



O POTENCIAL CONTRA-HEGEMÔNICO DO RAP INDÍGENA NA AMÉRICA LATINA SOB A PERSPECTIVA DECOLONIAL

André Marques do Nascimento (UFG)

RESUMO: Busco neste trabalho apresentar uma interpretação fundada em perspectivas teóricas decoloniais de discursos do *rap* produzido por grupos indígenas da América Latina. Argumento que ao se apropriarem criticamente de um estilo cultural cujo poder de comunicação atravessa fronteiras e cria redes de coalizão contestatória, os povos indígenas apropriam-se também da enunciação historicamente negada e desafiam, assim, a hegemonia de projetos globais desde suas histórias locais, marcadas pela violência e pela exclusão. Ressalto ainda que a atenção a este tipo de manifestação cultural contemporânea pode desvelar potencialidades epistemológicas fronteiriças fundadas em histórias e corpos marginalizados, especialmente para a área de estudos da linguagem.

PALAVRAS-CHAVE: Decolonialidade, *rap* indígena, epistemologia fronteiriça

THE COUNTER-HEGEMONIC POTENTIAL OF INDIGENOUS RAP IN LATIN AMERICA SINCE A DECOLONIAL PERSPECTIVE

ABSTRACT: I seek in this paper to present an interpretation founded on decolonial theoretical perspectives on rap music discourses produced by indigenous groups in Latin America. I argue that in critically appropriating a cultural style whose communication power crosses borders and creates contestatory coalition networks, Indigenous peoples also appropriate the historically denied enunciation and challenge, thus, the hegemony of global projects from their local stories marked by violence and exclusion. Furthermore, I emphasize that attention to this kind of contemporary cultural expression can reveal border epistemological potential based on marginalized histories and bodies, especially to the field of language studies.

KEYWORDS: Decoloniality, Indigenous rap music, border epistemology

Introdução

O reconhecimento constitucional da existência e dos direitos coletivos das populações originárias ou indígenas¹ por países latino-americanos em décadas recentes, assim como a oportuna atribuição de qualificativos como pluriétnico, multicultural e/ou plurilíngue aos Estados nacionais contemporâneos, não apaga uma quinentenária e violenta trajetória colonial fundada em silenciamentos forçados. Esses silenciamentos constituiriam, séculos mais tarde, o ideal forjado e homogeneizador de nação. Assim, se "a voz indígena, calada por um silêncio imposto em nome de uma nova civilização, não morreu" (TERENA, 2009, p. 6), teve, por um lado, de se tornar uma voz minorizada para que coubesse na nação 'pluralizada' e, por outro lado, transformar-se na voz fraturada de corpos, memórias, linguajamentos e epistemologias radicalmente marcados pela experiência colonial e suas consequências contemporâneas sentidas cotidianamente por aqueles e aquelas situados/as no lado escondido da modernidade.

Por trás deste reconhecimento constitucional, às vezes celebrado e muitas vezes contestado, poder-se-ia interpretar conforme Mignolo (2011, p. 243; 249-250), existe uma 'ética discursiva' que argumenta em favor do reconhecimento da diferença e da inclusão do outro, mas também que o reconhecimento e a inclusão benevolentes pressupõem que os/as incluídos/as não têm muito a dizer sobre a forma como são reconhecidos/as e incluídos/as (MIGNOLO, 2011, p. 243). Neste sentido, a 'ética discursiva' propõe um espaço abstrato e universal desde o qual se reconhecem as diferenças e onde precisamente estas são ou podem ser incluídas. Trata-se, na verdade, da

¹ O uso neste trabalho das categorias '*índio*' ou '*indígena*' merecem advertência. Reconheço, conforme Tuhiwai Smith (1999, p. 06), que tais categorias são desde a origem de sua instituição problemáticas por "coletivizar muitas populações distintas, cujas experiências sob o imperialismo foram muito diferentes". Para Tuhiwai Smith (1999, p. 7), o termo '*indígena*' pode, contudo, se tornar símbolo de coalizão e fortalecimento daqueles que "compartilham experiências como povos que foram sujeitos à colonização de suas terras e culturas, à negação de sua soberania, por uma sociedade que veio a dominar, a formatar e a qualificar suas vidas, mesmo depois de ter se retirado formalmente" (TUHIWAI SMITH, 1999, p. 07). É, assim, neste sentido apropriado criticamente como força de coalizão oposicional que estas categorias são aqui utilizadas.



tolerância à diversidade que de forma alguma restitui a secular história de usurpações.

Uma 'ética da libertação', por outro lado, devir mais importante e muito mais urgente para aqueles e aquelas tolerados/as às margens da nação, pressupõe transformação, revolução para a "criação de novas formas de pensar nas fronteiras criadas pela colonialidade do poder que instituiu o mundo moderno/colonial" (MIGNOLO, 2011, p. 243)². Para isto, a ética, a política e a epistemologia que se originam nas vozes, nas memórias, nas sensibilidades e nos corpos silenciados caminhariam juntas com as hegemônicas, legados inevitáveis do colonialismo. Só assim, poder-se-ia refletir criticamente sobre o fato de que aqueles/as a serem "incluídos/as" podem "não querer jogar o jogo tão generosamente ofertado por aqueles que abrem seus braços para a inclusão da diferença" (MIGNOLO, 2011, p. 250), tenha sido esta inclusão-exclusão forjada nas retóricas da cristianização, da civilização ou do progresso e da globalização.

As reflexões apresentadas neste trabalho se fundam precisamente nas vozes fraturadas e naquilo o que hoje elas transmitem em arena de comunicação intercultural, portanto "inter-epistêmica" (MIGNOLO, 2010; 2011), que retomam um passado ancestral, mas também colonial; que lidam com o presente fundado nas inevitáveis consequências do colonialismo; e que ainda pensam outros futuros possíveis, fundados em outras condições de diálogo intercultural que, antes de tudo, explicitam criticamente as causas do "não diálogo" histórico (TUBINO, 2004). Para fundar, ao mesmo tempo em que ensinam, as proposições a serem aqui apresentadas, são utilizados elementos de discursos situados na produção do *rap* performado por grupos autoidentificados como indígenas e/ou originários provenientes de diferentes regiões do que convencionou-se chamar América Latina.

Diferentemente da visão distópica e autoritária comumente usada e difundida para interpretar fluxos e hibridéz cultural envolvendo os povos indígenas na atualidade, tenho como principal objetivo aqui demonstrar como

² Todas as traduções de citações aqui apresentadas são de minha responsabilidade.



a apropriação de elementos da cultura *Hip Hop*, alegadamente mais uma instância de imperialismo cultural agora sob domínio estadunidense, tem se tornado um meio através do qual são criados novos espaços de enunciações contra-hegemônicas, contra a marginalização racial histórica, de denúncia das condições de vida dos povos indígenas na periferia contemporânea do sistema-mundo moderno/colonial e ainda de emergência de histórias locais negligenciadas, de conhecimentos subalternizados, e de práticas e sensibilidades aos quais sempre foram imputadas categorias que instituem inferioridade.

A leitura da produção do *rap* indígena é informada neste trabalho pelas proposições teórico-analíticas e programáticas dos estudos decoloniais latino-americanos que, exatamente por se fundarem na crítica das macronarrativas instituídas desde o mundo moderno, propiciam o desvelamento de seu lado escondido, a chamada colonialidade, que busca apagar ou ao menos reposicionar em condições assimétricas os grupos humanos que pagaram e pagam o preço mais alto da aclamada modernidade eurocentrada. A partir desta perspectiva busca-se desvelar a colonialidade e, ao mesmo tempo, fomentar o pensamento decolonial, a única forma possível de se imaginar e abrir caminhos para novas vozes, sensibilidades e novas genealogias de conhecimento fundados nas margens do mundo moderno.

Nesta direção, apresento na seção seguinte os principais fundamentos do Programa de Investigação Modernidade/Colonialidade Latino-americano, com o objetivo de tornar explícito o lugar reservado aos povos indígenas na construção da modernidade eurocentrada. Em seguida, é apresentado um breve panorama da apropriação do *rap* em diferentes regiões da América Latina por grupos indígenas e/ou originários. Após este breve panorama, são apresentados pontos de convergência entre as diversas manifestações do *rap* nesta região, especialmente sua luta contra o racismo, o silenciamento e a condição de marginalidade que, ao mesmo tempo em que situa geopoliticamente os povos indígenas na América Latina, possibilita a construção de um pensamento híbrido, que se constitui, por exemplo, através



de práticas transidiomáticas. Por fim, aponto algumas potencialidades epistemológicas emergentes nos discursos do *rap* indígena, especialmente para o campo de estudos da linguagem.

1. O Paradigma da Decolonialidade

A leitura aqui proposta de elementos da cultura *Hip Hop* por grupos autoidentificados como pertencentes a povos indígenas e/ou povos originários da América Latina se funda nas proposições teórico-analíticas e programáticas produzidas no âmbito do *Programa de Investigação Modernidade/Colonialidade Latino-americano* (ESCOBAR, 2003), que congrega pensadores e pensadoras latino-americanos/as e latino-americanistas, cuja produção se pauta na crítica à (intra)modernidade ocidental eurocentrada, desvinculada de seu lado “obscuro”, a colonialidade.

Uma das assunções principais deste paradigma situa as origens das relações e dos conflitos interculturais contemporâneos entre indígenas e não indígenas no fato histórico do *colonialismo* iniciado com a conquista do território e dos povos nativos do que viria a se chamar América, levado a cabo especialmente entre os séculos XVI a XVIII, como também na *colonialidade*, ou seja, em seus impactos e desdobramentos que se fazem sentir, desde então e até a atualidade, em diferentes dimensões das relações pós-coloniais interculturais.

Conforme Quijano (1992, p. 437), por *colonialismo* pode-se compreender “a relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes”. No caso da conquista ibérica do continente 'americano', a partir do século XVI, estabeleceu-se não só a conquista de povos e territórios, como também as origens de uma reorganização sem precedentes de praticamente todo o planeta, possibilitada pela emergência de uma nova ordem de poder mundial, esta, por sua vez, fundada na exploração de recursos naturais através das novas rotas do Atlântico norte e, complementarmente, na classificação

hierárquica de todas as populações dominadas, através de mecanismos performáticos nos quais “os sujeitos submetidos à descrição e à classificação do enunciado não participam na classificação de que são objetos” (MIGNOLO, 2010, p. 72).

Trata-se do início simultâneo e inextricável da forjada autoprolamação da modernidade europeia e da organização colonial do mundo, cujos efeitos perduram até a contemporaneidade. De acordo com Lander (2000, p. 14-15), para além de uma reorganização do mundo, o colonialismo promoveu a necessária e estratégica constituição colonial de identidades, saberes, línguas, memórias e imaginários instituída através de uma narrativa unidirecional e universalizante na qual a Europa, a única detentora do poder de enunciação desta metanarrativa, passou a ser o centro geográfico e seu auge temporal, enquanto os territórios que hoje constituem a América Latina entram na modernidade como a ‘outra face’, dominada, explorada, encoberta (DUSSEL, 2000, p. 46).

Segundo Quijano (2000a, p. 194), a América passou a constituir a primeira ‘id-entidade’ da modernidade europeia através da “codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados baseada na ideia de raça”, isto é, “de uma suposta estrutura biológica diferente que situava uns em situação natural de inferioridade em relação aos outros” e ainda da “articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos em torno do capital e do mercado mundial”.

A instituição destas novas identidades foi primordial para a justificativa dos mitos fundadores da retórica da modernidade, pautados inicialmente nos discursos e práticas de salvação e de civilização dos povos conquistados. Assim, segundo interpretação de Quijano (2000a, p. 194), foram precisamente as relações sociais fundadas na ideia de raça que produziu na América, pela primeira vez, identidades como as de *índios*, *negros* e *mestiços*, os outros subalternos, assim como redefiniu outras, como *espanhol* e *português*, que até então indicavam apenas procedência geográfica, mas que, a partir deste momento, se tornaram *europeus*, numa referência clara à conotação racial e à



geopolítica então constituída. Para o autor, como as relações sociais emergentes se configuraram em relações de dominação, as "identidades foram associadas a hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutiva delas e, em consequência, ao padrão de dominação colonial que se impunha" (QUIJANO, 2000a, p. 194), reforçando-se mutuamente. Neste sentido, conforme analisa Mignolo (2011, p. xiv), "a distinção entre 'os antigos e os modernos' foi, em retrospecto, o pilar temporal na construção da ideia de modernidade e de civilização ocidental. A distinção entre 'civilizados e bárbaros' foi o pilar espacial."

Na retórica fundadora da modernidade eurocêntrica, de bárbaros pagãos a primitivos e incivilizados, com humanidade questionável (e que hoje são os mais pobres e marginalizados na nação), os povos originários dos territórios conquistados passaram a compartilhar um destino comum desde então, precisamente o de serem o outro dominado, o *indígena*, cuja condição de inferioridade em relação ao homem moderno europeu impunha, a qualquer custo, a missão salvadora e civilizadora conformada nas emergentes relações de poder. Nesta direção, por mais diferentes que fossem culturalmente, os nomeados performativamente como *indígenas* passaram a representar coletivamente os perdedores, os destituídos de poder e aqueles que, sob a retórica moderna, deveriam a qualquer custo serem salvos, civilizados e direcionados ao progresso.

Como dimensão fundamental das relações de poder então instituídas, Mignolo (2002, p. 59) destaca que é no momento em que o capitalismo se mundializa a partir da colonização ibérica e se desloca para o circuito Atlântico que também a organização dos conhecimentos passa a ser estabelecida em escopo mundial. Passa a haver, então, a inscrição do conhecimento no espaço geopolítico estabelecido pela Europa ocidental, apagando a possibilidade sequer de se pensar sobre conceptualizações ou distribuições de conhecimento válido diante dos olhos europeus que se emanassem de outras histórias locais não europeias. Nesta retórica, diferenças epistemológicas são também hierarquizadas com bases nas novas identidades



raciais e, conforme analisa o autor (MIGNOLO, 2011, p. 279), "a diferença colonial epistêmica é construída na pressuposição de que as deficiências epistêmicas indicam inferioridade ontológica". Neste sentido, torna-se facilmente compreensível como o racismo, da forma como o sentimos hoje, "foi o resultado de duas invenções conceptuais do conhecimento imperial: que certos corpos eram inferiores a outros e que os corpos inferiores carregavam inteligência e línguas inferiores" (MIGNOLO, 2011, p. 143).

Neste processo, analisa Quijano (2000a, p. 202), os colonizadores reprimiram como puderam as formas de produção de conhecimento dos povos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade, de maneira mais profunda, violenta e duradoura entre os povos indígenas da 'América Ibérica' e, de maneira semelhante, na África. Os povos colonizados foram forçados a aprender a cultura dos dominadores em tudo o que fosse útil para a continuidade da dominação, desde a atividade material, tecnológica, até a dimensão subjetiva e religiosa, o que implicou a longo prazo numa profunda colonização de perspectivas cognitivas, de produção de sentidos, do imaginário e, em síntese, da cultura.

Segundo Lander (2000), foi precisamente pelo universalismo da experiência europeia que as formas de conhecimentos desenvolvidos para a compreensão de sua própria realidade tornaram-se as únicas formas válidas e universais de conhecimento, cujas categorias, conceitos e perspectivas se converteram, através de relações de poder, em categorias universais empregadas para a análise de qualquer realidade (economia, Estado, sociedade, mercado, classe, língua e práticas comunicativas etc.) e em proposições normativas definidoras do 'dever ser' para todos os povos do planeta. Como analisa o autor (2000, p. 21-22), os conhecimentos emergentes neste contexto se converteram nos padrões de análise de carências, atrasos e entraves resultantes do primitivismo e tradicionalismo de todas as outras sociedades, que foram transformadas não só em diferentes, como também em



carentes, arcaicas e pré-modernas ao serem enunciadas como anteriores ao desenvolvimento histórico da humanidade.

Neste imaginário moderno sobre o progresso, as diferenças culturais e epistemológicas dos povos conquistados passaram a enfatizar sua inferioridade como essencial ou ontológica, o que os impossibilitaria de se superarem para se tornarem modernos, a não ser através da benevolência subjacente à retórica da colonização que passou a os conceber como "requerendo a ação civilizadora ou modernizadora por parte de quem são portadores de uma cultura superior para sair de seu primitivismo ou atraso" (LANDER, 2000, p. 22). Neste contexto, como analisa Lander, "*aniquilação* ou *civilização imposta* definem, assim, os únicos destinos possíveis para os outros" (LANDER, 2000, p. 22).

A concepção crítica de *colonialidade* visa, desde a contemporaneidade pós-colonial, denunciar e compreender os impactos e os desdobramentos destas estratégias de poder e busca explicitar não apenas as estratégias de controle e dominação coloniais diretas, mas também a continuidade de uma estrutura que mantém a situação de dominação ontológica e epistemológica. Neste sentido, Maldonado Torres (2007, p. 131) propõe que a colonialidade melhor se refere "à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça" e como "se mantém viva nos manuais de aprendizagem, no critério para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna". Em certo sentido, conclui o autor, "respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente".

Quijano (2000b, p. 343) problematiza desde esta perspectiva a produção de conhecimento como uma dimensão da colonialidade do poder ao explicar que é neste universo intersubjetivo que é elaborado e formalizado um modo de produzir conhecimento em consonância com as necessidades capitalistas, ou seja, "a medição, a quantificação, a externalização (*ou objetivação*) do cognoscível pelo conhecedor, para o controle das relações dos povos com a



natureza e entre aqueles em relação a esta". Esta concepção de conhecimento, denominado racional, é, pelo seu caráter e origem, um empreendimento eurocêntrico, imposto e admitido como a única racionalidade válida e como emblema da modernidade ou, nas palavras de Mignolo (2011, p. 80), como o ponto zero da epistemologia moderna que, simultaneamente, instituiu que qualquer forma de conhecer e sentir que não se conforma à epistemologia e à estética do ponto zero deve ser situada no passado, presa ao momento anterior à marcha triunfal da modernidade em direção ao apogeu do desenvolvimento da humanidade e, por isso, válida apenas na ordem do mito, da lenda, do folclore, do conhecimento local e tradicional.

O conceito de colonialidade visa, entretanto, enfatizar as dimensões não só do poder (econômico e político) e do conhecimento (colonialidade do saber), mas também do ser (de gênero, sexualidade, subjetividade) e da natureza. A partir de suas múltiplas dimensões e manifestações, a matriz colonial de poder, que gera e ao mesmo tempo esconde a colonialidade, passa a ser concebida como uma "estrutura complexa de níveis entrelaçados" na qual não se pode analisar e compreender uma dimensão sem que as outras sejam consideradas (MIGNOLO, 2010, p. 12).

A discursividade performática emanada da matriz colonial de poder torna-se um elemento fundamental para a construção e a reprodução da retórica da modernidade/colonialidade, pois, conforme destaca Lander (2000, p. 15), foi com os cronistas espanhóis que teve início a "massiva formação discursiva' de construção da Europa/Ocidente e do outro, do europeu e do índio, desde a posição privilegiada do lugar de enunciação situado no poder". Neste sentido, Mignolo enfatiza que é a enunciação que constitui e entrelaça todos os níveis da matriz colonial de poder. Para o autor, as principais esferas da matriz colonial de poder (economia, autoridade, gênero e sexualidade e conhecimento/subjetividade) passaram a operar no nível do *enunciado*, enquanto o patriarcalismo e o racismo fundamentaram e delimitaram a *enunciação* 'legítima', tanto em seus atores como nas instituições (MIGNOLO, 2011, p. 124).



Em sua interpretação, Mignolo (2011, p. 201) destaca que, "a epistemologia do ponto zero atuou em seu ponto máximo ao fundir, por assim dizer, o enunciado com a imperialidade da enunciação". Esta artimanha epistêmica se deu da seguinte forma:

primeiro, na esfera do enunciado, foi postulado que há quatro continentes e quatro raças; segundo, na enunciação, era apenas dentro da raça branca que a produção de conhecimento ocorria e que foi decidido que há quatro continentes e quatro raças. Uma das raças (branca) e um dos continentes (Europa) era a casa da enunciação. O resto foi enunciado, mas ao qual foi negada a enunciação (MIGNOLO, 2011, p. 201).

Neste contexto, instituiu-se também a cumplicidade entre a imperialidade da enunciação e dos enunciados originados e reproduzidos desde um único sistema de conhecimento e as seis línguas modernas imperiais: o italiano, o espanhol, o português, o francês, o alemão e o inglês. Usadas por povos inferiores, as línguas indígenas se tornam também inferiores e incapazes de produzir e transmitir estéticas e conhecimentos válidos. Não é por acaso que a hierarquização de povos, categorias de pensamento e línguas originada na matriz colonial de poder continua atuante e definidora da normalização da produção do conhecimento mundial.

Neste sentido, Mignolo (2011, p. 127-128) enfatiza como o conhecimento disciplinar contemporâneo reproduz fortemente tais hierarquias. Seguindo sua interpretação, constata-se que é naturalmente possível pensar e escrever em aymara, quechua, guarani, bengalês, ou qualquer outra língua colonizada, mas fazê-lo em tais línguas resultará em posição de desvantagem em relação aos debates disciplinares hegemônicos, pois o conhecimento produzido e transmitido nestas línguas se tornará um tipo de conhecimento local, com pouca ou nenhuma validade 'universal', a não ser que seja traduzido para as línguas que constituem o coração do Ocidente, que hoje se resumem ao francês, ao alemão e, principalmente, ao inglês.



Se por um lado o desvelamento dos mecanismos e estratégias que imbricaram/am as formas de produção de conhecimento numa matriz colonial de poder e numa geopolítica eurocêntricas (hoje angloeurocêntrica) é uma etapa imprescindível para a compreensão de seus efeitos contemporâneos, por outro lado, o enfrentamento da reprodução da colonialidade em suas múltiplas e complexas dimensões torna-se também um imperativo.

Nesta direção, a *decolonialidade*, ou a *opção decolonial*, "parte da assunção prospectiva de que o lócus de enunciações deve ser descentralizado de suas configurações modernas/coloniais e limitado a seu escopo regional", devendo, assim, "dissipar o mito da universalidade fundada na teo- e na geopolítica do conhecimento" (MIGNOLO, 2011, p. xv-xvi). É no pioneiro trabalho de Quijano que se encontra a formulação da noção de descolonização do conhecimento. Em sua proposição radical, Quijano (1992, p. 447) argumenta quanto à necessidade de desprendimento com os vínculos da racionalidade-modernidade e com toda a forma de poder que não se constitua a partir da decisão livre dos povos. A alternativa, segundo Quijano, é clara: a destruição da colonialidade em todos os seus níveis. Em primeiro lugar, a descolonização epistemológica, para uma nova forma de comunicação intercultural que possibilite o intercâmbio de experiências e significações com base em outra racionalidade não totalitária, pois, como argumenta, nada menos racional do que a "pretensão de que a cosmovisão específica de uma etnia particular seja imposta como a racionalidade universal, mesmo que tal etnia se chame Europa Ocidental" (QUIJANO, 1992, p. 447).

Interpretando a proposta de decolonialidade como categoria de análise de situações pós-coloniais interculturais latino-americana em diferentes e complexas dimensões, Mignolo (2010, p. 13-14) a concebe em duas direções simultâneas, uma analítica e outra programática. Em sua dimensão analítica, o conceito de decolonialidade se abre para a reconstrução e para a restituição de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subalternizados pela ideia de totalidade, definida sob o nome de modernidade e racionalidade. Em sua dimensão programática, assume no âmbito social o



caráter de ‘desprendimento’ epistêmico. Neste sentido, o desprendimento requer que sejam aportados os conhecimentos adquiridos por outras epistemologias, outros princípios de conhecer e entender o mundo, outras economias, outras políticas e outras éticas. A comunicação intercultural passa a ser uma comunicação inter-epistêmica que se move em direção a uma geopolítica e a uma corpo-política que denuncia a universalidade opressora da experiência moderna e busca como horizonte uma universalidade-outra, uma *pluriversalidade* como projeto universal (MIGNOLO, 2010, p. 17).

Assim, para Mignolo (2010), o projeto de libertação que enseja a decolonialidade englobaria projetos conceptuais, portanto epistêmicos, compreendidos não como a chegada de novos sistemas isentos dos inevitáveis efeitos da colonialidade, mas que pressuporiam um pensamento fronteiriço ou uma epistemologia fronteiriça. A compreensão do que seja pensamento fronteiriço ou epistemologia fronteiriça, por sua vez, é "impensável sem a compreensão da diferença colonial. Além disso, é o reconhecimento da diferença colonial desde perspectivas subalternas que demanda o pensamento fronteiriço" (MIGNOLO, 2000, p. 6). A diferença colonial, se por um lado se refere à "classificação do planeta no imaginário moderno/colonial, implementada pela colonialidade do poder, uma energia e uma maquinaria que transforma diferenças em valores", por outro lado se impõe como a possibilidade de uma "gnosologia poderosa e emergente, que absorve e desloca as formas hegemônicas de conhecimento para a perspectiva do subalterno" (MIGNOLO, 2000, p. 12). Na formulação de Mignolo, a diferença colonial torna-se, assim:

o espaço onde as histórias *locais* que inventam e implementam projetos globais se encontram com as histórias *locais*, o espaço em que os projetos globais têm de ser adaptados, rejeitados, integrados ou ignorados. A diferença colonial é, por fim, a localização tanto física como imaginária em que a colonialidade do poder opera na confrontação entre dois tipos de histórias locais desenvolvidas em diferentes espaços e tempos ao redor do planeta (MIGNOLO, 2000, p. ix).

O pensamento fronteiriço seria a consequência lógica da diferença colonial que remonta, por sua vez, ao momento inicial do colonialismo na América. Nesta direção, constituiu-se como o lócus fraturado de enunciação desde a perspectiva subalterna, como uma resposta à diferença colonial e aos discursos e práticas de poder hegemônicos. O pensamento fronteiriço torna-se, assim, mais do que uma enunciação híbrida. É a enunciação fraturada daqueles/as que foram situados/as às margens do sistema-mundo moderno/colonial. Esta enunciação fraturada que funda o pensamento fronteiriço só pode emergir, contudo, da exterioridade do mundo moderno/colonial, ou dos "corpos espremidos entre as línguas imperiais e aquelas línguas e categorias de pensamento negadas e expulsas da casa do conhecimento imperial" (MIGNOLO, 2011, p. 20).

Uma gramática da decolonialidade teria início, então, no preciso momento em que "os/as atores/as que habitam línguas e subjetividades racializadas e negadas em sua humanidade tomam consciência dos efeitos da colonialidade do ser e do saber" (MIGNOLO, 2010, p. 112). Trata-se, portanto, de um giro na geopolítica e na corpo-política do conhecimento que passariam a afirmar e valorizar "o pensamento e a ação em regiões e corpos que foram desclassificados para pensar" (MIGNOLO, 2011, p. xxii). Trata-se da compreensão inequívoca e contra-hegemônica de que "sou *onde* faço e penso", numa atitude combativa à máxima cartesiana "sou porque penso", que desconsidera o *onde* por pressupô-lo no coração da Europa. Este *onde* não é obviamente a academia, mas o lugar imposto pela matriz colonial de poder (MIGNOLO, 2011, p. xvi).

Considerando, desde o pensamento decolonial, que "as teorias são encontradas onde podemos encontrá-las" e que "podemos encontrá-las por todo o mundo, não apenas na Europa ou nos Estados Unidos" (MIGNOLO, 2011, p. 251), Mignolo propõe que o pensamento decolonial deve necessariamente construir sua própria genealogia de pensamento, pois, de outra forma, continuaria sendo vítima de genealogias já estabelecidas e negligenciando todas as outras possibilidades. A descolonização do



conhecimento e do ser requer, assim, engajamento na reconstrução do que foi destruído e na construção do que não existe (MIGNOLO, 2011, p. 109).

Neste processo de construção e reconstrução, reafirma-se a necessidade da estratégia de desprendimento que, em termos decoloniais, significa não operar sob as mesmas assunções das categorias de pensamento modernas, mesmo que se reconheça que são hegemônicas e fortemente naturalizadas no pensamento ocidental. Desprender significa, então, "pensar desde os silêncios e ausências produzidos pela epistemologia imperial moderna e por suas práticas epistêmicas" (MIGNOLO, 2011, p. 206).

Para os propósitos das reflexões aqui apresentadas, faz-se importante retomar que se a matriz colonial de poder, fundada no preciso momento da conquista de territórios e povos originários de quem foi usurpada a enunciação e o enunciado silenciado, é das margens do sistema-mundo moderno/colonial que têm emergido ações e discursos contra-hegemônicos que visam, por um lado, denunciar as consequências da colonialidade em todas as suas dimensões e, ao mesmo tempo, recuperar a dignidade humana através da retomada da voz por aqueles/as racialmente hierarquizados/as, ou seja, seu direito tanto ao enunciado como à enunciação. Num destes contextos emergentes situa-se a produção de *rap* por grupos indígenas latino-americanos.

Nas seções seguintes, são apresentados alguns contextos de apropriação local deste estilo cultural por grupos de jovens indígenas e/ou originários, sob o argumento segundo o qual, desde uma interpretação decolonialista, os discursos produzidos podem servir como importantes canais para o conhecimento de visões de mundo diferentes, já que se situam em localizações geohistóricas e biográficas marginalizadas, e ainda podem fornecer bases para a construção de novas genealogias de conhecimentos de modo geral e sobre a linguagem em particular.

2. O *rap* indígena na América Latina: lócus de apropriação para resistência

O surgimento de grupos de *rap* formados por jovens autoidentificados como indígenas e/ou originários de diferentes regiões na América Latina situa-se num movimento global no qual a cultura *Hip Hop* tem se difundido mundialmente vinculando-se às diferentes realidades locais e, a partir delas, se transformando em autênticas manifestações de hibridez cultural performadas como instrumento de contestação e luta contra diferentes formas de opressão e marginalização, cujas origens remontam aos processos de colonização e suas variadas consequências (cf. MITCHEL, 2001; ALIM; IBRAHIM; PENNYCOOK, 2009). Esta afiliação contestatória é possibilitada pelas próprias origens do movimento cultural *Hip Hop*, comumente atribuídas às manifestações culturais de segmentos da diáspora africana, principalmente de afrodescendentes estadunidenses em suas lutas contra o racismo.

Conforme informa Stavrias (2005, p. 45), a cultura *Hip Hop* inclui, apesar de não se restringir a ela, o que comumente se chama de música *rap*, dentre um amplo conjunto de práticas semióticas, como a *breakdance*, roupas e adereços particulares, a prática do grafite etc. Segundo Souza (2011, p. 16), no entanto, "a face mais expressiva do hip-hop está ancorada no rap – a poesia cantada que, para existir, precisa da junção de dois elementos: o *DJ* e o *MC*", que geralmente abordam em sua poética as desigualdades sociais, o racismo, e as discriminações e violências de toda sorte.

Para Stavrias (2005, p. 46) o que possibilita o apelo ao *Hip Hop* e sua difusão por todo o globo, inclusive entre os povos indígenas, são os próprios elementos que compõem sua 'lógica interna', em especial a *sampleagem*, técnica musical que permite a apropriação e a construção de algo a partir de fragmentos, que combina criativamente partes e pedaços para referenciar, transformar ou subverter usos originais. Com sua natureza híbrida, a *sampleagem* é precisamente o que permite musicalmente à cultura *Hip Hop* a transgressão de fronteiras nacionais e a manutenção de características locais, pois, "juntamente com o uso pelo *MC* de idiomas e gírias locais, a *sampleagem* localiza este fenômeno global tanto no espaço como no tempo" (STAVRIAS, 2005, p. 46). Além disto, conforme Mitchell (2001), em suas recombinações



com elementos linguísticos, musicais e contextos políticos locais ao redor do mundo, a cultura *Hip Hop* e o *rap* tornam-se, em muitos casos, um potente veículo para várias formas de protesto, concernentes, principalmente, aos problemas de grupos étnicos minorizados e a questões raciais, sexuais, de classe e de desemprego (MITCHELL, 2001, p. 10).

Esta plasticidade inerente à música *rap* aliada ao fluxo cada vez maior de comunicação e interação entre as diferentes e mais longínquas populações do mundo é o que possibilita a apropriação desse estilo musical que, muito embora mantenha características facilmente reconhecíveis em qualquer região ou língua, assume nuances que retratam de forma mais próxima as histórias locais de quem o performa. Contestatório e opositivo por natureza, o *rap* encontra eco com mais força, não coincidentemente, entre os segmentos humanos marcados pela violência, pela discriminação racial e a consequente marginalização econômica, política e sociocultural, características constitutivas e inequívocas da colonização e de seus efeitos. Desta forma, pode-se interpretar, a expressão de histórias locais silenciadas e subjugadas através do *rap* constitui um importante, apesar de ainda marginal, canal de comunicação contra-hegemônico que restitui e reconstrói perspectivas silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subalternizados pela matriz colonial (racial) de poder, retratando de maneira contundente, e muitas vezes agressiva, os problemas e os anseios de suas populações em cada contexto. Trata-se, em outras palavras, da restituição da enunciação e dos enunciados desprezados na instituição da matriz colonial de poder.

Nesta direção, um dos contextos nos quais tem havido a apropriação de elementos da cultura *Hip Hop* por grupos indígenas ou de ascendência indígena na América Latina é a cidade de El Alto, no oeste da Bolívia. Neste cenário, a música *rap* busca se tornar um instrumento de revolução e mudança social. Abraham Bojorquez, um dos líderes do *Wayna Rap* (ou *Rap Jovem*, em aymara), expressão que nomeia o movimento *Hip Hop* local que congrega diversos artistas e grupos musicais, declara que o principal objetivo



da apropriação do *rap* é denunciar nas composições a realidade do que ocorre em seu país. Através de suas composições, criticam os maus políticos que exploram o povo e "através do estilo *Hip Hop*, nos tornamos um instrumento de luta, um instrumento do povo" (BOJORQUEZ apud DANDL, 2006) Uma das principais motivações para a produção de *rap* neste cenário foi a chamada Guerra do Gás, em outubro de 2003, mas também a luta contra a erradicação da coca financiada pelos EUA e a morte de mais de 60 manifestantes indígenas antes da queda do então presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, assim como a pobreza generalizada, a fome e o desemprego (FORERO, 2005), consequências inequívocas da marginalização imposta aos povos indígenas, que constitui a maior parte da população local.

A apropriação deste estilo cultural não se dá, contudo, de forma acrítica, ou mesmo se distanciando das culturas originárias da região, pois como destaca Bojorquez, "queremos preservar nossa cultura através da música. Com o *Hip Hop*, estamos sempre olhando para nossos ancestrais indígenas, os Aymaras, Quechuas e Guarani" (BOJORQUEZ apud DANDL, 2006). A fusão de elementos de distintas matrizes culturais se constitui no uso híbrido de práticas comunicativas em aymara, castelhano, inglês, quechua e português em suas composições, bem como no uso de flautas e tambores tipicamente andinos em suas músicas.

De Temuco, cidade chilena capital da Região da Araucanía, ou a capital do país Mapuche, cerca de 670 km ao sul de Santiago, vem a experiência do *Kolectivo We Newen*, na língua mapuzungun, ou *Grupo Nova Força*, formado em 2006 por um grupo de jovens artistas de origem mapuche que além da poesia utilizam o *Hip Hop* como ferramenta de luta contra o colonialismo interno em território chileno e, principalmente, pelos direitos historicamente usurpados de seu povo, primeiro pela colonização espanhola e depois em nome do ideal de nação. Conforme Danko Mariman, um dos jovens que compõem o *Kolectivo*, o movimento se iniciou "com a clara ideia de utilizar o *hip hop* como um meio através do qual fazer frente ao discurso oficial dominante chileno e reivindicar nossa luta histórica" além de "denunciar toda



a repressão e genocídio que sofreu nossa Nação" (MARIMAN apud ALEGRÍA, 2006).

Segundo o jovem compositor, a mensagem que o *Kolectivo* busca difundir é tornar claro que são mapuches antes de serem chilenos ou argentinos e que esta identidade não deve ser confundida com uma identidade nacional estatal, forjada pós-independência colonial. Esta nacionalidade mapuche precede à nacionalidade estatal e a ela sobrevive, mesmo diante das perseguições e das estratégias para assimilá-la, quando não, destruí-la. Os impactos da colonização para a população de ascendência mapuche, tornam-se, assim, os principais temas de suas composições de *rap*, que os jovens do grupo iniciaram:

por sua própria necessidade de se fazerem ouvidos e de contar através da música os problemas que vivíamos em nossas realidades. No começo, vimos a necessidade de denunciar realidades que sentíamos ignoradas, como o são o desemprego, o trabalho infantil, a fome, o vício em drogas, o abuso policial, entre outras temáticas das quais não podíamos escapar por vivermos em periferias. Tratam-se de temas que tampouco escapam à realidade mapuche, já que devido à exploração e à redução territorial a que nos submete o Estado chileno, somadas ao roubo e à pilhagem do passado, fomos condenados ao empobrecimento material. Como consequência disto, a população mapuche tornou-se residente das zonas mais marginais das cidades chilenas (MARIMAN apud ALEGRÍA, 2006).

Sobre a apropriação do estilo *Hip Hop* para sua expressão, o artista assevera que a cultura mapuche não está congelada nos livros de história oficial chilena, visão hegemônica desenvolvida e imposta sobre e para o seu povo como justificativa para a invasão e o genocídio, mas está forte e se faz presente, mesmo com todos os constantes ataques e as transformações deles advindas. Neste sentido, continua o *rapper* mapuche, "cremos que a cultura mapuche atual é a cultura mapuche do século XXI, na qual os mapuche utilizam veículos, eletrodomésticos, computadores, máquinas, ferramentas trazidas da Europa etc." (MARIMAN apud ALEGRÍA, 2006). O '*Hip Hop mapuche*' seria apenas mais uma ferramenta em prol da luta mapuche,

tornando-se, assim, *mapuchizado* para refletir uma manifestação própria "com sons e instrumentos mapuche e palavras em mapuzungun" (MARIMAN apud ALEGRÍA, 2006).

Neste sentido, o compositor critica, ao mesmo tempo em que ressignifica, a noção eurocentrada de modernidade e a alegação de que o *Hip Hop* poderia modernizar, em termos de assimilação cultural, a cultura mapuche:

A cultura mapuche é moderna, tão moderna como qualquer outra, portanto não se trata de modernizá-la, mas sim de conseguir também para ela os benefícios da modernidade. O problema é que se por moderno se compreende incorporar tecnologias de ponta, para grande parte de nós está vetada esta possibilidade devido à pobreza em que fomos obrigados a viver. Isto não significa que não desejemos ver nossa língua gozar do mesmo status do castelhano, assim como respeitadas nossas crenças religiosas e de outros tipos. Para nós, parece moderno o respeito à diversidade, a abertura da democracia a todos e não apenas aos pequenos círculos oligárquicos. Em outras palavras, nos parece moderno empoderar o povo. Não podemos compartilhar desses discursos que veem na demanda de recuperar nossa língua um retrocesso ao passado. Contudo, cremos na modernidade, mas numa versão não racista que permite a cada povo decidir soberanamente seus assuntos e não naquela outra versão que impõe gostos como se fossem um padrão único para medir as coisas (MARIMAN apud ALEGRÍA, 2006).

Performando suas composições numa mistura de quichua com castelhano, também o *Los Nin*, ou 'aqueles que falam', em sua língua ancestral, é um grupo de *Hip Hop* originário da comunidade de Monserrate, cidade de Otavalo, no Equador, que busca revitalizar a língua indígena através da cultura *Hip Hop*. No palco, os jovens artistas, todos irmãos, misturam línguas, instrumentos musicais e referências culturais num repertório diverso e inevitavelmente rebelde que discute a vida cotidiana, identidade, discriminação, entre outros problemas sociais, como os direitos das mulheres, além da celebração de sua ancestralidade indígena (PICQ, 2012). Do *beatbox* performado no ritmo das máquinas de tecer da casa dos pais aos mais diversos locais onde têm se apresentado, os integrantes do *Los Nin*, conforme Rosero (2010), apostam na:

fusão, no encontro, na reconversão e nos cruzamentos próprios de uma contemporaneidade atravessada pela



pluralidade de sentidos, linguagens e estéticas que cada vez com maior vertiginosidade são potencializados pelas tecnologias de massa. Porém, em direção contrária, rondam os purismos mais estagnados querendo desprestigiar os supostos fantasmas alienantes que seriam os causadores da destruição da cultura antiga e dos valores tradicionais que, segundo uma visão redutora, deveriam permanecer imóveis, inalterados, reprimidos. Diante disso a música responde com mais experimentação e o *Los Nin* repetem *Shinallami kanchik, sim!* (ROSERO, 2010).

De fato, a alienação não parece sequer de longe ser um atributo das composições do grupo, que reconhece os efeitos do colonialismo e da colonialidade ao constatarem que "é impossível recuperar o que se perdeu durante anos, por isso o que mais nos interessa é conservar, fortalecer e revitalizar certos costumes e manter o idioma" (LOS NIN apud ROSERO, 2010), que, dado o silenciamento imposto, algumas gerações já não utilizam, além de trazerem para sua música a reflexão sobre a histórica tensão entre dominantes e dominados do mundo e contra a reiterada retórica moderna/colonial da inclusão em nome do progresso, pois como afirmam, "assim como o império quer homogeneizar a compreensão do cultural, homogeniza também o sentido de classe, e o que queremos é lembrar que é uma mentira que somos todos iguais, quando existem diferenças entre os donos dos meios de produção e os trabalhadores", num claro discurso de resistência, insurgência e combate aos poderes totalitários (LOS NIN apud ROSERO, 2010), que no contexto em que se desenvolve é inevitavelmente marcado pela interseccionalidade entre classe e etnicidade, pobreza e racismo.

Também no Brasil, o grupo *Brô MC's*, formado por jovens indígenas do povo Kaiowá, habitantes da Aldeia Jaguapirú Bororó, próxima ao município de Dourados, região sul do Mato Grosso do Sul, tem performado através do *rap* suas histórias locais fundadas nas consequências da colonialidade. No caso do grupo Kaiowá, a condição de exclusão social na interseção com a discriminação étnica explicam a afiliação musical do grupo: "Aldeia é como favela. O que muda é que lá eles usam fuzil e aqui é facão. [...] Muita gente acha que o índio é como se fosse um lixo" (BRÔ MC'S apud AJINDO, 2012)

Seguindo inspiração de grupos de *rap* brasileiros e de outros países, os jovens indígenas afirmam que a maior motivação para o envolvimento com a cultura *Hip Hop* foi a possibilidade de denúncia do que acontece em sua aldeia, como o índice alarmante de assassinatos e outras formas de violência, o suicídio entre jovens, a criminalidade e as drogas, e mostrar para a sociedade não indígena as dificuldades e vulnerabilidades enfrentadas cotidianamente por seu povo. O caráter contestatório desta manifestação cultural, do *rap com compromisso*, explica a afiliação do grupo a este estilo de arte e de vida, conforme as palavras de seus integrantes: "Então o *rap* prá nós é uma ferramenta prá própria defesa contra o preconceito e o racismo. E mostrar que nós somos índios e a nossa voz nunca vai se calar" (BRÔ MC's apud CUFA, 2010). A denúncia das péssimas condições de vida do povo Kaiowá através da agência no *rap* é, assim, tema recorrente nas composições do *Brô Mc's*, que representam povos massacrados por agropecuaristas locais, bem como pelas políticas do estado, descaradamente pró-agronegócio, o que se reflete nos absurdos números de mortes já denunciados como genocídio (cf. RANGEL, 2011, p. 14).

A hibridez inerente ao *rap* também parece ser bem conhecida e explorada pelos *Brô MC's*, tanto no que se refere a elementos rítmicos e musicais como no uso de repertórios linguísticos diversos, num clara manifestação de enunciados e práticas fraturados pela experiência colonial e pela colonialidade, bem como da constituição de um pensamento fronteiriço. Como atestam suas palavras:

As músicas surgem em conjunto, sentado na roda, trocando altas ideias. E a bases foram usadas de outros grupos, de que a gente só modificou usando os instrumentos da aldeia, *mbaraka*, para a base ficar legal, para diferenciar e ter a nossa cara. Porque o grupo sai da aldeia e leva o conhecimento daqui para fora (BRÔ MC's apud NAVARRO, 2011).

Da floresta amazônica peruana, mais precisamente da cidade de Nauta, Província de Loreto, vem o emocionante canto híbrido de crianças do povo Kokama, performando uma celebração de sua língua nativa, bem como o



prazer de falar e pensar em seu idioma ancestral. O vídeo independente, sucesso no *youtube*, apresenta um misto de música tradicional na língua do povo Kokama e rimas rappeadas em castelhano. Nas emblemáticas cenas iniciais do vídeo, uma anciã entoando um canto na língua de seu povo retira da boca de uma jovem um pedaço de fita adesiva onde se lê a proibição do uso da língua do povo Kokama. A partir deste gesto significativo da anciã, a jovem indígena passa a fazer o mesmo com outras crianças e jovens, que por sua vez reproduzem o ato em toda a comunidade, possibilitando que todos/as possam se expressar na língua indígena e também em castelhano no ritmo do *rap*. Trata-se de uma clara referência à luta contra o silenciamento imposto ao seu povo, fundado na retórica moderna/colonial segundo a qual as línguas indígenas, por constituírem enunciados de povos inferiorizados, seriam também inferiores e incabíveis nos projetos totalitários e homogeneizantes coloniais/nacionais.

2.1. O potencial decolonial nos discursos do *rap* indígena: convergências

Seja nas periferias urbanas ocupadas por migrantes campesinos/as indígenas, seja nas periferias criadas pela instituição de reservas indígenas, seja ainda em comunidades que ainda podem viver próximas às florestas de suas terras ancestrais, o *rap* parece se tornar, cada vez com mais intensidade, uma linguagem comum para a expressão da voz indígena na luta contra a hierarquização racial e as condições de vida legados do colonialismo. Em conjunto, estas manifestações de enunciação e de enunciados contra-hegemônicos, muito embora sempre marcados por histórias locais, apresentam pontos de convergência bastante significativos que se configuram como autênticas práticas decoloniais.

O primeiro ponto a ser destacado nos discursos performados através do *rap* é a denúncia e o enfrentamento da condição de silenciamento e a consequente subalternidade impostas aos povos indígenas e/ou originários pela matriz de poder colonial. Como enfatiza Santos (2008, p. 235), "dado que

a condição do subalterno é o silêncio, a fala é a subversão da subalternidade", e se constitui num primeiro passo para a descolonização do ser, uma vez que permite a autorrepresentação de corpos e memórias sempre representados desde o lócus de enunciação situado no poder colonial. Os trechos de composições (1) a (3) ilustram essa forte característica do *rap* indígena.

(1) Sempre levando a palavra de verdade/ através do *rap*/
Mostrando a nossa realidade/ Periferia da cidade, aldeia/ A
vida mais parece uma teia que te prende, te isola/ Não quero
tua esmola/ nem a sua dó/ Minha terra não é pó/ Meu ouro é o
barro onde piso, onde planto/ Que suja esse sapato quando
vem na reserva fazer turismo, pesquisar/ E tentar entender o
porquê do suicídio/ Acha que não tem nada a ver com isso/
Mas pelo contrário, eu te digo/ você é tão culpado/ Como os
que antes aqui chegaram/ Mataram, expulsaram o índio da
terra/ Mas agora é guerra (*Tupã*, Brô MC's)³.

(2) Mi pueblo, sus voces ya no callaran!/ [...] Mi sangre gerrera
se hace escuchar [...]/ Nuestro pueblo no para/ puñonado
resiste/ con valor y valentía/ porque el Mapuche existe/
nuestro pueblo no para/ puñonado resiste/ con audacia y
rebeldia/ las cadenas rompiste (*Rap Reivindikativo*, Wenu
Mapu, Kollektivo We Newen).

(3) Los Aymaras somos originários de América/ vivimos hace
miles y miles de años de estas tierras/ Está hablando/ Está
creciendo de la sombra/ Está saliendo para hablar por siempre/
no y non sin avergonzarse, si ah!/ Miles, miles, son millones
mi pueblo Aymara/ [...] La voz del Aymara, del Quechua/ Se
levantan de la oscuridad/ Alumbrando a Latinoamerica con
una gran luz/ salen, crecen (*Chamakatsartasiry*, Wayna Rap).

Outra característica compartilhada pelas composições de *rap* de autoria indígena é a própria condição de marginalidade originada na hierarquização racial dos corpos de territórios colonizados e de suas consequências sociais, políticas e econômicas. Neste sentido, torna-se latente nas composições também a denúncia da discriminação contemporânea inevitavelmente fundada na interseccionalidade das condições de ser indígena, por isso fazer parte das parcelas mais pobres das sociedades nacionais, e, principalmente

³ Todas as composições aqui transcritas são facilmente encontradas na internet, em buscas pelo nome da música ou do grupo, seja em forma de vídeos ou em CDs para download. Esta é mais uma forte característica deste tipo de produção artística que, por não encontrar valorização e espaço nas gravadoras multinacionais, é obrigada a ser difundida através dos recursos globalizados de comunicação, com a internet.



contra esta condição, se filiar ao estilo *Hip Hop* que, por sua forte relação exatamente com as camadas mais pobres e racialmente inferiorizadas, torna-se mais um elemento de discriminação, dados os estereótipos que geralmente o acompanham, como ilustrados nos trechos (4) a (8):

(4) Del Tawantinsuyu somos los hijos/ Somos latinos, negros, indios y mestizos/ Hoy vivimos cambios, complicaciones/ Cómo no, si somos hijos de violaciones (*Hijos del Tawantinsuyu*, Raza Insana).

(5) Sei que não é fácil viver assim/ Criminalidade, violência neste mundo, enfim/ Te mostro a vida de verdade/ Seja bem-vindo a minha realidade/ Sei que quando eu passo, me olha diferente/ [...] O homem branco traz doença, dizimou nosso povo/ Causou nossa miséria, agora me olha com nojo/ [...] Mais de quinhentos anos, uma ferida que não cicatriza/ [...] Sei que não é fácil levar a vida desse jeito/ Fazer o quê? Me rendo ou luto contra o preconceito?/ Sou índio sim e pobre, mas não burro/ Como pensa esse sujeito/ Daquele jeito/ Continuo a minha sina/ sabendo muito bem quem gerou minha ruína/ Quinhentos e dez anos de abandono/ confinados em reservas que mal cabem nossos sonhos (*A vida que eu levo*, Brô MC's).

(6) Esta civilización de poder y de ambición/ nos segrega y nos deja en la marginación (*Rap Reivindicativo*, Wenu Mapu, Kolectivo We Newen).

(7) Un paso atrás en esta vieja batalla/ ya son miles de años que llevamos de espalda/ Por los caminos de los pueblos desangrenados/ Por los días y los siglos que la iglesia ha matado (*Una las manos*, Los Nin).

(8) Não vai ser você/ Que vai dizer como eu me sinto/ Me tirando de moleque/ Achando que meu *rap* é que gera violência/ Mas pelo contrário, o *rap* é meu atalho/ Pra sair da decadência/ Imposta por você/ Que assiste a TV, espalhando a injustiça/ Sem ao menos perceber/ Nunca pisou na reserva, não conhece a nossa história (*Humildade*, Brô MC's).

Se a descolonização do ser e do saber só se inicia quando os/as atores/as que habitam línguas e subjetividades racializadas e negadas em sua humanidade se conscientizam dos efeitos da colonialidade, como bem ilustram os trechos anteriores, este processo se complementa com a revalorização de tudo aquilo que foi negado, inferiorizado e encoberto pelo



lado obscuro da modernidade. Neste sentido, percebe-se nas composições de *rap* indígena uma ressignificação crítica da própria ideia de raça e sua refuncionalização para a afirmação contra-hegemônica de seu conteúdo positivo e para a luta contra o racismo. Assim, a força da ancestralidade indígena, a resistência contemporânea e seus valores e referências particulares, bem como a defesa de seus territórios originários e do uso das línguas indígenas são enfatizados como poderosos instrumentos de luta contra a matriz colonial de poder e contra a retórica da modernidade eurocentrada. Os trechos (9) a (13) a seguir são, assim, bastante representativos:

(9) Aquí está presente mi raza aymara/ Con mucho corazón/
Traigo los colores del arco iris/ De la Wiphala de mi nación/
Collas, cambas los mismos paisanos bolivianos/ Nacidos en las
tierras aymaras/ Amadas de mi Pachamama/ Tierras sagradas/
[...] Duro y fuerte como el monolito de Ponce/ Manifiesto y
represento a mi raza de bronce/ Rápido y ágil como el
inesperado wanako/ Yo defiendo las tierras del gran Tiwanako/
Con agallas de mi gente, los aymaras/ Soy descendiente de
Tupak Katari/ Soy su pariente, su ideología en mi mente/
Preparando la raza estuvo/ Durante siglos inconsciente/
Arrasando yo estoy/ con mi raza poderosa/ con mis culturas
que no son poca cosa (*Estamos con la raza*, Ukamau y Ké,
Wayna Rap).

(10) Nuestros antepasados nos legaron todo lo bueno, lo
hermoso y grandioso/ Sus hijos debemos aprender el Ayllu es
una organización/ De los originários aymaras devemos seguir
guiándonos/ Y no nos apartamos de esa vida (*Chamakát
Sartasiry*, Wayna Rap).

(11) Sou índio sim, vou até falar de novo/ Guarani Kaiwá e me
orgulho do meu povo/ Esse povo que é guerreiro, é batalhador/
O povo que resiste com força e com amor/ Amor pela terra
querida/ Amor por seus filhos e filhas/ [...] Terra sagrada pra
nós é Tekoha/ Fazendeiro ocupa/ Não tenho medo de falar/ De
lá prá cá, guerras, conflito/ Chegou a hora de lutar pelo direito
dos índios (*A vida que eu levo*, Brô MC's).

(12) Colonos asentados por la usurpacion/ bajo un gaño de
amenaza/ [...] no a la alienación/ Las tierras mapuches deven
ser recuperadas por nuestra nación/ Con la cruz, la biblia y la
espada/ las tierras sieguem usurpadas (*Usurpacion*, Kolectivo
We Newen).



(13) Yo soy de Nauta y me gusta rapear/ pero cantar en Kukama me gusta mas/ Dicen que Kukama no vale la pena/ Yo digo que tonto, porque no se esmera!/ [...] Por eso te digo/ Vien y canta conmigo/ Canta en Kukama/ Atravete amigo! (*Kumbarikira*, Niños Kukama).

Outra característica inequívoca observada na produção de *rap* por grupos indígenas latino-americanos é o uso de recursos comunicativos das línguas originárias de seus povos, muitas vezes em composições híbridas, o que se constitui como mais uma autêntica postura de descolonização, uma vez que, conforme destaca Waziyatawin (2005), o simples fato de se retomarem línguas descartadas pela colonização é por si mesmo um ato decolonial. Os trechos (14) a (16) a seguir buscam ilustrar a riqueza da potencialidade decolonial das práticas transidiomáticas (JACQUEMET, 2005) performadas através do *rap* indígena:

(14) Muchos años hemos sufrido/ por culpa de este estado de mierda [...]/ Basta de humillación/ Basta de exclusión/ Es hora de nuestra reivindicación/ Como originários de estas tierras/ lucharemos por la igualdad, justicia y equidad/ [...] wacas achachilas/ apus, apachetas/ Pachamamas yanaptajeta/ Chajwañataqui/ Janir inakaru atipjañataqui/ Jisa taqueni/ Jiska jacha/ nayraru sarañañi (*Wila masis*, Ukamau y Ké, Wayne Rap).

(15) A-pyxe rap ndopái/ A-pyxe rap onhepyrũ/ Ajapo por amor, ehendu faz favor/ Oime Nhandejárapo-peraimeajuka/ Xe ajerure Nhandejára omohendyhagwãnde rape ha xe rape/ Ndaikwaáimba'epaohasa/ Neakã-pe o grau da sua maldade ndaikwaái/ Mba'epaerepensa/ Povo contra povo fundukatúiremopu'ãndeakã/ Nderasêrõndaivaíry Nhandejára aveakwehaseoinupãjaveixupe/ Xe agwahêahima Rap guarani ha kaiwá/ Ndendokatúieremanha/ Eremanharõxe-rehembra'evenderehexái/ A-pe rap guarani ogwahêpehenduhagwã/ Áraete ore ra'arõ/ Entonce eju ore ndive/ Entonce ejuxendive/ Xe rohenói eju ore ndive/ Venha com nós nessa levada/ Xe rohenói eju ore ndive/ Aldeia unida mostra a cara (*Eju ore ndive*, Brô MC's).

(16) Kumbarikira urupukira/ tsa kumbari utsu ukaima/ kurachi wiri tima tsa katupi/ tsa kumbari kira urupukira/ Yo soy de Nauta y me gusta rapear/ pero cantar en Kukama me gusta mas/ Dicen que Kukama no vale la pena/ Yo digo que tonto, porque no se esmera!/ [...] Por eso te digo/ Vien y canta

comigo/ Canta en Kukama/ Atravete amigo! (*Kumbarikira*, Niños Kukama).

Tlostanova e Mignolo (2012) destacam que o pensamento decolonial é em sua origem transdisciplinar, pois busca ir além das disciplinas existentes em direção ao conhecimento indisciplinar. Nesta direção, pensar decolonialmente significa assumir os problemas articulados na e pela sociedade decolonial e mudar a geografia da razão, ou seja, ao invés de o objeto de estudo acadêmico ser determinado pelas demandas disciplinares e acadêmicas, que geralmente se emanam de uma posição geopolítica bem clara, busca-se a abordagem de problemas identificados na vida dos sujeitos que vivenciam a colonialidade. Consequentemente, segundo os autores, o pensamento decolonial na academia tem duplo papel "sua contribuição com a descolonização do conhecer e do ser" e ainda o engajamento em "processos iniciados nos e pelos atores da sociedade política" (TLOSTANOVA; MIGNOLO, 2012, p. 23).

Neste sentido, torna-se produtivo pensar em como os discursos contra-hegemônicos do *rap* indígena podem colaborar com a constituição de genealogias de conhecimento novas, ou ao menos mais críticas, no âmbito acadêmico, pois como destaca Mitchell (2001, p. 11), pouca atenção acadêmica tem sido dispensada para a análise das formas de apropriação e adaptação musical e linguística do *rap* nas diferentes regiões do mundo, mesmo em termos de sua fusão global de influências transnacionais. Na seção final, os potenciais decoloniais que se emergem das composições de *rap* indígena latino-americano servem de base para breves proposições quanto à outras epistemologias, com especial ênfase nos estudos da linguagem em contextos interculturais.

3. Considerações finais: em direção ao pensamento decolonial

Richardson (2007, p. 201), destaca o fato de que o discurso do *Hip Hop*, não importa quão comodificado possa ser ou se tornar ao redor do mundo,



"oferece uma visão interessante da luta humana pela liberdade e de aspectos do conhecimento que as pessoas têm sobre o mundo", constituindo-se, assim, como um autêntico "lôcus de desenvolvimento epistemológico". Neste sentido, torna-se relevante pensar o *rap* produzido por indígenas latino-americanos como uma nova potencialidade epistemológica que emerge no lócus fronteiro da diferença colonial, definida por Mignolo (2000, p. 10) como o espaço onde as histórias locais que inventam e implementam os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem e são forçadas a adaptarem-se, integrarem-se ou mesmo serem adotadas, rejeitadas ou ignoradas. No enfrentamento dos projetos globais materializados nas macronarrativas históricas do sistema-mundo moderno/colonial, as composições indígenas, contribuem, acredita-se, com o surgimento de um pensamento fronteiro, híbrido e fraturado por natureza, que viabiliza a emergência de histórias alternativas que, por sua vez, não são simplesmente contra-histórias ou histórias diferentes, mas histórias esquecidas que trazem para o primeiro plano uma nova dimensão epistemológica, uma epistemologia da diferença colonial (MIGNOLO, 2000, p. 52), pois como destaca Tuhiwai Smith (1999, p. 34), abordar histórias alternativas é abordar conhecimentos alternativos.

Conforme enfatiza Kalyan (2006, p. 244), desde os espaços enunciativos das diferenças culturais, os discursos do *rap* indígena são produtores de uma certa genealogia do presente que problematiza os espaços e tempos da modernidade, apresentando a existência de realidades e histórias reprimidas. Essas histórias denunciam a linearidade temporal e a centralidade espacial eurocentrada do projeto colonial, ao retomarem situações do passado de opressão e violência que se repetem no presente, ao mesmo tempo em que buscam na ancestralidade e nas visões de mundo particulares forças para renovação. Simultaneamente, denunciam os vínculos forjados entre modernidade e desenvolvimento, exatamente por explicitarem o seu lado escondido nas narrativas modernas, ou seja, a colonialidade e suas consequências para os grupos humanos que, há pelo menos quinhentos anos,



foram racialmente hierarquizados e constituem hoje as parcelas mais pobres do mundo.

Por outro lado, esses mesmos discursos transgressores e combativos aportam conhecimentos adquiridos desde outras epistemologias, outros princípios de conhecer e de entender, enfim, outras economias, outras políticas, outros sentidos outras éticas existenciais, ainda negligenciados, por sua marginalidade, pela academia e pela produção de conhecimento no Ocidente. Neste sentido, torna-se significativo a busca pela compreensão, por exemplo, de categorias de pensamento indígena manifestas nas composições do *rap*, como *Pachamama*, que desde o pensamento Aymara e Quechua sinaliza para outra concepção da relação entre cultura e natureza e do '*vivir bien*', bastante diferente da dicotomia fundada na versão moderna eurocentrada dessa relação. Que outras éticas e sentidos de desenvolvimento incluem as concepções de *ayllu* ou *tekoha*? Que conhecimentos se originam dessas categorias e que podem colaborar com a transformação das relações entre os seres humanos e entre esses e o meio ambiente como alternativa válida ao capitalismo que dá claros sinais de esgotamento? Qual a diferença epistêmica que se emerge entre as concepções de *Tawantinsuyu* e América? Em que sentido outras categorias de pensamento poderiam contribuir com as ciências humanas e sociais? As respostas para essas questões, interpreta Mignolo (2011, p. 328), certamente não virão do pensamento ocidental, mas da existência simples e das memórias de milhões de indígenas que não estão convencidos de que podem viver a existência e a memória de milhões de europeus e de seus descendentes nos Andes ou em qualquer outra região da América Latina.

No que concerne especificamente ao estudo das práticas comunicativas e às concepções e ideologias a ele subjacentes desde o mundo ocidental, a produção de *rap* indígena torna extremamente válidas as proposições críticas de Pratt (1987), num poderoso ensaio no qual a autora desvela como o objeto homogêneo (e utópico!) de estudo da linguística, a língua e suas categorias correlatas, também forjado como parte do projeto da modernidade



eurocentrada, apaga a realidade fraturada das experiências comunicativas das sociedades pós-coloniais contemporâneas. Como alternativa, Pratt propõe uma linguística do contato, uma linguística que colocaria em seu centro as práticas de linguagem perpassadas pela diferenciação social, racial, de classe, gênero etc., em suas palavras:

uma linguística que focalizasse os modos e zonas de contato entre grupos dominantes e dominados, entre pessoas de diferentes e múltiplas identidades, falantes de diferentes línguas, que focalizasse como essas/es falantes se constituem umas/uns às/aos outras/os relacionalmente e na diferença, como encenam diferenças na língua (PRATT, 1987, p. 60).

Somente a partir de uma linguística do contato poder-se-ia compreender, por exemplo, como a hibridez transidiomática das composições indígenas materializam e conformam-se à própria gênese do pensamento fronteiriço, constituinte da descolonização do ser e do saber. Como um pensamento que os que vivem sob a dominação colonial e sob a colonialidade precisam empreender para negociar suas vidas e sua condição subalterna, o pensamento fronteiriço, que se emerge e constitui nas zonas de contato, exige uma epistemologia do *linguajamento*, ou melhor, do *bi* ou *plurilinguajamento*, uma vez que, conforme propõe Mignolo (2000, p. 71), "o conhecimento proveniente de histórias locais, que não produzem mas recebem projetos globais, é produzido na interseção das línguas silenciadas e silenciadoras", ou em outras palavras, o potencial decolonial originado no pensamento fronteiriço só se concretiza se coloca em primeiro plano o ato de pensar, falar e escrever entre línguas. Nesta direção, o plurilinguajamento, ou o uso de práticas transidiomáticas, torna-se um recurso fundamental para o estabelecimento de um pensamento fronteiriço desde a perspectiva das histórias locais subalternizadas, como são as dos povos indígenas na América Latina, pois materializam na arena intercultural contemporânea vozes historicamente silenciadas na interseção de práticas comunicativas e de memórias entre línguas. Ao mesmo tempo, a compreensão do que seja o pensamento fronteiriço plurilinguajante estabeleceria novos focos para a

abordagem das práticas comunicativas para além do objeto homogêneo naturalizado no Ocidente e buscaria vias para olhares menos distópicos sobre imperialismos e globalização "ao ver o que, de fato, nas práticas transidiomáticas as pessoas estão fazendo com suas vidas sociais em meio aos fluxos linguísticos, para se beneficiarem dos mesmos em seus cotidianos" (MOITA LOPES, 2013, p. 110). O uso dos recursos linguísticos que constituem as línguas indígenas nas composições do *rap* representariam, assim, a tomada da voz usurpada historicamente por diversas agências de poder e não simplesmente o resultado da mistura ou a alternância de recursos linguísticos de povos culturalmente diferentes e só neste contexto fariam sentido.

Além disto, contrariamente à perspectiva de que a globalização atuaria em comunidades locais com efeito homogeneizador que alegadamente solaparia distinções culturais significativas, localização da produção transidiomática do *rap* indígena nas zonas de contato desde uma visão decolonial, possibilitaria o sentido da continuidade, do fortalecimento e da atualização de dimensões da cultura e da identidade indígenas, como das práticas comunicativas, por exemplo, através da afiliação à cultura *Hip Hop*. Neste sentido, Blommaert (2010) argumenta que o processo de localização, ou vernacularização da globalização é um processo que pode revelar a vitalidade de línguas marginalizadas no sentido em que os recursos linguísticos destas provam-se à altura da tarefa de produção globalizada de sentidos, da disseminação de formas linguísticas, incluindo novas formas de letramento e de modelos de mensagens (BLOMMAERT, 2010, p. 64; 5). Assim, para o autor:

superestimar a mudança pode obscurecer a importância da continuidade em tais processos e certamente, desde um ponto de vista sociolinguístico, a continuidade é tão importante quanto à mudança, a persistência de padrões é tão importante como suas transformações causadas pela globalização (BLOMMAERT, 2010, p. 101).

Uma linguística de contato possibilitaria ainda, conforme destaca Androutsopoulos (2009, p.44), compreender como o *rap* nos diferentes lugares do globo passa por um processo de emancipação linguística, através do qual



sua apropriação inicial através do inglês ou de línguas hegemônicas no Estado-nação é rapidamente substituída por uma mudança para a língua nativa dos/as *rappers*. O autor adverte, contudo que “isto não leva forçosamente a um panorama do *rap* local monolíngue, mas estabelece a língua local/nacional como referência, contra a qual outras línguas podem conseguir significado simbólico” (ANDROUTSOPOULOS, 2009, p. 44). Nesta direção, assim que o *rap* entra numa nova comunidade discursiva, os recursos linguísticos nele empregados são modificados por novas e muito mais complexas condições sociolinguísticas. Neste processo, as composições do *rap* são variavelmente posicionadas num contínuo entre práticas comunicativas legitimadas e práticas não legitimadas socialmente, entre o monolinguajamento e o plurilinguajamento, possibilitando “a chance de novos ‘vernáculos de resistência’ emergirem, sejam dialetos regionais, línguas minorizadas ou a fala híbrida” (ANDROUTSOPOULOS, 2009, p. 50). Da mesma forma, as práticas comunicativas performadas pelos *grupos indígenas* trazem à tona a possibilidade, como propõe Walsh (2009, p. 24-25), de revitalizar, revalorizar e aplicar os saberes e visões de mundo indígenas, não como algo do passado, mas como conhecimentos que têm contemporaneidade para criticamente ler o mundo, e para compreender, (re)aprender e atuar no presente. Nos alertam, conforme Pennycook (2003), que as manifestações contemporâneas dos processos de globalização nas zonas de contato, por exemplo, demandam novas formas de pensar sobre a linguagem. Este autor sugere, assim, algumas considerações fundamentais para qualquer discussão sobre globalização que, necessariamente, deve ser compreendida em termos de disjunturas, mas também de continuidades; como produto de uma história euroamericana, mas também como ação de outros projetos que se afastam dessa história, e que por isso “precisa ser compreendida tanto criticamente – em termos de novas formas de poder, controle e destruição – como em sua complexidade – em termos de novas formas de resistência, mudança, apropriação e identidade” (PENNYCOOK, 2003, p. 524).



Referências

AJINDO - Ação de Jovens Indígenas de Dourados. **BRÔ MC's da Aldeia de Dourados são mais conhecidos nas grandes cidades**. Dourados, 30 de out. de 2012. Disponível em: < <http://www.jovensindigenas.org.br/publicacoes/grupo-rappers-bro-mc-s-da-aldeia-de-dourados-sao-mais-conhecidos-nas-grandes-cidades>>, Acesso em 30 de junho de 2013.

ALEGRÍA, K. "¿Estás listo para ver un mapuche Presidente?". **Indymedia Argentina**. 02/05/2007. Disponível em: <<http://argentina.indymedia.org/news/2007/05/512688.php>>, Acesso em julho de 2013.

ALIM, H. S.; IBRAHIM, A.; PENNYCOOK, A. (eds.). **Global linguistic flows: Hip Hop cultures, youth identities and the politics of language**. New York/London: Routledge, 2009.

CUFA - Central Única das Favelas. **Entrevista com o Brô MC's na reserva Indígena Jaguapiru, Escola Municipal Tengatú Marangatu**. Dourados, 2010. Disponível em: <http://www.cufa.org.br/in.php?id=2010/mat10_049>, Acesso em 20 de out. de 2012.

ANDROUTSOPOULOS, J. Language and the three spheres of hip hop. In: ALIM, H. S.; IBRAHIM, A.; PENNYCOOK, A. (eds.). **Global linguistic flows: Hip Hop cultures, youth identities and the politics of language**. New York/London: Routledge, 2009, p. 43-62.

BLOMMAERT, J. **The sociolinguistics of globalization**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

DANDL, B. Rapping in Aymara: Bolivian Hip Hop as an instrument of struggle. **Upside Down World: covering activism and politics in Latin America**. 11/09/2006. Disponível em: <<http://upsidedownworld.org/main/content/view/427/>>, Acesso em julho de 2013.

DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, E. (ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo e ciencias sociales – Perspectivas latino americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 39-51.

ESCOBAR, A. "Mundos y conocimientos de otro modo": El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 1, enero/diciembre, 2003, p. 51-86.

FORERO, J. Young Bolivians adopt urban U.S. pose, Hip-Hop and all. **The New York Times**. 26/05/2006. Disponível em:



<<http://www.nytimes.com/2005/05/26/international/americas/26bolivia.html?r=0>>, acesso em julho de 2013.

JACQUEMET, M. Transidiomatic practices: Language and Power in the age of globalization. **Language & Communication** 25, 2005, p. 257-277.

KALYAN, R. Hip-Hop imaginaries: a genealogy of the present. **Journal for Cultural Research**, vol. 10, n. 3, jul. 2006, p. 237-257.

LANDER, E. Ciencias sociales: saberes coloniales e eurocéntricos. In: LANDER, E. (ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo e ciencias sociales – Perspectivas latino americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 9-38.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Orgs.) **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar/ Universidad Central-IESCO/ Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MIGNOLO, W. D. **Local/histories/Global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MIGNOLO, W. D. The geopolitics of Knowledge and the colonial difference. **The South Atlantic Quarterly**, 101:1, 2002, p. 57-96.

MIGNOLO, W. D. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2010.

MIGNOLO, W. D. **The darker side of Western Modernity: global futures, decolonial options**. Durham/London: Duke University Press, 2011.

MITCHELL, T. (ed.) **Global noise: rap and Hip-Hop outside the USA**. Middletown: Wesleyan University Press, 2001.

MOITA LOPES, L. P. (org.). **O português no século XXI: cenário geopolítico e sociolinguístico**. São Paulo: Parábola, 2013, p. 101-119.

NAVARRO, C. Tem aldeia no Hip Hop: primeiros rappers Kaiowá lançam disco inspirado no ritmo afro-americano. **Jornal Brasil de Fato**. Dourados, 21 de out. de 2011. Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br/content/tem-aldeia-no-hip-hop>>, Acesso em 30 de abril de 2013.

PENNYCOOK, A. Global Englishes, Rip Slyme, and Performativity. **Journal of Sociolinguistics** 7/4, 2003, p. 513-53.



PICQ, M. Hip-hop Kichwa: Sounds of indigenous modernity. **Aljazeera**. 18/08/2012. Disponível em: <<http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/08/201285142554706344.html>>, Acesso em agosto de 2013.

PRATT, M. L. Linguistic Utopias. In NIGEL, F. et al (eds.). **The linguistics of writing: arguments between language and literature**. New York: Nethuen Inc., 1987. p. 48-66.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLA, H. (ed.). **Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas**. Bogotá: Tercer Mundo/Flacso, 1992, p. 437-447.

_____. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000a, p. 193-238.

_____. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-Systems Research**, vol. 2, summer/fall, 2000b, p. 342-386. Disponível em: <<http://jwsr.ucr.edu/archive/vol6/number2/pdf/jwsr-v6n2-quijano.pdf>>, Acesso em setembro de 2012.

RANGEL, L. H. Vulnerabilidade, racismo e genocídio. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO - CIMI. **Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil**. Brasília, 2011. p. 12-15.

RICHARDSON, E. (Dis)inventing Discourse: Examples from black culture and hip-hop Rap/ Discourse. In: MAKONI, S.; PENNYCOOK, A. (eds.). **Disinventing and reconstituting languages**. Clevedon/Buffalo/Toronto: Multilingual Matters, 2007, p. 196-215.

ROSETO, S. Los Nin: mushuk runa rap. **Plan Arteria**. 30/09/2010. Disponível em: <<http://planarteria.com/2010/09/los-nin-mushuk-run-a-rap/>>, Acesso em agosto de 2013.

SANTOS, B. S. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SOUZA, A. L. S. **Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança: hip-hop**. São Paulo: Parábola, 2011.

STAVRIAS, G. Droppin' conscious beats and flows: Aboriginal hip hop and youth identity. **Australian Aboriginal Studies**, 2005/2, p. 44-54. Disponível em: <http://www.aiatsis.gov.au/lryb/PDFs/aasj05.02_stavrias.pdf>, Acesso em maio de 2013.



TERENA, M. O Memorial dos Povos Indígena, cultura e saber de uma cátedra indígena. In: **Séculos Indígenas no Brasil: Fórum de atualização sobre culturas indígenas**. Módulo I. Brasília, 2009, p. 6-7. Disponível em: <http://www.seculosindigenasnobrasil.com/portal-acao-educativa/apostila_web.pdf>, Acesso em agosto de 2013.

TLOSTANOVA, M. V.; MIGNOLO, W. D. **Learning to unlearn: decolonial reflections from Eurasia and the Americas**. Columbus: The Ohio State University Press, 2012.

TUBINO, F. Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. In: SAMANIEGO, M.; GARBARINI, C. G. (Comps.). **Rostros y fronteras de la identidad**. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2004, p.151-164.

TERENA, M. O Memorial dos Povos Indígena, cultura e saber de uma cátedra indígena. In: **Séculos Indígenas no Brasil: Fórum de atualização sobre culturas indígenas**. Módulo I. Brasília, 2009, p. 6-7. Disponível em: <http://www.seculosindigenasnobrasil.com/portal-acao-educativa/apostila_web.pdf>, Acesso em outubro de 2011.

TUHIWAI SMITH, L. **Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples**. London, New York/Dunedin: Zed Books/University of Otago Press, 1999.

WALSH, C. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, V. (orga.). **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009, p. 12-42.

WAZIYATAWIN. Defying colonization through language survival. In: WAZIYATAWIN; YELLOW BIRD, M. (eds.). **For Indigenous eyes only: a decolonization handbook**. Santa Fe: School of American Research Press, 2005, p. 109-126.

Recebido em 10 de novembro de 2013.
Aprovado em 27 de janeiro de 2014.

André Marques do Nascimento

Doutor em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Goiás. Professor Adjunto e coordenador do curso de Educação Intercultural para formação superior de docentes indígenas da UFG.
E-mail: marquesandre@yahoo.com.br