

O PERTENCIMENTO E OS SEUS NÃO LUGARES

THE SENSE OF BELONGING AND ITS NON-PLACES

Suzane Lima Costa (UFBA)

[E-mail: suzanelimacosta@gmail.com](mailto:suzanelimacosta@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-8000-7098>

RESUMO: *Alguns usos das noções de comunidade, reconhecimento e lugar de fala, no debate público recente, têm colocado a ideia de pertencimento como sinonímia e, muitas vezes, condição do conceito de identidade. Mas, afinal, o que é o pertencimento se pensado não como constituinte dessas nomenclaturas ou como parte dos efeitos dos seus sentidos, mas como algo que instaura seus paradoxos, suas complexidades, seus outros, seus não lugares. Neste artigo, pretendo discutir a noção de pertencimento para tratar de duas outras ideias centrais que também participam desse debate: a questão do reconhecimento e dos afetos. Retomo essas duas noções, em conversas com situações vivenciadas por indígenas, para tentar pensar as implicações dessa questão às ideias de escrever sem pertencer, sem ser o outro da experiência, “fora do lugar”.*

PALAVRAS-CHAVE: *pertencimento; lugar de fala; povos indígenas; escrever.*

ABSTRACT: *Certain uses of concepts such as community, recognition, and standpoint have placed the notion of belonging as a synonym or even a condition of the concept of identity. What is belonging when perceived not as a constituent of the aforementioned concepts, nor as a result of their meaning, but as something that installs their paradoxes, complexities, others, and non-places? In this paper, I discuss the notions of belonging to address other two fundamental ideas in this debate: the issues of recognition and affection. I retake those two concepts dialoguing with experiences lived by indigenous peoples, in order to reflect upon the implications of this issue to the notions of writing without belonging, without being the other of the experience, “out of place”.*

KEYWORDS: *belonging; standpoint; indigenous peoples; writing.*

1 Introdução

Escrever sobre o outro estando *fora*, como se costuma dizer nas recentes disputas discursivas, do “seu lugar de fala”, mas escrever como o outro empático, como a testemunha ou movido por um algum tipo de sentimento de indignação moral pelo outro, ainda assim, é perder a medida justa da crítica social sobre o outro por não fazer parte da sua experiência? Não pertencer à cena narrada automaticamente te desautoriza a dizer sobre ela? Quem, afinal, pertence ao quê? Ou o que seria essa medida justa? O que significa pensar o pertencimento ao lugar da fala da experiência narrativa como uma condição de legitimidade discursiva, como um valor ou como propriedade de quem escreve/fala? Pergunto de outras maneiras: se todo pertencimento implica uma série de não lugares, o que pode significar pertencer entendendo as aporias da própria ideia de lugar, seus afetos, seus aflitos, seus limites? Mas, afinal, o que é o pertencimento se pensado não como condição da ideia de identidade, mas como algo que instaura seus paradoxos, suas complexidades, seus outros, seus não lugares?

A própria semântica do verbo pertencer produz um duplo paradoxal que merece nossa atenção. Pertencer pode significar tanto ‘fazer parte de’ para colocar em comum, quanto ‘fazer parte de’ para ser proprietário do comum, ter a legitimidade da sua posse. Aqui vale pensar tanto a dialética da relação sujeito/comunidade, a partir “da pressuposição irrefletida de que a comunidade seja propriedade dos sujeitos que reúne” (ESPOSITO, 2022, p. 8), quanto dizer que esse mesmo comum torna algumas formas de pertencimento imprescindíveis senão à vida de muitas pessoas ao reconhecimento jurídico de suas existências. Daí a complexidade dessa discussão e a importância de iniciarmos um debate em que possamos refletir não só sobre quem nós somos nos modos de produção de discursos, imaginários e narrativas, mas também como efetivamente podemos criar meios de reparação às históricas injustiças sociais que alguns sujeitos experienciam e outros não.

Alguns usos das noções de comunidade, reconhecimento, lugar de fala e uma série de categorias conceituais que tematizam a questão da identidade no debate público recente têm colocado a ideia de pertencimento como sinonímia e, muitas vezes, condição dos seus sentidos. Por outro lado, um léxico recente vem sendo criado para nomear os modos de “estar fora” do lugar de fala e fora do circuito dos afetos gerados pela discussão do *standpoint theory*, tomada, muitas vezes de forma equivocada, como defensora da ideia da experiência como lugar da verdade ou da autoridade discursiva daqueles que vivem em seus corpos as injustiças sociais. Trata-se de uma série de nomeações atribuídas a quem hoje escreve sobre o outro ou com o

outro, antevendo as expectativas morais de comportamento que exigem que se reconheça: 1. O lugar da participação coautoral, que de certo modo produz “pactos etnográficos”¹, como o proposto pelo Bruce Albert ao apresentar seu lugar na tradução da fala e na relação com Davi Kopenawa, em *A queda do céu* (2015); 2. O lugar dos empáticos, como os apresentados na discussão dos filósofos Filipe Campello (2018) e Érico Andrade (2018), na *Revista Continente*,² ao tratar da comoção gerada pelo assassinato da vereadora Marielle Franco no Brasil; 3. O lugar das alianças afetivas (KRENAK, 2022), como é o caso de professores, antropólogos e pesquisadores não indígenas produzindo saberes em trocas colaborativas com professores e pesquisadores indígenas, “propondo afetos entre mundos não iguais” (KRENAK, 2022, p. 82).

Criar pactos etnográficos ou autorais, defender a empatia, discutir a ideia de coautoria ou coparticipação, entender os sentidos políticos do estar junto, da partilha e do reconhecimento do outro são parte hoje do lugar político e intelectual ocupado por aqueles que participam, com um mínimo de honestidade, do debate sobre identidades e que entendem como legítimo defender e reconhecer o lugar daqueles que nunca foram ouvidos em suas pretensões epistêmicas (CAMPELLO, 2022). Uma leitura crítica dessa gramática da participação, e da produção imaterial de conhecimentos gerados a partir dela, exigiria um entendimento do que afinal significa o pertencimento como “fazer parte de”, em um momento político em que se exige, por parte de alguns grupos sociais, a renúncia, a distância e até mesmo a exclusão da participação discursiva daqueles que não são os protagonistas da experiência narrativa.

Entre indigenistas e indígenas, por exemplo, já há um acordo expresso, que começou a ganhar suas primeiras estampas pós a constituição de 1988 no Brasil, de que o indigenista atua em defesa dos indígenas, fala *sobre* as situações vividas pelos indígenas, todavia são os próprios indígenas quem devem e precisam falar por si, são os indígenas quem protagonizam e nomeiam as situações vividas que os indigenistas põem em relação com órgãos governamentais. Um acordo que estaria com as regras do jogo estabelecidas se as posições e relações de poder em

¹ Bruce Albert explica as dimensões do pacto etnográfico no “Postscriptum – Quando o eu é um outro” do livro *A queda do céu* (2015). Para Albert (2015, p. 520), trata-se de um pacto tácito “que assume uma forma complexa, de ambos os lados da relação etnográfica e implica responsabilidade muito séria para o etnólogo”.

² Campello publicou o artigo “Por um lugar da empatia” (2018) tratando do valor e do lugar do sentimento de empatia diante da dor do outro, bem como do “problema de como uma pessoa pode dividir (ou se apropriar de) uma experiência que não seja primariamente identificada com ela” (CAMPELLO, 2018, n. p). Em resposta ao texto publicado na mesma revista, Andrade escreveu um artigo a partir da pergunta “A empatia é branca?” (2018), tensionando a discussão e problematizando a questão a partir das perguntas: “Ganha-se mais politicamente sendo mais empático? É a empatia uma categoria política incontornável? A empatia tem que ser bilateral, mútua e ser, por assim dizer, *simpatia*? São várias indagações, mas vou me permitir voltar à questão do lugar de fala que serve como uma lupa para recuperar nos discursos os lugares de poder. Quem pede empatia? Qual o lugar de fala da empatia?” (ANDRADE, 2018, n. p.).

torno de quem fala e de qual lugar não fossem tão violentamente hierarquizadas. Em “O nativo relativo” (2002), Eduardo Viveiros de Castro expõe um modo de lermos essas regras do jogo pela relação estabelecida entre o ponto de vista do antropólogo e o ponto de vista do nativo, bem como entre o ponto de vista de ambos sobre si mesmos e sobre o próprio ponto de vista. Para Viveiros de Castro, a questão dos diferentes pontos de vista é o que produz a relação social e o modo como os sentidos movidos a partir dela são culturalmente mediados (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Das muitas perguntas elaboradas por Viveiros no seu artigo, tão presente nos debates sobre o fazer antropológico, uma, em especial, ilustra bem a ideia de relação social e os modos como a ideia de “fazer parte de” será ensaiada aqui: “o que se passa quando o discurso do nativo funciona, dentro do discurso do antropólogo, de modo a produzir reciprocamente um efeito de conhecimento sobre esse discurso? (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 115)”. Articulando outros alcances para a mesma questão, Viveiros de Castro (2002, p. 129) insiste: “o que acontece quando se leva o pensamento nativo a sério?”

Quero pensar a questão do pertencimento neste artigo para discutir essa ideia do “pôr em relação” não como sinóníma do “faz parte de”, mas como um tipo de experimento que recusa tanto a neutralização de quem fala, quanto a naturalização dos lugares do dito. Farei isso a partir da leitura de duas outras ideias do que considero centrais ao que seria levar o pensamento do outro a sério: a ideia de reconhecimento e a questão dos afetos. Apresento essa discussão pensando os procedimentos políticos que implicam hoje o exercício de escrever sobre o outro, quem pode escrever sobre quem, a diferença entre escrever *sobre* e escrever *pelo* outro e os circuitos de afetos que podem potencializam uma escrita *fora* do pertencimento.

2 Escrever sobre o outro

A ideia de escrever em si já imprime uma série de exclusões: nem todos escrevem, nem todos podem escrever. Decidir escrever implica a tomada de um lugar de poder, um modo de saber que pode até não começar institucionalizado, mas que de algum modo não deixa de prescindir de alguma de suas formas. Quem pode, afinal, escrever sobre alguém ou alguma coisa? Refiro-me à escrita que faz conceitos, que produz os procedimentos da análise, as ideias e ideais, os métodos e convencimentos, a escrita que alcança imaginários e monta paradigmas e teorias: a escrita das epistemes. Quem pode escrever teve seu corpo atravessado por uma série de regras de conduta, ainda que seja aquele/aquela que decidiu por rebelar-se contra elas. Por

outro lado, quem pode escrever também tem a razão, e todo o sentido da ocidental ordem da racionalidade, a seu favor. Mas “quem fala em nome da razão?” (CAMPELLO, 2022, p. 31).

Essa pergunta, elaborada por Filipe Campello, no livro *Crítica dos afetos* (2022), oferece uma instigante discussão sobre os modos como algumas escritas e narrativas valem como centrais e outras como periféricas. Campello discute o lugar de onde “fala” a teoria, analisando, a partir da relação entre teoria e experiência, a legitimidade de discursos considerados como racionais, como próprios da razão universal, em detrimento daqueles que seriam tidos como “um outro da razão – discursos emotivos, excessivamente subjetivos que no máximo poderiam ter algum interesse antropológico. Discursos cujos conteúdos, em suma, apenas se referem às suas próprias experiências” (CAMPELLO, 2022, p. 31). Por vezes, se trataria de discursos tidos como sem objetividade científica e, por isso, sem condição de sustentar as lógicas e os fundamentos de uma crítica social.

Muitos projetos coloniais foram forjados e validados para creditar no tecer da grande história quem poderia escrever em nome da razão e quais os sistemas e povos que não poderiam assumir esse lugar. Os modos de escrever nas culturas Nahuatl e Maia, mesmo com toda sofisticação dos seus letramentos, foram desconsiderados pelos europeus como sistema de escrita. Ainda que esses sistemas tenham sido amplamente estudados no século XVII,

tais trabalhos não surtiram efeito decisivo na mentalidade europeia, talvez por existir uma dúvida profunda sobre a possibilidade de incluir povos do México, considerados idólatras que praticavam sacrifícios humanos, entre os povos “racionais” civilizados (GNERRE, 2009, p. 36).

Todo um circuito de teorias anticoloniais, antirracistas e feministas opera para criar sentidos e afetos que revertam as desigualdades epistêmicas produzidas por teorias que historicamente sempre foram consideradas universais (CAMPELLO, 2022), colocando em movimento as vozes narrativas do outro – assunto dessas teorias – como lugar da agência política do sistema de produção desses saberes. Uma crítica que exige que a escrita *sobre* seja ativada por uma ideia de relação que se estabelece com o que está sendo dito pelo outro, produzindo uma série de rasuras e revisões no tecido histórico das produções que se fundamentaram na inversão do falar *sobre* pelo falar *por* outro.

Nessa ideia de relação, o que o outro pensa, faz, produz é parte do “mundo possível que seus conceitos projetam” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Daí o imprescindível e o aflitivo da partilha: escapar das ciladas da interpretação, escapar dos seus explicativos normativos, estar aberto a experimentar uma imaginação (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), criar modos de

experimentação que não centralizem o si mesmo de quem escreve, mas que apostem nos tensionamentos e nas redes de sentidos e presença que a própria relação produz.

Quando se escreve sobre o outro nessas condições, a escrita em si é também colocada em relação. O que não significa que haja acordos tácitos ou harmônicos, mas sim que o aflitivo, as dúvidas e a autocrítica sejam premissas fundamentais de que não existe o fora do poder. Não se escreve sobre o outro para encontrar um lugar, para afirmar pertencimentos, mas para colocar à espreita a própria ideia de lugar, para dizer dos seus não limites ou mesmo para dizer do que não se sabe não para buscar um sentido para o seu próprio lugar, mas para colocá-lo como constituinte do próprio jogo experimental das culturas. Portanto, escrever sobre o outro da virada narrativa não significa escrever no lugar de ou acima de, escrever *sobre* refere-se aos modos de escrever “acerca de”, “em relação à” e “a respeito de”, ativando os limites e as agências que a preposição cria no tempo e no espaço da interação *com* o outro.

Ainda assim, esse “pôr em relação” também coloca em evidência como a virada narrativa produziu uma série de debates críticos, manifestos públicos, disputas de narrativas e discussões teóricas e confusões em torno da ideia de quem pode falar. As confusões, produzidas em redes sociais e em debates públicos, associam o lugar de fala à representatividade (RIBEIRO, 2017), do mesmo modo que coloca a questão do pertencimento como condição da identidade, tomando os afetos “como propriedade individuais ou dentro de recortes de identidades, nos quais a pergunta sobre de onde se fala não se refere somente à ocupação de espaço, mas à perspectiva particular da experiência” (CAMPELLO, 2022, p. 35). A ideia que mais perfila nos debates é a de que “você não pode falar, porque esse lugar não é seu”, quando deveria ser, parafraseando o título do texto do antropólogo argentino García Canclini (2005), “quem fala e em qual lugar”, entendendo que todas as pessoas, como propõe a filósofa Djamila Ribeiro em seu livro *O que é lugar de fala*, “possuem lugares de fala, pois estamos falando de localização social” (RIBEIRO, 2017, p. 86). O problema está em achar que há algum tipo de posse epistêmica da fala e do lugar para quem é o sujeito da experiência narrativa.

Daí a defesa da Silvia Rivero Cusicanqui à ideia de que as questões dos povos indígenas não se reduzem às ideias e propostas de representatividade, porque não se trata de inclusão e de ocupação de um determinado espaço, mas sim de uma “selvagem” desmontagem dos contextos em que esses espaços se tornam necessários. No caso da atuação de ativistas não indígenas da questão indígena na Bolívia, Cusicanqui apresenta duas dimensões do debate. Para a socióloga Aymara,

há um ativismo que alimenta o ego, a autopromoção e a complacência “revolucionária”, que compete para mostrar quem é mais “radical” e quem tem mais interesse em apoiar a causa indígena. Algumas variantes eleitorais desse apoio vêm da geração mais velha e, sem dúvida, carregam as marcas de uma política de interesses que só pode prejudicar a defesa dos parques nacionais e dos direitos indígenas no longo prazo. Outros, por outro lado, revestem-se de impaciência e radicalismo juvenil, e dedicam-se a criticar uns aos outros para obter maiores doses de reconhecimento entre seus amigos e círculos de pertencimento. Esse ativismo, fundamentalmente virtual, corre o risco de acabar como retórica de mesa incendiária, sem impacto real na opinião pública e sem capacidade de dismantelar os argumentos e bloqueios que se opõem ao debate esclarecido, ao senso comum desenvolvimentista que prevalece na opinião pública e mesmo em grande parte da esquerda indígena. Em contrapartida, há um outro tipo de ativismo, mais humilde e com menos pretensões protagonicas, que tem sido empreendido por muitas pessoas, jovens e velhos, que foram interpelados pela causa indígena em seu cotidiano e os fizeram descobrir uma outra realidade, um modo de vida que pode oferecer alternativas à natureza predatória e artificial da vida urbana. Ambos os grupos são ativistas virtuais, mas um se esgota nos circuitos da rede global, enquanto o outro combina criativamente ações locais com o impacto da circulação de informações em escala planetária. (CUSICANQUI, 2013, n. p., tradução minha)³

Como Rivera Cusicanqui, Ailton Krenak (2015) lê os efeitos dessa nova ordem de participação e de viradas narrativas pela dimensão política necessária ao reconhecimento da fala dos indígenas, defendendo, por outro lado, que os parceiros não indígenas da questão devem se relacionar com seus princípios experimentando o que seria reconhecer o outro na radicalidade que o sentido político do conceito de reconhecer exige. Krenak explica os sentidos dessa radicalização e os lugares paradoxais das suas plasticidades não para que os indígenas criem visibilidades sobre si mesmos, mas para que o não indígena entenda o quão visível essa reversão já é.

Como seria escrever essa radicalidade? Acredito que a dimensão política da questão de quem escreve sobre o outro, nessas circunstâncias, estaria expressa em como somos afetados por ele, no modo como os afetos dentro de determinados sistemas de ações políticas “não são

³ Hay un activismo que alimenta el ego, el autobombo y la complacencia “revolucionaria”, que compite por mostrar quién es más “radical” y quién se juega más en el apoyo a la causa indígena. Algunas variantes electoreras de ese apoyo provienen de la generación mayor, y portan sin duda las marcas de una política de intereses que no puede sino dañar a largo plazo la defensa de los parques nacionales y de los derechos indígenas. Otras, en cambio, se revisten de impaciencia y radicalismo juveniles, y se dedican a criticarse unas a otras con el fin de obtener mayores dosis de reconocimiento entre sus amistades y círculos de pertenencia. Este activismo, fundamentalmente virtual, corre el riesgo de quedar como una incendiaria retórica de escritorio, sin impacto real en la opinión pública y sin capacidad alguna para dismantlar los argumentos y bloqueos que opone al debate esclarecido, el sentido común desarrollista que impera en la opinión pública, e incluso en buena parte de la izquierda indigenista. Como contraparte, hay otro tipo de activismo, más humilde y con menos pretensiones protagonicas, que han emprendido muchas personas, jóvenes y viejas, a quienes la causa indígena les ha interpelado en su vida cotidiana y les ha hecho descubrir una realidad otra, un modo de vida que puede brindar alternativas al propio carácter depredador y artificial de la vivencia urbana. Ambos grupos son ciberactivistas, pero los unos se agotan en los circuitos de la red global, mientras que los otros combinan creativamente las acciones locales con el impacto de la circulación de información a escala planetaria.

propriedades individuais, mas modos de relação social” (SAFATLE, 2022, p. 10). Sendo assim, escrever sobre o outro é escrever os afetos e, desde já, escapar dos equívocos produzidos “pelo erro liberal de crer na natureza eminentemente privada e individual dos afetos” ou pelo erro de “certas viradas narrativas que, mesmo aceitando o caráter político do testemunho e da fala em primeira pessoa, continua a pensá-los sob a forma da propriedade e da atribuição individual” (SAFATLE, 2020, p. 11).

3 O radical outro do reconhecimento: para ser afetado

Foi Agamben (2009) quem disse que o reconhecimento é o que torna uma pessoa pessoa. Os indígenas que escrevem o fazem para tornar também essa ideia de reconhecimento possível. Escrever para o outro, sobre o outro, é um dos lugares radicais de não pertencimento do indígena. Há mais de três décadas, há um frequente uso de escritas de cartas por parte dos indígenas para o Brasil⁴, não para que sejam reconhecidos em pelos seus pertencimentos identitários, mas para tornar-se pessoa de direito, para radicalmente “fazer parte de”, para estar em “relação com” os seus outros. Não há como ler essas cartas e não ser afetado pelo outro. As cartas, em sua maioria escritas como manifestos, são abertas. Não há vontade de posse da autoria nelas. As cartas são para o Brasil, sobre o Brasil, para pôr o Brasil na relação como um outro dos indígenas.

Nas cartas, os indígenas exigem respostas às tantas questões sobre a demarcação de suas terras, as violências sofridas nas aldeias e os assassinatos das suas principais lideranças – temas mais recorrentes nas missivas; exigem também uma posição do destinatário, daí a compreensão dessas cartas também cartas-manifestos, cartas-denúncias, cartas de repúdio, cartas para não morrer. Algumas dessas cartas fazem parte da agenda política dos movimentos e são produzidas para registrar ações e demandas do grupo, como é o caso da carta do Fórum Social Mundial, de 2002, assinada pela comissão de representantes indígenas:

Porto Alegre, II Fórum Social Mundial, 31 de janeiro de 2002.

Brasileiros,

⁴ Estudamos essas cartas no projeto *As cartas dos Povos Indígenas ao Brasil* (UFBA/CNPq), realizado durante o período de 2018-2023. A ideia de criar um arquivo de cartas escritas pelos indígenas foi o objetivo central dessa pesquisa que iniciou com o levantamento de mais de mil epístolas escritas por indígenas e disponíveis como cartas abertas ao Brasil em sites de notícias locais, em arquivos físicos da FUNAI nas últimas três décadas. Para saber mais, acessar: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br>.

[...] Como se não bastasse, o presidente FHC continua nos expulsando de nossas próprias terras, como é o exemplo do povo Kaiowá, no Mato Grosso do Sul. E mais grave, está desrespeitando a Constituição Federal em seu art. 231, que garante aos povos indígenas a demarcação das terras que tradicionalmente ocupam, bem como seu usufruto exclusivo. Portanto, discordamos de todas as iniciativas que visem a compra de terras por governos estaduais, desconsiderando as terras tradicionais (COMISSÃO INDÍGENA, 2002, n. p.).

Outras são produzidas depois de grandes enfrentamentos ou manifestos, de disputas de posse de terras ou assassinatos nas aldeias, como é o caso da carta da Grande Assembleia do Povos Guarani, em 2015⁵:

Tekoha Guasu Guarani e Kaiowa, 24 de junho de 2015

Brasil,

É com profunda tristeza e pesar, mais uma vez comunicamos a todas as sociedades nacionais e internacionais os assassinatos de três crianças indígenas Guarani e Kaiowa pelos fazendeiros, um bebê recém-nascido e três crianças foram incendiadas, e os cadáveres ocultados pelos fazendeiros no Mato Grosso Sul. Nós povos Guarani e Kaiowá estamos chorando em LUTO. No dia 24 de junho de 2015, os fazendeiros incendiaram um bebê e 3 as crianças indígenas. (GRANDE ASSEMBLEIA DO POVO GUARANI - ATY GUASU, 2015, n. p.)

Muito antes da popularização da Internet comercial no Brasil, em 1995, os indígenas já produziam singulares redes de correspondência entre si e com os não indígenas (COSTA, 2023). Trata-se de uma prática completamente ignorada, inclusive por pesquisadores da história e da literatura do/no Brasil. Essas redes, montadas através dos Movimentos Indígenas Regionais e Nacional, instauraram um circuito de outras narrativas históricas do Brasil, de outras interpretações políticas, que Ailton Krenak (2015) nomeou de a “redescoberta” do Brasil pelos indígenas, a partir da década de 1970 (COSTA, 2023).

Essa cena postal criada pelos movimentos indígenas vem sendo mobilizada durante e após reuniões, assembleias, encontros, grandes manifestações públicas de líderes e demais membros de uma comunidade, em performances políticas que envolvem desde as organizações regionais indígenas no Brasil – como o Conselho Indígena de Roraima (CIR), a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), o Conselho do Povo Terena, a Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), a Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), a Grande Assembléia do povo Guarani (ATY GUASU)

⁵ Outros trechos de cartas similares foram lançados no portal Cartas indígenas ao Brasil, também como modo de criar o epistolário em fragmentos de diferentes cartas, enviadas por diferentes povos, chamando atenção para alguns conhecidos destinatários dos indígenas – uma primeira imagem das novas estampas das também cartas do Brasil. Ver: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br>

ou a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) – até chegar à Articulação Nacional dos Povos Indígenas (APIB), que congrega todas as grandes organizações do país (COSTA, 2023).

Além dessas redes postais, veiculadas por essas grandes organizações indígenas, esse outro Brasil também aparece em cartas produzidas por pequenos movimentos de jovens, professores, escritores, indígenas LGBTQs, mulheres, mães, caciques e pajés. Alguns trechos dessas cartas que dizem por si da sua própria radicalidade:

Xavante e Mehinaku, 25 de abril de 2000

Aos Srs. Presidentes do Brasil e Portugal Fernando Henrique Cardoso e Jorge Sampaio,
Estamos aqui com toda verdade de nossa Tradição. Sem rancor, sem raiva. Mas, também não estamos comemorando nada. Esta não é nossa comemoração. Apesar de toda distância e dificuldade, viemos porque temos que falar com vocês. Estamos aqui para fazer um novo contato. Vivemos neste lugar há muito tempo, muito antes dele se chamar Brasil. (XAVANTE; MEHINAKU, 2000, n. p.).

Dourados, 31 de janeiro de 2011.

Presidente Dilma,

Que bom que a senhora assumiu a presidência do Brasil. É a primeira mãe que assume essa responsabilidade e poder. Mas nós Guarani Kaiowá queremos lembrar que para nós a primeira mãe é a mãe terra, da qual fazemos parte e que nos sustentou há milhares de anos. Presidente Dilma, roubaram nossa mãe. (ASSEMBLEIA DO POVO GUARANI KAIOWÁ- ATY GUASU, 2011, n. p.).

Sempre houve dúvidas em relação à autoria dessas cartas, não só porque muitas delas são assinadas coletivamente, mas porque escrever para a imaginação pública não seria natural ao indígena, principalmente quando essa escrita está diretamente ligada ao ‘Brasil’ antes da Nova República. No entanto, esse gênero de escrita perfila entre os indígenas desde o século XVII com a introdução das práticas de escrita alfabética pela colonização europeia (COSTA; XUCURU KARIRI, 2018). Se por um lado, dizer que indígenas escrevem cartas é retirar o seu “papel normal” de subalternização na grande história, por outro, afirmar que as cartas indígenas são as novas cartas do Brasil é, em si, um procedimento político de remontagem de certos historicismos e dos seus modos de construir verdades. O que implicaria não só numa reversão dessa ‘grande história’, mas também no reconhecimento radical dos indígenas como “sujeitos enunciativos de discursos que possuem relevância epistêmica para a correção e a ampliação do nosso vocabulário político” (CAMPELLO, 2022, p. 183)

Seriam essas as implicações e os afetos que deveríamos nós, não indígenas, mobilizarmos para uma radicalidade do nosso próprio ponto de vista em relação ao outro? Quem poderá então ser afetado por essa ideia de radicalização da própria noção de reconhecimento? Não se trata aqui apenas dos contornos de uma gramática da luta pelo reconhecimento (HONNETH, 2003) ou da vontade política de alargar o seu vocabulário. Já há um vocabulário extenso nas práticas políticas e nas epistemes dos indígenas, um léxico expresso na arte do Jaider Esbell, nas ações políticas de Sonia Guajajara, nos modos de pensar do Davi Kopenawa, nas cartas e em uma série de produções de autoria dos indígenas, que apresenta quais são os princípios políticos e teóricos do que são as lutas de retomada, seus pressupostos, seus fundamentos, sua criação de comportamentos e utopias.

Colocar esse vocabulário em relação significa entender que a ideia de retomada, tão expressa no pensamento político dos indígenas no Brasil, pode também ser a aposta não numa substituição da gramática do reconhecimento (HONNETH, 2003) por uma gramática dos afetos (CAMPELLO, 2022), mas na radicalidade do que significa tornar-se pessoa. Radicalidade, porque entende, como muito bem resumiu Roxanne Dunbar-Ortiz, no livro *An indigenous peoples' history of the United States* (2014), ao definir o que seria o futuro desses povos no mundo, que

os povos indígenas oferecem possibilidades de vida após o império, possibilidades que não apagam os crimes do colonialismo nem exigem o desaparecimento dos povos originários colonizados sob o pretexto de incluí-los como indivíduos. Esse processo começa legitimamente honrando os tratados que os Estados Unidos fizeram com as nações indígenas, restaurando todos os locais sagrados, começando com Black Hills e incluindo a maioria dos parques e terras de propriedade federal e todos os itens sagrados roubados e partes do corpo, e pelo pagamento de reparações suficientes para a reconstrução e expansão das nações nativas. No processo, o continente será radicalmente reconfigurado, física e psicologicamente. Para que o futuro se concretize, serão necessários amplos programas educacionais e o pleno apoio e participação ativa dos descendentes de colonos, africanos escravizados e mexicanos colonizados, bem como das populações imigrantes. (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 235) Tradução minha⁶.

⁶ Indigenous peoples offer possibilities for life after empire, possibilities that neither erase the crimes of colonialism nor require the disappearance of the original peoples colonized under the guise of including them as individuals. That process rightfully starts by honoring the treaties the United States made with Indigenous nations, by restoring all sacred sites, starting with the Black Hills and including most federally held parks and land and all stolen sacred items and body parts, and by payment of sufficient reparations for the reconstruction and expansion of Native nations. In the process, the continent will be radically reconfigured, physically and psychologically. For the future to be realized, it will require extensive educational programs and the full support and active participation of the descendants of settlers, enslaved Africans, and colonized Mexicans, as well as immigrant populations.

Pela radicalização das ideias de reconhecimento ou por aqueles que também radicalizam a ideia de pertencer e os seus não lugares, Ortiz nos chama para um levante. É a mesma convocação presente no destinatário Brasil das cartas escritas pelos indígenas. O vocabulário, a vontade de um novo léxico político para ler a teoria crítica, para fazê-la chegar às instituições, como defendeu Campello, já está todo aí. Só precisamos estar afetados pelo modo como os Guarani significam o que é o pensar e “sentir com as vísceras”⁷.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Tradução Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D’Agua, 2009.

ALBERT, Bruce. Postscriptum- Quando eu é um outro (e vice-versa). *In*: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 512-549.

ANDRADE, Érico. A empatia é branca? *Revista Continente*, Recife, 17 set. 2018. Disponível em: <https://revistacontinente.com.br/secoes/artigo/a-empatia-e-brancar>. Acesso em: 20 mar. 2023.

CAMPELLO, Filipe. *Crítica dos afetos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

CAMPELLO, Filipe. Por um lugar da empatia. *Revista Continente*, Recife, 26 jul. 2018. Disponível em: <https://revistacontinente.com.br/secoes/artigo/por-um-lugar-da-empatia>. Acesso em: 20 mar. 2023.

COMISSÃO INDÍGENA. *Carta II Fórum Social Mundial*. Porto Alegre: 2002. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-liderancas-indigenas-para-o-mundo>. Acesso: 20 mar. 2023.

COSTA, Suzane Lima. *As novas cartas do Brasil*. 2023 (No prelo).

COSTA, Suzane Lima; XUCURU KARIRI, Rafael. Autoria indígena em quinze anos de cartas. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, Campinas, SP, v. 57, n. 3, p. 1364–1376, 2018. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8653565>. Acesso em: 7 jul. 2023.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Del MNR a Evo Morales: disyunciones del Estado colonial. *Diário digital, Sol de Pando*: 2013. Disponível em: <http://www.soldepando.com/silvia-rivera/>. Acesso em: 20 mar. 2023.

⁷ “Sentir com as vísceras” é um dos sentidos para *-py’a*, que quer dizer, segundo Bottega e Ivo (2023), coração, estômago, pensamento em Guarani. O verbete vem sendo pesquisado pela professora Ivana Ivo (UFBA) em cooperação com a professora Simone Takuá, como parte do projeto *Dicionário da Língua Guarani* (em elaboração).

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. *An indigenous peoples' history of the United States*. Boston: Beacon Press, 2014.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origem e destino da comunidade*. Tradução Henrique Burigo. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2022.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Quem fala e em qual lugar: sujeitos simulados e pós-construtivismo. In: GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Diferentes, Desiguais e Desconectados: mapas da interculturalidade*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005. p.183-208.

GNERRE, Maurizio. *Linguagem, escrita e poder*. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

GRANDE ASSEMBLEIA DO POVO GUARANI - ATY GUASU. *Carta do conselho da Aty Guasu Kaiowá para a Presidente Dilma Rousseff*. Mato Grosso do Sul: 2011. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-guarani-kaiowa-para-a-presidente-dilma-rousseff-31-de-janeiro-de-2011/>. Acesso em: 20 mar. 2023.

GRANDE ASSEMBLEIA DO POVO GUARANI - ATY GUASU. *Carta do conselho da Aty Guasu Kaiowá para o Brasil*. Mato Grosso do Sul:2015. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-guarani-kaiowa-para-a-presidente-dilma-rousseff-31-de-janeiro-de-2011/>. Acesso em: 20 mar. 2023.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Encontros - Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

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

RIBEIRO, Djamilia. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

SAFATLE, Vladimir. Uma gramática só não basta. In: CAMPELLO, Filipe. *Crítica dos afetos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, 1, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

XAVANTE; MEHINAKU. *Carta aos Presidentes do Brasil e de Portugal*. Aldeia Xavante: 2000. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-xavante-e-mehinaku-para-os-presidentes-fernando-henrique-cardoso-e-jorge-sampaio-22-de-abril-de-2000/>. Acesso em: 20 mar. 2023.

Contribuição submetida em: 31 mar. 2023

Aceita para publicação em: 26 jun. 2023

DOI: <https://dx.doi.org/10.22456/2238-8915.131427>