



**Gestos de utopia no Sul Global:
as cartas indígenas para o mundo**
**Gestures of Utopia in Global South:
the indigenous letters to the World**

Suzane Lima Costa

Resumo: Há algum tempo pesquiso cartas escritas por diferentes povos indígenas e encaminhadas para o Brasil e para o mundo. Nesse estudo, analiso os modos de escrever dos indígenas, suas composições, seus fins, suas repetições, seus movimentos de protestar e repudiar para viver, seus modos de produzir imagens utópicas globais. Estudo e me pergunto: para quem escrevem os indígenas? Pergunto também o que nessas cartas produzem o que estou chamando de gestos de utopia. Trabalho com a hipótese de que as cartas indígenas são a própria mirada utópica, porque traduzem o projeto político de sobrevivência de um povo ao mundo e porque também são em si crítica e virada para a projeção de novos pactos sociais possíveis. Neste ensaio, apresento essas ideias a partir da leitura das cartas de um povo chamado de Munduruku, que vive na parte sul da Floresta Amazônica. Demonstrarei como o movimento localizado desse pequeno grupo social pode oferecer imagens utópicas de sobrevivência e de resistência para o mundo.

Palavras chaves: gestos, utopia, povos indígenas, cartas, Brasil, mundo.

Abstract: I have been researching letters written by different indigenous peoples and sent to Brazil and the world. In this research, I analyze the ways of writing of the indigenous people, their compositions, their ends, their repetitions, their movements to protest and repudiate for a living, their ways of producing global utopian images. I study and question who the indigenous people write for? I also ask what in these letters produces what I am calling utopian gestures. I work with the hypothesis that the indigenous letters are the utopian look, because they translate the political project of survival of a people to the world and because they are also in themselves critical and turned towards the projection of new possible social pacts. In this essay, I will present these ideas from reading the letters of the Munduruku People. I will demonstrate how the localized movement of a small social group can present utopian images of survival and resistance to the world.

Key Words: gestures, utopia, indigenous peoples, letters, Brazil, world.

1. Introdução

O que faz de um gesto uma presença, um aparecimento, um acontecimento político? O que torna um gesto tão singular a ponto de produzir diferentes exercícios de imaginação: outras estampas, verticalidades, outras formas de pensamento e criação, uma utopia. Tem nome esse tipo de gesto? Tem nome para além de dizermos da sua condição de afetar e implicar o corpo de quem o produz, de quem o percebe, de quem de algum modo participa do seu movimento? Agamben fala dos gestos «como meio puro, [...] como exposição de uma medialidade sem fim e comunicação não de algo, mas de uma comunicabilidade, [o que] implica – ou, antes, exige – que tentemos definir



de algum modo sua consistência ontológica» (2018: 4). Em Flusser, um gesto «é um movimento no qual se articula uma liberdade» (2014: 16). Gosto da ideia da liberdade, gosto também de pensar na vontade ontológica, no meio sem fim de um gesto, mas, para este ensaio, quero tratar da utopia como nome e paisagem do lugar-não-lugar de um gesto, como seu princípio e condição política.

O Sul Global, se pensado não como lugar, nem como episteme, mas como uma mirada, está cheio desses gestos. Um olhar contrageográfico não necessariamente trata a ideia do Sul Global aqui como metáfora para substituir a ideia de terceiro mundo ou mesmo como modo de rejeitar tudo o que está em produção em sua imaginada oposição – o norte. Não se trata de um retorno dos velhos pares conceituais explicando as ex-colônias do mundo, isso porque o aumento da desigualdade no mundo escancarou os muitos “Suis” que povoam o Norte e o contrário também. Penso, como Ballestrin, o Sul Global como uma poderosa imagem «para apresentar alternativas de futuro à globalização neoliberal, assim como para revitalizar diferentes lutas por descolonização» (2020: 2).

Há, no entanto, duas considerações necessárias para uma compreensão disso: 1. Apagar as luzes modernas que até então nos disseram dos gestos em suas práticas disciplinares; 2. Mirar para os componentes que movimentam e dão corpo a essa plástica. Mirar no escuro: primeiro gesto de utopia, primeira aproximação contrageográfica do que temos nas paisagens do sul-global. Muitos povos indígenas praticam e nos ensinam essa política da mirada. Nela, o escuro é um sonho político lúcido, capaz de movê-los a enfrentar um paredão fortemente armado de policiais federais com maracás, flechas artesanais, cantos e danças; capaz também de fazê-los escrever cartas ao Brasil e ao mundo, em diferentes línguas, para explicar o que é viver bem, para dizer como se sentem ameaçados e como querem sobreviver e morrer em suas terras ancestrais.

Há algum tempo pesquiso essas cartas: *As cartas dos povos indígenas ao Brasil*¹. São mais de setecentas correspondências produzidas entre os anos de 2000-2020. Há cartas do Povo Yanomami à nação brasileira, cartas do Povo Tupinambá ao Brasil e aos seus governantes, cartas dos Xavantes aos presidentes de Portugal e do Brasil, cartas dos Pataxó, Xukuru, Pankararé, Kaingang e de tantos outros povos que escolheram o

¹ Para saber mais sobre a pesquisa acesse: <http://cartasindigenasaobrasil.com.br/>; <https://cartasindigenas.blogspot.com/> <https://www.instagram.com/cartas.indigenas/>



gênero epistolar como via de acesso ao imaginário do povo brasileiro e do mundo. Há também cartas que colocam o estado brasileiro como interlocutor dos indígenas, mas que não são necessariamente endereçadas ao Brasil: são cartas para o mundo. Nessas cartas, o que se lê é quase sempre uma vontade de dizer aos órgãos internacionais como é viver e, principalmente, quais os modos não naturais de morrer sendo indígenas no Brasil - defender territórios ancestrais, sofrer violência cotidianamente, brigar pela demarcação de terras, ter e não ter aliados durante esse processo. São, desse modo, cartas que expressam a vida de comunidades em manifestos, repúdios e denúncias, mas são também cartas do silêncio, da escrita em fragmentos, de situações e personagens sem contextos prévios nas narrativas, no entanto, impregnadas de múltiplas vozes e rostos.

Estudo esses gestos de escrever, suas composições, seus fins, suas repetições, seus movimentos de pedir e repudiar. Estudo e me pergunto se há um gesto mais utópico do que o de um povo escrever cartas para o Estado, para o mundo? Por que e para quem, afinal, eles escrevem? As cartas indígenas são para mim a própria mirada utópica: traduzem o Sul Global, questionam os limites e as expansões de seus modos de fazer saber, porque também são em si a crítica e a virada de suas onto-epistemes. Quero aqui apresentar essas cartas como gestos de utopia, descrever esses gestos como performances da presença dessa utopia nos trópicos. Para tanto, tratarei das cartas de autodemarcação de terras, escritas pelo povo Munduruku do território Daje Kapap Eypi, e publicadas no blog *Autodemarcação dos Tapajós*², como ponto de partida.

2. Gestos de utopia: as cartas dos Munduruku

Aldeia Sawré Muybu – Itaituba/PA, 17 de novembro de 2014:

(...)Agora decretamos que não vamos mais esperar pelo governo. Agora decidimos fazer a autodemarcação, nós queremos que o governo respeite o nosso trabalho, respeite nossos antepassados, respeite nossa cultura, respeite nossa vida. Só paramos quando concluir o nosso trabalho. (POVO MUNDURUKU 2014: 1)

² Após anos de espera pela Fundação Nacional do Índio (Funai), os indígenas da etnia Munduruku iniciaram a autodemarcação da terra indígena Daje Kapap Eypi, localizada nos municípios de Itaituba e Trairão, oeste do Pará. O local fica a poucos quilômetros da área prevista para a construção da usina de São Luiz do Tapajós. (POVO MUNDURUKU 2014)



Começo por apresentar essa primeira carta destinada ao Brasil, datada e assinada pelo povo da comunidade Sawré, na qual os Munduruku comunicam ao Estado brasileiro que não mais esperarão os trâmites legais para a retomada do seu território ancestral, porque decidiram se assumir como autores dessa tarefa. Assim, em 17 de novembro de 2014, os Munduruku da aldeia Sawré avisam ao Brasil e ao mundo, através de cartas escritas em diferentes línguas, que já iniciaram o processo de autodemarcação física de suas terras na Floresta Amazônica³.

Pela via jurídica, demarcar terras indígenas no Brasil de hoje é um processo produzido em etapas que vão desde os estudos de identificação do território – realizados através de laudos produzidos por antropólogos especializados - até a sua aprovação pela FUNAI, para assim seguir às etapas de contestação, demarcação física, homologação por decreto presidencial e registro (o sujeito é processogistro do território na Secretaria de Patrimônio da União⁴). Quando os indígenas Munduruku decidem autodemarcar suas próprias terras decidem não só por assumir o lugar do antropólogo nesse processo, mas decidem também que farão por conta própria toda a ação que caberia ao Estado, o que incluirá a demarcação física do território. As cartas da série “autodemarcação” foram escritas para dizer desse gesto. Cientes de cada uma das etapas para a demarcação de terras e “repetindo” (quase como um pastiche) os ordenamentos determinados pelo Estado para execução do processo, esses indígenas reproduzem em sua nova função uma entrada nos modelos clássicos da tradição jurídica brasileira - uma entrada, por assim dizer, no mais sistêmico e fechado cânone fixo das forças imperialistas (SAHLINS 2013). Uma entrada utópica, uma miração política.

Na primeira carta autodemarcatória publicada e nas três seguintes (cartas II, III e IV), os Munduruku explicam e descrevem como tomaram para si esse trabalho, que em tese ficaria a cargo da FUNAI⁵ e do poder executivo no Brasil, e como percorreram dia a dia os quilômetros das terras que lhes são próprias até chegarem «ao local sagrado Daje Kapap Eypi, onde os porcos atravessaram levando o filho do guerreiro

³ A versão dos Munduruku sobre o processo de demarcação de suas terras foi traduzida em espanhol, inglês e francês e difundida num formato de conversação para a Internet.

⁴ Para saber mais detalhes sobre o processo de demarcação de terras indígenas no Brasil, consultar <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/demarcacao-de-terras-indigenas>>. Acesso em: 10 maio 2019.

⁵ Fundação Nacional do Índio – Governo Federal do Brasil.



Karosakaybu»⁶ (POVO MUNDURUKU 2014). Também nessas cartas, os indígenas registram as imagens do processo, apresentam quem e o que encontraram nos espaços percorridos, a quantidade de dias que gastaram para a demarcação e tudo o que descobriram de diferente pelo caminho: «rastros de destruição, feitos pelos ladrões invasores das terras: madeireiros, palmiteiros e grileiros». E continuam os Munduruku:

Primeiro o governo federal acabou Sete Quedas, no Teles Pires, que foi construído pela hidrelétrica, matando o espírito da cachoeira⁷. E agora, com seu desrespeito em não publicar o nosso relatório, acaba também com Daje Kapap Eypi. Sentimos o chamado. Nosso guerreiro, nosso Deus, nos chamou. Karosakaybu diz que devemos defender nosso território e a nossa vida do grande Daydo, o traidor, que tem nome: o governo brasileiro e seus aliados que tentam de todas as formas nos acabar. (POVO MUNDURUKU 2014: 01).

O “chamado” também traduz o modo radical de entrada dos Munduruku na tradição inventada pelo Estado. Seguindo o passo a passo do processo legal de demarcação de terras no Brasil, os indígenas passam a apresentar nas cartas os elementos que garantem a identificação do território com todos os artifícios, necessários ao Estado, de Fé, Lei e Rei para sua consagração – Daje Kapap Eypi (seu templo sagrado), Karosakaybu (seu Deus sussurrador dos caminhos), Daydo (o inimigo a enfrentar) –, postos como fundamentais para a criação de uma autoetnografia da aldeia Sawre Muybu, que também é o registro de uma autobiografia dos seus habitantes. A tarefa que sempre coube aos antropólogos e etnógrafos de descrever os povos em seus costumes e modos de existir é agora tomada pelos Munduruku que passam a incluir na narrativa tudo o que acreditam ser probatório da existência histórica do grupo ali presente- do seu corpo de bicho ao seu corpo de gente.

A radicalidade dessa vontade de presença e de pertença ao território é o que convoca o coletivo para uma escrita sobre quem são, isso porque não há como autodemarcar as terras sem todo um exercício de recuperação dessa memória. Com as cartas, essa escrita passa a ser parte do registro do que sempre foi tido como o segredo-sagrado da comunidade. Nesse fazer, o paradoxo é que os indígenas se tornam sujeitos e

⁶ Karosakaybu é o nome de um Deus para o povo Munduruku, que transforma homens em animais e que assegura a harmonia com a natureza seria assegurada por tão importante protetor. Disponível em: <<http://telmadmonteiro.blogspot.com.br/2010/08/karosakaybu-o-deus-munduruku.html>>. Acesso em: 9 set. 2016.

⁷ A Cachoeira Sete Quedas é um local sagrado para os Munduruku, no qual vivem a Mãe dos Peixes e o espírito de seus antepassados, e onde foi construída a Usina Hidrelétrica de Teles Pires.



objetos de sua própria condição de se tornar pessoas diante da lei; etnógrafos e narradores de si, intercambiando essas experiências para produzir uma garantia da existência da comunidade, a partir do que o próprio Estado decreta como fundamento da existência do “índio” como sujeito de direitos no Brasil: 1. comprovar se são quem dizem ser; 2. comprovar se estão onde sempre estiveram; e, principalmente e mais absurdo, 3. comprovar se ainda podem continuar sendo o que eram.

Não há como assumir uma autoria de si nessas condições sem fazer da própria utopia uma forma de vida, tornar o probatório da sua própria existência fato e ficção, movimento que não está somente na criação de realidades, mas também dos próprios sujeitos que se dispõem à sua elaboração. Na combinação do fato com o fetiche, ou em crítica aos princípios do que poderíamos chamar de uma antropologia simétrica (VIVEIROS DE CASTRO 2002), o fetiche seria uma alternativa ou até mesmo a única mobilidade possível criada pelos indígenas para responder à fixidez narrativa exigida pelo Estado - e por vezes pelo próprio campo dos estudos antropológicos – para lhe assegurar direitos. Por outro lado, ao mesmo tempo em que o povo assegura a si uma autoria singular da sua própria história por conta da criação do seu próprio arquivo autodemarcatório, também se aprisionam no fetiche-índio criado pelo Estado, na condição de ter que estar apto ao nome “índios”, ao nome “etno” e à uma identificação como um coletivo, produzido por um sistema de crenças que historicamente produziu o fetiche dos outros sobre o que o indígena pode e deve ser.

Oscar Saéz, no final do artigo *Do perspectivismo ameríndio ao índio real*, discute bem o funcionamento desse sistema de crenças, no qual os indígenas no Brasil são sempre pensados como coletivos e o são

porque a ordem jurídica limita o reconhecimento da condição de indígena, ou os direitos que ela garante, a coletivos. O são, também, porque o movimento indígena e seus aliados entendem, como bom critério, que só por meio e em nome de coletivos pode progredir qualquer reivindicação. E o são porque há um encontro, ou um equívoco produtivo, entre toda essa situação e a tradição acadêmica das ciências sociais. (CAVALIA SÁEZ 2012: 18)

Para Sáez é essa mesma premissa que ignora o nome próprio dentro do nome coletivo, o desenho do rosto dessa multidão, a pessoa da comunidade, o indivíduo que compõe o povo também como etno para fazer com que toda uma série de



singularidades, de registros biográficos, seja apagada em defesa dos circuitos coletivos, deixando de lado e fora dos enredos etnográficos:

índios migrados ou exilados na cidade, sujeitos indígenas à margem de organizações indígenas, circulação de sujeitos entre etnias diferentes (um tema de vez em quando tratado como capítulo marginal do estudo de uma etnia), etnias inteiras que perdem visibilidade por não conseguirem se estabilizar nas formas previsíveis da etnia (CAVALIA SÁEZ 2012: 18)

Nas regras dessas formas previsíveis, o Estado exige dos Munduruku que montem a performance, os fetiches de si, para terem acesso aos seus direitos. Os Munduruku, por sua vez, entregam ao Estado o que o ele quer: falam sua própria língua, possuem outra cosmovisão do mundo, sacralizam o território, traduzem a memória dos seus antepassados, produzem seu próprio sistema de crenças, enfim, passam a criar seus fetiches, mas não recebem o devido reconhecimento pela sua criação. Ao romper com as expectativas dos Munduruku, o próprio Estado os empurra para a ação/narração de um si mesmo impossível, a fim de garantir o contrato entre o Brasil e os indígenas para a demarcação de territórios.

No gesto de escrever as cartas uma outra miração passa a fazer parte desse circuito dos sistemas de crença não para garantir uma nova entrada nesses enredos, mas para atuar neles como partícipe da criação das ordens de interdição do próprio Estado. Isso porque nas cartas, escritas em português e traduzidas em diferentes línguas, os Munduruku acabam por evidenciar que o regramento é produzido pelo Estado e quais são os procedimentos, técnicas e artifícios legítimos para se ser sujeito social de direitos indígenas no distópico Brasil do Sul-global (agora geográfico mesmo). Ao responder ao Estado com suas narrativas, os indígenas não necessariamente desmontam a estrutura de acesso legitimada pelo Outro ou o formato narrativo que o Outro inventou para ele existir, ao contrário, dizem sim a invenção e, cientes dela, desejam também compor, ensinam que sua entrada na criação também pode lhe aferir valor – quiçá até mais credibilidade.

Mas, quando se pensa em fazer valer as utopias de ser o outro em tradições inventadas, «o que mais se pode dizer, senão, que algumas pessoas sempre tiram a sorte grande histórica?» (SAHLINS 2013: 13). Marshall Sahlins acertou na pergunta ao apresentar de forma ligeira e ácida, no seu *Esperando Foucault, ainda* (2013), o modo



como certos costumes tradicionais quando inventados pelos europeus, por exemplo, são nostalgicamente construídos e tidos como “início de um futuro do progresso” ou como heranças clássicas e virtuosas de um passado glorioso. No entanto, quando outros povos fazem o mesmo dever-de-casa a criação de um passado glorioso passa a ser «signo de decadência cultural, uma recuperação factícia, que não pode produzir senão simulacros de um passado morto» (SAHLINS 2013: 13). Ora, se pensarmos que a própria exigência do Estado já circunscreve qualquer tentativa de produção narrativa por parte dos indígenas a esse circuito de decadência, não seria o caso de considerar - já que “a sorte grande” não está ou nunca esteve com os tidos como “índios” da História - que são justamente esses simulacros a garantia de que a cópia não seja subjugada pelo seu modelo?

Nas cartas, parte potente desses “simulacros de um passado morto”, levados às últimas consequências pelos Munduruku contra todo o avanço da construção de hidrelétricas na Bacia dos Tapajós, produz um imaginário de dissimilaridades sobre quem são esses povos ao passo em que cria não um “pacto ambíguo”, como definiu Manuel Alberca (2007) para ler as tensões entre autobiográfica e autoficcional, mas um “gesto ambíguo” de tradução e de “tradição” do que significa o eu-coletivo de um povo-autor de cartas. Ambíguo aqui em duas tensões: 1. Porque os Munduruku escrevem para escapar da própria escrita, enviam a carta para deixar de ser seu remetente, porque necessitam, urgentemente, escrever sobre si para sair do lugar de autor da sua própria criação e não mais precisar dessa distopia como parte da sua luta diária contra a própria morte; 2. Porque há nesse povo-autor a eleição de uma dimensão muito particular para sua afirmação: uma carta-gesto-utópico, que pode traduzir um tipo de política para nossas ações do presente, como também pode perspectivar como as utopias são o presente e o modo de continuidade e de sobrevivência para muitos indígenas.

A ideia que defendo está, e aqui retorno às considerações que descrevi no início deste ensaio, na mira que olha com lucidez para o próprio delírio e vê potência em sua própria paisagem. Nesse sentido, mirar é o próprio gesto, o próprio movimento alternativo anticolonial e utópico. As cartas dos Munduruku traduzem o como desse movimento, o tempo orgânico da sua própria composição em um outro jeito de colocar o corpo diante dos acontecimentos, de ser em corpo acontecimento utópico também.

Um retorno às perguntas que introduzem este ensaio é também um retorno à apresentação de alguns procedimentos de composição do gesto político presente nas



cartas dos Munduruku: 1. a vontade da conversação; 2. o uso de fotografias como extensão da conversa e da própria presença na cena política; 3. Um projeto local, mas com alcance global. Essas entradas para ler as cartas muitas vezes aparecem soltas ou imbricadas umas nas outras, outras vezes não são tão perceptíveis, mas nos aproximam da vida e da possibilidade de imaginar um rosto para as pessoas que se nomeiam como povo no corpo e nas assinaturas das correspondências.

Uma mostra desse movimento de escrita que entrecruza coletivo e indivíduo, pessoa e cultura, povo e estado, local e global está na *Carta de autodemarcação III*, mais precisamente no modo como Orlando Borô Munduruku aparece como um personagem-epígrafe introdutória da conversação dos Munduruku, que além de assinada pelo povo, é construída na primeira pessoa do plural.

Nessa carta III, Orlando diz:

Quando nós passamos onde porcos passaram, eu vi, eu tive uma visão deles passando. Eu tenho 30 anos. Quando eu era criança minha mãe me contou a história dos porcos. É por isso que devemos defender nossa mãe terra. As pessoas devem respeitar também. Todas as pessoas devem respeitar porque a história está viva ainda, estamos aqui, somos nós. (POVO MUNDURUKU 2014: 01).

Orlando pode ou não ser o narrador de toda a carta, pode ou não pode ser o seu autor, porque aparece e desaparece diluído em frestas da história mítica ancestral do povo e no presente dos lugares pelos quais passaram os Munduruku antes de registrarem sua assinatura no tronco das árvores e no final da carta. Nos pedaços de memória de Orlando estão tanto o presente do local sagrado que marca a relação do povo com a terra, quanto o começo da criação de um mito, prenhe de significação para uma conversa com o Brasil sobre o que é pertencer a um território.

A carta III começa com o chamamento do Brasil e dos brasileiros para uma conversa. Com esse endereçamento, os remetentes traduzem uma vontade de conversação com um destinatário que aos poucos vai ganhando um corpo mais institucionalizado – a FUNAI, o Ministério Público, o Governo Federal- como vocativo da dialogia. Quando descrevem que irão começar a autodemarcação, os Munduruku buscam dar continuidade a um diálogo com o Brasil, inclusive anunciando que esperaram por mais de 13 anos a resposta da FUNAI sobre a situação fundiária de um território ocupado por séculos (POVO MUNDURUKU: 2014).

O Brasil – como destinatário das cartas – é uma presença-ausente. Os indígenas sabem disso. O chamamento do Brasil nas cartas é um endereçamento que presentifica e marca o lugar de narração dos remetentes, colocando em jogo os modos de dizer do “eu/outro” no caminho do próprio cuidado de quem escreve a correspondência. Assim flagramos como a vontade de conversa se traduz no descentramento que o remetente constrói quando escreve sobre “si”, mesmo que a resposta do destinatário tenha se perdido no tempo, tenha sido extraviada ou, simplesmente, não exista (COSTA 2018). Desse modo, a conversação torna-se autovocativa: os indígenas falam e escutam a si próprios sobre seus próprios atos, cientes de que remetente e destinatário não estão no mesmo espaço/tempo, cientes, inclusive, da ausência do destinatário, porque estão dispostos muito mais a criar um contexto de presença de sua própria voz na carta, não só como «efeito do vivido» (DOSSE 2009), mas como experimento que possa fazê-los sobreviver à própria escrita de si. Nesse sentido, conversar é tornar presente quem fala, é projetar um rosto e uma singularidade ao narrador/remetente, mesmo que suas vozes e feições existam embaralhadas com o coro de uma multidão.

A extensão dessa presença se faz também através de fotografias anexadas aleatoriamente no corpo das correspondências por seus remetentes. As imagens que compõem a conversação com o Brasil e que estão expostas na Carta Autodemarcatória IV são um modo de produção dessa presença da pessoa autoral no coletivo tanto para dizer que isso existiu, «a coisa esteve lá» (BARTHES 2015: 67), tanto para dizer “quem fez isso existir fui eu”. Assim, a primeira foto é lançada no meio de uma descrição sobre o começo da caminhada para a demarcação física do território. Não há poses, nomes, expressão dos atores, legendas ou créditos na fotografia lançada quase que solitariamente na carta.



Imagem retirada da IV Carta da Autodemarcação (POVO MUNDURUKU 2015: 03).

Os corpos presentes na imagem são dos indígenas e de ninguém, porque a narrativa da vida está no acontecimento movimentado por um pedaço de memória, um pedaço de momento e um pedaço de desejo (DIDI-HUBERMAN 2011), ou movimentado, enfim, pela vontade dos Munduruku, explicada quase no final da carta, de «ser o que sempre foram: os fiscais e protetores de suas terras» (POVO MUNDURUKU 2015). Na escrita fotográfica de suas ações, os Munduruku tomam a imagem como marcador da sua experiência e presença no território, em um misto de criação estética autotestemunhal com ilusão identitária, construída pela perspectiva de quem fala na conversação - um referente de um “eu comprometido” com sua própria narrativa (ALBERCA 2007).

Uma segunda imagem dá sequência à carta:



Imagem retirada da IV Carta da Autodemarcação (POVO MUNDURUKU 2015).

O texto impresso no tronco da árvore oficializa o processo de autodemarcação dos Munduruku com um aviso pintado de vermelho em letras garrafais: «NÃO ENTRE - ÁREA INDÍGENA». A identificação da posse da terra continua com a palma da mão do autor como assinatura do texto, acompanhada de uma imagem quase infantil do corpo adulto de um indígena segurando sua própria flutuação com um cajado. Assim, uma dicção de conversação vai se expandindo na fotografia em procedimentos improváveis de recriação de significantes. O ponto de vista do observador, do fotógrafo e do objeto fotografado na imagem anexada à carta é construído em um pastiche de



repetição da ação final de registro do território e dos seus limites por parte do Estado, como podemos ver na placa de demarcação do território dos Povos Mura, Banawá, Miranha, Cambeba e Tikuana:



Imagem disponível em: <<https://www.acritica.com/channels/governo/news/governo-homologa-quatro-terras-indigenas-no-amazonas>>. Acesso em: 01 jun. 2019.

Em seu fetiche jurídico, quando a FUNAI realiza a demarcação de uma Terra Indígena, os limites geográficos, principalmente nas vias de acesso à Terra, recebem uma placa oficial do Governo, em geral, com os identificadores dos órgãos responsáveis pela ação, atravessados por duas listas em cores verde e amarelo e com os dizeres “não entre sem permissão” ou “acesso interditado a pessoas estranhas”, por se tratar de terra protegida pelo Estado, com a identificação da legislação que a regula. Em seu gesto utópico, os Munduruku desenham o seu próprio logo, substituindo as listas verde e amarela pela palma vermelha de uma mão e pela “réplica” de uma pessoa indígena, em suas próprias cores e adornos.

Em fetiches, tradições e inventos, as cartas dos Munduruku são gestos de ação com *significante flutuante*, que ao expandir a potência dos seus movimentos, não necessariamente precisa institucionalizar sua forma ou a ordem do conteúdo da sua ação comunicativa como práxis. Não precisa porque é um corpo-convite para quem quer ler uma narrativa assinada por muitos e se sentir diante de uma pessoa com toda sua



complexidade. De todo modo, seja como significante flutuante seja como um convite, essas epístolas são uma entrada política na biografia do Brasil do presente, um modo de ter acesso a um panorama da nossa aflitiva história social e política, através dos gestos utópicos de um povo.

3. O local/global de uma mirada utópica

Para dizer de como projetos locais ensaiam histórias globais ou no mínimo criam imagens de sua utopia, quero explicar o que estou chamando de local, de global e de mirada aqui retomando em síntese a própria paisagem da carta dos indígenas.

O local: um grupo de indígenas decide demarcar parte da maior floresta do mundo, porque são, em sua narrativa ancestral, extensão dessa floresta e, por isso, seus guardiões. Todo processo é fotografado, descrito em cartas, e postado em um blog. Assim o grupo desafia as ordens jurídicas de um país, luta contra as arquiteturas ideológica e políticas de seu poder e tenta, a todo custo, comprovar que são os primeiros habitantes da floresta. Suas cartas documentam esse começo e o processo.

O Global: foram cartas que também documentaram o começo historicamente aceito do Brasil e de tantos outros países do Sul Global (agora geograficamente falando) para o mundo. Também foi escrevendo cartas que homens brancos inventaram a geografia, a política e a história de muitas nações.

A mirada: os Munduruku, como os Yanomami, os Kuikuro e tantos outros povos escreveram cartas dando notícias das suas terras, das suas vidas, das suas mortes, todavia,

(...) para muitos indígenas escrever uma carta é o último dos acontecimentos, é “um pós-luta”: uma prática que acontece sempre depois de uma retomada de terra, depois de uma manifestação, depois da morte de seus grandes líderes, depois da perda dos filhos e filhas; Uma sucessão de “depois” para dizer ao Brasil e aos brasileiros tudo que tentaram fazer para continuar sendo indígenas em suas terras; um recurso final para o início de uma outra tentativa de agir pela vida. (COSTA & XUCURU-KARIRI 2020: 12)

Nenhuma dessas cartas devolveu aos indígenas as suas terras, ainda assim as cartas não param de ser escritas. A imagem da utopia está justamente em vislumbrar esse povo



escrevendo, em como continuam com o corpo ativo depois da luta – parar para escrever nessas condições só é possível sob o efeito do sonho. Essa é a mirada utópica que garante a força autoral desses povos; é a própria ideia de que existe um povo-autor de cartas, esse gênero de escrita quase obsoleto hoje.

A paisagem utópica está no modo como nos dispomos a ler os sentidos dessas presenças, no modo como criamos perlaborações para pensar como as relações locais dizem de muitos modos globais de resistência, de enfrentamento, de lugares e de vida, porque singularizam para coletivizar, para produzir outros mundos. As cartas dos indígenas dizem de como um pequeno grupo social pode criar modos alternativos de vida; ensinam essas estratégias em seus gestos e projetam, em suas práxis libertadoras, modos de lidarmos com os problemas, aparentemente impossíveis, que enfrentamos.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio. «Por uma ontologia e uma política do gesto». Tradução Vinícius Honesko. *Giardino di studi filosofici*. Macerata: Quodlibet, 2018. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno76/> Acesso em 20 de jan. 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ALBERCA, Manuel. *El pacto ambiguo: de la novela autobiográfica a la autoficción*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- BALLESTRIN, Luciana. «O Sul Global como projeto político». *Horizontes ao Sul*. Disponível em: <https://www.horizontesaosul.com/single-post/2020/06/30/O-SUL-GLOBAL-COMO-PROJETO-POLITICO>, 2020. Acesso em 10 de jan. de 2021.
- BARTHES, Roland. *A câmara clara: notas sobre a fotografia*. Tradução Júlio Castanõn Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. «Do perspectivismo ameríndio ao índio real». *Campos*, v. 13, n. 2, p. 7 – 23, 2012.
- COSTA, Suzane Lima; XUCURU-KARIRI, Rafael. *Cartas para o Bem Viver*. Salvador/Bahia: Editora Boto-cor-de-rosa, 2020.



- COSTA, Suzane Lima. «As cartas dos povos indígenas ao Brasil: a construção do arquivo 2000-2015». *Memória americana*, v. 26, n. 1, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, jul. 2018.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Cascas*. São Paulo: Editora 34, 2017
- DOSSE, François. *O desafio Biográfico: escrever uma vida*. Tradução Gilson César cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- FLUSSER, Vilém. *Gestos*. São Paulo: Annablume, 2014.
- POVO MUNDURUKU. *Cartas de Autodemarkação. Quatro cartas de autodemarkação escritas pelo povo Munduruku entre os anos de 2014 (Cartas I, II e III) e 2015 (Carta IV)*. Disponível em: <<https://autodemarkacaonotapajos.wordpress.com/>>. Acesso em: 15 jan. 2019.
- SAEZ, Oscar Calavia. «Do perspectivismo ameríndio ao índio real». *Campos*, v. 13, n. 2, p. 7 – 23, 2012.
- SAHLINS, Marshall. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac e Naif, 2013.
- STANFORD, Jane. *Colonial literature and the native author*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. «Perspectivismo e multinaturalismo na Amazônia indígena». In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2002.