a assimetria das línguas e denunciar a colonialidade do poder e do saber. ¹⁶⁹

Além da discussão propiciada pela conceituação e epistemologia intercultural, pensada por intelectuais indígenas aqui na América Latina, visto que são um povo que habita este interstício entre ser e falar a sua língua ameríndia e, além disso, são um povo que, por meio da colonialidade do poder, devem saber a língua hegemônica para conseguir manter contato com a população branca. Darcy Ribeiro apresenta, em seu livro *O Povo brasileiro*, um cronograma do que ocorreu com as populações indígenas, hoje brasileiros, durante a colonização, no decorrer:

[...] com a destruição das bases da vida social indígena, a negação de todos os seus valores, o despojo, o cativeiro, muitíssimos índios deitavam em suas redes e se deixavam morrer, como só eles têm o poder de fazer. Morriam de tristeza, certos de que todo o futuro possível seria a negação mais horrível do passado, uma vida indigna de ser vivida por gente verdadeira ¹⁷⁰.

Essa afirmação promulga a noção do que hoje percebemos nas aldeias e daquilo que também é expresso na canção “A vida que eu levo”, nos versos que trazem o passado: “O homem branco traz doença/ Dizimou nosso povo / causou

¹⁶⁸ SANTOS. *Che retã*, p. 150.

¹⁶⁹ MIGNOLO, *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 315.

¹⁷⁰ RIBEIRO, *O povo brasileiro*, p. 43.

nossa miséria” ¹⁷¹, e o presente: “Você e sua cachaça mandam muitos para o cemitério” ¹⁷². O suicídio, o assassinato, a morte dos indígenas não é um problema novo; trata-se de uma recorrência na história, uma recorrência propiciada pela colonialidade do poder e do saber ainda hoje perpetrados pelos discursos hegemônicos. O índio é morto há muitos séculos não apenas pela aceitação da hegemonia, mas também por ter que negar o seu passado e o seu por-vir, negando a sua cultura.

Entretanto, apesar de alguns discursos se fazerem presentes e insistentes hoje, deve-se reiterar que o contexto social, econômico e principalmente o cultural atravessaram caminhos outros e, portanto, adquiriram uma percepção extremamente diferente que há 500 anos, visto que “representa a construção de um novo espaço epistemológico incorporando e negociando o conhecimento indígena e ocidental” ¹⁷³. Além disso, a população indígena foi e continua sendo marginalizada e segregada, como diz Walter Mignolo em *Histórias locais/ Projetos globais*: “Ninguém é excluído porque ele ou ela é pobre. Empobrece porque foi excluído” ¹⁷⁴.

A partir disso, pensa-se e questiona-se por onde os “avanços” caminharam, tendo em vista a subalternização do indígena; se essas ascensões da sociedade fizeram com que toda a população conseguisse ou obtivesse meios para alcançar o que antes não seria possível, e mesmo assim o indígena sobrevive em condições sub-humanas. Pergunto-me se estes caminhos foram fáceis, ou possuíam pedras ou teceram “teias” (para lembrar a letra de “Terra vermelha”) escusas; contudo, a razão desta discussão não é dizer ou desdizer sobre essas estranhas suspeitas, mas, sim,

¹⁷¹ BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹⁷² BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹⁷³ “representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales (WALSH. *Interculturalidad y colonialidad del poder*, p. 52.) (Tradução minha).

¹⁷⁴ MIGNOLO. *Histórias locais / Projetos globais*, p. 244.

desmistificar os saberes da academia e deslindar epistemologias outras afim de que se tratem outras culturas considerando toda sua inerência cultural, local, fronteiriça e indígena.

O processo civilizatório do povo indígena – aqui recorro ao título do livro do pesquisador Darcy Ribeiro – perpassa várias questões. A primeira delas, retornando à interculturalidade, como trata Catherine Walsh, está “ligada ao lugar geopolítico e no espaço, a partir da história e atual resistência indígena” ¹⁷⁵, uma vez que não há como discutir os assuntos relacionados aos povos indígenas sem passar por abordagens sociopolíticas, histórias e a presente conjuntura dessas populações com relação à colonialidade do poder presente nos discursos acadêmicos e também do estado, acarretando, então, nos discursos do restante da população brasileira e latino-americana.

Para esclarecer alguns pontos, somente no Brasil há em torno de 200 grupos étnicos indígenas. Com isso, a população Guarani, a primeira a passar pelo processo de colonização há 500 anos (etnia dos jovens do Brô MC's) hoje, possui em média 4 mil cidadãos, podendo ser encontrados em todos os cantos do Brasil. ¹⁷⁶. Contudo, aqui no estado de Mato Grosso do Sul, a etnia Guarani caminha por veredas ainda mais adversas.

Em certas circunstâncias, a alternidade entre os índios e o contexto nacional com que eles convivem chega a ser tão agressiva que se torna assassina. É ela que leva os jovens índios ao suicídio, como ocorre com os Guarani, por não suportarem o tratamento hostil que lhes dão os invasores de suas terras. Além de transformarem todo o meio ambiente, derrubando as matas, poluindo os rios, inviabilizando a caça e a pesca, esses vizinhos civilizados lançam sobre os índios toda a brutalidade de um consenso unânime sobre sua inferioridade insanável, que acaba sendo interiorizada por eles, dando lugar às ondas de suicídio. ¹⁷⁷

A conceituação de interculturalidade tratado por Walsh compõe o pensamento

¹⁷⁵ “ligada a geopolíticas de lugar y espacio, desde la historia y actual resistencia de los indígenas.” (WALSH. *Interculturalidad y colonialidad del poder*, p. 52.) (Tradução minha).

¹⁷⁶ Cf. GRUPIONI. *Índios no Brasil*.

¹⁷⁷ RIBEIRO. *O processo civilizatório*, p. 332.

do “outro”, que é arquitetado possuindo sua base em um inerente espaço político de enunciação dos movimentos indígenas. Apesar de pensar no Equador, o conceito pode ser absorvido em discussões por toda a América Latina, tendo em vista o processo colonizador pela qual passou e ainda passa a olhos vendados, perceptível nos diversos discursos ainda hegemônicos.

Apesar das violências tanto de um lado – do branco – quanto do outro – do indígena transculturado – o conceito de fagocitose cultural abordado por Walter Mignolo, para além das dualidades, desmistifica a noção de que a América seria uma extensão da Europa. Tanto um continente quanto o outro passaram por assimilações culturais, “e a transforma (América) em lócus de enunciação, enfatizando a sobrevivência marginal dos fragmentos europeus e das ruínas ameríndias” ¹⁷⁸. Mas ao contrário do que se imagina, essas assimilações, tanto de um continente quanto do outro, não se deram de forma similar. Os nativos tiveram que tomar para si, sendo associados e relegados à marginalidade, enquanto que, do outro lado do Atlântico, se deram um tanto mais utópico. Tendo em vista que, fagocitose trata de:

Um processo de mão dupla: enquanto a civilização ocidental er transformada nas margens pelas tradições ameríndias, essas mesmas tradições geradoras de transformações foram e continuam sendo relegadas a um segundo (ou terceiro) plano pela promoção hegemônica do “processo civilizador” durante o período colonial e do “progresso e modernização” durante o período pós-colonial.¹⁷⁹

A fagocitose pela qual passou o grupo Brô MC's é visível na sua produção artística musical, pois se vale de um gênero musical de origem marginal/ hegemônica juntamente com a própria consciência dos indígenas, ou seja, de suas sensibilidades locais específicas. Mas a “questão não é celebrar glórias passadas,

¹⁷⁸

MIGNOLO, *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 228.

¹⁷⁹

MIGNOLO, *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 216.

mas sim como trazê-las para um presente planetário”¹⁸⁰ que, apesar de marginalizado, o *rap* advém de uma transculturação para expor as suas problemáticas que, por sua vez, criticam em seu *rap* as outras civilizações colonizadoras e hegemônicas. Mas, para a fagocitose, há necessidade de pensar num resgate ao pensamento do indígena em “transformar perdas em ganhos e tirar proveito de nossa dupla marginalidade, tornando-a um lugar de onde pensar e falar, um lugar onde a vida depende de uma contínua fagocitose cultural sobre uma gnose liminar”¹⁸¹. O postulado da fagocitose cultural trata a ideia de que na América Latina não há como se usar pensamentos classicistas e hegemônicos para se discutir as especificidades históricas do local por conta das tantas inerências culturais. A pós-colonialidade abre, portanto, a possibilidade para se pensar sobre os discursos não hegemônicos, que até então eram (e, infelizmente, ainda o são, caso contrário não haveria razão para abordar esses questionamentos) respaldos para a história do local latino.

Para o indígena, a terra representa uma memória além de uma obediência epistêmica. A terra acaba por se configurar numa forma de o indígena manter a sua cultura e sua memória na história do que ainda está por vir. Pensando nessa ideia, durante este ano houve vários conflitos, tendo como palco o estado de Mato Grosso do Sul, com relação à terra e memória indígena. Portanto, discutirei nas próximas páginas, através de uma epistemologia outra, o que aconteceu nesse cenário.

¹⁸⁰MIGNOLO, *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 222.¹⁸¹MIGNOLO, *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 228.

2.4 Memória indígena na retomada por terras

Cemitério
Terra sagrada para nos é tempo rá
Fazendeiro ocupa
Não tenho medo de falar
De lá para cá
Guerras, conflitos
Chegou a hora de lutar pelo direito dos índios
Ainda sou perseguido

BRÔ MC's. *CD Independente.*

As batalhas e conflitos pela retomada de terras já possuem lugar na imprensa local, porém, no primeiro semestre do ano de 2013, com a morte do indígena da etnia terena Oziel, na região de Sidrolândia, Mato Grosso do Sul, a discussão ganhou maior visibilidade também no âmbito nacional. Invasão e disputa são palavras que possuem uma carga semântica violenta e, por sua vez, compõem os noticiários regionais e nacionais quando o assunto é ligado ao povo indígena. Isso corrobora o que denominamos o imaginário da sociedade branca diante do indígena.

A terra, para o indígena, é sagrada, tal como diz a letra do grupo Brô MC's na epígrafe. Possui um valor cultural, tradicional e histórico que necessita de acuidade por parte da população e das políticas públicas. São memórias, não apenas indígenas, mas também brasileiras e, conseqüentemente, de toda a população. Acaba por ser um museu – tomando a palavra de origem greco-latina – a céu aberto, infinito, rico e sem limites (pelo menos assim deveria ser). A conexão entre o arquivo – nesse caso a terra – e o poder está intrinsecamente associado à pulsão de morte, tendo em vista que o próprio poder está destruindo, se desfazendo e, ao mesmo tempo, arquivando o arquivo, como a pulsão de morte, e pode ser entendido como “uma pulsão silenciosa, destruidora do arquivo. Arquiviolítica, ela é uma pulsão de agressão e destruição. De maneira que naquilo que permite o arquivamento

encontramos aquilo que expõe à destruição”¹⁸², está arquivando e, concomitantemente a isso, está matando, não passando de um registro que degradará não apenas a terra, mas todos os objetos e documentos que podem ser configurados como arquivo. Mas o problema também reside nessa denominação conceitual do arquivo, pois há que se pensar se arquivo pode melhor atender às necessidades epistemológicas indígenas ou mesmo a memória, tendo em vista que “a análise do sistema mundial colonial/ moderno introduzirá a perspectiva subalterna articulada com base nas memórias e legados da experiência colonial”¹⁸³.

Aliado a essa discussão, ainda há de se incluir o que Derrida, em *Mal de arquivo*, tratou ao dizer dos limiares entre o público e o privado. Com o avanço tecnológico ficam evidentes as vertentes políticas e econômicas de preferência, não somente dos políticos, mas da própria população, num movimento sinuoso, onde todos estão interligados e se encontram. Há uma junção de fatores intrínsecos que resulta nesse imaginário brasileiro da população indígena.

Na mesma letra do grupo Brô MC's da epígrafe, noutra parte, os jovens trazem uma crítica aos ruralistas: “Babaca rindo com os amigos/ Uma corda e uma vaca/ Vai achando graça”, os mesmos para quem declararam guerra e, segundo a letra: “Causam a nossa miséria”. Walter Mignolo, na revista online de artigos, intitulada *Colonialidade do poder*, magnificamente traz a discussão do esquecimento da população indígena. Trata-se de um “esquecimento não porque assim se queira, mas porque se transformou numa tradição na cultura de opressão. Esquecimento que obriga a uma luta e a uma resistência dos nossos povos”¹⁸⁴.

A argumentação dos agricultores brasileiros (engloba-se o país, pois estão

¹⁸² KLINGER. *A paixão do arquivo*, p. 02.

¹⁸³ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 66.

¹⁸⁴ MIGNOLO. *A Colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*, p. 79.

havendo cúpulas e encontros em todo o país para que haja apoio pela causa latifundiária) e também dos cidadãos que, por sua vez, escolhem esse lado da fronteira nessa batalha, defendem que antepassados dessas famílias lutaram nas guerras dos séculos passados e, como promessa, o governo dessas épocas lhes deram terras onde não havia população – além de argumentarem que nas fazendas eles cultivam, produzem e vendem o produto para o consumo do restante da sociedade, pois partem do princípio da “nova configuração imaginária, que completava a transformação da ordem mundial geopolítica criada pela ‘descoberta’ da América: o imaginário do sistema colonial/mundial moderno emergente” ¹⁸⁵.

O que ocorre é uma tentativa de delimitar territórios, onde de um lado da fronteira, permanece o índio, isolado da sociedade, ou invadido por outras culturas, relegado ao que o teórico denomina barbárie, “Sendo alvos do desprezo da sociedades/ Índia invisíveis perambulam pela ruas da cidades/ Sentindo o preconceito e a maldade na carne” ¹⁸⁶. Do outro lado, permanece o branco e agricultor, mantendo sua ideologia econômica e cultural, dita civilizada. Se faz necessário que a discussão se encaminhe por uma crítica a determinados postulados, como observa Mignolo:

Uma desconstrução descolonizadora do logocentrismo e etnocentrismo ocidentais exportados para todo o planeta, que irá complementar uma desconstrução pós-moderna à maneira de Derrida, ou sob a forma da arqueologia de Foucault ou da genealogia de Nietzsche ¹⁸⁷.

Ainda partindo dessa noção de fronteira intelectual de Mignolo, no dia primeiro de janeiro de 2011, a presidenta Dilma Rousseff assumia o principal cargo administrativo do Brasil e, por sua vez, recebeu o grupo indígena Brô MC's para a sua cerimônia de posse. Com as movimentações indígenas em todo o Brasil, a imprensa, vulgarmente denominada de esquerda, noticiou que estava havendo uma

¹⁸⁵ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 67.

¹⁸⁶ BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹⁸⁷ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 107.

pressão para que Dilma revesse a postura política do país em não manter diálogo com os indígenas. Isso causou uma arisca delimitação de “lados”, bilateralidade, entre toda a população e, por sua vez, a mesma presidenta não permitiu que indígenas entregassem uma carta onde expressavam sua indignação diante de sua omissão com essas etnias; esse desconforto por parte dos indígenas é corroborado com a passagem: “Elite ignorante se esquecem que também são seres humanos/ Mais parecem monstros tomados pelo dinheiro e pelo poder” ¹⁸⁸.

A fundação moderna do conhecimento é territorial e imperial. Por moderno compreender o mundo sócio-histórico e classificação baseada em uma macro-narrativa de um conceito específico e princípios específicos do conhecimento. ¹⁸⁹

Discutir sobre a delimitação de terras não recai tão somente às etnias indígenas, mas também sobre a etnia branca. O branco detém o poder econômico, os saberes (mesmo que dependentes hegemonicamente), o dinheiro e a intelectualidade. O que está havendo trata-se de uma preocupação por ambos os lados de quem fica com a terra, ou quem a possui. Extrapolar a escolha de lados, seja em relação às terras, seja o preconceito, seja a própria subalternização do indígena é fazer ouvido o pensamento liminar ¹⁹⁰ e proporcionar caminhos outros que substituam as nomenclaturas divisórias do pensamento acadêmico, e consequentemente na própria população superando a história, ainda no presente, da colonização. Não que haja uma homogeneização do conhecimento e das práticas culturais, mas uma fragmentação “das histórias coloniais nas quais os projetos globais, inclusive epistemológicos estão sendo constantemente refeitos” ¹⁹¹. Não posso desconsiderar que há várias etnias indígenas, não somente no Brasil, mas por

¹⁸⁸ BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹⁸⁹ “La fundación moderna del conocimiento es territorial e imperial. Por moderna entendemos la organización socio-histórica y la clasificación del mundo fundada en una macro-narrativa sobre un concepto específico y principios específicos del conocimiento”. (MIGNOLO. *Habitar los dos lados de la frontera/teorizar en el cuerpo de esa experiencia*, p. 01.) (Tradução minha).

¹⁹⁰ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 454.

¹⁹¹ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 292.

toda a América Latina – “Povo contra povo, não pode se matar/ Levante sua cabeça [...] Vamos todos nós indígenas mostrar para os brancos/Que não há diferenças e podemos ser iguais” ¹⁹². Contrariamente à letra expressa anteriormente, Ribeiro elucida que as diferenças em torno do indígena ainda são esmagadoras:

O estudo que realizamos para a unesco, esperançosos de apresentar o Brasil como um país por excelência assimilacionista, demonstrou precisamente o contrário. O índio é irredutível em sua identificação étnica, tal como ocorre com o cigano ou com o judeu. Mais perseguição só os afunda mais convictamente dentro de si mesmos. ¹⁹³

Segundo informações do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), órgão ligado a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), foram assassinados em média 500 indígenas na última década. Apenas nos anos que se passaram foram assassinados 61 indígenas em todo território nacional. Grande parte desses crimes teve como palco macabro o estado de Mato Grosso do Sul. Coincidentemente, nesta mesma última década, os dados apontam que as discussões sobre reforma agrária e demarcação de terras para os indígenas diminuíram consideravelmente nos governos do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva e do atual governo Dilma Rousseff. Justaposto a isso, ambos os governos possuíam como campanha de proteção das camadas menos favorecidas brasileiras, incluindo as etnias e populações indígenas.

Uma coisa é criticar a cumplicidade entre o conhecimento e o Estado, enquanto se habita uma nação-estado em particular (nesse caso, a França), e outra é criticar a cumplicidade entre o conhecimento e o Estado a partir da exterioridade histórica de uma ideia universal de Estado, forjada na experiência de ma história local. ¹⁹⁴

O que está havendo com a população indígena é a probabilidade de passar por uma nova colonização. A afirmação supracitada estampou um artigo na revista eletrônica *Carta Capital* quando busquei dados coerentes para a presente discussão. Pode ser que esteja havendo uma recolonização da população indígena, como

¹⁹² BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹⁹³ RIBEIRO. *O povo brasileiro*, p. 145.

¹⁹⁴ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 111.

argumenta Darcy Ribeiro ¹⁹⁵ quando expõe sobre o genocídio indígena durante a colonização para recrutamento de mão-de-obra. Inquestionavelmente há uma preocupação com a cultura indígena, com as manifestações artísticas produzidas por essas etnias latinas, porém “insistir na estrutura colonial de toda cultura, como faz Derrida, significa perder contato com a perspectiva histórica na qual se situa a dupla crítica” ¹⁹⁶. E o que deveria ser posto em pauta é a relação desses povos com os processos de democratização, na medida em que se faz necessário a participação de todos, como cantam os Brô MC's:

Terra onde vivemos e nascemos
Com as etnias Kaiowá, Guarani e Tereno
Tudo se passou a realidade vem chegando na voz do Brô
Pintados para a batalha. ¹⁹⁷

Não se trata, tão somente, de dizer e desdizer sobre o grupo Brô MC's e sua produção fonográfica, mas trata de acampá-los numa discussão onde deve haver uma preocupação com seu lócus de enunciação, pois é a partir de um lugar determinado e específico que esses jovens cantam a sua cultura transcultural. Com esse intuito, nas próximas páginas, deixarei a discussão em aberto, pois há muito ainda o que se pensar. A pós-colonialidade não conclui, ela abre um leque de ideias e críticas para que eu possa pensar essa discussão.

¹⁹⁵ RIBEIRO. *O povo brasileiro*, p. 103.

¹⁹⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 124.

¹⁹⁷ BRÔ MC's. *CD Independente*.

2.5 Desobediência à crítica

Espero, em primeiro lugar, que o meu argumento aqui não seja apenas de um relato sobre a descolonialidade, sobre projetos descoloniais e desconectado de uma perspectiva acadêmica neutra e científica, mas que o meu discurso, aqui, seja parte de uma ampla e global orientação descolonial (com inclinação) de pensar e de agir. E, em segundo lugar, espero também que fique claro que a opção descolonial demanda ser epistemicamente desobediente.

MIGNOLO. “Desobediência epistêmica”, p. 323.

A epígrafe de Walter Mignolo ilustra de forma intensa e memorável toda a discussão travada nesta pesquisa. Discursar sobre as produções fonográficas do grupo de *rap* indígena é dialogar, indiscutivelmente, com os estudos pós-coloniais, procurando uma rota de fuga contra a colonização, ainda existente, nas manifestações culturais da América Latina e como estas são abordadas pela academia.

A manifestação artística musical do grupo perpassa por abordagens que necessitam de uma teorização pensada de onde vieram. Trata-se de uma produção arraigada pela memória indígena, cravada nas terras tupiniquins, no imaginário do nativo, do espectro colonial que ronda as epistemologias sociais, histórias e culturais.

Para que pudesse dialogar com os arquivos desses jovens indígenas e a memória de seu povo, foi, e ainda é, preciso interligá-los aos discursos supracitados. Além disso, enxergar e exumar espectros coloniais, buscando respostas em conceituações como a interculturalidade, os projetos globais nos quais perpassa os *raps* do grupo, incluindo-os ainda como jovens indígenas, subalternos, fronteiriços, inscritos numa periferia.

Foi preciso que travasse batalha com discursos hegemônicos, que pudesse me distanciar ao máximo dessa vertente supressora e ao mesmo tempo cega, pois estamos dialogando com produções advindas dessa peculiar nação, e não podemos

manter um diálogo com teorias de onde não os veem de forma descolonial.

Antes de entrar pelos meandros descoloniais, preciso/ precisamos, acima de tudo, me/ nos descolonizar. Há tantos anos somos bombardeados por regras e saberes hegemônicos, para que pudéssemos adentrar na perspectiva descolonial e conseguir relacionar as inscrições culturais e enunciativas do grupo neste trabalho.

Todos os dias somos induzidos a absorver o padrão, à ideia de que o índio é quem deve sair de sua terra. Todos os dias somos treinados a predispor o que querem de nós; entretanto, esta discussão desliza caminhos epistemológicos outros. Além disso, é preciso procurar entendê-los em sua essência fronteiriça, transcultural, intercultural, memorialística, a incompletude e o quebra-cabeça que são nossas memórias, seja dos indígenas, seja sua, seja minha.

Os jovens do Brô MC's procuram, de certa maneira, expor em suas canções esses espectros do esquecimento étnico e as privações subalternas na qual eles e seu povo vivenciam e procuram sobreviver há muitos séculos e criticar alguns aspectos dos seus pares étnicos. E a preocupação como intelectual-subalterno é justamente fugir da academia, com essas epistemologias outras, para que, assim, possa lê-las diferentemente, materializando sua cultura a partir de sua inerência.

Entretanto, deparamo-nos com uma imensa tropa de latinos se apoiando em epistemologias hegemônicas e castradoras (castradoras porque não podem questionar e responder as especificidades latino-americanas), cujo discurso partia da não representação cultural indígena diante da sociedade. Assim sendo, será que os indígenas deveriam pagar com a própria vida essa desobediência cultural e social?

Como pontuei neste capítulo, a memória e o arquivo indígena devem ser atravessados por uma epistemologia outra para que abarque uma discussão onde as especificidades latinas, e no caso desta dissertação, ilustrando a crítica, o grupo

de *rap* indígena Brô MC's, sejam revisitadas a partir de onde estou falando, de onde estou lendo e, além disso, encontro nesse lócus de enunciação uma necessidade em pensar numa forma, numa maneira de desobedecer às epistemologias que não conseguem enxergar essas especificidades indígenas e por isso, busquei a crítica de teóricos como Walter Mignolo que trata de refletir social, política culturalmente as ideologias hegemônicas que acabam continuando a colonizar o latino, o fronteiriço, o indígena.

Tendo em vista isso, no próximo capítulo, me deterei nas letras das canções do grupo, visando discuti-las a partir do linguajamento/bilinguajamento do crítico argentino Walter Mignolo e também a presença irrevogável nas canções dos projetos globais que cercam a produção cultural fronteiriça.

**CAPÍTULO III –
DESSUBALTERNIZAÇÃO DO INDÍGENA NAS LETRAS DAS CANÇÕES DOS
BRO MC'S ATRAVÉS DO BILINGUAJAMENTO PÓS-COLONIAL**

Yankee no
mother fuck
it's my zone

Brô MC's. "No Yankee"

Ciclone extra tropical
No teu fone
Corrente ascendente
latina e raivosa
Multi anti americano
Cano de esgoto jorra
Vomitando toda Gaia
corrosiva Coca-Cola
Pespi
Pet
Cred
Mac
Mac Donalds se insere

Brô MC's. "No Yankee".

Conforme visto nos capítulos anteriores, e a discussão amparado pela crítica pós-colonial, a subalternização de determinados conhecimentos, práticas culturais e de etnias é algo proveniente da instauração de projetos globais no sistema mundial colonial/ moderno que silencia as epistemologias outras que brotam de *loci* subjugados, como no caso da fronteira onde o sol se põe, o estado de Mato Grosso do Sul de onde erijo minhas reflexões. É pensando nessa proposição que a epígrafe que abre o capítulo ajuda a pensar melhor a própria questão epistemológica e local na medida em que o indígena fronteiriço, através de suas produções culturais, resiste a esses projetos globais.

Da perspectiva crítica da subalternidade e da pós-colonialidade, essa resistência, passada através do repúdio à americanização (o processo da globalização inserida dentro das histórias locais da aldeia) faz com estas histórias locais outras sejam evidenciadas no cenário do sistema mundial colonial/ moderno. Embora os indígenas falem o português e o guarani, o trecho da música que está na epígrafe vem em língua inglesa, o que num primeiro momento poderia reforçar a ideia dos projetos globais da provenientes língua hegemônica, mas que pode ser interpretada como forma de negociar suas vidas e sua condição subalterna através do que Mignolo chama de "fagocitose", ou seja, a absorção que o indígena

subalterno faz da língua hegemônica. O próprio Walter Mignolo escreve na língua hegemônica, o inglês, por acreditar que “quando se publica em espanhol, as publicações geralmente não ultrapassam o circuito local”¹⁹⁸

Assim, as questões de língua, de linguajamento e de bilinguajamento nas letras de música dos BRÔ MC's, sob a perspectiva crítica da pós-colonialidade, serão norteadoras deste capítulo. Nesse sentido, o disco independente do conjunto é composto por nove faixas musicais (“A vida que eu levo”, “Eju Orendive”, “Humildade”, “Lutar para vencer”, “Sei Jovem”, “Sempre te amarei”, “Terra Vermelha”, “Tupã” e “No Yankee”). As letras trazem elementos culturais indígenas, como a memória passada através dos tempos relacionada à terra e à violência, por exemplo. As letras transmitem, ainda, uma ideia de subjugamento da população indígena e, em contrapartida, a malícia do indígena que sobrevive em meio a sua subalternidade e a pobreza ao passar a mensagem que difunde a noção de força diante das dificuldades sociais enfrentadas na aldeia e na cidade, bem como o preconceito e o racismo. É dialogando com esses e outros elementos inscritos nas letras que me valho das teorias do linguajamento e bilinguajamento do intelectual latino Walter Mignolo.

As letras são verbalizadas tanto em língua guarani quanto em língua portuguesa, mas não há como dialogar com a hibridização cultural entre essas línguas, uma vez que já não são mais duas, sendo uma nova língua fronteiriça, que acolheu especificidades não apenas linguísticas, mas também as especificidades da fronteira sem lei que está incrustada no solo vermelho do Mato Grosso do Sul. Na segunda seção, questiono acerca da presença das missões cristãs e civilizadoras dentro das aldeias Jaguapiru e Bororo e, para isso, inicialmente, tratarei a respeito

¹⁹⁸MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 14.

dessas missões na história indígena local. Em seguida, farei uma discussão procurando descolonizar e dessubalternizar o conhecimento acadêmico e social partindo dessa característica, pois para que haja missões dessa natureza, a pessoa de fora, o branco, o assistente social, o pastor, o padre, presumem que o indígena necessita de sua religião, necessita de seu método civilizador, necessita de uma cultura estabelecida pelo branco, entretanto, como foco deste capítulo, o leitor perceberá que tentarei elucidar quanto a cultura indígena não ser híbrida, mas, sim, uma cultura outra.

3.1 Dessubalternizando o lócus enunciativo do grupo de *rap* indígena Brô MC's

Este lugar de enunciação [indígena, no meu caso a fronteira] é um “lugar político” que compreende, tanto o sujeito da enunciação quanto um programa político e cultural, enquanto um programa que desde a minha perspectiva tem, também, um caráter epistemológico.¹⁹⁹

WALSH. “Interculturalidad e colonialidad del poder”, p. 50.

O lugar de enunciação, como explicitado por Walsh, é também um lugar político que engloba tanto o sujeito quanto a cultura e a política. É nesse sentido que o indígena fala de um lugar político, a partir de um lócus enunciativo fronteiriço com um histórico colonial subalterno. Os indígenas, mesmo sem uma voz que os represente, mesmo pela ótica do outro, retratam a subalternidade ameríndia entranhada nas histórias, nos discursos, sejam acadêmicos ou não, e mesmo em suas manifestações culturais. A partir desse ponto provém a necessidade em se discutir e desobedecer epistemologicamente as teorias eurocêntricas ainda vigentes, pois “é evidente o crescimento e o intercâmbio intelectual das produções críticas e literárias no lado americano do hemisfério sul”²⁰⁰, nesse caso representados por teóricos e pesquisadores que procuram, através da crítica, dessubalternizar as epistemologias que não vislumbram o lócus enunciativo fronteiriço; aqui, nesta pesquisa, representados, na maioria das discussões, pelos teóricos Walter Mignolo, Catherine Walsh e Edgar Nolasco.

O grupo de *rap* indígena Brô MC's compõe músicas utilizando um gênero advindo das periferias – como já discutido noutro momento nesta pesquisa – de forma que, por meio das suas especificidades locais, se valendo de práticas culturais globais, possa verbalizar uma voz embargada pela colonialidade do poder.

Ainda considerando a epígrafe desta seção, o lugar político de enunciação

¹⁹⁹ “Este lugar de enunciación es un 'lugar político' que comprende, tanto al sujeto de la enunciación como un programa político y cultural, a la vez que un programa que desde mi perspectiva tiene también carácter epistémico” (Tradução minha)

²⁰⁰ BARZOTTO. *Nuestra Cultura Local*, p. 75.

das canções do grupo, as aldeias Jaguapiru e Bororo e os arredores das aldeias, enquanto loci de enunciação, constata, memorialisticamente, as condições e as experiências específicas desse lugar. Essa soma do fazer cultural local com o fazer político, como pondera Walsh, resulta num âmbito epistemológico e necessita de uma articulação outra, ou seja, uma discussão que dessubalternize a crítica ao abordar e resistir aos fazeres epistemológicos hegemônicos. É ponderando a partir do pensamento do subalterno é que posso compreender a subalternidade que se alastra na terra rubra das aldeias Jaguapiru e Bororo. É nesse sentido que Nolasco traz as sensibilidades biográficas para a discussão para melhor compreender a subalternidade indígena de Mato Grosso do Sul:

Essa minha prática auto-reflexiva e crítica na academia deve priorizar as sensibilidades biográficas e a experiência de ambos (sujeitos e produção cultural), mesmo quando a herança colonial seja um fato histórico e não pessoal (não sou indígena), posto que somente quando me predisponho a pensar criticamente a partir da experiência [...] do subalterno é que me encontro na condição de compreender a sua condição (situação) indígena como uma forma de subalternidade.²⁰¹

Para Mignolo, as sensibilidades “não são essenciais e não estão inscritas no nascimento dos indivíduos, mas formam-se e transformam-se, criam-se e perdem-se, na família, na escola, no decorrer da vida”²⁰². É sabido que muitos pesquisadores se apropriam dos fazeres culturais indígenas para discutir e dar seguimento a uma pesquisa – pesquisadores não apenas da música e da cultura, como é o meu caso, mas estudiosos das línguas, entre tantos outros focos de discussões – idealiza uma maneira de salvaguardar os costumes dentro das aldeias, transformando-as num arquivo, num museu belo e protegido do mundo de fora, ou seja, ora a academia procura criar uma redoma de vidro, onde a memória indígena possa estar esterilizada dos projetos globais, ora a academia busca construir pilares onde o indígena possa praticar suas culturas, que hoje se tornaram transculturais,

²⁰¹ NOLASCO. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*, p. 116.

²⁰² MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 264.

interculturalizadas, como as canções do grupo. E é exatamente este o foco da minha pesquisa, discutir sobre as realizações sócio-históricas e culturais indígenas sem excluir as interações com o mundo, não apenas dentro da aldeia, “*a partir de uma comuna cultural que, mesmo tendo traçados sócio-históricos de convergência com o território, postula suas próprias singularidades*”²⁰³, pois interações e práticas culturais como essas estão se tornando cada vez mais *comuns*, dadas as circunstâncias, mesmo as tecnológicas. Trata-se de uma produção cultural musical num interstício, entre a memória indígena, presente nas letras, e entre a presença de práticas culturais de fora.

Não levar em conta as interações presentes nas práticas culturais indígenas das práticas culturais de fora da aldeia, da sociedade civil branca, é atribuir ao indígena a marginalidade, a subalternidade. E por isso as epistemologias outras, advindas da crítica pós-colonial, suprem e ajudam a compreender o diálogo entre o indígena e o branco, e em como o indígena, os Brô MC's, se utiliza dessa influência cultural para compor músicas com diversos elementos interculturais. É dessa maneira que Palermo aponta que o conhecimento produzido pelo sistema mundial colonial/ moderno exclui a prática do Outro, entendido na minha pesquisa como o indígena:

Centrada na crítica ao projeto moderno/colonial tanto na espinha dorsal da economia quanto da política e na produção de conhecimento a partir de um posicionamento definidamente radical pela realização com o projeto global, seus efeitos são intensificados nas regiões da *diferença* constitutiva e naturalizada gerado pelo princípio moderno do “progresso”. No processo crítico-analítico da formação dessa diferença, para validar o lado “superior”, “civilizado”, “racional”, o poder “masculino”, o Outro, é invalidado fora da verdade, compreendida cartesianamente e da história entendida hegelianamente.²⁰⁴

²⁰³ BARZOTTO. *Nuestra Cultura Local*: por uma epistemologia das margens, p. 76.

²⁰⁴ “Centrada así la crítica al proyecto moderno/colonial tanto en el eje de la economía como en el de la política y en el de la producción de conocimiento desde una posición definidamente radicalizada po relación con el proyecto global, sus efectos se agudizan en las regiones de la *diferencia* constitutiva generada y naturalizada por el principio moderno del “progreso”. En el proceso analítico-crítico de la formación de esa diferencia, al convalidar el lado “superior”, “civilizado”,

Como explana Zulma Palermo, o Outro é tido como marginalizado em face do homem “civilizado”, já que este se autoavalia como homem “superior” e, por isso, silencia os saberes que fogem da “racionalidade”. Por isso, os saberes indígenas não se encontram arraigados nas academias, ou ainda há uma grande resistência devido a essa noção de “civilizado” que ainda é binarista e excludente, conforme o que disse Palermo acima. Todavia, essa diferença, que a autora grafa em itálico, só pode ser ouvida a partir de uma dessubalternização, pois a crítica, ainda vigente na maioria dos centros acadêmicos produtores de conhecimento, é a crítica hegemônica, eurocêntrica e masculina. A dessubalternização através da pós-colonialidade auxilia a ler, compreender e discutir produções culturais locais *diferentes* como o *rap* indígena, para ilustrar esse processo de dessubalternização dos saberes fronteiriços. Durante muito tempo foi negado ao subalterno o direito ao conhecimento, a voz e à civilidade. Entretanto, com a teorização pós-colonial, foi dado ao subalterno o direito de se integrar com os saberes, como pontua Walter Mignolo:

O que enfrentamos aqui não é mais o entrelugar ou a hibridez, nas imagens convivas das zonas de contato. Pelo contrário, as forças de teorização e da racionalidade “bárbaras”, [...] estão integrando e vencendo a lógica restritiva atrás da ideia de “civilização” e de propiciando o que a missão civilizadora suprimiu: a auto-apropriação de todas as boas qualidades negadas aos bárbaros.²⁰⁵

O processo de civilização hegemônico, através da colonização e da colonialidade do poder, procurou e procura “educar” o Outro, o indígena, de forma que se adeque ao sistema civilizatório eurocêntrico, tal como ocorreu com a catequização. Porém, ao excluir práticas culturais outras (específicas de cada história local), o ser civilizador, mesmo aquele proveniente do lócus enunciativo

“racional”, “masculino” del poder, lo Otro, lo invalidado queda afuera de la verdad, entendida cartesianamente y de la historia entendida hegelianamente. (PALERMO. “Desobediencia epistémica y opción decolonial”, p. 190.) (tradução minha).

²⁰⁵

MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 410.

fronteiriço, não consegue dialogar ou discutir com produções culturais outras, provenientes de histórias locais, como a do grupo Brô MC's, por, justamente, estar subjugado pela colonialidade do poder, ou seja, as academias ocidentais tendem a importar teorias como se fossem mercadorias que servem a qualquer lócus de enunciação, sem considerar as sensibilidades que são específicas e que estão impregnadas na pele e no pensamento dos indivíduos. Essa reflexão fronteiriça é feita por Edgar César Nolasco:

Tal epistemologia [a fronteiriça] escapa à reflexão racional posta em prática pelo discurso acadêmico e disciplinar, assim como pelos discursos modernos vindos dos grandes centros do país e de fora. Sem querer fazer uma apologia rasteira do local, do periférico, do fronteiriço marginal, o fato é que essa zona borrachera [da região de fronteira de Mato Grosso do Sul] produz *modos de viver e de pensar* específicos do lugar.²⁰⁶

Retomando a citação supracitada de Mignolo, mesmo com intervenções enérgicas de cunho colonial em educa-lo, o índio interculturalizou a sua cultura e a exteriorizou de forma que resultou numa cultura outra. É nesse ponto, nesse interstício cultural, que se faz necessário desobedecer as epistemologias hegemônicas para atingir um discurso que contemple essas práticas culturais *diferentes*.

Tratar dessa epistemologia outra, a pós-colonialidade arraigada às produções interculturais indígenas, não me permite fugir das epistemologias outras discutidas por tantos críticos, principalmente por Walter Mignolo, tendo em vista que o pensamento liminar pode ser percebido como um pensamento proveniente das margens, “uma vez que há margens das margens e o centro já não é mais o mesmo porque se encontra fraturado e ocupado, ironicamente, pela ‘periferia’”²⁰⁷. O subalterno, hoje, possui acesso às artes canônicas, e à sociedade civil, branca e masculina, possui livre acesso às fronteiras culturais, entre o que provém do centro

²⁰⁶

NOLASCO. Perto do coração *selbaje* da crítica *fronteriza*, p. 15.

²⁰⁷

BARZOTTO. Nuestra Cultura Local: por uma epistemologia das margens, p. 76.

e da periferia, por isso há a necessidade em se discutir, em abordar essa peculiaridade cultural da perspectiva pós-colonial.

A divisão, marginal, entre centro e periferia se encontra, a partir da crítica, numa possível desestruturação, pois o centro se encontra tomado pela periferia. Optar por uma epistemologia outra, liminar, “significa agir contra a subalternização do conhecimento” ²⁰⁸ e, conseqüentemente, é promover o pensamento liminar, a epistemologia outra. Essa epistemologia é aquela que visa reestruturar a forma de se fazer conhecimento, de fraturar o pensamento hegemônico originado no centro que “em geral supõe uma estrutura espaço-tempo eterna. Pelo contrário, a maior parte das teorias que emergem da periferia supõem uma estrutura espaço-temporal episódica-geopolítica” ²⁰⁹ que se baseia nas transformações do local, tal como indica Grosfoguel. Teorizações provenientes de nosso próprio lócus nos permite ler melhor as nossas histórias locais. É dessa forma que Nolasco elucida:

Se estamos todos num mundo global contemporâneo, e de modo bastante visível na América latina, trabalhando com conceitos descentrados, híbridos, escorregadios e de natureza inconceituáveis, é porque queremos, ao fim e ao cabo, entender melhor o próprio *lócus* que nos cerca. ²¹⁰

É nesse sentido, como afirma Nolasco, que preciso compreender o lócus enunciativo, não apenas do grupo Brô MC's, mas também o meu. Ter consciência acerca desse lugar político e cultural, como expressa a citação acima, é ter ciência que se trata de um lugar ainda não conceituável, incompreendido, por isso há a necessidade em entendê-lo melhor, compreender e pensar sobre essas especificidades a partir do pensamento liminar que erige do meu próprio lócus. Entretanto, partir de um discurso binário e proveniente de determinados *loci* hegemônicos é excluir da reflexão as partes que compõem as inerências da

²⁰⁸ BARZOTTO. *Nuestra Cultura Local: por uma epistemologia das margens*, p. 76.

²⁰⁹ GROSGOUEL *apud* MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 343.

²¹⁰ NOLASCO. Crítica subalternista ao Sul, p. 64.

manifestação cultural indígena do Brô MC's, pois “o posicionamento do sujeito remete ao estabelecimento de um lócus de enunciação bem definido a fim de que o mesmo sujeito”, independente se sou eu, os jovens do Brô MC's, possa “delinear as suas especificidades ou aquilo que deseja representar como discurso do local” ²¹¹, portanto, o pensamento liminar visa “propagar uma nova lógica na construção do conhecimento local” ²¹².

Desse modo, Mignolo me auxilia quando aponta que “meu interesse aqui é pela língua e pelos signos e memórias inscritas no corpo, mais do que pelos signos inscritos no papel” ²¹³, pois é irrevogável o estado (situação) fronteiriço e memorialístico registrado, tanto no corpo, quanto nas canções dos *rappers* do grupo. Nesse sentido, Barzotto defende que a especificidade cultural ocorre através de um ato movediço, pois o sujeito tende a “negociar a tradição e a tradução culturais por meio da aceitação do deslocamento”²¹⁴; e continua, “significa, grosso modo, que já não somos os mesmo sujeitos, [...] somos permanentemente modificados à luz da presença local” ²¹⁵. Há sempre uma renegociação entre os sujeitos, haverá sempre a sensibilidade que se transforma. É isso que pontua Tracy Guzmán ao indicar que;

Para Ribeiro, essa cultura ‘autêntica’ seria flexível e resistente; como toda cultura em um modo moderno e globalizado, estaria em um processo de constante transformação. ‘Você também é diferente do seu bisavô’, ele disse em 1995 ao escritor e velho amigo Antonio Callado. ‘Deixa eles mudarem. Muda-se dentro de uma pauta’²¹⁶.

A passagem de Tracy Guzman direciona-me a pensar além da dualidade, compreender esse lugar de enunciação cultural e político para além das epistemologias hegemônicas. Guzman traz uma reflexão de Darcy Ribeiro que retrata as especificidades, tendo em vista que os indígenas, e mesmo eu, somos

²¹¹ BARZOTTO. *Nuestra Cultura Local*: por uma epistemologia das margens, p. 78.

²¹² BARZOTTO. *Nuestra Cultura Local*: por uma epistemologia das margens, p. 79.

²¹³ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 343

²¹⁴ BARZOTTO. *Nuestra Cultura Local*: por uma epistemologia das margens, p. 79-80.

²¹⁵ BARZOTTO. *Nuestra Cultura Local*: por uma epistemologia das margens, p. 79-80.

²¹⁶ GUZMÁN. *Subalternidade hegemônica*: Darcy Ribeiro e a Virtude da contradição, p. 142.

diferentes dos nossos antepassados, todos nós mudamos de acordo com a configuração política, cultural e social em vigência, tal como expus ao tratar das sensibilidades no momento anterior pautada na crítica de Walter Mignolo. A partir disso, o pensamento liminar proporciona um resultado distinto da totalidade hegemônica e não se trata, tão somente, de uma dualidade entre a homogeneidade ou a heterogeneidade, mas sim uma fragmentação dessa totalidade cultural e social.

Ao trazer a citação acima, de Tracy Guzmán, eu procurei fazer alusão à fala de Darcy Ribeiro para explicar as mudanças nas quais a sociedade indígena passou e passa, em que “histórias coloniais locais nas quais os projetos globais, inclusive os epistemológicos, estão sendo constantemente refeitos.”²¹⁷; em vista disso, devo enxergar como uma fração, uma fragmentação, numa contínua reformulação.

É visando essa discussão que na próxima seção me deterei em algumas especificidades das histórias locais e na presença dos projetos globais nas canções do grupo. Além disso, proponho delimitar como se dá o linguajamento e o bilinguajamento (Mignolo) nas letras. Também trago alguns elementos inscritos nos vídeo clipes oficiais do grupo disponíveis no site You Tube.

²¹⁷MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 292.

3.2 Onde mora o linguajamento/bilinguajamento na aldeia?

É necessário aceitar que o linguajamento, como o pensamento, está além da língua e do pensamento: o linguajamento é o momento no qual uma 'língua viva' se descreve como um estilo de vida (um modo de viver) na interseção de duas (ou mais) línguas.

MIGNOLO, *Histórias Locais/Projetos Globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar , p. 358.

Nesta seção, procuro pensar um diálogo unindo as especificidades múltiplas culturais, presentes nas letras do grupo, e o recorte epistemológico embasado no linguajamento e no bilinguajamento de Walter Mignolo, pois as rimas, como já elucidado noutro momento desta pesquisa, encontram-se, principalmente, tanto em língua portuguesa, quanto em língua guarani. Trata-se de uma inscrição cultural fronteiriça e que necessita ser discutida.

O título deste tópico foi pensado a partir de uma afirmação de Walter Mignolo em seu livro *Histórias locais/ Projetos globais* acerca da declaração de Heidegger sobre a língua ser morada do Ser. Em resposta ao filósofo, Mignolo afirma que ao invés disso, “[...] a língua é morada do Linguajamento” ²¹⁸. Pensando em tal proposição, proponho uma discussão em torno do linguajamento e do bilinguajamento ao questionar, tomando emprestado a conceituação de Heidegger e de Mignolo, qual é a morada dessas duas noções articuladas por Walter Mignolo sobre aspectos das línguas portuguesa e guarani, entre outras que estão impregnadas em meu locus fronteiriço, dentro das aldeias. ²¹⁹

Linguajamento, segundo o crítico latino, é “[...] o ato de pensar e escrever entre as línguas” ²²⁰. Mignolo exemplifica o conceito ao tratar do trabalho de Glória Anzáldua, intitulado de *Boderlands (fronteira)*, em que a autora “refaz o mapa de práticas linguísticas e literárias, articulando três memórias linguísticas (espanhol,

²¹⁸ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 344.

²¹⁹ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 345.

²²⁰ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 309.

inglês e nahuatl)”²²¹, retratando a relação conflituosa e ao mesmo tempo harmônica de línguas diferentes. O bilinguajamento é diferenciado do bilingualismo, pois neste “[...] ambas as línguas são conservadas em sua pureza”²²² e, em contrapartida, o bilinguajamento se constitui tanto pela pureza de ambas as línguas quanto por sua “assimetria”²²³. É nesse sentido que Mignolo aponta que

Anzáldua encontrou-se numa situação em que o bilinguajamento cotidiano em regiões fronteiriças revelou as estruturas desagregadoras que faziam da língua um objeto não mais controlado e contido dentro de uma gramática, mas do linguajamento (bilinguajamento) encrustado em todo o corpo.²²⁴

As aldeias do grupo, a Jaguapiru e Bororo, além de *estarem* numa fronteira geográfica, propicia aos indivíduos uma condição de ser-fronteira. As duas aldeias são entrecortadas por uma rodovia interestadual e se encontram próximas ao estado brasileiro do Paraná. A posição fronteiriça propicia aos seus habitantes, em constante trânsito, sempre numa intersticialidade territorial. Ora estão lá, ora estão cá.

Diante disso, Edgar César Nolasco afirma que “emblematicamente, a fronteira, de modo simbiótico, representa a condição de vida de todos os sujeitos que nela vivem, assim como as línguas e as produções artístico-culturais dos sujeitos envolvidos”²²⁵. Já sobre a condição de ser, o crítico fronteiriço indica ser o indivíduo o “sujeito-fronteira”²²⁶, justo pelo lugar *fronterizo* em que está situado. É por isso que o estudioso indica que “A condição de sujeito-fronteira permite a ele reconhecer pelo menos duas experiências de vivências: ‘viver-entre-línguas’ (Anzaldúa, Mignolo) e a de viver-entre-fronteiras”²²⁷. É partindo dessas duas proposições que o sujeito-franteira de Mato Grosso do Sul, ao englobar grupos

²²¹ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 311.

²²² MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 315.

²²³ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 315.

²²⁴ MIGNOLO. *Histórias Locais/ Projetos globais*, p. 343-344.

²²⁵ NOLASCO. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*, p. 133.

²²⁶ NOLASCO. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*, p. 134.

²²⁷ NOLASCO. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*, p. 134.

subalternos de indígenas, paraguaios, bolivianos, andariegos, brasiguaios, pantaneiros e ervateiros, constitui suas memórias, suas sensibilidades e, ao mesmo tempo, faz erigir epistemologias outras. Retomando as duas proposições, Nolasco distingue-as:

Na primeira [“viver-entre-línguas”], o sujeito *fronterizo* fala, ouve, ou escuta o trânsito contínuo dos dialetos e das línguas, como o portunhol e o guarani, além de línguas indígenas que são pronunciadas de-dentro das situações de subalternidades locais. Na segunda [viver-entre-fronteiras], o sujeito atravessado pela situação vê, percebe, sente, pelo olhar, pelo paladar, a condição de *estranho* do outro, do andariego da fronteira. Tais traços de homem-fronteira encontram-se na convivialidade, na hospitalidade, no jeito esquisito de o outro abordar as coisas e as pessoas do lugar onde chega.

228

Essas duas noções são importantes na medida em que os Brô MC's se situam nesse lócus fronteiro, tornando-se homens-fronteiras que vivem-entre-línguas diferentes que são contaminadas nas letras de suas músicas. O trânsito de lá e cá, sempre sob a insígnia do céu poente, é que configura o modo como o grupo de *rap* produz música e conhecimento. O viver-entre-línguas e o viver-entre-fronteiras inscrevem nesses sujeitos-fronteiras a condição própria da fronteira do estado de Mato Grosso do Sul com sua paisagem específica e subalterna.

O conceito de viver-entre-línguas e do bilinguajamento articulados ao pensamento liminar permite-me pensar as produções culturais dos Brô MC's como línguas que se misturam dentro das canções e que permitem a produção de novos saberes subalternos que, amparado pelas considerações de Nolasco, tentam “sobreviver às imposições de uma memória moderna impositiva”²²⁹. Para Mignolo, o “pensamento liminar exige, além de planejamento, econômico e organização social, uma epistemologia de bilinguajamento e não de território”²³⁰, para tanto, trata-se de uma epistemologia que vai ao encontro ao bilinguajamento e, por isso, não há como

228

NOLASCO. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*, p. 134

229

NOLASCO. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*, p. 137.

230

MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 342.

deixar abordar a condição *bilinguajada* das línguas guarani e portuguesa presente nas letras.

As letras do grupo Brô MC's apresentam, através do elemento musical e subalterno *rap*, e da verbalização, majoritariamente, em duas línguas, uma indígena e outra não, que “responder à necessidade do pensamento liminar, não à necessidade de descrever a hibridez como particularidade do objeto, mantendo assim a distinção entre o 'puro' sujeito conhecimento”²³¹ dessacraliza, a partir do pensamento pós-colonial, a noção de que cultura pode nascer apenas de uma forma, aquela imposta pelo pensamento colonial/ moderno que não permite epistemologias outras no debate crítico. Na fronteira, não há como deixar de perceber os trânsitos culturais e da ordem do linguajamento. Mignolo ainda contribui na questão de linguajamento e bilinguajamento ao evidenciar as contribuições de Anzáldua:

Anzáldua contribui, ao alvorecer do sistema, com a noção da capacidade de revelar o linguajamento atrás das línguas e o bilinguajamento como condição fundamental do pensamento liminar. Em outras palavras, enquanto o imaginário do sistema mundial moderno se detinha em fronteiras, estruturas e o estado-nação como espaço dentro de fronteiras como uma língua nacional, linguajamento e bilinguajamento, como condição do pensamento liminar a partir da diferença colonial, abre-se para um imaginário pós-nacional. Consequentemente, no quadro mais amplo do sistema mundial moderno, o pensamento liminar é pós-ocidental e é pós-colonial na história da política da língua. O leitor precisa lembrar que, tal como a pós-modernidade é a transformação da modernidade, a pós-colonialidade é seu outro lado, a transformação da colonialidade.²³²

O linguajamento na fronteira se dá pela interação entre os trânsitos culturais e da própria língua. Não há como enxergar a produção cultural da fronteira, principalmente a linguagem, de forma fixa e amparada por uma gramática que haja uma norma a ser seguida. Há, de certa maneira, uma regra para produção do linguajamento, ou seja, que haja a interação de pelo menos duas línguas que se contaminam. Se, para Mignolo, o linguajamento é condição fundamental para o

²³¹

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

²³²

MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 344.

pensamento liminar, este, que está sempre se transformando, portanto:

[...] não é uma contracultura, mas a negação da negação de 'barbarismo'; não uma síntese hegeliana, mas a absorção dos princípios 'civilizadores' pela 'civilização do barbarismo', uma 'fagocitose' da civilização pelo bárbaro e não o bárbaro se curvando e entrando na civilização.²³³

A partir do pensamento liminar, essa forma de se pensar e fazer cultura perde características hegemônicas e eurocêtricas de se compreender o fazer cultural fronteiriço. A produção musical do Brô MC's, pensando nessa epistemologia pós-colonial, dessubalterniza a crítica ao buscar entender o local de enunciação fronteiriço do grupo, pois “o pensamento liminar, com toda a sua complexidade, é uma forma de pensamento que emerge como reação às condições de vida cotidianas criadas pela globalização econômica e pelas novas faces da diferença colonial”²³⁴. Valer dessa crítica é abstrair a noção de que manifestações culturais subalternas, como o *rap* proveniente do sujeito subalterno indígena, é uma reação do oprimido diante do opressor e, por isso, parte da interação, da fagocitose cultural (abordada no capítulo anterior), para pensar e fazer uma cultura outra. Para tanto, o pensamento liminar “situa-se na interseção das histórias locais encenando projetos globais e as histórias locais que com eles lidam”²³⁵:

O pensamento liminar acena com uma espécie diferente de hegemonia, uma hegemonia múltipla, como em um novo medievalismo no qual um mundo de centros múltiplos não seria dominado por qualquer deles. Em outras palavras, a diversidade como projeto universal permite imaginar alternativas para o universalismo.²³⁶

Como já mencionado nesta pesquisa, algumas letras das músicas, como “Eju Orendive” (maioria em língua guarani) e “Tupã” (grande maioria em língua portuguesa com alguns versos em língua guarani) elucidam a epistemologia fronteiriça sul-mato-grossense, sobretudo a questão ligada à língua (linguajamento, bilinguajamento), mas também as questões específicas do próprio lócus de

²³³ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 409.

²³⁴ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 410.

²³⁵ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 418.

²³⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 418-419.

enunciação.

O grupo Brô MC's mostra, por meio do *rap*, como se dá essa interculturalização da cultural presente no espaço fronteiro Brasil-Paraguai. O país vizinho possui como língua materna tanto o guarani quanto a língua espanhola e, portanto, o tráfico cultural entre esses dois países latinos subalternos propicia, de forma natural, a utilização de não apenas essas duas línguas, mas, também, a utilização da língua portuguesa, além da língua contaminada, denominada de portunhol. Não há como delimitar uma gramática vernácula que dê conta desse contrabando de línguas, o que o leitor, ou mesmo o transeunte desse lócus enunciativo, possa se valer de apenas alguma dessas três línguas. O que ocorre, entretanto, é uma *outra* língua, sem regras previstas geograficamente (pois sempre há transeuntes de ambos os territórios que contrabandeiam itens e palavras de um lado para o outro) e linguisticamente (esses mesmos transeuntes se deparam com essas línguas). Desse modo, o sujeito-fronteiro, aqui representado pelas canções do grupo de *rap* indígena, é governado pelo linguajamento, ou melhor dizendo, pelo plurilinguajamento., pensando que são três línguas que marcam o lócus e a linguagem: a língua espanhola, a língua portuguesa, a língua guarani e o portunhol. Esse linguajamento fronteiro mostra como essas línguas se encontram vivas, como expresso na epígrafe acima, nesse território intersticial, transcultural e intercultural.

Ilustrando o conceito de linguajamento, a música “Eju Orendive” é verbalizada, em sua grande maioria, como já explanado, em língua guarani. Entretanto, no refrão, há algumas palavras em língua portuguesa e em língua espanhola. Essa marca representa a vivacidade do linguajamento presente nas manifestações culturais locais fronteiriças, ao mesmo tempo em que marca as

sensibilidades locais e biográficas desses sujeitos-fronteira do grupo Brô MC's que são constituídas desse tráfego e contrabando de línguas, culturas e epistemologias entre o lá e o cá. Outras canções do grupo apresentam essa marca plurilinguajada, pois a fronteira não desqualifica uma cultura, apenas a situa.

Algo semelhante ocorre na introdução da música “No Yankee” (Yankee, traduzido para a língua portuguesa é ianque que designa os habitantes colonizadores norte-americanos. O grupo utiliza, ainda, para intitular a canção, o advérbio, em língua inglesa, de negação, *no*), já que o grupo se apropria (no sentido de absorver, para lembrar o processo de fagocitose) da língua inglesa ao trazer elementos da cultura hegemônica americana, sobretudo o sistema econômico capitalista, para criticar esse sistema hegemônico, como, por exemplo, marcas como a Coca-Cola, e o Mac Donald's.

Ainda sobre o bilinguajamento nas canções, há a presença das duas línguas, a portuguesa e a indígena. Mesmo nas letras de “A vida que eu levo”, “É lutar para vencer”, “Humildade”, “Terra vermelha” e “Tupã”, verbalizadas, em grande parte, em língua portuguesa, há curtos momentos em que os *rappers* indígenas cantam em língua guarani. As três primeiras canções citadas acima trazem, semanticamente, mensagens de força e superação para a população indígena e, também, crítica as suas condições de sobrevivência. As duas últimas retratam uma espécie de revolta que os indígenas têm em relação ao trato da terra pertencente ou não ao indígena, polemizada pela luta política da demarcação, tema recorrente nas outras letras, embora naquelas a presença de tal característica é mais incisiva, pois a língua, para o indígena e como já tratado nesta pesquisa, é a sua trincheira cultural. A única canção que não aborda questões desse cunho político, cultural e social na letra é “Sempre te amarei”, que traz um desabafo romântico e amoroso, e a letra é

integralmente em língua portuguesa.

Retomando a principal música de trabalho do grupo, “Eju Orendive”, as rimas expressam a exclusão dos indígenas encarcerados em suas próprias aldeias, onde a sobrevivência é precária devido às condições físicas do local. No *rap* dos Brô Mc’s o linguajamento se traduz de forma a retratar os conflitos políticos, étnicos, econômicos, culturais e linguísticos.

No vídeo clipe da canção²³⁷, publicado no site You Tube, a estrutura do local, da aldeia, é precária (não é asfaltado ou gramado, apenas terra de chão batido), com galinhas e outros animais domésticos, indo e vindo, naturalmente, entre os indígenas. Além disso, o vídeo procura mostrar, não apenas pela letra da canção em si, mas pela imagem também, as expressões dos indígenas, sentados, com expressões faciais de aspecto fixo; paralelo a isso, revela os jovens, não apenas do grupo, mas vários jovens indígenas de suas aldeias que caminham e andam de motos e bicicletas, com caixas de som portátil, representando alguns itens dos projetos globais que adentraram na aldeia. Na letra de “Humildade”, os *rappers* indígenas tratam essas marcas culturais e do linguajamento:

As vezes eu me pergunto o que seria de mim
 Se eu continuasse assim
 Trancado
 Confinado
 Esperando um fim
 Somos mais de 15 mil
 Exprimido na reserva
 Enquanto os fazendeiros
 Ocupa nossa terra
 Nativo guerreiro
 Herdeiros do Brasil
 Homem Branco Hostil
 Que mata
 Massacra
 Para manter os ganhos²³⁸

Aspectos dessa natureza, onde fica incontestável o trânsito das culturas, ora

²³⁷

BRÔ MCs. Eju Orendive. <https://www.youtube.com/watch?v=oLbhGYfDmQg>

²³⁸

BRÔ MC’s. Humildade, *CD Independente*.

indígena, ora globalizada, mundializada, perpassam esses elementos transculturais, não apenas pela canção de “Eju Orendive”, mas por outras duas letras do grupo. Num primeiro momento, na letra de “A vida que eu levo” que, apenas em seu título já representa, de certa forma, o que virá dito, culturalmente, acerca do seu povo e ainda expressa nos versos dispostos acima. Quanto na letra de “Humildade”, ao cantar:

Campainha toca
Madame ignora
Finge não vê o indiozinho
Indo embora com a família na carroça”²³⁹.

Ao ignorar o índio por sua condição subalterna, a população civil da cidade de Dourados acaba por reforçar a circunstancialidade do sujeito subalterno e subjugado. Isso fica evidente quando há polêmicas em torno do modo como os indígenas recebem tratamento da comunidade de etnia branca ao serem chamados de bugres. Partindo dessa concepção, Edgar César Nolasco ilustra tal polêmica no artigo “Bugres subalternos” presente em *Cadernos de Estudos Culturais* ao trazer para a discussão o artigo publicado no *Jornal O Progresso* da referida cidade, do advogado indígena Wilson Matos da Silva, “intitulado 'Nós, os índios não somos bugres!', [o qual] ajuda-nos a compreender a confusão pensada que se fizeram em torno dos termos bugre e índio, como se aquele fosse sinonímia perfeita deste”²⁴⁰ Além disso, reforça a necessidade em se fazer uma leitura pós-colonial crítica, como delimita Nolasco:

Confusão pensada porque entendemos que a aproximação dos termos deu-se por interesses de classe, políticos, culturais, ou melhor, históricos, atravessados pelo poder, pelo discurso, pelas diferenças, já que aos olhos do civilizado o índio resumia-se a um inculto, um selvático, um não-cristão. Ou seja, mais do que se esboçar daí toda uma noção de forte valor pejorativo, reforçava-se a condição de 'nação' subalterna ancestralmente delegada ao povo indígena.²⁴¹

²³⁹ BRÔ MC's. *A vida que eu levo*, CD *Independente*.

²⁴⁰ NOLASCO. Bugres subalternus, p. 12.

²⁴¹ NOLASCO. Bugres subalternus, p. 12.

Retornando a letra de “Eju Orendie”, o clipe, que, por sua vez, está com legenda para que a população que não entende a língua indígena possa compreendê-la, e por meio dessa marca, e assim depreendo uma necessidade do sujeito subalterno em ser ouvido. Dentro e fora das aldeias, os índios conversam em guarani, uma forma de privacidade bilinguajada do indígena, pois a maioria da população branca não sabe essa língua. Talvez, trata-se de um elemento utilizado pelos indígenas para entrincheirar, fortificar a sua privacidade e privar o branco, causar curiosidade ao ouvir essa língua de raiz etimológica distinta.

Visando essa marca subalterna, que Mignolo elucida outro ponto concernente à prática indígena de linguajamento, pois a língua guarani não apresenta sua própria grafia. “A rearticulação de língua e escrita pelo estado-nação efetivou uma dupla subalternização da escrita: primeiro, ao elevar a escrita alfabética ao cume da civilidade e, segundo, ao manter uma divisão de gênero entre as práticas de escrita”²⁴², através da supervalorização dos caracteres das línguas hegemônicas ocidentais, há uma necessidade hegemônica em transcrever a língua indígena para uma língua escrita. Como a língua indígena não possui seus próprios grafemas, hoje, estudiosos da língua utilizam a grafia latina, a mesma da língua portuguesa, para representar os sons da língua ameríndia. Essa atitude acaba por reforçar a subalternização dessa língua latina como explica Diana Klinger:

O problema está, segundo Derrida, no próprio conceito – etnocêntrico, segundo ele – que Lévi-Strauss tem da escrita. Por meio de um único gesto, diz Derrida, se deprecia a escritura alfabética, 'instrumento servil de uma fala que sonha sua plenitude', e se recusa a dignidade de escritura aos signos não alfabéticos. Na enunciação do antropólogo daquilo que seria a *especificidade* do outro, a suposta 'ausência da escritura', a linguagem não faz outra coisa que nomear suas próprias categorias, se *dobra* sobre si mesma, no que Derrida denuncia como “etnocentrismo que se quer anti-etnocêntrico”.²⁴³

O alfabeto utilizado para representar graficamente a língua guarani, portanto,

²⁴²

MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 354.

²⁴³

KLINGER. *Escritas de si, escritas do outro*, p. 59.

é o alfabeto latino, embora tais caracteres não possam suprir algumas necessidades fonéticas de representação gráfica do som. Isso reforça a ideia hegemônica de que se precisa de regras, de uma gramática que normatize o guarani. Trata-se de uma língua nacional, uma língua oprimida, utilizando grafia de línguas europeias para perpetuar sua cultura do linguajamento. A língua em si não é mais um objeto de desejo ou mesmo uma forma de instrumento para a dominação de forma colonial; aqui as línguas, são uma maneira de evidenciar o ser presente das fronteiras, em representar a sua cultura. Nos versos da mesma canção, “Eju Orendive”:

Chego e rimo o *rap* Guarani Kaiowá
 Você não consegue me olhar
 E se me olha não consegue me ver
 Aqui é o *rap* Guarani
 Que está chegando para revolucionar
 O tempo nos espera e estamos chegando
 Por isso venha com nós .²⁴⁴

São versos que expressam uma angústia e a própria condição subalterna, exprimem as circunstâncias na qual o índio se encontra inserido, pois, como exprime a letra, os indígenas não podem ser vistos, condição essa proporcionada por quase uma invisibilidade que os exclui. Refletir acerca desses elementos que o pensamento liminar pondera, as especificidades desse lócus enunciativo do *rap* indígena, visto que o pensamento liminar, com toda a sua complexidade, seja geoistórica, sexual, racial, nacional, dentre outras, “é uma forma de pensamento que emerge como reação as condições de vida cotidiana criadas pela globalização econômica e pelas novas faces da diferença colonial”²⁴⁵. O *rap* traduzido para que a população tenha acesso ao que os jovens dizem na letra é uma reação diante da opressão do subalterno, frente a imposição da mundialização em silenciar o sujeito subalterno. Visando essa exclusão que o teórico argentino Walter Mignolo pondera:

Na língua estabelecem-se hierarquias. Examinar o linguajamento em vez de

²⁴⁴

BRÔ MC's. *CD Independente*.

²⁴⁵

MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 410.

examinar línguas pode ajudar a ver por trás do palco e conceder o saber além dos limites disciplinares e através dos gêneros discursivos, associados com as hierarquia linguísticas nacionais e imperiais e as estruturas subsequente do saber.²⁴⁶

Partindo dessa afirmação que posso visualizar na letra uma forma de convocação da população indígena para revolucionar, criticar e se apropriar desses saberes hegemônicos para construir seus saberes subalternos. A intenção dessas letras é representar um apoio para os seus iguais indígenas e mostrar para a população branca como é expressa na música de título cujo verso do refrão mostra o cunho político do grupo em face de sua própria subalternização e o do desejo em transcender a subalternidade ao “mostrar a cara” para a sociedade que os esquecem. O grupo Brô MC's reforça essa ideia, pois tem orgulho de sua nação e, além disso, é uma forma de substanciar os seus saberes, tendo em vista que a colonialidade do poder está “entranhada na geopolítica do conhecimento”²⁴⁷, a partir do *rap*, é uma maneira, uma necessidade de dessubalternizar os saberes que dizem respeito às produções culturais indígenas fronteiriças, como as do grupo.

Tencionando sobre esses saberes de cunho liminar que, na letra “Tupã”, fica evidente o preconceito e racismo na qual a população indígena da fronteira de Mato Grosso do Sul enfrenta. São dois elementos e incômodos que perpassam por toda a produção musical do grupo, ficando evidente nos versos:

Matança droga violência
Afeta toda a comunidade
Batalha sangrenta
E os que sofre racismo e preconceito
Vivem como podem²⁴⁸

E também na letra de “Humildade”:

Curvas perigosas encontrei no meu caminho
Mas nunca estou sozinho
Eu e os parceiros traçando o destino
Sentindo na pele o preconceito e o racismo

²⁴⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 354-355.

²⁴⁷ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 429.

²⁴⁸ BRÔ MC's. *Tupã*. CD Independente.

Insisto²⁴⁹

São versos que expressam essas características impostas por saberes hegemônicos imperiais ao sujeito subalterno indígena. Portanto, dentro da perspectiva subalterna, os saberes acadêmicos latinos devem partir do princípio de que “o embaçamento das fronteiras nacionais exigem também repensar, senão demolir, as fronteiras disciplinares”²⁵⁰. Pensar manifestações musicais dessa natureza a partir de epistemologias hegemônicas acaba por criar barreiras acadêmicas e, com isso, a pós-colonialidade, epistemologia advinda de território latino-americano, consegue pensar essas culturas subalternas bilinguadas e fronteiriças, justamente por pensar a partir do lócus específico e dos sujeitos que nele estão imbricados.

Nos versos seguintes:

Mas na comunidade prevalece a humildade
Sempre levando a palavra de verdade
Através do *rap*
Mostrando a nossa realidade²⁵¹

A letra também retrata aspectos desse lócus enunciativo fronteiriço e subalterno, pois a partir do momento que o ser-fronteira se encontra nessa condição marginal e intersticial de liminaridade, as suas produções musicais procuram representar a sua cultura e, por conseguinte, o próprio gênero, como afirma Liv Sovik “é um verdadeiro movimento global que fala de política antes de cultura”²⁵²; nesse caso, a letra transparece as mazelas enfrentadas pelos sujeitos indígenas expressos nas canções, porém, a própria canção reforça uma subalternidade, visto que, a partir do momento em que verbalizam a humildade como seu alento social, promulgam, de certa maneira, uma submissão, como a própria palavra apresenta

²⁴⁹ BRÔ MC's. *CD Independente*.

²⁵⁰ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 302.

²⁵¹ BRÔ MC's. *Humildade. CD Independente*.

²⁵² SOVIK. *Cultura e política, 1967- 2012: a durabilidade interpretativa da tropicália*, p. 117.

em sua significação. Visando isso que Mignolo indica:

Exigem-se novos modos de pensar que, transcendendo a diferença colonial, possam ser construídos às margens das cosmologias rivais, cuja articulação atual deve-se, em não pequena parte, à colonialidade do poder inserida na construção do mundo colonial/moderno²⁵³.

O *rap* encena “mais diretamente o outro excluído por motivos raciais e econômicos posicionando-se contra a violência física e simbólica da ordem política branca”²⁵⁴, acaba por promulgar uma dessubalternização dos saberes culturais por propagar a ideia de que o gênero “é mais democrático, mais aberto a participações ‘amadores’”²⁵⁵, ou seja, independente da raça, gênero etc, o estilo musical subalterno guetizado abre para novas possibilidades. Em alguns versos das canções fica evidente a interação com esse ritmo, como em “Humildade” ao retratar a origem do grupo e do alcance que o gênero musical proporcionou na aldeia:

Eu venho defendendo o rap
Há muito tempo irmão
A maneira que eu falo
Se liga então
Quatro anos atrás
começou a correria
Nessa caminhada fiz a parceria
Letras escritas que relatam o dia a dia
Nessa caminhada
Curvas perigosas encontrei no meu caminho
Mas nunca estou sozinho
Eu e os parceiros traçando o destino²⁵⁶

Seguindo, na parte da letra de “Tupã”:

Periferia da cidade
Aldeia
A vida mais parece uma teia
Que te prende e te isola
Não quero sua esmola
Nem a sua dó²⁵⁷

Nesse trecho, posso notar a inserção do lócus enunciativo do grupo, pois as duas aldeias compõem também a periferia da cidade de Dourados, sendo que tais

²⁵³ MIGNOLO, *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 429-430.

²⁵⁴ SOVIK. *Cultura e política, 1967- 2012: a durabilidade interpretativa da tropicália*, p. 118.

²⁵⁵ SOVIK. *Cultura e política, 1967- 2012: a durabilidade interpretativa da tropicália*, p. 118.

²⁵⁶ BRÔ MC's. *CD Independente*.

²⁵⁷ BRÔ MC's. *CD Independente*.

lugares encontram-se fora da cidade, propiciando, portanto, que as línguas sejam abstraídas como uma. Seguindo, a aldeia acaba por se tornar a periferia da cidade fronteiriça, como expressa na citação. A língua, o *rap* e as letras dos Brô MC's, são uma “possibilidade de conceber e desejar pensar além de pensamentos e do linguajamento, na verdade além da língua, demonstra a capacidade recursiva do linguajamento”.²⁵⁸ Sequencialmente, a vida na aldeia, na periferia, exclui o indígena da sociedade, os isolam, como a própria letra diz, do restante da sociedade. Partir dessa premissa é entender que “o linguajamento na língua nos permite descrever-nos interagindo, tanto quanto descrever as descrições de nossas interações”²⁵⁹. O linguajamento torna possível que os jovens do grupo Brô MC's possam, ao mesmo tempo, escapar dos saberes acadêmicos e também verbalizar as suas interações sociais e culturais.

Minha terra não é pó
 Meu ouro é o barro
 Onde piso onde planto
 Que suja seu sapato
 Quando vem na reserva
 Fazer turismo,
 Pesquisar e tentar entender porque do suicídio
 Achar q n tem nada a ver com isso
 Mas pelo contrário eu te digo
 Você é tão culpado os que antes aqui chegaram
 Mataram,
 Expulsaram o índio da terra
 Mas agora é guerra.²⁶⁰

Nos versos da citação acima, o grupo trata de um tema recorrente em suas canções, retomando a questão memorialística entranhada nas letras do grupo, representadas pela terra indígena. Em minha reflexão e partindo do local onde estou inserida, a terra para o indígena nada mais é que a sua própria memória, pois onde seus antepassados foram “em-terrados” e, dentre tantas outras razões, essa é onde

²⁵⁸ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 345.

²⁵⁹ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 345.

²⁶⁰ BRÔ MC's. *CD Independente*.

o indígena quer e necessita arquivar as suas práticas culturais. Trata-se do local de inscrição indígena, como afirma Mignolo:

A 'mente bicultural' é a 'mente' inscrita e produzida por condições coloniais, embora diferentes heranças coloniais gerem 'mentes biculturais' diversas. Consequentemente, o bilinguajamento e as nações serão moldados pelo lugar que a nação ocupa em relação às estruturas coloniais e imperiais, o local está inscrito no global.²⁶¹

Partindo da afirmação feita pelo teórico argentino, a inscrição do global no local reforça a ideia do bilinguajamento, pois esse povo sobreviveu às inscrições dos projetos globais dentro da sua cultura, fazendo com que todas as línguas que nos arredores circulam, sejam elas hegemônicas ou subalternas, fizessem parte dos indígenas sul-mato-grossenses que estão na região de fronteira. E, assim, o grupo compõe na letra de “Tupã” o desconforto proporcionado pela visita constante de pesquisadores que buscam entender as mazelas da população indígena vivendo nas aldeias. Epistemologias como essas não vislumbram o linguajamento e o bilinguajamento cultural e da própria língua. O indígena fronteiriço, que possui contato constante com a população branca da cidade de Dourados, como os jovens do grupo, necessita, como expressa nas canções já retratadas neste capítulo, utilizar da língua portuguesa para se manter ouvido, por isso o indígena domina tanto uma quanto a outra, além do inglês, do espanhol e do portunhol. Tais aportes teóricos, produzidos nos grandes centros ou importados, não percebem as especificidades locais, fronteiriças e, principalmente, as inscrições, tanto em seus corpos, em suas músicas e em suas terras, do indígena sul-mato-grossense

Me tirando de moleque
Achando que meu rap é que gera violência
Mas pelo contrário o rap é o meu atalho
Pra sair da decadência imposta por você
Que assiste a TV
Espalhando a injustiça
Sem ao menos perceber
Nunca pisou na reserva
Não conhece a nossa história

²⁶¹

MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 363.

Mas sai por aí falando um monte de lorota.²⁶²

Para concluir essa seção, eu trouxe essa passagem da canção *Humildade* por justamente expressar a revolta periférica e marginalizada característica do *rap*. Traz elementos dos projetos globais ao expor que os mesmos não permitem que a população veja o indígena por suas especificidades. Não é apenas por sua condição étnica, mas por sua língua, por sua cultura, pelo seu bilinguajamento e por sua condição fronteiriça. A epistemologia do bilinguajamento da crítica pós-colonial procura, portanto, quebrar essas barreiras culturais hegemônicas impostas ao indígena sul-mato-grossense. Compreendendo essa necessidade crítica que no próximo momento desta pesquisa me deterei no primeiro elemento global inserido nas aldeias, as religiões cristãs, por se tratarem de elementos que propiciaram o que hoje posso perceber nas letras do grupo.

²⁶²

BRÔ MC's. *Humildade*, CD *Independente*.

3.3 Fronteira intersticial entre o Deus cristão em “Sei jovem” e o Deus indígena em “Tupã”

Já não é vontade inescrutável de Deus que decide sobre os acontecimentos da vida individual e social, e sim o próprio homem que, servindo-se da razão, é capaz de decifrar as leis inerentes à natureza para colocá-las a seu serviço. Esta reabilitação do homem caminha de mãos dadas com a ideia do domínio sobre a natureza através da ciência e da técnica.

CASTRO-GÓMEZ. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”, p. 170-171.

Com a expulsão dos judeus e dos mouros e a 'descoberta' da América, o cristianismo tornou-se o primeiro projeto global do sistema mundial colonial/moderno e, conseqüentemente, a âncora do ocidentalismo e da colonialidade do poder que traçou as fronteiras externas da diferença colonial, reconvertidas e re-semantizadas nos fins do século 18 e início do 19 [...]. Projetos globais são o comportamento do universalismo na criação do mundo colonial/moderno.

MIGNOLO. *Histórias Locais/Projetos Globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar, p. 46.

As duas epígrafes apontam um fator que ainda reforça a interrupção ou a resistência que os projetos globais impõem a uma infinidade de histórias locais. Trago, neste capítulo, uma discussão que visa evidenciar o choque do projeto global que é a religião cristã na cultura dos indígenas situados nas aldeias Jaguapiru e Bororo.

Desse modo, deterei-me no primeiro processo global inserido na América Latina, a missão cristã civilizadora que teve impactos nos modos de se produzir conhecimento. A partir disso, discutirei também a presença, ainda resistente, dessas missões que se encontram nas canções do grupo por reforçarem a colonialidade do poder e do saber na manifestação cultural musical dos Brô MC's.

Contemplar a memória indígena não me permite deixar escapar por entre meus dedos a forte presença religiosa dentro das aldeias, não apenas do grupo Brô MC's, mas dentro de tantas outras. Entretanto, penso sobre esse assunto partindo da ideia de que, com as religiões cristãs ainda promulgando esse projeto global (as

missões civilizadoras e cristãs) nas aldeias, há um fortalecimento da colonialidade de poder e da mundialização, pois “cada momento corresponde a um projeto global específico e, certamente, inaugura diferentes histórias locais que respondem aos mesmos projetos globais” ²⁶³. A cada ocasião histórica, desde a *descoberta* da América, o ameríndio é reinserido a um novo projeto global. Como forma de civilização, a igreja católica se valeu dos seus recursos de domínio do conhecimento ocidental e europeu da época para impor a sua cultura religiosa. Contudo, o próprio processo de modernização e globalização subtraiu o território e o conhecimento sobre Deus(es) e religião(ões) quando estandardizou não apenas a cultura, o modo de vida, o acesso à informação, mas também ditou o modo de ser no tocante à religião. De certa maneira, a modernidade, retomando a epígrafe de Castro-Gómez, proporcionou ao ser humano pensar, criticar e, assim, caminhar junto com os respaldos técnicos e científicos oferecidos à sociedade civil – aqui eu faço alusão à facilidade de comunicação e interação tecnológica entre os povos, para que tenham acesso ao conhecimento; para que possam pensar fora da mirada religiosa.

O conhecimento proporcionado pelas missões cristãs advindas da Europa reforça ainda mais a colonialidade do poder, como já mencionado, pois se trata de um conhecimento inserido nesse espaço fronteiriço proveniente do ocidente, da hegemonia eurocêntrica, porque “o ocidente é, ademais, identificado como o mundo cristão, por sua formação histórica, mas mundo cristão limitado à Europa” ²⁶⁴, para educar de acordo com seus princípios de civilidade.

No disco do grupo Brô MC's há duas músicas em que posso identificar como promulgação do processo civilizador cristão na contemporaneidade, “Sei Jovem” e “Tupã”. A primeira é uma música em tom gospel, religioso, catequizador. Para

²⁶³

MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 377.

²⁶⁴

MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 379.

Mignolo, ainda se faz presente essas missões dentro da América Latina, pois “missão cristã e missão civilizadora não são ideias do passado, embora possam não ter a mesma força que tiveram nos séculos 16 e 19”.²⁶⁵ A letra ilustra como a questão religiosa se insere na produção cultural do conjunto musical:

Sei jovem que você tem vontade
 Sei jovem que você tem sonhos
 Sei jovem que vocês tem vontade
 Sei jovem que você tem planos
 Mas sei também que Deus te ama
 Mas sei também que Deus tem planos para você
 Mas sei também que Deus te ama
 Mas sei também que Deus tem planos para você²⁶⁶

Antes de discutir a respeito da passagem da canção “Sei Jovem”, vale ressaltar que há distinção entre missão cristã e a missão civilizadora. O teórico pós-colonial Walter Mignolo argumenta que a “missão cristã era postulada como conversão do planeta ao cristianismo, enquanto a missão civilizadora se entrincheirava no conceito secular de razão, com os direitos de homens e cidadãos”²⁶⁷, entretanto, apesar da distinção, ambos os projetos globais de civilização possuem características que fazem entrecruzar tanto uma quanto a outra missão. Naquele momento específico ainda existia uma forte dominação da igreja católica no imaginário da sociedade civil, branca e masculina, pois “as fronteiras externas do sistema não eram percebidas como o espaço dos 'primitivos', mas dos 'pagãos' e 'infiéis'. 'Civilização ainda não era uma palavra-chave para situar povos dentro e fora do sistema”²⁶⁸. Missões de cunho civilizador dentro de aldeias ou outros povos *diferentes* não vislumbram as especificidades locais do povo, porque “ao mesmo tempo como a última (civilizadora) pressupunha e fora construída sobre a primeira (cristã)”²⁶⁹. Prova disso está inserido na canção “Sei Jovem”, pois percebo a

²⁶⁵ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 379.

²⁶⁶ BRÔ MC's. *CD Independente*.

²⁶⁷ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 380.

²⁶⁸ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 384.

²⁶⁹ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 386.

presença de missões contemporâneas cristãs dentro do espaço do indígena sul-mato-grossense. Em contraponto, na música de “Tupã”, o grupo faz forte alusão ao deus de sua etnia, renovando o aspecto fronteiro intersticial de produção cultural indígena no estado, pois, ao mesmo tempo em que não pode escapar da missão, não se permite, de certa maneira, em não promulgar as suas especificidades memorialísticas indígenas.

Há uma instauração da cultura cristã ocidental expressa nos versos das canções que compõe o imaginário cristão/ protestante, assunto que causa desconforto ao ser abordado, visto que há discussões dessa natureza devido ao acesso de missões cristãs nas aldeias brasileiras; além disso, a presença da religião cristã nesses lugares de enunciação cultural, como aponta Mignolo na epígrafe, é uma forma de impor e ressaltar a colonialidade do poder, sobrepujando e procurando homogeneizar as culturas indígenas, o que não ocorre devido ao que aponte em relação às músicas “Sei jovem” e “Tupã”.

No ano passado, ano de 2013, uma comissão governamental foi instalada para que pudesse resolver o *problema* da presença de religiões dentro das aldeias, pois alguns órgãos estavam proibindo o acesso das igrejas às reservas.²⁷⁰ Vale ressaltar que missões dessa natureza foram proibidas no ano de 1991 devido a algumas sucessões de fatos que feriam os direitos humanos. Dessa forma, há uma transformação das práticas religiosas dos indígenas, visto que, por mais que o indígena seja inserido a uma nova prática religiosa, a sua crença cultural se mantém viva através da memória, assim como ocorre com a sua língua, conforme Mignolo, “uma das principais diferenças entre o cristianismo e as religiões ameríndias é aquela entre o tempo e o espaço, entre tempo e lugares, entre uma história

²⁷⁰

Ver.<http://www.cartacapital.com.br/blogs/blog-do-milanez/em-defesa-das-almas-indigenas-9424.html>

relembra e um lugar sagrado” ²⁷¹. É a partir disso que uma missão religiosa, a forma como os impõe sua prática religiosa, torna-se castradora.

Desse modo, missões religiosas, de certa maneira, acabam por reforçar a colonialidade do poder e a subalternização dos conhecimentos advindos dos ameríndios. Depreende-se que “o movimento de descolonização contribuiu para esclarecer que o modelo de civilização era uma agressiva jogada política de todos os países colonizadores europeus.”²⁷²

Pensando na descolonização dos saberes e das questões políticas, posso entender o multiculturalismo presente nas práticas culturais indígenas dos Brô MC's hoje, visto que, em ambas as canções (título deste subcapítulo da minha pesquisa), há a presença sobrenatural de um ser, ora se faz presente a colonialidade do poder, presença do deus cristão, ora se faz presente a memória do solo sagrado retratado através do deus indígena. Entretanto, apesar de reforçar sua cultura trazendo uma canção inteira com a presença de Tupã, nas outras canções, o grupo remete apenas ao deus cristão. Essa constatação fica evidente em outras letras do grupo quando faz menção ao deus da missão cristã nos versos:

Tenho fé em Deus
Que tudo vai mudar
Basta ter talento
lutar e confiar”²⁷³
[...] eu peço a Deus que ilumine meu caminho
Onde estiver eu nunca estarei sozinho
Nunca estarei sozinho ²⁷⁴.

Negar a religião cristã não é a minha intenção neste trabalho. O que pretendo é refletir a maneira como os projetos globais, aqui entendidos como a religião cristã, se relacionam com as histórias locais dos indígenas sul-mato-grossenses, os índios figurados pela presença do deus Tupã nas letras e nas práticas dos indivíduos que

²⁷¹ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 135.

²⁷² MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 387-388.

²⁷³ BRÔ MC's. A vida que eu levo. *CD Independente*.

²⁷⁴ BRÔ MC's. Terra vermelha. *CD Independente*.

estão alocados na fronteira sem lei do estado de Mato Grosso do Sul.

Em segunda instância, é negar que estou falando de um lócus enunciativo transcultural, onde houve interpolações culturais de diversas etnias. Isso não estaria condizendo com o discurso pós-colonial; estaria apenas reproduzido o que já foi dito e é exatamente isso que precisa passar pelo crivo da descolonialidade:

Há uma discussão bastante antiga na filosofia cristã sobre os problemas dos 'universais' que se tornou a fundamentação epistemológica do projeto prático de cristianizar o mundo. Essa cumplicidade possibilitou, primeiro, conceber o cristianismo e o conhecimento dentro da filosofia cristã, como projeto global, e, segundo, com a secularização do mundo, associar o conhecimento à razão e à Teoria (em vez de Deus) e assim apoiar um novo projeto global, a missão civilizadora.²⁷⁵

O acesso ao conhecimento, de certa forma, dessubalterniza as práticas produzidas pelos sujeitos-fronteira, uma vez que durante muito tempo o conhecimento foi dominado pelas igrejas cristãs, posto que as missões catequizadoras e evangelistas fixaram território [inclusive epistemológico] dentro das aldeias. Entretanto, se fez necessário a inserção do conhecimento racional, teórico, como postula Mignolo, na citação acima. A missão civilizadora, defendida pelo teórico argentino, parte de um princípio além do conhecimento dominado pelas igrejas, mas um conhecimento levado às aldeias. De maneira descolonizadora, o sujeito indígena deverá tomar para si o conhecimento efetivo das coisas. Pensando sobre isso que Mignolo aponta:

O padrão da civilização era uma ideia local envolta em uma pretensão universal, que prolongava as aspirações universais do cristianismo, convertendo-o na história local da ciência, igualmente universal em sua autopercepção.²⁷⁶

A religião cristã em si procura atribuir ao cidadão a culpa por suas mazelas, de forma que, sendo submisso, aceite suas condições da/na sociedade. Dizer ao indígena que apenas *ele* é culpado por seus problemas é negar toda uma prática teórica, negar a presença da colonialidade do poder, da subalternização dos

²⁷⁵ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 206-207.

²⁷⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 388.

conhecimentos e saberes e mesmo a diferença colonial em suas práticas, e, ainda assim, o anseio em dessubalternizar os saberes e práticas culturais, visando o contato multicultural, a transculturação e, no caso dos indígenas, a interculturalidade.

Segundo Mignolo, “as necessidades de uma sociedade próspera e o modelo para satisfazê-las seriam diferentes das necessidades de uma sociedade empobrecida e do modelo para preenchê-las”²⁷⁷, porque a sociedade marginalizada, subalterna e excluída, como a indígena e, como retratada nos *rap* do grupo, não precisa de um modelo imposto a ser seguido. Atrevo-me a dizer, como Darcy Ribeiro, que os indígenas sigam uma ideologia religiosa se o quiserem. Como afirmado na seção anterior, conforme apontou Ribeiro, deixe-os mudar. Contemplando esse pensamento que Mignolo indica que:

O mercado está criando condições para o restabelecimento do espaço e para facilitar a tarefa do intelectual de negar a negação de contemporaneidade, arma secreta e natural da missão civilizadora, e do padrão da civilização durante a segunda fase da modernidade/colonialidade. A 'civilização' está se tornando, como Darcy Ribeiro proclamou resolutamente, no fim dos anos 60, um assunto planetário decidido em escala planetária e não um projeto global a partir de uma história local particular: a história do imaginário do sistema mundial/moderno.²⁷⁸

O problema reside da interação social facilitada pelos meios de informação globalizados. O pensamento eurocêntrico e hegemônico parte do princípio de que a sociedade civil deixará suas histórias locais para sobreviver de acordo com os parâmetros globais impostos por disseminação através desses recursos tecnológicos, construindo, assim, o imaginário do sistema colonial/ moderno. O intelectual, como pontua Mignolo, deverá negar essa premissa, pois, partindo desse ponto, em particular, expressará a ideia de que os saberes e conhecimentos da população periférica (que já é subalterna) deixarão de se enquadrar em fazeres

²⁷⁷ MIGNOLO *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 248.

²⁷⁸ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 388.

epistemológicos maiores.

No diálogo da letra de “Sei Jovem”, o *rap* retrata a interferência religiosa cristã e missionária dentro das aldeias Jaguapiru e Bororo:

Os malucos só quer saber de curtir
em ganância
errado
o mundo cheio de prazeres e vontades
que faz de você um escravo
em busca de aventura os malucos correm atrás
onde a maldade, drogas e violências
violam os mandamentos do senhor jesus cristo
Pisado
sem Deus no coração
pratica o pecado que corrói a sua vida
se liga!
em vez de pecado
faço a minha prece para mudar a minha vida
e na mistura desse rap
sei jovem
Deus
tem planos para você²⁷⁹

Em contrapartida, a letra de “Tupã” retrata uma busca por suas memórias religiosas através do deus indígena do trovão, foco principal do grupo em se fazer *rap*. Entretanto, nas canções e, principalmente, em “Sei Jovem”, há a presença do que resultou as missões nas aldeias dos jovens:

Esteja com Tupã
onde quer que for
olhe por nós
tenha fé meu povo
que tudo vai mudar
Vamos buscar um novo mundo
Guarani²⁸⁰

Como nesses versos da letra “Tupã”, retomo a epígrafe de Santiago Castro-Gómes e as missões cristãs presentes nas aldeias indígenas, Jaguapiru e Bororo, pois o processo transculturado das diferenças culturais, das práticas culturais originadas nas histórias locais investidas pelos projetos globais, aqui representado o processo pelas missões cristãs e civilizadoras, perscrutadamente, demonstram as

²⁷⁹

BRÔ MC's. *CD Independente*.

²⁸⁰

BRÔ MC's. *CD Independente*.

práticas culturais outras desse locus enunciativo latino. Buscar a homogeneização é obedecer às epistemologias eurocêntricas e as teorias pós-coloniais vão em caminho contrário.

Por mais que os jovens indígenas do grupo tenham entrado em contato com o deus cristão, ainda se faz presente em suas memórias locais, ou mesmo a necessidade em manter essa memória indígena, refletida aqui nas presenças de ambos os deuses, fato que corrobora a interculturalidade indígena fronteiriça.

Assim o propósito de mostrar a constituição cultural do indígena sul-mato-grossense utilizando como ilustração da discussão as letras do *rap* do grupo Brô MC's, ressaltando, portanto, a relevância em se pensar a partir de uma epistemologia outra, de uma epistemologia pós-colonial para que pudesse visar a dessubalternização dos saberes acadêmicos silenciados por vislumbrarem o indígena e, ao mesmo tempo, marcar o locus no qual estamos inseridos.

**CONCLUSÃO –
DESCOLONIZAR É UMA TAREFA INEVITÁVEL**

[...] são casos em que as fronteiras do conhecimento já não dizem respeito ao que é conhecido, mas a produção do próprio conhecimento.

MIGNOLO. *Histórias Locais/ Projetos Globais*, p. 405.

Procurei, ao longo desta dissertação, travar uma discussão tomando como base a manifestação cultural do grupo de *rap* indígena Brô MC's. Trata-se de uma exteriorização musical, tomando como ponto de partida esse gênero marginalizado e, também, por expor os conflitos concernentes à população indígena se valendo tanto de sua própria língua ameríndia, o guarani, quanto a língua portuguesa.

Para que isso fosse feito, foi necessário pensar *a partir de* um lugar de enunciação, o lócus de onde o grupo fala e, também, no qual eu mesma estou alocada. E, portanto, encontrei na epistemologia pós-colonial uma maneira de descolonizar o pensamento, não apenas acadêmico, acerca do indígena transcultural e bilinguajado, mas também visando descolonizar os saberes e o conhecimento a respeito do indígena fronteiriço e subjugado pela colonialidade do poder e do saber ao longo de tantos anos, resultando no que hoje o próprio grupo chama de racismo e preconceito.

No primeiro capítulo, Brô MC's em ritmo subalterno, houve a necessidade em se conceituar alguns aportes epistemológicos, como, por exemplo, a subalternidade, pois trata-se de sujeitos periféricos, sujeitos de uma etnia submetidos à cultura e aos pensamentos do outro. Visando esse conceito, foi preciso que eu delimitasse acerca da globalização tecnológica e como isso propiciou ao indígena a fácil interação com as outras culturas, para que assim pudessem criar o seu *rap*. E a partir disso eu trouxe o que exatamente é e como poderia ser representado esse gênero musical marginalizado por meio desse lócus enunciativo peculiar. Para que eu pudesse pensar e assim dar seguimento a este capítulo, a disciplina de “Literatura Comparada”, ministrada pela professora Ângela Guida, propiciou-me um maior entendimento sobre esses conceitos e epistemologias que, para mim, até então, ainda estavam nebulosos em meus saberes. Foi, portanto, de extremo ganho

intelectual e isso ficou claro no primeiro capítulo.

Durante muitas apresentações, processo necessário para que eu chegasse até esse momento do Programa de Pós-Graduação (PPGMEL), fora do estado de Mato Grosso do Sul, eu percebi uma certa relutância de outros pesquisadores para com a abordagem epistemológica de minha pesquisa. Questionavam-me sobre eu tratar os componentes do grupo Brô MC's com a denominação de jovens, pois é uma determinação que não pertencia ao imaginário indígena. Entretanto, o próprio lugar político de fala indígena propicia uma maior interação com a cultura do branco, do paraguaio e mesmo além desse lugar, devido aos trânsitos proporcionados pelos meios de comunicação.

Foi exatamente nesses questionamentos que eu pude compreender o porquê de se pensar no lócus enunciativo do grupo e partir da crítica pós-colonial e, assim, procurar, da melhor maneira possível, descolonizar os saberes ainda coloniais que perambulam no imaginário do branco a respeito do indígena, quem dirá em Mato Grosso do Sul, onde há a segunda maior população dessa etnia no Brasil.

O segundo capítulo, Arquivo musical e memorialístico indígena, teve uma colaboração significativa da disciplina de “Memória e Narrativa” oferecida pelo PPGMEL, ministrado, pelo meu orientador, o professor Edgar César Nolasco. Nessa parte da dissertação, as teorias sobre memória me propiciaram um maior entendimento sobre a cultura indígena e os seus saberes, a partir do momento em que consegui enxergar a terra, para o indígena, como a sua própria memória.

Trouxe ainda discussões acaloradas do que estava acontecendo naquele momento (primeiro semestre do ano de 2012) com os conflitos entre indígenas e fazendeiros no estado de Mato Grosso do Sul. São contendas ou embates recorrentes no estado, porém, naquela situação a violência estava muito mais

incisiva, tanto de um lado, a indígena, quanto do outro, a branca. E visando quebrar preconceitos contra a etnia indígena que, também, nesse capítulo eu procurei expor como a colonialidade do poder ainda vigora nos assuntos relacionados ao indígena, seja político, cultural ou mesmo social.

No terceiro e último capítulo, Dessubalternização do indígena nas letras dos Brô MC's através do bilinguajamento pós-colonial, eu trouxe a questão do bilinguajamento para articular as línguas que o Brô MC's utiliza em suas produções musicais. A interação das línguas portuguesa, guarani, inglesa e espanhola me auxiliou a compreender a noção de bilinguajamento e também a perceber que essa característica é advinda do contrabando de línguas que ocorre entre os sujeitos-fronteira.

Considerando o cunho cultural expresso nas letras, que nesse momento da dissertação eu tive que trazer uma discussão acalorada acerca das presenças dos projetos globais inseridos ainda hoje nas aldeias, no capítulo representados pelas missões cristãs e missões ciclizadoras.

Por meio de tudo que foi pesquisado neste trabalho, entendo que as manifestações artísticas e culturais provenientes do lócus enunciativo indígena fronteiriço e sul-mato-grossense encontram-se ainda numa condição subalterna, pois o próprio grupo é conhecido mais fora do seu lugar de fala do que dentro do seu espaço, a aldeia, a cidade de Dourados e o estado de Mato Grosso do Sul.

Por isso, durante todo este trabalho, procurei descolonizar, através da epistemologia pós-colonial, os saberes culturais relacionados ao indígena e suas produções interculturais. O leitor poderá presumir que esta tecla deve estar desgastada devido a minha abordagem enérgica e intensa nesse ponto, em particular, mas é um assunto que precisa ser discutido e abordado desta forma. E

para respaldar e finalizar esta pesquisa trago uma fala da canção do grupo que ilustra o que quero dizer. São versos da canção “É lutar para vencer”:

Leia e estude
Busque o saber
Pra poder se defender

REFERÊNCIAS

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

BARZOTTO, Leoné Astride. Nuestra cultura local: por uma epistemologia das margens. In: *Cadernos de Estudos Culturais: Cultura Local*, Campo Grande: Ed: UFMS, v. 03, n 06, Jul/Dez. 2011, p. 75-87.

BEJARANO, Celso. NEUMAN, Camila. Cada família indígena deveria ter 30 hectares de terra, segundo órgão de Mato Grosso do Sul. São Paulo, 7 de nov. 2012. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/11/07/cada-familia-indigena-deveria-viver-em-30-hectares-de-terra-diz-orgao-de-mato-grosso-do-sul.htm>>. Acesso em 22 de nov. 2012.

BEVERLEY, John. *Subalternidad y representación*. Trad. Marlene Beiza y Sergio Villalobos-Ruminott. Madri: Iberoamericana, Vervuert, 2004.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia, Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BRÔ MC's. *CD Independente*. CD-ROM. 2009.

BRÔ MC'S. Dourados: Cufa. MS Entrevista, 2010. Entrevista concedida a Web Tv de Dourados. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=DV91uRs2CDg>. Acesso em: 15 jun. 2013

BURGOS, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Cidade do México: Siglo XXI Editores S. S. de C.V., 2007.

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

CORACINI, Maria José R. F. *A memória em Derrida: Uma questão de arquivo e de sobre-vida*. In: *Cadernos de Estudos Culturais: Crítica Biográfica*. Campo Grande, v. 1, n. 1, jul/dez, 2010, p. 125-136.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. 1a ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz: Ed. La Mirada Salvaje. 2010.

DAYRELL, Juarez. *A música entra em cena: o rap e o funk na socialização da juventude*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: Uma impressão Freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

FERRARI, José Francisco. *Sarandi Pantaneiro: uma especificidade da cultura local*. 2011. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens – Teoria Literária e Estudos Comparados) - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande. 2011.

FIGUEIREDO, Carlos Vinícios da Silva. *Reflexões sobre os estudos da subalternidade: resenha do livro Pode o Subalterno falar? De Gayatri Spivak*. In: *Cadernos de Estudos Culturais: Subalternidade*. Campo Grande, v.3, n.5, jan./jun. 2012. p. 175-180.

FRANÇA, Júlia Lessa; VASCONCELLOS, Ana Cristina de. *Manual para normalização de publicações técnico-científicas*. Colaboração de Maria Helena de Andrade Magalhães, Stella Maris Borges. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Índios do Brasil*. 2ª ed. Brasília, Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

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

GUZMÁN, Tracy Devine. Subalternidade Hegemônica: Darcy Ribeiro e a Virtude da Contradição. In: *Cadernos de Estudos Culturais: Subalternidade*, Campo Grande: Ed. UFMS, v. 03, n 05, jan/jun. 2011.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HOLANDA, Heloísa Buarque. A política do hip hop nas favelas brasileiras. In: *Cadernos de Estudos Culturais: Eixos periféricos*. Campo Grande, v. 4, n. 8, jul/dez, 2012. p. 55-60.

KLINGER, Diana. A Paixão do arquivo. IN: *Matraga*. Rio de Janeiro, v. 4, n 21, jul/dez, 2007, p. 170-175. Disponível em <http://www.pgletras.uerj.br/matraca/matraca21/arqs/matraca21r02.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2013.

LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clasco, 2005.

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

LOPES, Denilson. *No coração do mundo: paisagens transculturais*. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.

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

MIGNOLO, Walter. TLOSTANOVA, Madina. Habitar los dos lados de la frontera/teorizar en el cuerpo de esa experiencia. Disponível em: http://www.revistaixchel.org/attachments/047_Habitar%20los%20dos%20lados%20ar

t_%20Walter%20Mignolo.doc).pdf. Acesso em 15 de setembro de 2013.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. In: *Cadernos de Letras da UFF*. Niterói, n. 34. , 2008. p. 287-324.

MIGNOLO, Walter. 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*. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 71-104.

MILANEZ, Felipe. Em defesa das almas indígenas <<http://www.cartacapital.com.br/blogs/blog-do-milanez/em-defesa-das-almas-indigenas-9424.html>> Acesso em 10 de abril de 2014.

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

NOLASCO, Edgar César. *babeLocal: lugares de miúdas culturas*. Campo Grande: Life Editora, 2010.

NOLASCO, Edgar César. Crítica subalternista ao sul. In: *Cadernos de Estudos Culturais: Subalternidade*, Campo Grande: Ed. UFMS, v. 3, n. 5, jan/jun. 2011. p. 51-65.

NOLASCO, Edgar César. Paisagens da Crítica periférica. In: *Cadernos de Estudos Culturais: Eixos Periféricos*. Campo Grande: Ed. UFMS, v. 4, n.8, jul/dez. 2012. p. 39-54.

NOLASCO, Edgar César. BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. SANTOS, Paulo Sérgio Nolasco dos. *Arte, cultura e literatura em Mato Grosso do Sul: por uma conceituação da identidade local*. Campo Grande: Life Editora, 2011.

NOLASCO, Edgar César. Manifesto da música fronteiza. In: *O sol se põe na fronteira: discursos, gentes e terras*. Org.: NOLASCO, Edgar César. GUERRA, Vânia Maria Lescado. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013, p. 187-191.

NOLASCO, Edgar César. Bruges Subalternus. In: *Cadernos de Estudos Culturais: Estudos culturais*. Campo Grande: Editora UFMS, v. 01, n. 01, jan/jun, 2009. p. 09-16.

ONU. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas/ ONU*. Trad. Lídio Cavanha. Campo Grande: Pontão de Cultura Guaicuru, 2010.

PALERMO, Zulma. Desobediência epistêmica y opción decolonial. In: *Cadernos de Estudos Culturais: Pós-Colonialidade*. Campo Grande, v. 5. n. 9. Jan/jun. 2013, p. 187-200.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2ªed. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. *O Processo civilizatório: Etapas da evolução sócio-cultural*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

RICHARD, Nelly. *Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política*. Trad. Romulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS, Paulo Sérgio Nolasco dos. *Fronteiras do Local: roteiro para uma leitura crítica do regional sul-mato-grossense*. Campo Grande: Editora UFMS, 2008.

SANTOS, Paulo Sérgio Nolasco dos. Che retã: interculturalidade na fronteira Brasil-Paragua. *Cadernos de Estudos Culturais: Cultura Local*. Campo Grande, v. 3. n. 6. jul/dez. 2011, p. 143-157.

SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano. 2009.

SOVIK, Liv. Cultura e política: 1967-2012: a durabilidade interpretativa da tropicália. In: *Cadernos de Estudos Culturais: Eixos Periféricos*. Campo Grande: Ed. UFMS, v. 04, n 08, jul/dez.2012. p. 111-122.

YOUTUBE. Bro Mc's - Eju Orendive | CLIPE OFICIAL | LEGENDADO <<https://www.youtube.com/watch?v=oLbhGYfDmQg>> acesso em 12 de abril de 2014.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento 'outro' desde la diferencia colonial. Disponível em <https://skydrive.live.com/?cid=f7451eddb7d4ee77&id=F7451EDDB7D4EE77%21295>. Acesso em 10 de outubro de 2013.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Trad. Marie-Anne Kremer. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.