

Bro MC's Rap Indígena: O pop e a constituição de fóruns cosmopolíticos na luta pela terra Guarani e Kaiowa

Bro MC's Indigenous Rap:

*Pop and the constitution of cosmopolitan forums
in the struggle for Guarani and Kaiowa land*

Luciana de Oliveira

Professora Adjunta do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em
Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais.

Email: lucyoli@hotmail.com

DOSSIÊ

RESUMO

O artigo analisa alguns recursos poéticos e políticos do grupo de rap Bro MC, formado por jovens indígenas Kaiowa da Reserva de Dourados (Mato Grosso do Sul-Brasil) e busca reconhecer elementos que servem ao diálogo interétnico na chave da "cultura" com o regime de visibilidade característico do mundo dos brancos, enfatizando que a cultura pop é parte importante desse regime. Antes, porém, desenha um quadro mais amplo de localização das pessoas Kaiowa e Guarani na história e na vida ordinária das aldeias de Jaguapiru e Bororó (de onde provém o grupo), bem como um pequeno histórico dos Bro. O objetivo é mostrar como as ações, letras e posicionamentos do grupo e de seus integrantes configuram o que chamamos de fórum cosmopolítico pois apoiam-se numa espécie de contemporaneidade entre a palavra-*rap* e a alma-palavra (*ñe'e*) da cosmologia.

PALAVRAS-CHAVE: Rap; Indígenas; Cosmopolítica; Visibilidade; Guarani-Kaiowa

ABSTRACT

The article analyses some poetic and political features Bro MC Rap Indígena group formed by young indigenous Kaiowa from Dourados Reservation (Mato Grosso do Sul-Brazil) and it seeks to recognize elements that serve the interethnic dialogue in the "culture" key with the characteristic regime of visibility of the white world – highlighting pop culture is an important part of this regime. First, however, draw a broader framework of this indigenous people localization in the history and in the ordinary life of Jaguapiru and Bororó vilage (where from the group), as well a brief history of Bro. The goal is to show how the actions, lyrics and group positions constitute what we call cosmopolitical forum because they rely on a kind of contemporaneity between rap-word and soul-word (*ñe'e* in the guarani language) of cosmology.

KEYWORDS: Rap; Indigenous people; Cosmopolitics; Visibility; Guarani-Kaiowa

1. Introdução

Falar sobre povos indígenas e *cultura pop* pode parecer, para a *doxa* corrente, um contrassenso. Se se fala de culturas indígenas, não se pode falar nas formas culturais características do popular e/ou massivo¹. No Brasil, as relações entre a sociedade brasileira e os povos indígenas sustentam-se ainda em imagens e imaginários dos índios descritos nas cartas portuguesas do século XVI e nas pinturas dos primeiros missionários e viajantes que por aqui transitaram (FREIRE, 2000; MELATTI, 2007; CARNEIRO DA CUNHA, 2009; 2012; GOMES, 2012) ou das personagens da fundação do Brasil enquanto nação moderna (SOMMER, 2004), situando os indígenas como personagens de um passado distante, selvagem e/ou romântico.

Além disso, constituem contemporaneamente essas relações dois vetores antagônicos. De um lado, a descrença ou desdém quanto à autenticidade de sua condição étnica – do que viver ou transitar na cidade, usar tecnologias ou vestir roupas são os grandes indicadores de inautenticidade – lançando-os ao lugar de não-índios, de pobres urbanos ou mesmo de mendigos sem nenhuma consideração pelos processos históricos e redes de memória de constituição do ser indígena no Brasil e menos ainda pelos seus modos de vida, suas filosofias, seus saberes bem como seus direitos e reivindicações políticas com destaque para a demarcação de suas terras prevista pela Constituição Brasileira de 1988. De outro lado, precipitam-se modalidades diversas de relações de consumo das culturas e saberes indígenas nas chaves da espetacularização, da exotização e/ou da canibalização (Carvalho, 2010) nos campos da medicina, da farmacologia, da moda, da arte, do turismo, dos eventos culturais, dos eventos esportivos e da comunicação corporativa.

Nesse artigo, pretendo descrever como jovens indígenas Guarani e Kaiowa, moradores da Reserva de Dourados no Mato Grosso do Sul, produzem resistência a tais contratos de relação delineado pelas lógicas sublinhadas acima ao se apropriarem da linguagem do *rap* como forma de afirmação cosmopolítica. A palavra, centro do sistema cosmológico kaiowa, parece ser o elo de ligação com a

¹ Não farei uma discussão detida do conceito de cultura pop. Ele opera no artigo por aproximações com o tipo de fazer dos jovens *rappers* indígenas. Com efeito, tomamos como horizonte de discussão as ideias de Roselt (2010, pp. 118-119) acerca do *pop* associado à performance e atuação: "pop é um fenômeno que opera no âmbito da estética, sem ser separado de respectivos desdobramentos sociais, políticos e econômicos. Trata-se de um procedimento que concebe como material as experiências pessoais de uma geração predominantemente jovem, o cotidiano e trivial da sua vivência, e os coloca num contexto estético. O conceito pop não só denomina o objeto popular dessa arte, a 'imagem popular', mas também o seu efeito específico na forma de uma explosão rápida, quase pipocante, como na palavra inglesa popcorn".

linguagem do *rap*. As produções musicais realizadas por esses jovens são um esforço de se tornarem visíveis de outra forma que não aquelas que são alimentadas por preconceitos, estereótipos e estigmas, sustentados principalmente pelo interesse econômico em seus territórios tradicionais e políticas indigenistas que, por omissão ou de forma deliberada, pressionaram historicamente por sua assimilação. Nas mídias convencionais locais e nacionais os posicionamentos que refletem tais interesses têm sérias consequências políticas e humanitárias: põem em cheque as conquistas de direitos alcançadas pelos movimentos indígenas, balizam erroneamente políticas públicas e atrasam ainda mais os processos demarcatórios (fulcro das reivindicações políticas).

Por outro lado, pretendo ainda refletir, com base na experiência etnográfica, na produção musical e nas formas de comunicação autônomas, como os indígenas lidam com as relações com o entorno hostil e fazem (sobre)viver para si e para os outros a cultura e a “cultura” (Cunha, 2009) num jogo recíproco de afecções que garante tanto a existência de seu modo de vida quanto a afirmação política dele nas relações interétnicas. Uma importante premissa desta investigação é localizar o rap como expressão Kaiowa da “cultura”, a “arma dos fracos” (Cunha, 2009, p. 312), operando em um “regime de etnicidade” (Cunha, 2009 p. 362), isto é, na relação dos Kaiowa com os não-Kaiowa. Mas também, como expressão da cultura, os fios invisíveis de esquemas interiorizados que organizam a percepção, a ação e a comunicação nos grupos sociais. Nesse sentido, o artigo busca um diálogo forte com a cosmologia kaiowa num experimento de pensamento, ou seja, um pensar com e não um pensar sobre (Viveiros de Castro, 2012), no que se refere à gestão de sua visibilidade, buscando descrever escolhas estratégicas da comunicação dos *rappers* com o mundo não-indígena, sem desconsiderar aspectos cosmológicos que fazem tais escolhas estratégicas revestirem-se de sentidos também para as pessoas e comunidades kaiowas.

Fizeram parte da base empírica desta análise, além da experiência etnográfica multissituada² no Mato Grosso do Sul, em Diamantina-MG e em São Paulo e as anotações de campo resultantes dessas incursões, os videoclipes e as letras de *Eju Orendive*³ e *Koanguaga*⁴, uma fala pública dos Bro gravada

2 Etnografia multissituada no campo da comunicação (Oliveira, 2014) significa criar uma conexão contemporânea a partir de situações e contextos diversificados, incluindo lugares físicos e lugares midiáticos.

3 Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=oLbhGYfDmQg> Acesso em 01/08/2016.

4 Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=IBafJlZxT6s> Acesso em 01/08/2016.

na Casa Mafalda em São Paulo⁵ e o vídeo de sua apresentação no programa TV Xuxa em 2014⁶. O objetivo da multissitucionalidade é mostrar como o rap, modalidade de discurso da cultura pop urbana e, é usado para fazer falar a cosmologia kaiowa num fórum cosmopolítico que coloca em co-habitação o mundo dos brancos com os corpos e músicas desses jovens indígenas, seus antepassados, histórias míticas e experiências cotidianas, a luta pela terra e os discursos que circulam na mídia tradicional. Cosmopolítica, diz-nos Stengers (2004), não é um conceito ou uma chave interpretativa neutra universal para dizer o que uma coisa é ou deveria ser, mas uma provocação ao pensamento. Distingue-se, portanto, das noções de autoridade e generalidade que um certo pensamento científico ambiciona, na medida em que não pretende validar o fazer ou o saber dos sujeitos pesquisados, mas aprender com eles construindo, na pesquisa, uma vizinhança sensível e simétrica, ou seja, “só faz sentido nas situações concretas onde os praticantes operam” (STENGERS, 2004, p. 1)⁷. Na cosmopolítica, “cosmos refere-se ao desconhecido constituído por esses múltiplos mundos, divergentes, e as articulações dos quais eles poderiam, eventualmente, ser capaz” (STENGERS, 2004, p. 3). À noção de cosmopolítica, a afirmação política de um cosmo que desestabiliza e alarga a constituição democrática, agrego a ideia de fórum, ou seja, de lócus de concretização da cosmopolítica que, no caso aqui observado, se concretiza na linguagem do rap e nas formas de circulação pública das produções destes rappers.

Os quatro integrantes do Bro MC's e seu produtor Higor Lobo foram informados quanto ao uso desses materiais, autorizaram o seu uso e concordaram com as apropriações de suas palavras feitas no presente artigo.

2. Quem são as pessoas kaiowas e guaranis

Os sujeitos a quem nos referimos aqui são pessoas que vivem em território brasileiro e se identificam como Guarani Kaiowa (chamados comumente de “Kaiowa”) e Guarani Nãndeva (chamados de “Guarani”). São populações distintas, mas de língua essencialmente comum, e que habitam, hoje, o

5 Evento articulado ao show de abertura da exposição Che Cherera do artista Paulo Nazareth. Agradeço à Galeria Mendes Wood e ao artista pela cessão do vídeo profissional com o registro da entrevista.

6 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FkuzQXp7IIQ> Acesso em 01/08/2016.

7 Traduzido livremente por mim do original: “This question is particularly important since the “cosmopolitical” proposal, as I intend to characterize it, is not designed primarily for “generalists”; it has meaning only in concrete situations where practitioners operate”.

sul do estado do Mato Grosso do Sul, totalizando cerca de 54 mil pessoas⁸.

O contato dos kaiowas com o mundo dos brancos data, segundo fontes históricas, do final do século XVI, quando do estabelecimento de missões jesuíticas na região de Amambai (Pereira, 2014, p.11). Nesse período, a população não-indígena era rarefeita fora dos poucos empreendimentos militares e missionários, estava reduzida a uns poucos fazendeiros e às famílias de seus agregados, vivendo apenas em porções restritas do território. Pereira (2014) registra também a presença discreta de comunidades quilombolas e de alianças e conflitos entre estas e as comunidades indígenas. No final do século 19, o contato se intensifica dado o interesse geopolítico que a região sul do Mato Grosso do Sul passa a ter por causa da Guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança (1864-1870). Os indígenas foram importante presença na fronteira então criada, tanto engrossando as fileiras nos *fronts* de batalha da guerra, quanto operando como guardiães da mesma no pós-guerra. Nas investidas paraguaias, muitas famílias se mudaram e enfrentaram epidemias nos contatos com brancos em outras terras.

No início final do século XIX, quando os imensos campos de ervas nativas caem na rede de interesses econômicos do comércio internacional, é criada por decreto imperial a empresa privada Companhia Matte-Laranjeira. Nela, os indígenas da região servem ao trabalho duro de mineiros – carregadores da erva colhida e prensada em grandes fardos que são levados para a Argentina. Após o período ervateiro, que termina com a proibição da importação da erva-mate brasileira pela indústria argentina (década de 1930), segue-se o período de exploração da madeira. Já nas décadas de 1950 em diante, o trabalho e as formas de organização social dos indígenas foram úteis à formação das grandes fazendas que são a base do agronegócio atual e operaram a transformação das grandes planícies de terras roxas em solo cultivável.

Nesse período consolida-se um tipo de aliança entre indígenas e brancos que persiste até hoje: as relações entre o patrão-proprietário de terra e os trabalhadores rurais indígenas que atuavam tanto

8 A literatura antropológica tem definido que os povos guarani se subdividem essencialmente em três grupos: *ñandeva*, *mbya* e *kaiowa*. No Mato Grosso do Sul, os *Ñandeva* se auto-denominam também de guarani, sendo as duas palavras utilizadas indistintamente. No trabalho de campo, é possível notar que tanto *Ñandeva* quanto *kaiowa* enfatizam diferenças linguísticas, religiosas, filosóficas, de organização social, alimentares e fenotípicas para se diferenciarem. Contudo, defendem que sua união é de natureza política e tem a ver com o contexto de luta pela terra. Pereira (2014) argumenta que “a tentativa de amálgama de distintas etnias [da Reserva de Dourados], longe de produzir homogeneidade cultural, resultou em vasto leque de distintividades culturais, produzindo segmentos étnico-políticos hierarquicamente dispostos”. (...) Mas tais distinções são internas - desagradam muito às lideranças enfatizar essas diferenças, distinções e conflitos no caso de trabalhos acadêmicos e matérias jornalísticas. Tais distinções não devem operar “para fora” e, muitas vezes, devem ser aplacadas no plano interno em nome da boa convivência. No presente trabalho, utilizaremos a associação política entre duas populações distintas (os Guarani e os Kaiowa), onde os próprios indígenas se referem a si próprios como um grupo indistinto, do ponto de vista demandatório.

nos roçados quanto na segurança da fazenda (segundo Pereira, “camarada de conta” e “agregados”). A manutenção dos laços entre eles estava permeada por dívidas pelo fornecimento de alimentos, roupas e remédios. Tais laços permanecem vivos até hoje na figura dos colonos que se transformaram em donos de comércio nas cidades próximas às aldeias e os indígenas que só compram deles, chamando-os ainda de “meu patrão” e, por vezes, deixam seu cartão bancário – no caso dos velhos, o cartão para receber a aposentadoria – nas mãos destes comerciantes. Muitos desses comerciantes circulam também dentro das aldeias, buscando de carro gente que queira comprar ou levando os produtos para entrega “em domicílio”⁹.

Do ponto de vista da política indigenista, em 1910, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) com a perspectiva de “integrar” as populações indígenas ao mundo ocidental. Inicia-se a política de criação de terras reservadas para os povos indígenas, o que forçou as primeiras saídas dos territórios que ocupavam tradicionalmente¹⁰. Internamente, tais agrupamentos, conhecidos como “aldeamentos” transformam-se em Postos Indígenas (PI), organizados sob regras e estruturas do mundo ocidental e com o objetivo de “educar e orientar os índios ao trabalho”. Os critérios e a escolha das áreas onde seriam implantados os PI para os Guarani e Kaiowas no MS foram definidos por funcionários do SPI – não foi considerado nem padrões étnicos de ocupação do habitat tradicional nem as concepções territoriais dos indígenas. Essa situação configura o que Antônio Brand (1993; 1997) chamou de “confinamento territorial”, ou seja, um grande contingente de pessoas vivendo em pequenas áreas, o que restringiu progressiva e permanentemente a realização do *teko*, dos modos de vida indígena kaiowa e guarani.

Teko, explicam-me sempre meus informantes, é a junção das seguintes experiências: comunicação permanente com os *Nhanderus* e seus *yvyraija* (parentes divinos que habitam os patamares celestiais e dão vida ao mundo e seus mensageiros) calcada numa espiritualidade que se realiza ritualmente (o *nhemboe*, o *jeroxy* e o *mburahei* seriam expressão maior desses rituais) e é capitaneada por um líder *xamã* (também chamado de *Nhanderu* ou rezador), o cultivo das roças, a coleta de remédios e frutas

9 É emblemático em minha avaliação o caso do Lenço Preto, um comerciante de Amambai que em 2012 fez circular um vídeo (Disponível no canal do Jornal Mídia Max de MS no youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=1tvfASuar4M>) no qual dizia que “Índio tem que matar”, que ali na fronteira não faltam armas pra isso, é só buscar no Paraguai. Numa de minhas incursões etnográficas, encontrei o tal Lenço Preto chegando na aldeia de carro. Ele ia fazer uma entrega a um dos velhos da aldeia de quem foi o patrão.

10 Na região do atual Mato Grosso do Sul foram criadas as seguintes reservas: Amambai, Dourados, Aldeia Limão Verde, Pirajuy, Porto Lindo, Caarapó, Takuapery, Sessoró (decretadas entre 1915 e 1928) destinadas aos Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul – cada uma com 4.544, 7.487, 460, 1.500, 1.600, 2.346, 1.632, 1.480 habitantes respectivamente. Tais reservas já no ato de demarcação sofriam reduções, algumas drásticas, em função de arranjos entre agentes de governo e interesses regionais.

das matas, a caça e a pesca, os vínculos da família extensa, as festas de *kangwi* com as danças e cantos do *Guahu* e *Kotyhu*, as sociabilidades cotidianas nas rodas de chima, do fogo doméstico e do tereré, a escola indígena e as formas de transmissão do conhecimento tradicionais em convivência. *Tekoha* é o território onde se pode viver o *teko*. Não é sinônimo de porção de terra, mas uma terra na qual se tem uma conexão especial – com a humanidade ampliada das pessoas, animais e plantas bem como os seres divinos, com a geografia e a história mítica, com as paisagens e os sonhos – e uma história ancestral vivida por diversas gerações.

Desde a política de reservas, se processa uma contínua desapropriação de terras indígenas no Mato Grosso do Sul. Nas décadas seguintes e até poucos anos atrás, Guaranis e Kaiowas buscavam manter o seu *teko*, valendo-se das estratégias da invisibilidade. Os fundos de fazenda e as matas nativas restantes na região eram o local escolhido para produzir essa forma de viver. Com a derrubada progressiva das matas para implantação de empresas agropecuárias em propriedades privadas de terra cada vez maiores, tal estratégia não mais funcionava. As comunidades indígenas, quando descobertas nas terras de interesse, ou eram expulsas imediatamente ou após a utilização de sua força de trabalho na formação da fazenda, situação nas quais eram mantidos por laços forçosos como o das dívidas. A expulsão e o “espalhamento” (*sarambi*) das famílias podia vir precedida de avisos e ameaças de uso de força e, se havia resistência, procedia-se à expulsão feita por jagunços armados, que constrangiam e forçavam homens, mulheres e crianças a subir nos caminhões que os despejariam nas proximidades de algum PI ou na beira de estradas.

O desmatamento sem precedentes operado nos anos 1970 levou os indígenas que ainda não estavam em reservas, considerados pelo organismo indigenista oficial¹¹ como “desaldeados”, a se deslocarem continuamente, fugindo de áreas ecologicamente descaracterizadas e da hostilidade do branco. Em fins dessa década, já com exíguas matas onde pudessem manter-se isolados e invisíveis, não foi mais possível evitar conflitos frontais com os brancos que os queriam habitando apenas as áreas dos PI. Foi essa situação de conflito inevitável e o desejo de voltar aos territórios originários – consubstanciado num sentimento de injustiça e dano, ocasionado pela organização de um movimento político indígena – é o que levou os Guaranis e Kaiowas do MS a se empenharem em elaborar estrategicamente a forma de ativar o seu modo de vida (*teko*) e de afirmá-lo frente ao mundo não-indígena.

11

Em 1967, o SPI se transformou na Fundação Nacional do Índio (Funai).

Daí decorrem as reivindicações fundiárias dirigidas ao Governo Federal e as retomadas de territórios originários. Daí também decorrem um conjunto de ações no campo dos modos de ver característicos do mundo ocidental, indigenizando-os (Sahlins, 1997) em favor de uma outra visibilidade. Esse giro muito tem a ver com a organização dos movimentos indígenas no continente americano e no Brasil. Mais especificamente, no caso Kaiowa, o grande marco desse momento foi a organização do Aty Guasu – Grande Assembléia dos Povos Guarani-Kaiowa¹².

3. A virada à visibilidade operada pelos ava kaiowa e ava guarani e a chave da “cultura”

Os Aty Guasu começam a realizar-se em 1979 (Benites, 2012; 2014; Almeida, 2001; Pimentel, 2012) e é o primeiro passo para as reocupações de terras, ou seja, para o retorno – *jaike jevy* (Benites, 2014) – aos territórios originários sobre os quais incidem hoje as grandes fazendas privadas. Por iniciativa de algumas famílias extensas, essa volta também chamada de retomada constitui-se a partir de grande movimentação – *mongu’e*, outra palavra que traduz em kaiowa a noção de política – e geração de um sentido do coletivo, especialmente sustentadas pelos cantos-reza ou *mburahei* (Pimentel, 2012).

Nessas grandes assembléias estratégias e táticas sobre o modo como realizar a reocupação eram amplamente discutidas. Uma das principais orientações era manter uma “linha de frente” composta pelos casais de líderes políticos e espirituais acompanhados de seus aprendizes e jovens ajudantes. Deles era exigida a participação permanente nos rituais sagrados a fim de restabelecer a comunicação com os parentes invisíveis, algo central na experiência do *teko*. Segundo Benites (2014): “esses rituais têm por objetivo principal proteger e preparar os envolvidos na reocupação para que elas mantenham bom contato com os seres invisíveis e os guardiões do *tekoha* abandonado, uma vez que eles irão manter novamente contatos com esses seres invisíveis existentes naquele espaço”. Esses guardiões e seres invisíveis são chamados muitas vezes de “donos” – o dono da mata, o dono do rio, o dono do amor, o dono *mimby* (flauta), por exemplo – com quem se deve manter uma relação de respeito mútuo

12

A história do movimento Aty Guasu pode ser melhor conhecida em Benites, 2012; 2014; Almeida, 2001; Pimentel, 2012.

e diálogo permanente.

Pouco tempo depois dos primeiros Aty Guasu passam também a fazer parte das discussões novas orientações sobre a conversa com a sociedade envolvente, com o mundo dos brancos. Com as retomadas, o conflito fundiário grave se torna também mais visível e ganha os espaços de disputas simbólicas das mídias, da justiça, das opiniões. As disputas pela reconquista da terra para realizar o *teko* travadas pelos Kaiowas e Guaranis não são apenas físicas. Afora as quatro décadas de mobilização entre dezenas de famílias para a reocupação territorial, um vasto acervo de outras incursões, apropriações e tentativas de entrada no mundo branco foram realizadas. Chamei, em outro momento, o final dos anos 70 e início dos anos 80, de virada à visibilidade (AUTOR, 2015), o que se dá com a organização do movimento indígena e o início dos processos das retomadas. Até então, kaiowas e guaranis tentaram “resolver” sua relação tensa com o mundo dos brancos na chave da invisibilidade (Benites, 2014; Vietta, 2013)¹³. O avanço da fronteira do agronegócio e a cumplicidade do Estado com os interesses do capital privado não permitindo mais que em nenhuma parte pudessem ativar o seu *teko* e desdobrar os seus mundos, são o principal fator motivador dessa decisão.

Toda essa situação histórica reconfigurou também o modo de vida tradicional e as próprias relações das pessoas kaiowas com seus conhecimentos, regras de direito costumeiro, relações de parentesco e, enfim, com o próprio território. Hoje, ao fazer uso da noção de cultura – “defender nossa cultura”, “mostrar nossa cultura” – faz parte desse uso estratégico de defesa, já que cultura é um conceito, como diz Cunha (2009) de ida e de volta – como os cantes flamencos que foram das colônias espanholas para a metrópole após reprocessar ritmos vindos de lá com ritmos autóctones. O que se depreende então é que nenhuma cultura, nem mesmo as tradicionais, podem ser vistas como um todo complexo ou como um conjunto de programas de conduta pré-estabelecidos, mas como algo que se produz,

13 A impressão que tenho, ao dialogar com vários anciãos e anciãs kaiowas, é a de que, se pudessem escolher, não teriam entrado em contato com os *karai* (brancos) pois há uma incompatibilidade incontornável entre os modos de vida de ambos. Os kaiowa têm um viver sagrado e podem até aprender o português, o jeito de vestir e as etiquetas dos brancos, mas não se tornam brancos. A ancestralidade e as relações com o mundo das divindades – a grande mãe, Ñandesy, o grande pai, Ñanderu, associados à lua e ao sol, cujo nascimento diário é fonte de afirmação do modo kaiowa de existir, são evidências dessa incompatibilidade, não raro associada à história mítica dos pássaros congôe e nambu pytã. Sobre a importância do que se vive no plano do invisível, um aprendiz de xamã, ao me relatar sua experiência da reza que se passa toda nos patamares celestiais subindo o rezador até eles e depois descendo, contou-me que no final chega-se a um lugar onde é preciso pular para descer ao próximo e último patamar antes de voltar ao plano terreno. Ele me disse que sentia medo de pular, mas que ia na confiança de seu mestre e que este depois lhe explicou: “a gente não pula no vazio, é como se um avião transparente viesse nos buscar”. Dizia-me então com muita emoção o aprendiz: “o avião é a reza”.

reflexivamente, a partir da experiência de um conhecimento acumulado e, ao mesmo tempo, a partir de citações para o outro externo ao grupo daquilo que é próprio. Nesses usos da “cultura” (com aspas, na medida em que corresponde a citações da cultura experienciada), há diferentes níveis de conhecimentos em jogo e diferentes pessoas com a autoridade para deles fazerem uso.

São emblemáticos desse desejo de dialogar com o regime de visibilidade próprio do mundo dos brancos, em movimentos de citação da cultura (ou “cultura”), o discurso de Marçal Souza ao papa João Paulo II em 1980 quando de sua visita ao Brasil (revivências dessa ação são perseguidas por diversas lideranças: conversar com o Papa)¹⁴; as denúncias em vídeo, áudio e fotografia às ONG’s nacionais e internacionais, participação dos indígenas no filme *Terra Vermelha* (2008) como atores e consultores do diretor Marco Bechis bem como os eventos de lançamento do mesmo em 2009; a apropriação de ferramentas digitais para difusão da causa como é o caso do *facebook* da Aty Guasu que teve seu ápice de visibilidade em 2012 com a carta da comunidade de Pyellito Kue à opinião pública nacional (lida pela imprensa como ameaça de suicídio coletivo) e, mais recentemente, com menos visibilidade a negação pública dos Jogos Mundiais dos Povos Indígenas 2015. No campo da produção audiovisual, também é notável o desejo de contar as histórias de que só eles são detentores (assassinatos de lideranças, as retomadas) quanto o desejo de falar de sua cultura (rituais, cantos, o milho e a agricultura). Há um movimento de jovens, a Associação de Realizadores Indígenas (Ascuri) que também tem buscado garantir uma voz indígena para tratar dos assuntos indígenas, almejando trabalhar na formação de outros jovens para que estes possam servir-se do cinema como forma de multiplicar o conhecimento de não-índios sobre a cultura¹⁵. Entre tais produções que tentam multiplicar os possíveis no campo mesmo do regime de visibilidade ocidental, elencamos também as manifestações artísticas e políticas como a música *rap* composta e performada pelo grupo Bro MC’s Rap Indígena.

14 O famoso discurso de Marçal de Souza (Tupã-I) está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lrJgEuzUQqM>). Pouco tempo depois, a própria morte de Marçal não passou em branco na mídia local, tampouco o julgamento de seus assassinos, ainda que estes tenham saído impunes, dando mais ímpeto a esse desejo de se fazer ver de outros modos. Sobre a morte de Marçal, ver <https://www.youtube.com/watch?v=RvpfNqcAckI>

15 Realizei um trabalho de oficinas de vídeo e produção cultural em Panambizinho com a participação de vários dos jovens da Ascuri e entrevistei alguns deles. A afirmação de que seu trabalho é “cultural” e que o querem é mostrar a “cultura” é recorrente nos depoimentos desses jovens.

4. Palavra viva: Bro MC's Rap Indígena

Os Bro MC's são Bruno Veron, Clemerson Veron, Charlie Peixoto, Kelvin Peixoto e Dani Muniz. Na maior parte de suas apresentações são acompanhados por Higor Lobo, responsável pelas bases, membro da Central Única das Favelas (Cufa) em Dourados e líder de outro grupo de rap chamado Fase Terminal. Os quatro rapazes começaram a cantar e se apresentar juntos em 2008, embora todos eles já gostassem de rap desde criança e já compusessem individualmente. A voz feminina de Dani nos *backing vocals* foi integrada ao grupo em 2012. Com clipes e músicas gravados por eles mesmos com apoios locais e/ou colaboradores eventuais, além da circulação garantida entre jovens das *tekohas*, eventos indígenas no MS e redes sociais¹⁶, alcançaram visibilidade mais ampla na MTV, abriram show de Milton Nascimento em Campo Grande (2012), fizeram apresentações na festa da primeira posse da presidenta Dilma (2010) e no programa TV Xuxa da Rede Globo (2012). Além disso, musicaram a obra *Rap Global* do sociólogo português Boaventura de Souza Santos que foi apresentada no Fórum Social Temático em São Leopoldo, Rio Grande do Sul (2012).

Escutar *rap* fez parte das histórias de vida dos integrantes e a associação do que ouviam com o que viviam na reserva foi o pontapé inicial para a construção de uma escrita e a composição das primeiras músicas.

Comecei a ouvir *rap* quando eu tinha 8 anos de idade e eu ouvia raps assim de São Paulo... Eu ficava prestando atenção nas letras e eles estavam falando de sofrimento... Daí eu peguei a minha *bike* e tinha um lugar alto que dava pra ver a aldeia assim... Aí eu pensei: o que está acontecendo aqui na aldeia também acontece em outros estados... Não existe só a violência aqui na aldeia Bororó e Jaguapiru. Daí eu falei: eu vou fazer a diferença. Se os caras contam a realidade deles, eu vou contar a minha. Só que eu vou fazer a minha versão. Vou fazer o rap guarani para o Brasil ouvir, já que a comunidade indígena não é só como eles pensam... Não é só como eles vêem no cinema e na TV, entendeu... Aí eu escrevi minha primeiro letra que falava da aldeia... Daí eu comecei a cantar na escola e as pessoas foram gostando e me apoiaram assim no trabalho. (Bruno, entrevista Bro MC's, 2014)

16

A título ilustrativo, o clipe oficial do grande hit da banda *Eju Orendive* tem aproximadamente 292.000 visualizações no youtube. Além disso é a música mais tocada na Rádio Web Yandê, a primeira rádio indígena do Brasil (www.radioyande.com/)

Além das afinidades entre as histórias dos *rappers* dos guetos, favelas e periferias contando as questões enfrentadas pelo povo negro, a escolha do rap como recurso expressivo guarda afinidades também com a habilidade da escuta e memorização, muito marcante nos universos dos conhecimentos tradicionais priorizando memória longa que tudo tem a ver com a transmissibilidade calcada na oralidade (Águas e Carvalho, 2015). Além disso, cantar a história é algo que faz parte de suas formas de experiência cosmológica já que é por meio dos cantos-reza que as conexões familiares mais importantes se fazem vivas, como também é o meio de entendimento do mundo e de seus modos de funcionamento. O *mburahei* (canto-reza) é o elemento fundante das relações espirituais que fortificam o *teko*, o jeito de viver ou cultura das pessoas kaiowa e guarani. Nas letras dos *rappers* a palavra *mburahei* é traduzida como música, estabelecendo uma relação de correspondência com o canto-reza, como no rap *Koanguaga* (Nos dias de Hoje), em que a tradução do verso “*Che mburaheipe ajovahei*” é “com a minha música eu lavo o meu rosto”.

Em termos de uma tradução interespidêmica¹⁷, a memória incorporada pode ser tomada por nós como uma dimensão constitutiva do que chamei de fórum cosmopolítico¹⁸. O encontro do rap com as histórias dos integrantes, experienciadas de forma viva em seus corpos, é o que empresta sentido e alarga o sentido da História (com H maiúsculo) para além do arquivo documental, das fontes oficiais e do discurso midiático, que animam o saber histórico produzido no Ocidente, buscando apontar um outro modo de pensar e contar o que se passa nas reservas. Longe dos círculos institucionais de disputas, essa memória incorporada se vale da música (*mburahei*), para contrapor a visão kaiowa com a visão dos brancos.

17 Seguindo as pistas de Stengers (2004) e de Latour (2004), a proposta cosmopolítica não é interpretativa ou descortinadora de explicações sobre os fenômenos vividos pelos outros de modo inconsciente a eles próprios. Não se trata de um afã positivista de ciência no qual se busca a revelação daquilo que está por trás de formulações fenomenológicas menores. Trata-se de pensar os conhecimentos kaiowas como ciência e filosofia. O que se quer, portanto, na análise são traduções simétricas entre filosofias, levando em conta seus regimes diferenciados de constituição e critérios de validação. Não se quer que os conceitos de “cultura” e cosmopolítica sobrecodifiquem a própria experiência de conhecimento que está em jogo na vida e na produção cultural kaiowa. A palavra *interespideme* parece-me dar conta dessa relação.

18 Esse artigo é parte de uma pesquisa ligada ao projeto Formação Transversal em Saberes Tradicionais. É dessa experiência que decorre o uso da noção de fórum cosmopolítico que só faz sentido com os dados da pesquisa de campo e tem alimentado o que chamei de roçados reflexivos, os quais apresento organizados segundo três eixos de análise já codificados na lógica dos interesses de nossa episteme: 1) eixo do tempo-espaço-corpo, a memória incorporada, o tempo mítico insurgente e as múltiplas agências, que reativam as investigações históricas nas biografias bem como as mútuas reflexividades da História no mito e do mito na História, movendo-se em espacialidades específicas na qual interatuam agentes humanos e não-humanos; 2) eixo da subjetivação política, as tecnologias de geração do bem comum inscritas na micropolíticas da cotidianidade, nas epistemologias do múltiplo e da dobra; 3) eixo da comunicação e da mediação das imagens, os diálogos e traduções interculturais, as dinâmicas relacionais e estratégicas entre regimes do invisível e do visível. É claro que tais eixos conformam vizinhanças e conjuntos que se interpenetram e tocam, que se separam e se imbricam.

Com o passar do tempo, o compartilhar com amigos e os contatos com projetos sociais e outros agentes externos, como os que foram citados por Pereira (2014), o afã de mudar a visão dos não-indígenas sobre eles e seu modo de vida e provocar uma outra experiência da alteridade que não fosse mediada pelo preconceito e os estigmas foi crescendo.

Os brancos têm que entender que a gente não está só lá no passado, a gente evolui junto com os brancos. A cultura está sendo preservada. A gente só usa o *rap* como ferramenta, entendeu? Ferramenta pra se defender de quem? Dos brancos, entendeu, que julgam as pessoas, não só os indígenas que sentem o preconceito, como os negros também... Porque lá é "os coitadinhos que não vão subir na vida. Se a pessoa é um indígena fica na aldeia e só lá"... Eu já não tenho essa visão... Eu tenho a visão de levar a voz indígena. Tipo assim subir nos palcos, mostrar o que é a voz indígena... Como outros parentes que usam a câmera pra mostrar o trabalho deles, entendeu, registrar a dança, a filmagem que eles fazem dentro da aldeia, entendeu... (Bruno, entrevista Bro MC's, 2014)

Mas a própria escolha do rap como recurso expressivo é por vezes questionada como forma de colocar a condição étnica do grupo em questão:

tem muita lenda em torno da questão indígena, da questão da pobreza. Aquela coisa: 'ai um pobre, ai um indígena, nossa! Como ele é o sílvicola'... nada disso! São pessoas que têm anseios, sonhos, que sofrem, que querem, que buscam... E que se não vai buscar, os Bro pensam muito isso, tem alguma coisa de errado! Outro dia foi muito engraçado, a gente tava em Brasília. Eu estava pintando os meninos e o cara abriu a porta pra dizer que era nossa hora. Aí ele disse assim: 'ué, vocês não vão cantar pelados?! Então vocês não são índios de verdade!!!!' (risos). o Bro canta música em guarani, em português e guarani. É pra mexer com a auto-estima do povo indígena. Mas tem muita treta nisso. Coisa de internet. Gente que fala: mas como índio vai cantar rap? (Dani Muniz, entrevista Bro MC's, 2014)

Sobre cantar em português e guarani, Kelvin completa: " a gente não mistura. A gente coloca junto". Então mudar a visão dos brancos sobre os indígenas envolve um trabalho árduo de descolonização do olhar pois as relações de preconceito para quem as vive tomam dimensões difíceis por vezes de entender e com as quais romper:

Antes de fazer *rap* eu ficava observando as coisas que aconteciam... Suicídios,

violências, drogas.... Às vezes eu ficava muito triste porque era um dia bonito assim e a gente ficava sabendo de uma pessoa que morreu por causa da bebida, essas coisas, né?! Lá nossa comunidade acontece muito isso e eu ficava perguntando porque.... Aí eu vi que quando acontece alguma coisa, o foco dos noticiários é só o indígena. Toda hora eles ficavam falando isso. E não é só o isso o que existe. Existe muita coisa boa dentro da aldeia. Por isso que eu falo, a mídia, lá na nossa cidade, no nosso estado, Mato Grosso do Sul, eles *censuram* muito a imagem do indígena. Eles não mostram as coisas boas que tem na nossa comunidade. É só morte, suicídio, e também esse conflito entre índios e fazendeiros, né... E os brancos (eu não estou querendo tirar vocês não.... risos) têm muito preconceito. Eles vêem os indígenas na cidade e dizem: 'o que eles estão fazendo aqui? Será que vão querer tomar a cidade para eles também?' Uma vez cheguei na cidade de carroça. Meu povo usa muito carroça e bicicleta, tem uns que têm carro e moto também. Aí fui estacionar a carroça. Tinha um senhor fumando perto do carro dele, um carrão, não sei se era latifundiário, mas parecia ter muita grana. Ele me disse que eu não podia estacionar ali. Eu perguntei por que? Ele falou que tinha uma lei que era proibido carroça na cidade. Eu falei: mas porque isso. Ele falou: porque está atrapalhando o trânsito. Aí eu fiquei por ali mesmo. Vi que era um jeito dele chegar com seu preconceito. Não existe essa lei. Os policiais quando morre um índio lá, eles não vão atrás do assassino... Eles esquecem.... Se fosse o branco eles estariam correndo atrás até hoje. (Kelvin, entrevista Bro, 2014, grifo meu).

Em face desse tipo de situação, eles respondem com seu rap Koanguaga:

Esses que querem saber mais que os outros vão perder/No jornal fala várias coisas/A TV mostra várias coisas/A verdade existe só que eles escondem/Mas existem pessoas com a ideia forte/Não não fale bobagem/Assim é feio, você não sabe, você não viu/Eles não sabem/Bom dia boa tarde eles não falam para um índio¹⁹

Dessa longa descrição, podemos apreender melhor contra o que lutam os jovens e porque, além de ter que lutar pela ativação cotidiana de seu modo de vida (para viver a cultura) sentem também esse desejo de lançarem-se na construção de fóruns cosmopolíticos para afirmá-lo frente aos *karai* (na chave estratégica da "cultura"). Portanto, uma segunda dimensão importante na constituição desses espaços diplomáticos são os processos de subjetivação política ou o não deixar-se capturar por formas de subjetivação atribuídas exteriormente por visões preconceituosas ou estigmatizantes. Assim, o que está em jogo não é uma captura da experiência do ser indígena pelo rap, uma mestiçagem, mas um

19

Em guarani: Hikwai okwai sevê soke o perde/Jornalpe oje'e opaicha ole'e/TVpe oje'e opaicha ole'e/Oikwake hina oi nikwai ko onomi/Soke hente ave oi nhe'e hantava oi/Ndo reñe'í reñe'í mbarei/Upeicha ivai nderehai nde rekwai ai/Ume hente do ikwaii/Bom dia boa tarde ndo je ei ko ape avape

processo de indigenização do rap²⁰.

Este ponto conecta-se diretamente a outro ponto importantíssimo na fala política desses jovens: a luta pela terra e o problema fundiário grave que marca a história da região sul do MS. Não obstante serem eles jovens oriundos do contexto da reserva, eles não se furtam de falar das retomadas, essa ação direta de Kaiowas e Guaranis para recuperar seus territórios originários:

Queria falar um pouco sobre as retomadas das terras... está lá na televisão: "índio invadiu mais uma fazenda". Eles acham que nós índios queremos o Mato Grosso do Sul inteiro e não é isso que a gente quer. A gente só quer o que é nosso, já que nos expulsaram de lá. A gente só quer voltar para nossa casa (Charlie, entrevista Bro, 2014).

Não somente dentro da nossa comunidade mas também dos líderes indígenas que quiseram retomar, que retomam suas aldeias. Entra aí o conflito entre índio e fazendeiro. Muitos líderes morrem nisso. Os fazendeiros acham que é tudo deles. Mas não é porque os nossos antepassados já viviam ali. Quando tenta retomar, o *tekoha* que é morada, aí se deparam com o arame farpado, jagunços armados até os dentes... Tudo isso foi o que me fez fazer a música, o rap... Algumas pessoas perguntam: mas porque o rap? Por que não outro gênero de música? Porque o rap tem muito a ver com as coisas deste mundo, assim, que acontecem... Porque eu já curtia muito *hip hop*, eu já ouvia bastante, as pessoas, grupos de rap que falavam da sua comunidade, né? Falava das suas dificuldades, do preconceito. Aí eu comecei a fazer a mesma coisa só que numa versão que seja com a minha própria língua... Pra que a nossa comunidade possa ouvir e entender o que que a gente tá falando. (Kelvin, Entrevista Bro MC's, 2014)

Raquel Rolnik (2015) ao descrever o que chamou de guerra do lugar, calcada nas disputas em torno da terra, esse bem precioso, diz que ela se baseia em dois pilares fundamentais: 1) insegurança jurídica da posse; 2) o estigma territorial. Esse segundo aspecto é notadamente combatido no fórum cosmopolítico instaurado pelo rap dos Bro MC's. Há uma verdade única que circula sobre a luta pela terra assim como algumas verdades únicas que circulam sobre o que é o ser indígena. O sentimento de invisibilidade ou de uma visibilidade que não corresponde ao que as pessoas indígenas vivem na sua multiplicidade é o motivo para muitos versos como este que faz parte de sua canção mais conhecida *Eju*

20 Marshall Sahlins (1997) construiu a noção de indigenização da modernidade ao tomar três exemplos etnográficos – a circulação de moedas e bens de consumo entre os Mendi, as relações translocais dos moradores de Samoa e as apropriações tecnológicas dos Kayapó – de como as formas de relação típicas das cosmologias do capitalismo são reprocessadas em termos da tradição, do parentesco e das formas de conhecimento locais desses povos.

Orendive (Vem com a gente): ‘Você não consegue me olhar/E se me olha não consegue me ver’²¹. Para fazer frente ao estigma territorial, o rap se apresenta como um jeito de contar histórias com a música e para dizer de uma comunidade que não é uma realidade inteiriça, igual, mas múltipla e complexa:

Aí eu falei: vou escrever, fazer alguma coisa... Para que as pessoas comecem a ouvir o que realmente está acontecendo aqui.... Aí eu comecei a escrever algumas músicas. Falando mesmo sobre a realidade da nossa comunidade, o que acontece lá, o que se passa... Às vezes tem branco que vai lá, camarada nosso e as pessoas de fora perguntam para eles: “você foi na aldeia, mas lá não é perigoso?” Eles pensam que quando a pessoa bota o pé lá na aldeia os indígenas já vão começar a fatar as pessoas! Lá não existe só matança, drogas e violência. Essas que a gente cita na nossa música: “matança, drogas e violências afeta toda a comunidade”. Uma vez um amigo meu estava na cidade aí tinha um caso de uns parentes lá que estavam embriagados e brigaram com facão. Aí esse amigo meu escutou os brancos falando: “esses indígenas são canibais”. Daí eu comecei a escrever as músicas pra mostrar o que acontece na nossa comunidade (Kelvin, entrevista Bro MC’s, 2014).

Hoje eles até já se sentem fazendo escola e afirmam que sua luta, não obstante todas os desafios enfrentados é uma luta de esperança:

esses tempos a gente tava lá pra baixo na aldeia, aí molecada chegou pra gente e falou: “a gente tá fazendo um grupo aí... depois vem dá uma ideia pra nós”. Depois também encontrei uma mulher na aty guasu jovem e ela falou que ia começar a cantar rap também. Através disso o Bro MC’s ganha mais esperança porque o Bro MC’s é a esperança porque a gente ajuda outros indígenas a ficarem fortes! (Clemerson, entrevista Bro MC’s, 2014)

Esse é um terceiro elemento importante na constituição de fóruns cosmopolíticos, dos quais também faz parte o presente artigo. Não se trata de apenas denunciar fraquezas estruturais ou apagamentos históricos, mas de realçar a força com que os que os enfrentam têm no seu duplo labor: o de ativar permanentemente seus modos de vida num entorno que lhes é hostil e que busca precarizar as suas subjetividades; o de afirmar suas existências frente ao outro estrangeiro, numa luta nada equilibrada e justa. Como comenta a antropóloga Kátia Vietta (2013, p. 29), “expor o protagonismo kaiowa é também conferir um novo significado a estas narrativas, mostrando que a invisibilidade kaiowa é o melhor argumento para discutir a sua presença”.

21

Em guarani: “nde ndokatui remanha remanharon che rehe mbaeve nde rehechal”.

5. Aspectos cosmológicos: o circuito da palavra

Antes e depois da chegada dos brancos, a vida social e política dos Kaiowas e Guaranis nas fronteiras do Mato Grosso do Sul e Paraguai sempre foi intensa. Foi, com dificuldades crescentes à medida que a invasão de seus territórios foi se intensificando, permeada por trocas e encontros no grande território – *Tekoha Guasu* ou *Ka'aguy Rusu* era o nome desse território, ou *te'yi jusu*, como é designado em língua guarani (Chamorro, 2015) – por onde circulavam em grandes caminhadas (*ojopohu*). No grande território organizavam-se os agrupamentos das famílias extensas (*tekoha* ou *che amba*) e as trocas entre elas aconteciam nos rituais e festas – os batismos, a reza longa (*mburahei puku*), as rodas de *gahu* e *kotyhu* – que contemplam amplo repertório de cantos dançados propiciatórios de sociabilidade entre diversos agentes, humanos e não-humanos. Vários desses cantos guardam aproximações poéticas com as letras dos *rappers*²². Nas reservas, contexto principal de que falam os Bro MC's é difícil viver o *teko*, ainda que algumas lideranças tentem *tekocharizar* a vida na reserva. Por isso, a letra de Koanguaga (Nos dias de hoje) tem um refrão nostálgico “O tempo tá passando e assim vou caminhando/Antigamente era muito mais feliz/Antigamente era muito mais feliz²³”.

Com efeito, quero afirmar que as vizinhanças entre o *rap* e as pessoas Kaiowa e Guarani, muito além de um forma boa para denunciar a situação de injustiça, sofrimento, dano, se fazem em dois sentidos: a palavra é alma, é a fundação da vida e da pessoa no sistema cosmológico Kaiowa e Guarani; a palavra é um dever político nas sociedades contra o Estado (Clastres, 1978). No centro da vida, sempre fundante do ser, estão as palavras que são também a alma das pessoas (*ñe'e*), conforme a tradução de Cadogan (1959), “a alma-palavra” que, segundo Macedo (2012, p. 360), “corresponde à língua ou linguagem e constitui o princípio agentivo que singulariza as diferentes modalidades de sujeito que povoam o mundo, com suas respectivas capacidades de entendimento e ação, donde se desdobram diferentes afecções”. Os nomes das pessoas, o seu *ñe'e*, vêm de *Nhanderu ete* que habita um lugar no cosmos onde nada tem fim, e significam um modo de estar no mundo e de relacionar-se com os outros e com o cosmos em diferentes modalidades de afetar e ser afetado. “O conhecimento é indissociável

22 Nota-se essa aproximação, por exemplo, entre o verso-refrão de Eju Orendive (Venha conosco): *Che ro henoi eju orendive* (Venha conosco revolucionar) e o verso do *kotyhu* que narra a história de interdição ao amor entre congoé e nambu *pytä* que diz: *Jaha ne chendive jaha ne chendivee* (vem comigo, vem comigo).

23 Em guarani: *Ara ohasa upeicha che aha/Ymã ovypa/Ymã ovypa*

do *ñe'e*, responsável pelos modos de expressão e entendimento dos sujeitos" (Macedo, 2012, p. 360). O ritual para encontrar o nome das pessoas kaiowa e guarani para os indígenas é uma experiência do canto-reza longo (*mburahei puku*) no qual o rezador viaja pelos patamares celestiais em busca do *ñe'e*. A palavra não se gasta à toa porque não se gasta alma-palavra: "Vê se não fala à toa/Nunca fale à toa" (Reñe'é ko mbareí/Anireñe'e rei).

Ainda do ponto de vista cosmológico, é preciso lembrar o valor da palavra, tanto no que concerne à construção da pessoa quanto na edificação de mundos – seu uso, portanto, não deve ser excessivo ou dispendioso, mas sensível/poético já que sagrado, conector, distintivo e multiplicador. Como lembra Clastres (1978, p. 106), principalmente a partir de seus estudos de campo entre os Gaiiaki e os Guarani, anota, em relação às sociedades com Estado que: "falar é antes de tudo deter o poder da fala. (...) Palavra e poder mantêm relacionamentos tais que o desejo de um se realiza na conquista do outro. (...) Toda tomada de poder é também uma aquisição de palavra". Nas sociedades indígenas, ao contrário: "se nas sociedades de Estado a palavra é o *direito* do poder, nas sociedades sem Estado, ela é, ao contrário, o *dever* do poder (...) As sociedades indígenas não reconhecem ao chefe o direito à palavra porque ele é o chefe: elas exigem do homem destinado a ser chefe que ele prove seu domínio sobre as palavras". (Clastres, 1978, p. 107) Tal domínio no entanto nada tem a ver com a retórica ou com a inteligência, mas com a capacidade de dizer nada a uma audiência que tem o direito de fingir não escutar.

Nas sociedades contra o Estado, palavra e poder não andam juntos e o discurso do chefe é prova disso. Mais ainda o discurso do chefe e o baixo grau de atenção da audiência a ele são evidências de onde de fato está o poder: na sociedade, no grupo, no coletivo. Assim, o poder (associado às diversas formas de uso da força e da violência física) é controlado pela palavra: "Forçando o chefe a mover-se somente no elemento da palavra, isto é, no extremo oposto da violência, a tribo se assegura de que todas as coisas permanecem em seu lugar, de que o eixo do poder recai sobre o corpo exclusivo da sociedade..." (Clastres, 1978, p. 109). Assim, dizem os Bro sobre o sentido político de sua palavra: "Dou risada de vocês agora que você precisa/Porque minha fala é forte e está comigo/Falo a verdade, não quero ser que nem você/Canto vários temas e isso é o que venho mostrando/ Voz indígena é a voz de agora/O rap mostra o que é a verdade"²⁴

24 Em guarani: Apuka penderehe, ñande ave reikoteve/Che ñhe'e avamba'e oi chendive/Anhe'e haentegua nadaikosei ndechagua/Aporahel opaichagua ajuahechuka/Ava mombueha ava koanguaga/Rap ochechuka upea ha'e tegua.

6. Conclusões: a palavra e o fórum cosmopolítico

Neste artigo busquei refletir sobre as formas expressivas do grupo de rap composto por jovens indígenas Kaiowa e Guarani do Mato Grosso do Sul, analisando suas palavras (em entrevista, situações públicas e letras de suas canções). Tentei delinear como tais ações-palavras permeiam suas relações como o regime de visibilidade do mundo dos brancos (*karai kuera*), colocando em rede as aldeias, as cidades, as mídias e os diversos agentes humanos e não-humanos que as permeiam, as constituem e produzem mundos. Para tanto, busquei contextualizar, do ponto de vista histórico, o que é ser indígena kaiowa e guarani no Mato Grosso do Sul e no Brasil. Em seguida caracterizei, ainda em contexto histórico, a passagem da invisibilidade – não ter contato com os brancos, viver nos fundos de fazenda, fazer o trabalho sem ser visto – à visibilidade, em face do conflito fundiário grave e do desejo de reparação dos danos representados pela expulsão dos indígenas de seus territórios originários. Esse quadro foi feito para localizar a formação e as propostas político-poéticas do Bro MC's, grupo de *rappers* que compõe e canta rap em guarani. Por fim analisamos o porque da escolha do rap em função de dois aspectos do sistema cosmológico que destacam a importância da palavra.

O apelo *pop* pode até mesmo vir do exótico: o indígena cantando rap, o rap cantado em guarani. Mas explorar o exótico nas chaves do sistema cosmológico é também forma de afirmação cosmopolítica e geração de fórum. É por isso que eles afirmam que estão a fazer a diferença. Sim, eles parecem estar buscando fabricar a diferença num contexto que favorece mais a homogeneização. Aparecer, na dimensão performativa do termo, surge como forma de afirmar corpos, existências e palavras. Nesse sentido, o exótico manejado por eles como arma ou ferramenta de afirmação política tem outro sentido que em muito difere da venda do exótico como produto que só beneficia a outros não-indígenas.

Em termos de tradução intepistêmica, este é um dos melhores exemplos de reflexividade entre cultura e “cultura” (cultura com aspas), presente na articulação interétnica, que de acordo com Manoela Carneiro da Cunha (2009) compreende um jogo recíproco de objetificações que de algum modo possa garantir o diálogo intercultural. A palavra-rap, a palavra-reza e a alma-palavra parecem ter uma conexão que poderíamos nomear de cosmopolítica. O termo cosmopolítica tem sido usado por Stengers (2004) e Latour (2004) em oposição à noção de cosmopolitismo. Em lugar de universais

que recortam a experiência humana e geram comunidades políticas pelo consenso, destacam o composicionismo, o trabalho artesanal e poético das agências e dos agentes com suas linhas de forças assimétricas que envolvem a geração de conversações entre mundos configurados a partir distintivas e vivas ontologias relacionais enredadas num jogo de equivalências inexatas e correspondências instáveis.

Fazer a palavra – como canto, pessoa e/ou reza – realizar a mediação interétnica afirmando modos de existência outros e múltiplos é erigir o fórum cosmopolítico. Três dimensões desse trabalho destacaram-se a partir da descrição do material etnográfico: a memória incorporada, os processos de subjetivação política e a força da afirmação de um modo de vida em contexto de risco, violência e opressão. Diferentemente de arenas institucionais, o fórum cosmopolítico é elástico o suficiente para abrigar não só a participação ampliada – ideia básica da noção de democracia desde os gregos no Ocidente – mas também para incidir sobre as noções mesmas do que é participar e do que é a democracia, ampliando-as. Assim, não se trata de uma operação na qual as pessoas que se qualificam para incidir em formas políticas pré-existentes, mas de uma modalidade política em que as subjetividades e experiências incidem sobre ou paralelamente às formas institucionais, rerepresentando-as e inquirindo acerca de sua justeza e capacidade de responder aos horizontes epistêmicos e experiências de *outros*, à margem do Estado moderno e das formas de produção e consumo do capitalismo tardio.

Referências

ALMEIDA, Rubem F. T.. *Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como Experiência Antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

BENITES, Tonico. História da Aty Guasu. Blog da Aty Guasu, 2012. [post]. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/11/historia-da-aty-guasu-guarani-kaiowams.html>. Acesso em: 15/09/2015

_____. "Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha". Tese de Doutorado defendida junto ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/PPGAS - Museu Nacional/URRJ, Rio de Janeiro, 2014.

BRAND, Antonio J. "O confinamento e seu impacto sobre os Pai-Kaiowá". Porto Alegre. Dissertação (mestrado). Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, 1993, 210p.

_____. "O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra". Porto Alegre. Tese (doutorado em História). PUC/RS, 1997, 345p.

CADOGAN, Leon. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani*. Boletim 227 (Antropologia, 5), FFLCH, Universidade de São Paulo, 1959.

CHAMORRO, Graciela. *História Guarani Kaiowa: das origens aos desafios contemporâneos*. Nhanduti Editora, 2015.

CUNHA, Manoela Carneiro. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo; Cosac Naify; 2009.

_____. *Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania*. São Paulo, Claro Enigma, 2012.

CARVALHO, José J. e ÁGUAS, Carla. Encontro de Saberes: um desafio teórico, político e epistemológico. In: SANTOS, B. S. e CUNHA, T. (eds). *Actas do Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: aprendizagens globais sul-sul, sul-norte e norte-sul*. Vol. 1, Democratizar a Democracia, Jun/2015.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 1978.

ENTREVISTA Bro MC's. Casa Mafalda, São Paulo, 2014 [entrevistadores diversos]. Material em vídeo. Acervo de autor. Duração: 2:06'09".

GOMES, Mércio Pereira. "O que se pensa do índio". In: *Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro*. Editora Contexto, São Paulo, 2012. P. 140-170.

LATOUR, Bruno. *Whose Cosmos? Which Cosmopolitics? A Commentary on Ulrich Beck's Peace Proposal*. In *Common Knowledge*, Vo. 10 Issue 3 Fall 2004 pp.450-462 [Second Republication in Jeffrey Perl (editor) *Civilian Scholarship*, Duke University Press, 2004]

MACEDO, V. "Dos cantos para o mundo. Invisibilidade, figurações da 'cultura' e o se fazer ouvir nos corais guarani". *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2012, V. 55, Nº 1.

MELATTI, Julio Cezar. *O índio e o civilizado: o que pensa um do outro*. In: Índios do Brasil. 2007. Edusp. São Paulo. P. 255-270.

OLIVEIRA, Luciana de. "Etnografia e Multissituacionalidade: pesquisa e conhecimento nômade no campo da comunicação". 2014

OLIVEIRA, Luciana de. "Na mídia, na rua, na aldeia: notas sobre visibilidade/invisibilidade em diálogo com a cosmologia kaiowa". 2015.

PEREIRA, L. "A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indígena de Dourados, MS". Trabalho apresentado no 38o Encontro da ANPOCS, GT Metamorfoses do Rural Contemporâneo, Caxambu, 2014.

PIMENTEL, S. "Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani". Tese de doutorado apresentada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2012.

ROLNIK, R. *Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2015.

ROSELT, J. D'ó afeto para o efeito: a arte de atuação e a cultura pop". Tradução de Stephan Baumgärtel. In: *Revista Cena*, Porto Alegre, n. 8, p. 112-126, 2010.

SAHLINS, M. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I e II)". In: *Mana*, vol.3 n.1, Rio de Janeiro, apr. 1997.

SOMMER, D. "O Guarani e Iracema: um indigenismo de duas faces". In: *Ficções de fundação: os romances nacionais da América Latina*. 2004. Belo Horizonte. Editora UFMG. P. 165-201

STENGERS, I. "The cosmopolitical proposal". Disponível em: <http://mnissen.psy.ku.dk/Undervisning/Stengers05.pdf> (2004).

VIETTA, K. "Histórias territoriais: a privatização da terra como estratégia para a guarnição da fronteira brasileira e outras histórias". In: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 26-63, jul./dez. 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro: Por Cleber Lambert & Larissa Barcellos". In: *Primeiros Estudos*, São Paulo, n. 2, p. 251-267, 2012.