

**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\UMFMS)
_____, _____ (_____-_____)
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, __29__ 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 César 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 mestranda,
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 inestimado 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, Giselda Tedesco,
Marinez Serrão, Rafaela Sático, Lucas Arruda,

Aos meus namorades,
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, Chales 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 para 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 subsidiarán las críticas expuestas por los recortes epistemológicos de los capítulos anteriores, destacando el discurso crítico de bilingüaje 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 geohistórico 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 C'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 Brôs 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 <i>Dessubalternizando o locus</i> 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, possuem 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 à 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 fronteiro 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 *locus* 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 *locus* enunciativo fronteiro 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 vale-se de um ritmo musical que, apesar de marginalizado e periférico diante dos demais, está imbricado em guetos norte-americanos (uma vez que os Estados Unidos nada mais são além de um país hegemônico até a exaustão). 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 e 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 para perpetuar não apenas 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 aos 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 *locus* enunciativo sul-mato-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* 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
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 supressora de impor a cultura europeia/portuguesa aos nativos no Brasil, método que quase todos os países colonizadores impuseram ao 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 *locus* 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

1

LIMBERTI. *Discurso Indígena*, p. 26.

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 línguaagem 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 expor-se 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.

²GUERRA. *O indígena de Mato Grosso do Sul*, p. 35, grifo da autora.

Os pares de irmãos, Bruno e Clemerson, Kelvin e Charlie, uniram-se 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 a isso 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

³MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 259.

⁴GUERRA. *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 que 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 *locus* 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 diretamente ao ‘povo’, a 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

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

⁷DAYRELL. *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 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

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

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

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

¹¹DAYRELL. *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 de provocar e instigar o seu meio social para problemas que concernem à periferia, além de agir social, política e culturalmente, uma vez que chamam 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 peculiares ao estilo e temas socialmente particulares aos indígenas, remontando ao

¹²NOLASCO. *Arte, cultura e literatura em Mato Grosso do Sul*, p. 171.

¹³YÚDICE. *A conveniência da cultura*, p. 188.

passado, ao presente, aos desejos de mudanças, à cultura de seu povo, ao ser indígena e ao 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, negros, indígenas, mestiços, e essa disseminação do *rap*, conforme indica Sovik,

¹⁴NOLASCO. *Arte, cultura e literatura em Mato Grosso do Sul*, p. 171.

¹⁵BHABHA. *O local da cultura*, p. 44.

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 *locus* 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, deter-me-ei aos postulados subalternos.

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

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

¹⁸NOLASCO. *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-

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

²⁴Los 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 de 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 disciplinares 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:

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

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

²⁸NOLASCO. “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,

²⁹NOLASCO. *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.

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

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

³⁴NOLASCO. “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).

³⁶A 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

³⁷RICHARD. *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 e 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

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

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

⁴⁰FIGUEIREDO. *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

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

⁴²SANTOS. *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 me posso 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

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

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

⁴⁵BRÔ 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 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 à 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

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

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

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

⁴⁹BHABHA. *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 geostórico 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 *locus* 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 *locus*. 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

⁵⁰BRÔ 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

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

⁵²BRÔ 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 a discursos binaristas para que “aprendamos 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

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

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

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

⁵⁶BEJARANO; 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 neorracismo, 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 tingiu 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*

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

⁵⁸LIMBERTI. *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

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

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

⁶¹BRÔ 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 *locus* 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,

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

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

⁶⁴BRÔ 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

⁶⁵BRÔ 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 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 fazem 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.

⁶⁹BRÔ 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

⁷⁰SANTOS. *Fronteiras do local*, 27.

⁷¹ACHUGAR. *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, valendo-se de um ritmo guetizado, pudesse advir um grupo de *rap* que está representando os saberes desse *locus* 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 *locus*. 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

⁷²ACHUGAR. *Planetas sem boca*, p. 93.

⁷³YÚDICE. *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 referem tanto ao espaço pelo qual lutam para adquirir quanto pelas batalhas que ocorrem nesse processo para reivindicar terreno. Não apenas nessa letra, mas também em outras, notamos a presença constante do vocábulo guerra perpetuando, portanto, os problemas concernentes à terra numa situação recorrente no *locus* enunciativo do grupo por se tratar de um estado agricultor e com grande população indígena. Nesse sentido, Limberti elucidada 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

⁷⁴BRÔ MC’s. *CD Independente*.

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

⁷⁶BRÔ 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 e 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

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

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

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

⁸⁰LIMBERTI. *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. Beverly 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

⁸²BHABHA. *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).

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

⁸⁶BRÔ 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 *locus* 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 canceioneiras locais em conjuntura com a marca desse *locus* 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

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

⁸⁸BRÔ MC's. *CD Independente*.

⁸⁹BRÔ MC's. *CD Independente*.

⁹⁰BRÔ MC's. *CD Independente*.

⁹¹BRÔ 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 cosmopolitanismo 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 em 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 conseqüentes pesquisas nos Estados Unidos e relegam a estas línguas “uma posição subalterna pela produção do conhecimento”⁹⁵.

⁹²BRÔ MC's. *CD Independente*.

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

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

⁹⁵MIGNOLO. *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 *locus* 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 Paraguai e facilidade de acesso à 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 *locus* 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

⁹⁷BHABHA. *O local da cultura*, p. 209.

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 invisíveis 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

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

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

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

¹⁰¹BHABHA. *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

¹⁰²BRÔ MC's. *CD Independente*.

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

¹⁰⁴ACHUGAR. *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 uma das precursoras a tratar do assunto na América Latina. A situação das

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

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

¹⁰⁷MIGNOLO. *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 estratos 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).

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 *locus* 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 *locus* 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

¹⁰⁹MIGNOLO. *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 geostórico 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 tráfico 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

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

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

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

¹¹³MÜLLER. *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 fronteiroça 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 fronteiroça, 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

¹¹⁴BRÔ MC's. *CD Independente*.

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

¹¹⁶BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹¹⁷BRÔ 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

¹¹⁸BRÔ MC's. *CD Independente*.

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

¹²⁰BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹²¹BRÔ MC's. *CD Independente*.

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

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

¹²⁴BRÔ 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.

¹²⁵BRÔ MC's. *CD Independente*.

¹²⁶YÚDICE. *A conveniência da cultura*, p. 161.

REFERÊNCIAS

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

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.

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.

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.

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

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.

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

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

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.

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

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

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.

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