

# A VOZ-PRÁXIS ESTÉTICO-LITERÁRIA DAS E PELAS MINORIAS POLÍTICO-CULTURAIS: LUGAR DE FALA, AUTORIA E/COMO DESCOLONIZAÇÃO – REFLEXÕES DESDE A LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA

## THE VOICE-PRAXIS OF THE POLITICAL- CULTURAL MINORITIES: PLACE OF SPEAK, AUTHORSHIP AND/AS DECOLONIZATION – SOME THOUGHTS FROM BRAZILIAN INDIGENOUS LITERATURE

**LENO FRANCISCO DANNER\*\***  
Universidade Federal de Rondônia, Brasil

**JULIE DORRICO\*\*\***  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil

**FERNANDO DANNER\*\*\*\***  
Universidade Federal de Rondônia, Brasil

**Resumo:** Desenvolveremos, a partir da correlação de descolonização africana e pensamento indígena brasileiro, a ideia de um lugar de fala indígena enquanto *voz-práxis* estético-política carnal, vinculada e politizante que tem na descolonização e na descatequização seu núcleo estruturante e dinamizador. O lugar de fala indígena se constitui como uma ficção estético-política em que o grupo-sujeito-corpo-gênero-sexo aparece em sua politicidade, sua mutualidade e sua relacionalidade, nunca em termos raciais (por isso, o lugar de fala não é racializado, racista e exclusivista, mas sim construção e performance estético-político-normativas) e, para as minorias político-culturais, ele se coloca como a base desde a qual efetivamente enfrentam a tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo. Por isso, no caso do lugar de fala indígena (e negro, e feminista, e gay, e transexual etc.), a necessidade de uma *voz-práxis* direta, autoral, autônoma, autobiográfica, testemunhal, experiencial e mnemônica que visibiliza, politiza e enraíza publicamente às minorias político-culturais desde suas alteridades e a partir de suas experiências de marginalização, exclusão e violência vividas como negatividade, evitando-se sua despessoalização-invisibilização.

**Palavras-chave:** Minorias Político-Culturais. Lugar de Fala. Literatura Indígena. Autoria. Descolonização.

\* Artigo recebido em 23/04/2021 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 16/07/2021.

\*\* Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/1932068015929218>. E-mail: [leno\\_danner@yahoo.com.br](mailto:leno_danner@yahoo.com.br)

\*\*\* Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/8914210549558126>. E-mail: [juliedorrico@gmail.com](mailto:juliedorrico@gmail.com)

\*\*\*\* Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/4953604331184258>. E-mail: [Fernando.danner@gmail.com](mailto:Fernando.danner@gmail.com)

**Abstract:** We will develop, from the correlation of African decolonization and Brazilian Indigenous thinking, the idea of an Indigenous place of speak as a carnal, linked and politicizing aesthetical-political voice-*praxis* which has in the decolonization and decatechization its structuring and streamlining core. The Indigenous place of speak constitutes itself as an aesthetical-political fiction in which the group-subject-gender-sexuality appears in its full politicality, mutuality and relationality, and never in racial terms (so, the place of speak is not racialized, racist and exclusivist, but an aesthetical-political-normative construction and performance); and for political-cultural minorities the place of speak is put as the very basis from which they effectively face the triad eurocentrism-colonialism-racism as fascism. As consequence, in the case of the Indigenous place of speak (as for Black, Feminist, Gay, Transgender places of speak etc.), there is the necessity of a direct, authorial, autonomous, testimonial, self-biographic, experiential and mnemonic voice-*praxis* that makes visible, politicizes and roots publicly these same political-cultural minorities from their alterities and since their experiences of marginalization, exclusion and violence lived as negativity, avoiding their depersonalization.

**Keywords:** Political-Cultural Minorities. Place of Speak. Indigenous Literature. Authorship. Decolonization.

### **A descolonização, o fascismo e a crítica à modernidade: a emergência das periferias como lugar de fala autoral de cunho estético-político**

Há dois fenômenos histórico-políticos fundamentais para a constituição das ciências humanas e sociais contemporâneas em termos de um universalismo epistemológico-moral pós-convencional ou pós-tradicional, que são a descolonização africana e a experiência do fascismo, os quais possibilitaram a consolidação do pluralismo sociocultural, a desnaturalização e a politização da sociedade-cultura-consciência e, finalmente, a emergência de uma noção universalista de direitos humanos que se ramifica da democracia pluralista como Estado democrático de direito para uma ordem política mundial normatizada de modo último por instituições promotoras e protetoras dos direitos humanos. Note-se que começamos com a descolonização africana porque, na amplitude das teorias estético-políticas produzidas pelos autores ligados às lutas anticoloniais africanas (Cheikh Anta Diop, Leopold Sédar Senghor, Patrice Lumumba, Amílcar Cabral, Kwame Nkrumah, Frantz Fanon, Albert Memmi, Aimé Césaire, Nelson Mandela, Govan Mbeki, Thomas Sankara, Achille Mbembe etc.), e por suas ramificações, por exemplo, no pensamento negro norte-americano (Marcus Garvey, C. L. R. James, George Padmore, Malcolm X, Martin Luther King, Walter Rodney, Angela Davies, bell hooks, Eric Williams, Molefi Kete Asante, Paul Gilroy, Cornel West, Lewis R. Gordon, Kimberlé Williams Greenshaw etc.) e brasileiro (Abdias do Nascimento, Alberto Guerreiro Ramos, Sueli Carneiro, Silvio Almeida, Lélia González, Djamila Ribeiro etc. – incluindo-se Grada

Kilomba, esta de ascendência afro-portuguesa), denunciaram *pela primeira vez*, no caso da descolonização africana, a correlação de eurocentrismo, colonialismo e racismo como a experiência estruturante e detonadora do fascismo – e, de modo mais geral, como eixo estruturante e dinamizador da expansão universalista-globalista da modernização ocidental. Nesse sentido, portanto, a colonização, calcada no racismo estrutural, foi a primeira e a mais fundamental experiência totalitária e genocida, sistematicamente organizada (no sentido de produzida e justificada teoricamente, implantada e orientada institucionalmente e aceita e realizada conscientemente), legitimada e imposta desde a Europa a povos-sociedades-culturas não-europeus, tudo isso à luz da complacência, quando não do respaldo direto, da filosofia iluminista e sua universalidade a la europeia (modernidade *versus* tradicionalismo ou pré-modernidade, razão *versus* instinto, civilização *versus* animalidade, ciências *versus* mito, brancura *versus* negritude e indianidade, Ocidente *versus* Oriente). Aliás, no que diz respeito a isso, nunca é demais ressaltar-se com todas as letras que a colonização não é um fenômeno pré-moderno ou anti-moderno, mas exatamente o caminho evolutivo da expansão universalizante da sociedade-cultura europeia, *adentrando*, inclusive, no que se refere ao contexto africano, até pelo menos a década de 1970 e encontrando seu derradeiro momento com a derrubada do regime do *Apartheid* na África do Sul em 1992. *Pari passu* a isso, o pensamento negro americano e brasileiro sempre ressaltou desde o seu início a não-casualidade do tipo de estratificação social de sociedades periféricas enquanto correlato à divisão-segregação racial, isto é, o lugar social, político, econômico e *epistêmico* enquanto determinado pelo lugar racial, pelo racismo estrutural como a característica fundamental de sociedades de modernização periférica, até há pouco tempo colônias de metrópoles europeias. Com isso, o pensamento negro norte-americano e brasileiro, na esteira da própria *práxis* estético-filosófico-política desenvolvida pela descolonização africana, salientou a necessidade inultrapassável – primeiro para o pensamento decolonial ou pós-colonial em sua autoconstituição e em sua vinculação à luta política, depois para as próprias ciências humanas e sociais que se desenvolvem nessas mesmas sociedades outrora coloniais e agora de modernização periférica e, finalmente, para a orientação de instituições públicas que de fato pudessem compreender os efeitos do racismo estrutural sobre a estratificação social, a representação política e a igualdade ou não de gênero-sexo, bem como, de modo mais amplo, o tipo de rota que deveríamos assumir como modernização que resolve seus *déficits* de integração (os quais, por causa do colonialismo-racismo, não necessariamente são os mesmos do tipo modelar de modernização central) – de se analisar a constituição e o

caminho evolutivo de sociedades colonizadas e de modernização periférica a partir da imbricação de raça, classe social, gênero e sexo e inclusive de compreensão hegemônica do Norte e do Sul epistêmico-políticos, ou seja, em termos de *interseccionalidade* entre racismo estrutural, lugar sociopolítico, desigualdade, violência e estigmatização de gênero e de sexo e, finalmente, mas não menos importante, de colonialidade cultural-epistêmica no que tange a essa divisão Norte-Sul e Ocidente-Oriente globais, uma divisão caudatária da produção e da normalização de modernização periférica a partir do eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, em seus eixos epistêmico, político, cultural e econômico (QUIJANO, 1992, p. 11-20; DAVIS, p. 11-38; KILOMBA, 2019, p. 93-110; RIBEIRO, 2019, p. 35-51; NASCIMENTO, 1978, p. 82-88).

Como dissemos, foi a descolonização africana que chamou a atenção para essa correlação de eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, até porque, em clássicos da teoria social e da filosofia euronorocêntrica (eixo epistêmico das sociedades do capitalismo tardio, calcado na Europa ocidental e na América do Norte), como em Max Weber e Jürgen Habermas, a identidade da Europa moderna como universalismo histórico (cf.: WEBER, 1984), ou universalismo pós-metafísico (cf.: HABERMAS, 2012a, 2012b, 2002a, 2002b), ou até universalismo pós-tradicional ou pós-convencional (HONNETH, 2003), é marcada por uma escandalosa endogenia, autonomia, autorreferencialidade e autossubsistência dessa mesma Europa em relação ao restante das sociedades-culturas como um todo, a qual instaura uma separação absoluta entre a modernidade como Europa e todo o restante das sociedades-culturas-povos como pré-modernidade ou tradicionalismo em geral – paradigmaticamente falando, como sugerem Habermas e Honneth, a perspectiva do universalismo somente seria possível na modernidade e como modernização (via racionalização cultural-comunicativa) enquanto o umbral que separaria o antes, como passado, irreflexividade e menoridade, e o agora como consciência do tempo presente, como autoconsciência, autorreflexividade e autotransformação epistêmico-político-morais, apresentando, assim, uma postura societal-cultural-cognitiva que se correlaciona, não por acaso, diretamente ao tipo de estruturação epistêmico-normativa característico da Europa moderna e em termos de sua evolução ao modelo de capitalismo tardio, isto é, a racionalização cultural-comunicativa e a separação de natureza ou mundo objetivo, sociedade-cultura e subjetividade, ou a erradicação de uma moral de grupo pela constituição de uma perspectiva normativa pós-tradicional ou pós-convencional calcada na separação em esferas de reconhecimento próprias à família, ao direito e à socialização

política e, aqui, pela centralidade das lutas por reconhecimento calcadas na desnaturalização e na politização da sociedade-cultura-consciência (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 90-142; HONNETH, 2003, p. 265). Nessa visão eurocêntrica, isto é, eminentemente endógena, autorreferencial, autônoma e autossubsistente do discurso filosófico-sociológico da modernidade por si mesma e desde si mesma, de antemão pressupõe-se a modernidade-modernização ocidental como um fenômeno próprio somente à Europa e por ela mesma, desde seus próprios princípios internos, sem menção ao colonialismo como seu eixo estruturante, dinamizador e constitutivo mais básico; e, na verdade, estabelece-se um corte radical entre essa modernidade-modernização endógena, universalista em termos pós-tradicionais por causa da racionalização cultural-comunicativa, e todo o resto das sociedades-culturas-povos como tradicionalismo em geral, de cunho pré-moderno, anti-moderno e anti-modernizante, que simplesmente apaga a perspectiva fascista-totalitária da e pela Europa em termos de colonialismo-racismo e, de um só golpe, exclui as formas de ser e estar no mundo não-modernas de uma possibilidade de crítica à modernidade, uma vez que a crítica à modernidade exige, como quer Habermas, a localização e a inserção desde dentro do discurso filosófico-sociológico da modernidade e sob a forma de racionalização epistêmica, nunca desde a perspectiva disso que se convencionou atribuir ao não-moderno como *mito* (HABERMAS, 2012a, p. 90), ou como *arcaísmo* (HONNETH, 2003, p. 266-267), ou como tradicionalismo (WEBER, 1984, p. 20) – aliás, ainda segundo Habermas, a não-existência de racionalização cultural-comunicativa forte em sociedades pré-modernas impede-lhes de modernizar-se (isto é, de europeizar-se) e, com isso, (a) impede-lhes de efetivarem esse processo de desnaturalização e de politização da sociedade-cultura-consciência que é condição inultrapassável para modernizar-se em termos de universalidade, de crítica, de reflexividade e de transformação (e sob a forma de liberdade, igualdade e solidariedade); (b) de assumirem uma perspectiva estético-política reflexiva, crítica, criativa e emancipatória, calcada na ação humana consciente sobre si mesma, por si mesma; (c) de agirem técnica e cientificamente, ficando presas ao mito e ao xamanismo, completamente dominadas por uma natureza mágica e subsumidas permanentemente em uma sociedade totalizante, imóvel e imutável; e, com isso, (d) de possuírem e de dinamizarem uma *práxis* universalista em termos pós-tradicionais (universalismo não-etnocêntrico e não-egocêntrico sob a forma desse procedimentalismo imparcial, impessoal, neutro e formal em termos metodológico-axiológicos, de que falamos acima), ficando presas irremediavelmente ao concretismo de seu contexto étnico-antropológico, ou seja,

permanecendo fundamentalistas, dogmáticas e fanaticistas, incapazes de se abrirem à alteridade como alteridade e, portanto, pensando o outro a partir do mesmo (note-se, aliás, que essa ideia é a completa ironia do discurso filosófico-sociológico da modernidade europeia, uma vez que é a tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo que faz isso, ou seja, concebe a alteridade a partir de identidades essencialistas e naturalizadas, pensa o outro a partir do mesmo; essa não é a lógica do pensamento negro e do pensamento indígena, por exemplo – esse pensamento binarista, dualista, maniqueísta –, mas sim a lógica do acordo em comum, da assembleia entre iguais que são diferentes e, inclusive, da paz celebrada entre e como iguais, uma vez que a base paradigmática é a Mãe Terra, Pachamama). Nesse sentido, portanto, choca o fato de que um autor como Jürgen Habermas, o grande teórico do discurso filosófico-sociológico da modernidade por si mesma e desde dentro de si mesma, em termos desse universalismo pós-metafísico ou pós-convencional de caráter não-etnocêntrico e não-egocêntrico, marcado por um procedimentalismo imparcial, impessoal, neutro e formal em termos metodológico-axiológicos, simplesmente não mencione uma única vez – uma única vez –, em sua teoria da modernidade, o colonialismo como uma consequência da expansão global da modernidade-modernização europeia, a qual, por isso mesmo, é vista desde uma perspectiva eminentemente fechada enquanto imbricação, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural (ou mundo da vida ou racionalidade comunicativa) e modernização econômico-social (ou sistemas sociais, ou racionalidade instrumental), além de completamente independente e separada do outro da modernidade como tradicionalismo em geral, caricaturado e simplificado como essa condição pré-moderna, anti-moderna e anti-modernizante que, enquanto passado, foi superado pela modernidade-modernização e, por isso mesmo, não tem nada a dizer a ela que é presente e autoconsciência de si como presente e abertura ao futuro, caminho ao futuro – ao outro da modernidade como passado fica, assim, conferido um *status* de objeto de museu, ou, ao contrário, caso se modernizar, isto é, se europeizar, a demonstração do acerto dessa autocompreensão da modernidade como universalismo pós-tradicional que, aliás, é colocada como caminho evolutivo do gênero humano como um todo enquanto um grande processo de modernidade-modernização, de europeização progressiva – o outro da modernidade como uma proto-modernidade, como uma modernidade fraca e deficitária (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 683; HABERMAS, 2012b, p. 141-196; HABERMAS, 2002a, p. 04, p. 477-478; HABERMAS, 2002b, p. 07-08).

O que é o fascismo a não ser uma postura sistemática de instrumentalização da vida dos outros por meio da produção normativa de menoridade e de sua aplicação institucional pelo sujeito maior? O que é o fascismo a não ser esse enquadramento do outro pelo mesmo, isto é, a negação, a simplificação e a massificação normativo-prático-institucional da alteridade a partir de uma identidade essencialista e naturalizada calcada no racismo estrutural? Portanto, o que é o fascismo a não ser eurocentrismo-colonialismo-racismo moderno e modernizante, calcado seja na separação entre civilização e natureza (animalidade), seja na questão da racialidade/racismo (brancura como Europa, negritude como África, indianidade como América e amarelidão como Oriente), seja, por fim, da separação radical e na sobreposição de modernidade e pré-modernidade, de perspectiva pós-convencional (presente, futuro, maioridade) e convencional (passado, menoridade)? Nesse sentido, Aimé Césaire espantava-se com o fato de que, no contexto da violência totalitária do século XX, se procurasse, desde o choque político, moral e psicológico sentido pelo sujeito civilizado frente à barbárie fascista, uma explicação para o fato de que uma civilização universalista, humanista e racional como a europeia tenha sido afetada pelo fascismo genocida, gerando-o e reproduzindo-o internamente a si. Ora, senhores/as, dizia ele, este é só uma ramificação do eurocentrismo-colonialismo-racismo, o qual estava ainda vigente no contexto dos regimes totalitários europeus, da Segunda Guerra Mundial e do holocausto, perdurando, como dissemos, até a década de 1970 (inclusive, se fala em Organização das Nações Unidas e em declaração universal dos direitos humanos por sociedades europeias detentoras de colônias na África, *concomitantemente*). Aimé Césaire assim se manifesta:

Seria preciso estudar, primeiro, como a colonização se esmera em *descivilizar* o colonizador, em *embrutecê-lo*, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral, e mostrar que, sempre que há uma cabeça degolada e um olho esvaziado no Vietname e que em França se aceita, uma rapariguinha violada e que em França se aceita, um Malgaxe supliciado e que em França se aceita, há uma aquisição de civilização que pesa com o seu peso morto, uma regressão universal que se opera, uma gangrena que se instala, um foco de infecção que alastra e que no fim de todos estes tratados violados, de todas estas mentiras propaladas, de todos estes prisioneiros manietados e ‘interrogados’, de todos estes patriotas torturados, no fim desta arrogância racial encorajada, desta jactância ostensiva, há o veneno instilado nas veias da Europa e o progresso lento, mas seguro, do *asselvajamento* do continente” [...]. E, então, em um belo dia, a burguesia é despertada por um ricochete: as gestapos afadigam-se, as prisões enchem-se, os torcionários inventam, requintam, discutem em torno dos cavaletes [...]. As pessoas espantam-se, indignam-se. Dizem: ‘Como é curioso! Ora! É o nazismo, isso passa!’. E aguardam, e

esperam; e calam em si próprias a verdade – que é uma barbárie, mas a barbárie suprema, a que coroa, a que resume a quotidianidade das barbáries; que é o nazismo, sim, mas que, antes de serem as suas vítimas, foram os cúmplices; que o toleraram, esse mesmo nazismo, antes de o sofrer, absolveram-no, fecharam-lhe os olhos, legitimaram-no, porque até aí só se tinha aplicado a povos não europeus; que o cultivaram, são responsáveis por ele, e que ele brota, rompe, goteja, antes de submergir nas suas águas avermelhadas de todas as fissuras da civilização ocidental e cristã [...]. Sim, valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do Hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX, que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu *demônio*, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o *crime* em si, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os ‘coolies’ da Índia e os negros da África estavam subordinados” (CÉSAIRE, 1978, p. 18; os destaques são do autor).

Note-se, portanto, essa ideia, muito própria à descolonização africana de que a base ontogenética do fascismo e do totalitarismo é constituída exatamente pela tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo enquanto progressão globalizante do fascismo e como movimento expansivo, assimilador e massificador da modernidade-modernização ocidental frente aos outros da modernidade; depois, temos a regressão totalizante desse mesmo fascismo calcado na correlação de totalitarismo, racismo estrutural e guerra de exclusão e de extermínio desde dentro da Europa em relação a si mesma e por si mesma, mais uma vez tendendo à unidimensionalização e à massificação dualistas-maniqueístas. Como dissemos, essa análise e esse argumento da e pela descolonização africana são muito importantes pelo fato de que invertem a lógica do discurso filosófico-sociológico da modernidade, de uma endogenia, de uma autonomia, de uma autorreferencialidade e de uma autossustentação que são, ao mesmo tempo, um apagamento da história colonial e uma negação política do colonialismo – portanto, uma cegueira histórico-sociológica, uma falsificação da histórica e uma romantização normativa do racionalismo ocidental, por parte desse discurso filosófico-sociológico da modernidade, com a consequente atribuição de um não-lugar ao negro e ao indígena em particular e aos outros da modernidade de um modo mais geral. No mesmo diapasão, Frantz Fanon chamava a atenção para três pontos fundamentais de sociedades colonizadas, os quais nos ajudam a pensar tanto a fragilidade cultural, política e institucional das agora ex-colônias quanto o fascismo europeu, a saber: o dualismo-maniqueísmo moral, a estrutura racial e o atraso, o imobilismo e a regressão históricos enquanto eixos constitutivos e dinamizadores da tríade eurocentrismo-

colonialismo-racismo e/como fascismo. Com efeito, a sociedade colonial, para Fanon, é um mundo sem mediações, marcado pela estruturação racial entre brancos e negros, entre brancura e negritude. Aqui, não há nenhum direito fundamental e nem garantias jurídico-políticas básicas que configuram-demarkam a relacionalidade entre ambos; na verdade, sequer há relacionalidade e mutualidade entre brancura e negritude, uma vez que relacionalidade e mutualidade e direitos humanos e garantias fundamentais somente existiriam onde há reconhecimento recíproco entre sujeitos morais-políticos-jurídicos, entre sujeitos antes de tudo *humanos*, que se veem e se afirmam reciprocamente como tal: na colonização e em sua base, o racismo estrutural, só há sujeitos como brancura/branquitude, de um lado, e, de outro, animais ou meros corpos aparentemente humanos como negritude (ou indianidade). E, entre eles, a uma “relação” ao mesmo tempo de instrumentalização, de sobreposição e de exclusão/extermínio, isto é, uma relação por excelência fascista, em que o dualismo-maniqueísmo moral e o racismo estrutural normalizam e despoltizam a desigualdade e a instrumentalização da negritude/indianidade pela brancura e, com isso, lhe legitimam a exterminar simbólica e praticamente a esse sujeito-grupo menor, sem qualquer remorso ou reparação. Por isso, em consequência, a estratificação social entre ricos e pobres e a separação entre a cidade e o gueto, características do mundo colonial, eram, na realidade, nada mais e nada menos que a separação racial entre brancura e negritude, desde uma divisão radical que seria preenchida figurativamente por uma dose cavalgar de racismo e controlada materialmente pela força direta das armas e sob a forma de etnocídio-genocídio planejado, racialmente legitimado e respaldado – mais uma vez, a separação entre cidade (brancura) e gueto (negritude) seria preenchida e resolvida com o fascismo, pelo fascismo e como fascismo. A colonização, nesse diapasão, ao instituir o racismo estrutural como fundamento do contato fascista com o outro da modernidade, excluiu normativamente os sujeitos negros do mundo humano, negou-os como sujeitos moral e juridicamente estatuídos e, conseqüentemente, os excluiu do âmbito da legalidade e da politicidade cotidianas – como instrumentos ou animais que eram, serviam para trabalhar ou, então, seriam mortos, ou destinavam-se a trabalhar e depois, quando já não serviam para isso, poderiam ser mortos. Como não-sujeitos, deveriam estar fora do espaço público e nem poderiam ser sujeitos públicos; seu lugar era o mato, a senzala, a favela, o armário, a cozinha, a prisão, o puteiro. Nesse sentido, a tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo imobilizou no espaço e no tempo histórico-políticos aos povos colonizados, ossificando-os em formas de ser e estar no

mundo próprias aos séculos XV-XVIII, ademais de ter normalizado a correlação de autoritarismo institucional, racismo estrutural e violência etnocida-genocida como as bases dessa ordem colonial e seu desenvolvimento em termos de modernização conservadora, sem possibilidade de que esses povos tivessem suas experiências de autonomia política, aprendizado histórico, inovação institucional e transformação social-cultural (cf.: FANON, 1968, p. 23-74; MEMMI, 1967, p. 21-76). O resultado disso é a tendência permanente, que Fanon e Memmi já observavam no contexto das lutas anticoloniais africanas, e que Achille Mbembe retoma nos seus trabalhos de análise do presente e do futuro da descolonização africana, de uma regressão permanente e consolidada do Estado democrático de direito nas ex-colônias agora nações independentes e na rota da modernização (qualquer coincidência com a tendência regressiva de nossa sociedade não é mera coincidência) por proto-fascistas colonizados, com o apelo a noções de fundamentalismo, de racismo, de autoritarismo e de messianismo político-moral que enfatizam exatamente uma regressão anti-democrática e anti-democratizante, a qual recusa a universalidade dos direitos humanos e o pluralismo-diversidade (cf.: FANON, 1968, p. 27-30; MEMMI, 1967, p. 31; MBEMBE, 2014a, p. 93; MBEMBE, 2014b, p. 19-66). Aqui, o autoritarismo institucional, o racismo estrutural e o dualismo-maniqueísmo moral, herança da colonização, legitimam uma guerra de exclusão recíproca entre diferenças irreconciliáveis e mutuamente excludentes e, portanto, a regressão político-institucional permanente, com sua consequente imobilização da sociedade frente à inovação.

Note-se, assim, que o dualismo-maniqueísmo absolutos que estão por trás do racismo estrutural, a guerra de exclusão recíproca enquanto regressão totalizante e, portanto, o estigma, o medo e a morte como valores estruturantes do colonizador-fascista são as dinâmicas mais básicas do eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo e, nesse sentido, foram a regra normalizada de fundação e de dinamização do mundo colonial, do contato da Europa (como positividade) com o outro de si (como negatividade). Nesse sentido, nós podemos perceber que a expansão da modernidade-modernização ocidental como sistema mundo globalizante calcado na tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo é marcada por *um momento de evolução*, isto é, pela saída da Europa para fora dela, com sua assimilação e instrumentalização e invenção do outro da modernidade – e sob a forma de invasão, conquista, roubo, estupro, etnocídio-genocídio planejados, calcados no racismo estrutural – e, depois, por *um momento de involução*, em que o eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo se volta contra o próprio

contexto “civilizado” e “universalista” que lhe sustentou e lhe impulsionou para fora. Com efeito, este movimento de expansão globalista da modernidade assimila, escraviza, instrumentaliza e mata os outros da modernidade, perifizando-os, e, depois, retorna para dentro de si mesmo de modo a instrumentalizar, escravizar e matar àqueles legítimos europeus portadores da universalidade da razão e possuidores da cultura civilizada que os tornariam, contrariamente à barbárie animalésca da negritude e da indianidade (ou da bizarrice, do barbarismo, do misticismo e do mundo fantástico dos e pelos “orientais”), seres humanos na potencialidade de sua condição cognitivo-moral, inclusive com a capacidade de orientar os negros e os índios à civilização, isto é, destruir suas singularidades e de matá-los enquanto a forma por excelência de tutoria. Para Aimé Césaire, essa normalização da instrumentalização-objetificação, da menorização e da perifização do não-moderno pelo moderno (aliás, separação epistemológico-política criada pelo pensamento eurocêntrico) desde o prisma de um racismo biológico negador e deslegitimador de qualquer laço moral comum e de qualquer sensibilidade e reciprocidade humanas transformou o sujeito racional em um racista-fascista (note-se, aliás, o racismo estrutural presente na filosofia moderna – de modo que o sujeito racional concebe-se reflexivamente e justifica posições normativas a partir da racialidade e em termos de contraposição entre civilização e barbárie, isto é, a razão se constituindo como positividade, como potência crítica, reflexiva, construtiva e emancipatória pela construção de seu oposto como negatividade-menoridade, a negritude e a indianidade como menoridade, como negatividade, como pura instrumentalidade a ser usada e descartada, daí a aproximação de razão, racismo e fascismo), porque antes de tudo lhe fez um colonizador ladrão das terras alheias, um desbravador do mato bravio e domador de feras asselvajadas, um caçador de gentes bárbaras, um missionário do progresso moderno e um tutor moral (maioridade) de sujeitos menores, tudo isso desde um racismo estrutural pulsante. Perceba-se, por conseguinte, que o estigma, o medo e a morte, que são os três valores básicos dos movimentos e dos sujeitos fascistas, estiveram no cerne da perspectiva globalizante da modernidade sob a forma da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e, portanto, foram cozidos e recozidos como o eixo interpretativo e orientador da expansão universalizante da modernidade, ao ponto de o racismo estrutural ter-se introduzido até à medula da cultura europeia a partir de sua instrumentalização do negro e do indígena. Ademais, a correlação de racismo estrutural e do estigma, do medo e da morte enquanto ramificações dessa perspectiva dualista-maniqueísta de mundo própria ao – e como – colonialismo instituem o

sadismo fascista no trato entre o colono e o colonizado, em que a tortura, a chaga e o prazer da e pela violência desumanizam colono e colonizado, o primeiro por ter perdido qualquer traço de sensibilidade moral, o segundo por ter sido objetificado até à morte (cf.: FANON, 2008, p. 44-66; CÉSAIRE, 1978, p. 23-24; MEMMI, 1967, p. 56-58). Com efeito, também nesse quesito o fascismo europeu bebeu em sua matriz, o eurocentrismo-colonialismo-racismo: torturar é um prazer, diminuir o colonizado é uma alegria, matá-lo é um júbilo. Nenhuma recriminação da consciência, nenhuma reverberação institucional: matou-se um animal ou menos que isso e, portanto, tratou-se, por causa do racismo estrutural, de uma ação amoral. É nesse sentido, aliás, que o que impressionava a Primo Levi quando de sua entrevista com o Dr. Pannwitz, no campo de concentração de Auschwitz, era exatamente a inexistência de qualquer reconhecimento moral e de identificação humana do fascista com seu judeu, o qual, ademais, era numerado como forma de identificação; mas, repetimos, esse gesto do Dr. Pannwitz para com Primo Levi foi mais um na cadeia da involução da modernidade como eurocentrismo-colonialismo-racismo-fascismo, sendo *precedido*, no caso da evolução globalizada da modernidade europeia, por exemplo, pelas “guerras justas”, “decidas” e “resgates”, pelas entradas e pelas bandeiras, pela senzala etc. Por isso mesmo, Aimé Césaire impressionava-se com o cinismo da consciência universalista europeia que se recriminava pelo fascismo interno e, no mesmo momento, tolerava a dominação colonial por seus países, fechando os dois olhos para ele, ou mesmo se esquecendo dos inúmeros etnocídios-genocídios coloniais racialmente justificados, inclusive no século XX e concomitantemente ao genocídio judeu pelo nazismo. Aqui como lá, lá como aqui, é o fascismo como racismo estrutural e dualismo-maniqueísmo moral que instrumentaliza primeiro ao não-moderno e, depois, ao próprio moderno, em uma regressão totalizante e autodestrutiva imparável, instituindo e normalizando o estigma, o medo, o sadismo e a morte como seus eixos dinamizadores.

Finalmente, a expansão universalizante da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo tem na unidimensionalização e na massificação da história o seu eixo normativo-simbólico estruturante como justificação e idealização do mundo colonial e em termos de legitimação romântico-humanística da empreitada eurocêntrica do desbravamento e do contato, o que pressupõe o apagamento, o silenciamento e a invisibilização de sujeitos, histórias, práticas, valores e símbolos alienígenas à versão oficial dessa mesma colonização. Nesse sentido, Frantz Fanon e Albert Memmi chamavam muito a atenção da *práxis* anticolonial ou descolonizadora para o fato de que a construção de uma

visão seletiva e unidimensional da história e a romantização idílica e messiânica do colonizador se inscreviam nessa produção de uma narrativa moralmente palatável da invasão como etnocídio-genocídio planejado e de uma suavização das posturas instrumentalizantes e racistas dos colonizadores, por meio da celebração de datas festivas ligados a eventos definidores da empresa colonial, de símbolos identitários e de estátuas de heróis desbravadores que demarcaram de modo fundamental e indelével, na visão do colonizador, os rumos dessa mesma empreitada colonial como, nessa história unidimensional e simplificada, vocação civilizacional e denodo missionário e messiânico por parte do irmão maior ao seu irmão menor. Desse modo, a falsificação da história colonial permite, de um só golpe, (a) conferir e centralizar todo o protagonismo em torno ao desenvolvimento do gênero humano nessa e por meio dessa expansão universalizante, humanista e civilizatória da Europa como positividade em relação ao seu outro como negatividade e nessa e por meio dessa vocação desbravadora do colonizador que vem trazer a luz da razão à selva e conduzir seu irmão menor, semi-humano, à maioria jurídica-político-moral; (b) invisibilizar o racismo estrutural, a violência direta, imediata e imediata própria ao dualismo-maniqueísmo colonial e, como consequência, o etnocídio-genocídio negro e indígena normalizados como base da dinâmica constitutiva e evolutiva do colonialismo (marcado pela produção pulsante e generalizada de minoridades racialmente estruturadas), a partir da omissão discursiva e da despolíticação institucional em torno ao colonialismo como fascismo etnocida-genocida e sua transformação em modernização social-cultural-econômica progressista, humanizadora e civilizadora; e (c) invisibilizar, silenciar, despoliticizar e, ao fim e ao cabo, apagar os sujeitos colonizados da história colonial e, mais ainda, deslegitimar, suprimir e destruir as formas de ser e estar no mundo e as histórias, práticas, valores e símbolos dos colonizados, os quais poderiam lhes permitir, uma vez afirmados, resistência, autovalorização e identidade positiva, para além da negatividade que são como minorias político-culturais produzidas em termos da dinâmica eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo (cf.: MEMMI, 1967, p. 56; FANON, 1968, p. 38). Ora, mais uma vez esse é o mesmo *modus operandi* que veremos, depois, no movimento de involução da modernidade-modernização ocidental em termos da constituição de totalitarismos no âmbito interno das sociedades europeias e na normalização de seus regimes de exceção que levaram exatamente ao holocausto: aqui, como lá, a simplificação da pluralidade e da complexidade sociopolíticas por meio seja da unidimensionalização da história, da valorização de uma noção racial e étnica essencialista e

naturalizada e do dualismo-maniqueísmo moral, seja da produção sistêmica de minoridades normativamente decaídas porque racialmente estruturadas, com sua consequente instrumentalização, invisibilização, silenciamento, privatismo e, ao fim e ao cabo, extermínio, demarcou exatamente a postura do fascismo europeu internamente, como regressão totalizante.

Note-se, portanto, o nosso argumento neste texto, de que a descolonização africana e, agora, o pensamento indígena brasileiro apontam para a imbricação de eurocentrismo, colonialismo, racismo e fascismo enquanto essa perspectiva de expansão marcadamente regressiva e autoritária, unidimensional, massificada e totalizante, da modernidade de um modo geral e da modernização periférica e conservadora em particular (portanto, apontam também para a relação imbricada e mutuamente dependente entre centros e periferias, modernização central e modernização periférica), com base no racismo biológico, no fundamentalismo religioso e no instrumentalismo econômico, as quais normalizam a produção de minoridades político-culturais e, por consequência, conseguem não apenas invisibilizar o racismo estrutural, mas também implantar uma situação de naturalização e despolitização da sociedade, da cultura e das instituições nacionais, correlatas a uma massificação e a uma unidimensionalização da história, anulando a emergência e a consolidação da pluralidade sociopolítica e da dialética social como pluralização, diferenciação, heterogeneidade e complexidade sociopolíticas - instaurando, assim, uma permanente regressão fascista, anti-moderna e anti-modernizante, anti-democrática e anti-democratizante do Estado democrático de direito. A produção de minoridades político-culturais normativamente decaídas e racialmente estruturadas – esta é a grande dinâmica interna do eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo; e, para a descolonização africana e o pensamento indígena brasileiro, a possibilidade de emergência dessas mesmas minorias político-culturais se dá exatamente como *práxis* descolonizadora de cunho anticolonial, antifascista, não-fundamentalista e antirracista. Nesse sentido, a condição de possibilidade das lutas anticoloniais consistiu exatamente na constituição de uma voz-*práxis* autoral do sujeito-grupo de minorias e, desde ela, no enfrentamento direto do colonialismo a partir da desnaturalização e da politização do racismo estrutural.

Para começo de conversa, minorias político-culturais somente são possíveis como descolonização (termo próprio ao pensamento filosófico-político africano em torno às lutas anticoloniais e como seu substrato) e como descatequização (termo próprio ao pensamento indígena brasileiro em sua luta pela superação da maioria relativa e da

tutela tecnocrática às quais os povos indígenas estavam submetidos pelo Estado brasileiro). Minorias político-culturais são construções políticas, normativamente fundadas e histórica e culturalmente situadas. No caso da descolonização africana e do pensamento indígena brasileiro, é a partir da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/ou como fascismo que efetivamente temos uma produção sistemática, planejada e institucionalizada de minoridades racialmente estruturadas que culminam seja com a diferença epistêmico-simbólica entre Ocidente e Oriente, seja com a estratificação-exclusão racial da evolução humana, seja, em consequência, com a diferenciação entre modernidade (como autoconsciência do tempo presente e abertura ao futuro por meio da ação cotidiana reflexivizada) e pré-modernidade ou tradicionalismo (como passado e sob a forma de fundamentalismo, dogmatismo, misticismo e fanatismo, por meio da prisão ao contexto antropológico-cultural de que emerge). Exatamente enquanto produções político-normativas racialmente fundadas e dinamizadas, as minorias político-culturais justificam a tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/ou como fascismo por conceberem-nas como a antítese, a negatividade, a chaga, a anormalidade e a condição antinatural que, pela sua simples presença visível, audível e publicizada, colocam em perigo o sistema colonial-fascista como um todo. Nesse sentido, uma vez que o colonialismo-fascismo se funda exatamente em um dualismo-maniqueísmo antropológico-moral calcado no racismo estrutural, a produção de minoridades político-culturais justifica-se porque, de fato, há um lugar e um sentido à negatividade no contexto desse mesmo colonialismo-fascismo: o negativo, o sujeito menor serve como contraponto e estímulo permanente à massa social enquanto extensão corporal do colonizador (ou do líder-partido-seita), justificando a sua centralidade como líder de massas e o seu vocacionamento a uma perspectiva missionária e messiânica antissistêmica, anti-institucional e anti-jurídica, a partir da ideia de que a existência dessas mesmas minorias político-culturais põe em xeque a estabilidade, a ordenação e a pureza axiológicas do sistema, em seu movimento progressivo constante, estruturado e equilibrado (por causa do lado bom da força, da positividade). Por isso, a negatividade como minoridade político-cultural respalda ao colonialismo-fascismo em sua cruzada imparável rumo ao progresso por meio da ordem, isto é, em sua objetivação da negatividade do lado mau da força e na sua consequente instrumentalização e no seu correlato etnocídio-genocídio planejado. Nesse sentido, o colonialismo-fascismo consegue desviar a atenção de sua irracionalidade ao atribuí-la exatamente contra esse outro menor como negatividade, de modo a se legitimar uma guerra de exclusão e de extermínio

(e, antes, de instrumentalização total) contra esse outro que é a antítese da ordem, o inimigo da pureza, a degeneração de uma etnia-raça-família-cultura pura e nobre.

Note-se que a menoridade político-cultural calcada no racismo estrutural tem como consequência o fato de que o sujeito-grupo de minorias não pode visibilizar-se, apresentar-se intersubjetivamente, publicizar-se: seu lugar é a senzala, o mato, o armário, a cozinha, a prisão, o puteiro, isto é, espaços não-públicos, vedados ao olhar e ao conhecimento da massa, lugares privatizados e, por isso mesmo, despolitizados. Assim, o colonialismo-fascismo, por meio do racismo estrutural, produz e reproduz minorias político-culturais desde uma quadrupla condição: (a) concebe as minorias político-culturais como negatividade, degeneração, anormalidade e antinaturalidade que justifica a cruzada missionária, messiânica e vocacionada do colonialismo-fascismo em sua progressão totalizante (e como regressão etnocida-genocida); (b) normaliza e despolitiza a instrumentalização das minorias político-culturais e, assim, naturaliza e despolitiza sua exclusão e seu extermínio, retirando-lhes qualquer condição moral, política e jurídica, qualquer traço humano profundo e, com isso, impedindo qualquer identificação do sujeito fascista com a humanidade dos outros, com a alteridade própria à diversidade; (c) invisibiliza politicamente e nega a essas mesmas minorias qualquer sentido político, reduzindo-as a uma noção caricata de biologia, em geral dourada com escatologia religiosa fundamentalista, de modo a privatizá-las, a negá-las como sujeitos público-políticos, afastando-as da esfera pública; e, com isso, (d) assume-se como tutor, guia, orientador e juiz dessas mesmas minorias político-culturais (mais uma vez com base em noções biológicas de raça-racialidade, com fundamentalismo religioso e escatologia mítico-heroica), as quais, portanto, são tuteladas em termos de uma sua representação pelo sujeito maior, o qual fala por elas, em nome delas e sobre elas, age e decide por elas, sobre elas e em nome delas, de modo a mantê-las como sujeitos não-públicos, privatistas, despolitizados, e sempre como a negatividade que justifica e dinamiza o dualismo-maniqueísmo antropológico-moral próprio ao colonialismo-fascismo e tendo como base o racismo estrutural.

É nesse sentido que as lutas decoloniais, anticoloniais ou pós-coloniais emergem exatamente tendo como intenção constituir e entabular um lugar de fala autoral, político e politizante, um lugar de fala como *voz-práxis* autônoma e/porque autoral, carnal e vinculada, de caráter militante, engajado e ativista em torno à causa e à condição dessas mesmas minorias, no caso o movimento negro e o movimento indígena (a partir de agora,

utilizaremos o arcabouço estético-filosófico-político próprio ao movimento indígena brasileiro). A propósito, um breve esclarecimento: estamos entendendo e utilizando nesse texto os termos *decolonial*, *anticolonial* e *pós-colonial* com o *mesmo sentido*, a saber, como a constituição de uma perspectiva de crítica-combate à correlação de eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo por meio da consolidação, do enraizamento e do ativismo públicos, políticos e culturais das e pelas minorias político-culturais, e desde uma *voz-práxis* autoral com caráter autobiográfico, experiencial, testemunhal e mnemônico em torno à sua condição e à sua causa, em que elas falam por si mesmas e desde si mesmas, com base em sua alteridades e em termos de suas experiências de menoridade. Portanto, a descolonização e a descatequização, detonadas e dinamizadas por esse ativismo, essa militância e esse engajamento estético-políticos das e pelas minorias político-culturais na esfera pública implica em um enquadramento do eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo a partir dessa perspectiva autoral, autônoma e engajada em que essas mesmas minorias superam a tutela tecnocrática e rompem com a negatividade inscrita em sua raça-gênero-sexo pelo colonialismo-racismo, a partir de uma afirmação de si e de uma pluralização das histórias, dos sujeitos, das práticas, dos valores e dos símbolos próprios ao colonialismo e à modernização. Por isso, como nos diz Alvaro Tukano, a fala direta, das minorias político-culturais por si mesmas e desde si mesmas, dos indígenas por si mesmos e desde si mesmos, é condição básica para a crítica ao eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo e, assim, para a desconstrução dessa negatividade em torno às minorias político-culturais, aos povos indígenas. Ele diz, relativamente à sua localização no contexto do movimento indígena brasileiro:

Se a tutela fosse uma salvação de fato, eu bateria palmas. Mas tem limitado a minha voz, tem atado as minhas mãos e de outros líderes também. Então, o que estou falando é para desatar esse pano que tem vendado as vozes das lideranças, as mãos das lideranças. Acho que *o público tem de ouvir diretamente* o que os verdadeiros líderes pensam, falam e defendem sobre a questão indígena. É isso que se tem de entender (TUKANO, 2017, p. 26; os destaques são nossos).

O falar diretamente e o agir autonomamente se inscrevem, nesse sentido, na desconstrução da negatividade como minorias político-culturais e na consequente superação da tutela que, enquanto menoridade, lhes é imposta pelos sujeitos maiores nesse contexto do colonialismo e através do racismo. Por conseguinte, a *voz-práxis* direta e a postura autoral levam exatamente à autonomia jurídico-política e ao enraizamento na esfera pública como sujeito político-cultural na plena pujança de seu potencial transformador,

político e politizante. Note-se que, com essa *voz-práxis* autoral e autônoma enquanto militância, engajamento e ativismo na esfera público-político-cultural, os sujeitos de minorias falam sobre si e desde si mesmos sem mediações e recusando a tutela; portanto, falam diretamente de sua singularidade étnico-anropológica e de suas experiências políticas de marginalização, de exclusão e de violência vividas e sofridas como minoridades, como negatividades, como anormalidades, como condição antinatural. Na tutela, esse significado político das e pelas minorias político-culturais não aparece, é invisibilizado e privatizado, retirado da esfera pública. Com a *voz-práxis* autoral, autônoma e militante, a desnaturalização e a politização do colonialismo-racismo-fascismo aparece em cheio, o que mostra o caráter inultrapassável do lugar de fala político e politizante das e pelas minorias político-culturais, o qual é também um lugar estético, artístico, cultural, uma vez que as minorias político-culturais são, conforme desenvolveremos mais adiante, grupos-sujeitos-corpos estético-políticos ficcionais, não mais pré-políticos, pré-culturais, pré-jurídicos e a-históricos como no eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo. É por isso que Ailton Krenak, intelectual indígena brasileiro e um dos fundadores do Movimento Indígena brasileiro (juntamente com Alvaro Tukano) em meados da década de 1970, concebe aos povos e sujeitos indígenas como memória autobiográfica e testemunho vivo da colonização, do racismo, do fascismo, isto é, como desnaturalização e politização desse mesmo colonialismo, racismo e fascismo por meio do enraizamento e da vinculação de sua *voz-práxis* autoral, testemunhal e ativista na esfera pública e como sujeito político-cultural. Ele diz, referindo-se ao núcleo colonial-racista-fascista de nossa modernização conservadora e à conseqüente naturalização, despolitização e invisibilização da produção colonial-fascista-racista de minoridades:

Acho que você conhece a história das potências que colonizaram outras regiões do mundo e que tratam os nativos como cidadãos de segunda ou de terceira categoria. Se você observar, a Inglaterra e a França mantinham até recentemente colônias na África e na Ásia, onde os nativos tinham o *status* aproximado da mula ou do cavalo. Aqui, no Brasil, os índios continuam tendo um *status* parecido com o de animais silvestres. Nós somos objetos da atenção do Estado enquanto seres que precisam ser preservados como fauna. Também temos a atenção do Estado como pessoas e indivíduos que precisam ser vigiados para que não entrem em um processo de contestação do poder do Estado, de contestação da ordem estabelecida e de questionamento dos crimes que foram praticados contra o nosso povo. Nós somos a memória viva e um testemunho sempre explícito da história recente da ocupação desta região do mundo. Cada um dos nossos meninos sabe como foi que os brancos se tornaram senhores desta terra e quando e como nós deixamos de ser os donos

(KRENAK, 2015, p. 84-85. Cf., ainda: MUNDURUKU, 2012, p. 15-39; POTIGUARA, 2019, p. 99-116).

Note-se, no caso do pensamento indígena brasileiro, a ideia de que a tutela, com as conseqüentes privatização, invisibilização, silenciamento e despolíticação das minorias político-culturais, naturaliza o racismo estrutural e normaliza uma unidimensionalização e uma massificação da história, da cultura e da política nacionais que reproduz permanentemente as minoridades como negatividade e, assim, respalda sua invisibilização, seu silenciamento, sua exclusão, sua marginalização e seu etnocídio. Por isso, o enraizamento e o ativismo público-político-cultural das e pelas minorias político-culturais e em termos de crítica da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo é e representa, para Ailton Krenak e relativamente à nossa sociedade, “a segunda descoberta do Brasil”:

Eu acho que teve uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500 e, depois, uma descoberta do Brasil pelos índios nas décadas de 1970 e 1980. A que está valendo é a última. Os índios descobriram que, apesar de eles serem simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar nenhum para viver nesse país. Terão de fazer esse lugar existir dia a dia. Não é uma conquista pronta e feita. Vão ter de fazer isso dia a dia, e fazer isso expressando sua visão do mundo, sua potência como seres humanos, sua pluralidade, sua vontade de ser e de viver (KRENAK, 2015, p. 248. Cf., ainda: WERÁ JECUPÉ, 1998, p. 11-15).

A voz-*práxis* autoral, autônoma e militante das e pelas minorias político-culturais é, primeiramente para elas mesmas, a condição básica para seu enfrentamento dos processos de desenraizamento, de negatização, de exclusão, de marginalização e de extermínio aos quais estão submetidas em termos de um processo colonial calcado no racismo e no fundamentalismo e manifestado como fascismo planejado. Essa constatação, por Ailton Krenak, de que os indígenas não teriam um lugar reconhecido institucional e socialmente enquanto sujeitos de direitos e detentores de direitos fundamentais, a qual é consequência exatamente do colonialismo-racismo, é o ponto de partida e a base justificadora de uma voz-*práxis* dos e pelos povos indígenas em torno à sua condição e à sua causa e, como o mesmo Ailton Krenak reconhece em outro momento, a *única alternativa* em termos de sobrevivência e de resistência contra o etnocídio-genocídio ainda em curso, ou seja, a voz-*práxis* autoral, autônoma e militante na esfera público-político-cultural como a base de enfrentamento dos processos colonial-racista de menorização, de invisibilização, de silenciamento e de extermínio normalizados no contexto de nossa modernização conservadora (e dourados com a pílula do progresso civilizacional aos povos indígenas, ou

até com seu simples abandono e esquecimento). Ora, isso vale, de modo mais genérico, para todas as minorias político-culturais, dos movimentos indígenas e negros para os movimentos LGBTQ+ e feministas, entre outros: somente conseguirão resolver os problemas de marginalização, discriminação e violência com sua publicização, com seu ativismo e sua militância, de modo que a esfera pública e a *práxis* estético-política se torna o lugar por excelência – talvez o único lugar por excelência – de combate ao eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo. As minorias político-culturais, portanto, emergem de suas periferias apolíticas para o centro da esfera pública; e de sujeitos privatizados, silenciados e inviabilizados, constituem, dinamizam e publicizam uma voz-*práxis* direta, autônoma, autoral e engajada. Ora, entram em cena aqui o lugar de fala das e pelas minorias político-culturais enquanto ficção estético-política e, no mesmo diapasão, a voz-*práxis* dessas mesmas minorias político-culturais como grupo-sujeito-corpo ficcional em termos estético-políticos, de modo que a democracia pluralista e universalista daqui emergente, de caráter antifascista, antitotalitário, não-fundamentalista e antirracista, se constitui como um parlamento horizontalizado de corpos profundamente ficcionais dinamizados em termos dessa voz-*práxis* estético-política autoral, autônoma e realizada em redes de solidariedade horizontalizadas, antirracistas e antifascistas.

### **Descolonização, descatequização e/como autoria: da invisibilização, do silenciamento e do privatismo à militância, ao engajamento e ao ativismo estético-políticos**

Com efeito, a descolonização e a descatequização em termos de emergência, enraizamento e consolidação das minorias político-culturais na esfera pública e sob a forma de ativismo, militância e engajamento estético-políticos desde uma voz-*práxis* direta, autoral, autônoma, carnal e vinculada em torno à condição e à causa do grupo minoritário consolidam e pungenciam a noção estético-político-normativa do lugar de fala como princípio estruturante dessa descolonização e dessa descatequização, como seu eixo motriz e como seu signo mais básicos. Em primeiro lugar, essas minorias político-culturais, produzidas racialmente como negatividade, anormalidade e antinaturalidade, foram invisibilizadas, silenciadas e privatizadas, tendo negados seus direitos ao reconhecimento, à integração e à participação sociopolíticas, sendo excluídas, inclusive, das e pelas instituições públicas. Por isso mesmo, seu ativismo, sua militância e seu engajamento exigem que elas possam falar e agir pública, política e culturalmente, especialmente no que tange à

denúncia, à crítica e ao combate às situações de discriminação e à produção de políticas públicas, de previsão constitucional e de principialidade jurídica em torno aos direitos humanos. Como é possível entender-se a situação negra, indígena, feminista, homossexual, transexual sem que esses sujeitos-grupos possam efetivamente ser ouvidos e reconhecidos, sem que eles tenham condições e legitimidade para falar e propor, sem que, finalmente, sejam incluídos e visibilizados institucionalmente? A primeira reivindicação básica – e óbvia até – do lugar de fala é exatamente o direito de as minorias falarem sobre si e desde si mesmas e a necessidade imperiosa de serem reconhecidas, escutadas e valorizadas institucional e politicamente (cf.: WERÁ, 2017, p. 25-26; JEKUPÉ, 2009, p. 11-38; MUNDURUKU, 2016, p. 178-193). Ademais, é importante recordar sempre que o lugar de fala não é e nem pressupõe um princípio essencialista e naturalizado, de caráter pré-político, pré-cultural, pré-jurídico e a-histórico; o lugar de fala não tem base biológica e nem se funda nela – ao contrário do racismo estrutural, das identidades essencialistas e naturalizadas produzidas em termos de modernidade filosófico-política (*razão versus instinto, ciência versus mito, civilização versus animalidade, modernidade versus tradicionalismo, brancura-negritude-indianidade etc.*). O lugar de fala quer expressar a politicidade, a mutualidade, a relacionalidade e a historicidade dos conceitos racializados, mostrando, portanto, que o “negro”, o “índio”, o “branco”, o “amarelo”, a “mulher”, o “gay”, o transexual” (assim como as fronteiras nacionais, para citar Paul Beatriz Preciado) são construções político-normativas localizadas histórica e culturalmente (cf.: RIBEIRO, 2019, p. 83-90; PRECIADO, 2019, p. 24-29; MUNDURUKU, 2016, p. 203-204; ESBELL, 2018, p. 99-100; JEKUPÉ WERÁ, 2002, p. 10). No caso da descolonização africana e do pensamento indígena brasileiro, diga-se de passagem, o lugar de fala chama a atenção para a tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo enquanto essa plataforma civilizacional, política e normativa da qual efetivamente se tem a produção da negritude e da indianidade desde o fundamento do racismo estrutural e de sua estabilização, legitimação e imposição planificada em termos de fascismo. Portanto, o lugar de fala não é nem racista, no sentido de enfatizar uma identidade pré-política e a-histórica de cunho essencialista, naturalizado e apolítico, e nem exclusivista, no sentido de excluir e de deslegitimar a sensibilização e o ativismo pró-direitos humanos, pró-descolonização, pró-descatequização e antifascista e antirracista de todos e por todos os sujeitos sociopolíticos que se identificam com a democracia, a pluralidade e os direitos humanos, com essas mesmas minorias político-culturais e as situações de segregação, exclusão e violência por

elas vivida cotidianamente. Ele conclama para que reconheçamos o desafio do racismo estrutural em sociedades de modernização periférica e, nesse sentido, que afirmemos a necessidade de que essas mesmas minorias político-culturais possam desenvolver uma voz-*práxis* direta, autoral e ativista em torno à sua condição e à sua causa, de modo a superar a tutela à qual estavam submetidas e subsumidas, que as invisibilizava, as silenciava e as excluía da esfera pública e da ação político-cultural. Aliás, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Albert Memmi e Achille Mbembe são enfáticos ao afirmarem que as lutas anticoloniais africanas, calcadas na negritude, não podem se fundar em uma ideia racista de identidade e de nacionalidade como plataforma de afirmação e de identificação dos grupos marginalizados, e sequer podem gerar, uma vez bem sucedidas, um modelo de chauvinismo identitário essencialista fechado ao universalismo – ao contrário, é exatamente um universalismo anticolonial, antifascista, antitotalitário e antirracista, diferentemente daquele produzido pela modernidade-modernização europeia, que essas lutas anticoloniais devem buscar e realizar, calcado nos direitos humanos como base normativa única, suficiente e necessária (FANON, 1968, p. 273-274; CÉSAIRE, 1978, p. 35-36; MEMMI, 1967, p. 126; MBEMBE, 2014b, p. 14-21; MBEMBE, 2017, p. 09-10). O racismo e, portanto, a lógica da identidade essencialista e naturalizada, repetimos (e eles repetiam), é uma produção da modernidade a partir do seu movimento expansivo colonialista e sua imposição fascista serviu de base de justificação e de legitimação como dualismo-maniqueísmo antropológico-moral para a apropriação completa dos bens, para a escravização imisericorde dos nativos e, finalmente, para o etnocídio-genocídio planejados desses mesmos sujeitos pré-modernos. É essa a mesma compreensão que os povos indígenas assumem em termos de vinculação pública, política e cultural desde sua voz-*práxis* estético-literária, ou seja, um universalismo anticolonial, antirracista e antifascista, em que as alteridades se integram como alteridades e em que suas compreensões, dissensos, relações, acordos e sínteses se dão como ficção estético-política e desde essa base dos direitos humanos. Como diz Ailton Krenak, “Somos coloridos, o mundo é colorido” (KRENAK, 2017, p. 231. Cf., ainda: TUKANO, 2017, p. 27-28), e não dualista-maniqueísta-binarista.

Em segundo lugar, a descolonização e a descatequização da sociedade-cultura-consciência se dá por meio do lugar de fala enquanto voz-*práxis* estético-literária, isto é, pela profunda politização da manifestação artística, como manifestação artística. No caso do pensamento indígena brasileiro, embora possamos ver esse fenômeno também na descolonização africana, é importante salientarmos que os espaços nucleares de ativismo,

de militância e de engajamento das e pelas minorias político-culturais consistem na e se dinamizam pela arte, como *voz-práxis* estético-literária. Por que a arte, e não a ciência? Por que a autoafirmação e a automanifestação na, como e pela arte, e não pelo juízo científico? Por que, ademais, a politização da condição e da causa indígenas pela, na e como *voz-práxis* estético-literária, e não como postura científico-institucional? Primeiramente, por um fato óbvio: o ainda parco acesso à educação superior (seja no nível da graduação, seja no nível da pós-graduação) por parte dos sujeitos indígenas em particular e dos sujeitos ligados às minorias político-culturais de um modo geral, o que implica no baixo índice de ocupação de espaços institucionais de produção do conhecimento por intelectuais negros, indígenas, femininas, homossexuais e transexuais etc. (para não se falar na quase nula ocupação de espaços políticos e jurídicos institucionalizados). No caso dos intelectuais indígenas, por exemplo, é possível contar-se nos dedos o quantitativo de sujeitos ocupantes de lugares acadêmicos, devido ao fato de haver, ainda, baixa universalização do ensino superior entre eles, enquanto um *déficit* profundo de nossa sociedade democrática. Dos autores indígenas citados nesse texto, aliás, nenhum deles – Alvaro Tukano, Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Kaká Werá, Davi Kopenawa, Eliane Potiguara, Sonia Guajajara, Olívio Jekupé e Jaider Esbell etc. – possui cargo institucional. Eles falam das periferias e como sujeitos periféricos, em geral sem qualquer respaldo ou ressonância institucional, a qual ainda que coloca como intérprete, mediadora e legitimadora dessas vozes não-sistêmicas. Em segundo lugar, a centralidade da *voz-práxis* estético-literária em termos de visibilização, militância e enraizamento na esfera pública e como sujeito político-cultural tem sua razão de ser no fato óbvio do não-lugar epistêmico, normativo e político atribuído aos povos indígenas em termos de constituição, justificação, dinamização e evolução da modernidade, e isso a partir de três características centrais do discurso filosófico-sociológico da modernidade-modernização europeia, a saber: (a) a separação entre modernidade como universalismo pós-tradicional e o outro da modernidade enquanto tradicionalismo em geral, correlata à separação entre razão e mito; (b) a consequente auto-atribuição do sujeito moderno como autoconsciência do tempo presente e abertura para o futuro, com a sua (desse mesmo sujeito moderno) afirmação do sujeito não-europeu como pré-moderno e arcaísmo, o primeiro altamente político e politizante, o segundo fundamentalmente dogmático, concretista e fanático; e (c) a fronteira intransponível entre o paradigma normativo da modernidade enquanto racionalização cultural-comunicativa, desnaturalização e politização da sociedade-cultura-consciência e de procedimentalismo

imparcial, impessoal, neutro e formal em termos metodológico-axiológicos relativamente ao modelo (mais uma vez estilizado pelo paradigma normativo da modernidade) de uma sociedade pré-moderna enquanto moral de grupo e calcada no mito, que não é e nem gera racionalização social, não viabilizando politização da cultura e mobilidade social e nem formando subjetividades reflexivas capazes de se posicionarem de modo universalista. Só a modernidade europeia é e pode produzir universalidade, jamais – ou muito dificilmente – sociedades pré-modernas (WEBER, 1984, p. 11; HABERMAS, 2012a, p. 383; HABERMAS, 2012b, p. 551; HONNETH, 2003, p. 275-277; MUNDURUKU, 2016, p. 162-168). Nesse sentido, se os povos negros e indígenas assumirem de modo ingênuo esse paradigma normativo da modernidade, a consequência mais básica consistirá em que a *modernização* (leia-se: europeização) dos negros e dos indígenas equivalerá à – e implicará em – sua aceitação tácita desses pressupostos binarista naturalizados e apolíticos e desses preconceitos culturais e etnocêntricos que estão na base do discurso filosófico-sociológico da modernidade, anulando-se enquanto alteridades negras e indígenas – e, em última instância, dando razão à pressuposição de fundo desse mesmo discurso filosófico-sociológico da modernidade, isto é, de que sua (dos povos pré-modernos) racionalização os aproximaria da europeização e confirmaria esse caminho evolutivo próprio ao gênero humano como modernização/europeização, confirmando também, por conseguinte, a autocompreensão da e pela modernização europeia como ápice do gênero humano enquanto universalismo pós-tradicional via racionalidade cultural-comunicativa. Este não-lugar do negro e do indígena no discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade europeia, aliás, é a percepção de Frantz Fanon quando da realização de seus estudos de doutoramento em psiquiatria na Universidade de Lyon – cuja tese inicial seria *Pele negra, máscaras brancas*, isto é, uma pesquisa sobre o complexo racista colonial e em termos de socialização-subjetivação patológica, a qual foi recusada por causa do argumento do racismo estrutural como base de análise das psicopatologias nos e pelos sujeitos colonizados (na época, os estudos psicológicos, psiquiátricos e psicanalíticos ainda giravam em torno ao par sexo e subjetivação como os eixos estruturantes, geradores e definidores das psicopatologias). Sobre isso, ele diz:

A razão assegurava a vitória em todas as frentes. Eu era readmitido nas assembleias. Mas tive de perder as ilusões. A vitória brincava de gato e rato; ela zombava de mim. Como diz o outro, quando estou lá, ela não está, quando ela está, não estou mais (FANON, 2008, p. 111).

Por outras palavras, a razão, este conceito central à modernidade, enquanto estrutura genérica, formalista e universalizada que faz de todos os seres humanos, independentemente de suas pertenças, simplesmente seres humanos, exigia, ao mesmo tempo, a abdicação das pertenças e um apagamento dessas identidades político-normativas próprias ao mundo colonial, geradas e normalizadas em termos de eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo. Ademais, exigia a aceitação direta, não meramente tácita, desse dualismo e desse binarismo antropológico, epistêmico e político entre modernidade e pré-modernidade, europeização e tradicionalismo que, como mencionamos acima, está na base do paradigma normativo da modernidade e é colocado como condição de possibilidade seja da construção e da justificação objetiva do juízo científico (que é empírico, lembremo-nos da separação entre razão como técnica de pesquisa empírica e mito como antropomorfização da natureza), seja da construção de uma concepção normativa vinculante intersubjetivamente, via procedimentalismo imparcial, impessoal, neutro e formal (apontando, portanto, para a neutralidade, a impessoalidade e a imparcialidade do sujeito legiferante). Em outros termos, se aceitarem o paradigma normativo da modernidade, as minorias político-culturais não apenas têm de relativizar o eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo (inclusive não o compreendendo como um movimento direto da modernidade, mas apenas indireto), não apenas têm de sair de sua condição “pré-moderna” e como “passado” e adentrar na modernização como europeização, como também precisam reconhecer o sentido inútil de seu arcabouço étnico-antropológico e epistemológico-político em termos de construção, justificação e sustento do universalismo, ou mesmo no que se refere à crítica da modernidade. Não por acaso, aliás, Frantz Fanon é crítico desse sujeito universal descontextualizado que serve de base para o paradigma normativo da modernidade em sua materialização como procedimentalismo jurídico-político imparcial, impessoal, neutro e formal e, se nos lembrarmos de Habermas e de Honneth, enquanto a condição efetiva para a desnaturalização e a politização da sociedade-cultura, para a crítica, a reflexividade e a emancipação. Ele diz:

Como? Apenas abri os olhos que já tinham vendado e já querem me afogar no universal? E os outros? Aqueles que ‘não têm boca’, aqueles que ‘não têm voz’? Tenho necessidade de me perder na minha negritude, de ver as cinzas, as segregações, as repressões, os estupros, as discriminações, os boicotes. Precisamos pôr o dedo em todas as chagas que zebram a libré negra (FANON, 2008, p. 159. Cf., ainda: GUAJAJARA, 2018, p. 28-29; MUNDURUKU, 2018, p. 62-64).

Note-se, nesse sentido, primeiramente o caráter inultrapassável da afirmação da pertença às minorias político-culturais como condição seja para a própria autocompreensão normativa, seja, de modo mais geral, para o efetivo enfrentamento da modernização como eurocentrismo-colonialismo-racismo-fascismo; e, segundo e por consequência, a necessidade do lugar de fala como *voz-práxis* militante e engajada em torno à condição e à causa do grupo de minorias, pelo grupo de minorias, e, na verdade, enquanto uma postura carnal e vinculada que é marcada pelo relato autoral, autobiográfico, testemunhal, experiencial e mnemônico do eu-nós lírico-político. Na verdade, conforme estamos argumentando, as posturas descolonizadoras e descatequisadoras dinamizadas pelos intelectuais africanos, negros e indígenas chamam a atenção para uma dupla postura de enquadramento, crítica e vinculação ao paradigma normativo da modernidade em particular e ao processo de modernidade-modernização ocidental de um modo mais geral, a saber: (a) uma reconstrução e uma visibilização do seu (não)lugar nesse mesmo discurso filosófico-sociológico da modernidade e em termos de periferias na e para a evolução da modernidade como eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo – nesse caso, o índio e o negro são produzidos como negatividade por um duplo movimento moderno e modernizante, de sua justificação filosófica como sujeito-condição pré-moderno, antítese da modernidade (por meio da qual ela confirmaria sua positividade, sua universalidade), e de sua instrumentalização econômica e de seu extermínio em termos de etnocídio-genocídio planejado com base no racismo estrutural; e, portanto, (b) uma crítica da modernidade-modernização ocidental em termos de seu movimento totalizante enquanto eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, a qual depende de uma visibilização dessas histórias, experiências e relatos dos e pelos sujeitos periferizados pela modernidade, sob a forma desse relato autobiográfico, experiencial, mnemônico e testemunhal do que o racismo lhes fez e lhes causou, lhes *faz* e lhes *causa* – uma crítica por um sujeito vinculado, carnal, político e politizante, e não desde um sujeito universal desvinculado. As minorias político-culturais são, parafraseando Ailton Krenak, memória viva e testemunho atual do eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo e, portanto, sua crítica, seu enquadramento e sua vinculação à modernidade-modernização se dá desde esse lugar de fala como *voz-práxis* estético-literária direta calcado na e dinamizado pela condição das minorias político-culturais, a qual, dada sua estrutura aberta, antissistêmica, anti-paradigmática, anti-institucionalista e anti-cientificista, permite essa autoexpressão crítico-criativa de um sujeito que não apenas não domina o instrumental lógico-técnico-

cientificista do paradigma normativo da modernidade, senão que também não é reconhecido por este.

Nesse sentido, os intelectuais indígenas brasileiros escolheram a arte de um modo geral e a literatura em particular como o meio a partir do qual levariam a efeito a constituição, o enraizamento e a dinamização de sua *voz-práxis* autoral em torno à sua condição e à sua causa na esfera pública e como sujeitos político-culturais. A *voz-práxis* estético-literária lhes permitiria uma enunciação discursiva direta e uma vinculação autoral e autônoma nessa mesma esfera pública e como sujeito político-cultural calcado no lugar de fala. Lembremos, antes de tudo, que o sujeito-grupo-corpo das e pelas minorias político-culturais é desde sempre político e politizante, profundamente normativo, posto que foi produzido pela colonização, e desde o racismo, como negatividade. Sua visibilização e seu enraizamento na esfera pública, portanto, torna-o um sujeito-grupo-corpo-gênero-sexo político e politizante, uma negatividade-positividade viva e pulsante que escancara a normalidade, a naturalidade e a despolitização fascistas. Conforme nos conta Kaká Werá, o desenvolvimento da literatura indígena brasileira enquanto complemento simbólico-normativo-político ligado à hegemonia do Movimento Indígena brasileiro teve este objetivo correlato de viabilizar uma *voz-práxis* direta, autoral e autônoma dos, pelos e para os indígenas, desde o seu lugar de fala e suas experiências de minoridade e, com isso, de dialogar com a sociedade envolvente em torno à condição e à causa indígena desde a consolidação de sua cidadania política – uma cidadania política que se dá como lugar de fala, como *voz-práxis* estético-literária. Ele diz:

Para nós, a literatura indígena é uma maneira de usar a arte, a caneta, como uma estratégia de luta política. É uma ferramenta de luta. E por que uma luta política? Porque, à medida que a gente chega na sociedade e a sociedade nos reconhece como fazedores de cultura, como portadores de saberes ancestrais e intelectuais, ela vai reconhecendo também que existe uma *cidadania indígena* (WERÁ, 2017, p. 29).

Perceba-se, portanto, no caso da *voz-práxis* estético-literária indígena, essa busca por publicizar-se e ao seu arcabouço étnico-antropológico e às suas experiências contraditórias de modernidade (geradas como modernização ampla nessa sua imbricação de eurocentrismo-colonialismo-racismo-fascismo). Utilizado politicamente e manifestado esteticamente, o lugar de fala indígena vincula-se socialmente enquanto perspectiva militante e realiza a autonomia política indígena desde essa afirmação e autocompreensão como fazedores de cultura e portadores de saberes ancestrais e intelectuais.

Interessantemente, no que diz respeito a isso, o artista macuxi Jaider Esbell afirma enfaticamente que sua vinculação à modernidade e como contemporaneidade (portanto, não como sujeito caricato ossificado no tempo histórico-político e nem como condição pré-moderna incapaz de presentificação e de atualidade), como *voz-práxis* contemporânea e sob a forma de crítica do presente se dá a partir da figura do “índio artista”, isto é, como lugar de fala político-politizante manifestado esteticamente em termos de crítica da modernidade e de combate ao racismo estrutural. “No meu caso, eu acredito que contribuo para isso, tanto dentro do mundo indígena quanto no mundo branco, através da figura do índio artista” (ESBELL, 2018, p. 26). Esse índio artista, ou seja, esse lugar de fala político e politizante em torno à condição e à causa indígena e como *voz-práxis* estético-literária indígena possui como intenção uma perspectiva de descolonização e de descatequização em que a resistência ao colonialismo-racismo-fascismo se dá pela utilização desse arcabouço normativo-histórico assumido pelas minorias político-culturais, desde si mesmas e por si mesmas, contra tendências institucionalistas apolítico-despolitizadas e contra processos de massificação e unidimensionalização sociais e históricos – inclusive contra essa ideia de sujeito genérico que vimos falando, a qual é negada pelas minorias político-culturais e pela sua ênfase no lugar de fala como *voz-práxis* autobiográfica, testemunhal, experiencial e mnemônica e, só por isso, política e politizante. Mais uma vez é Jaider Esbell que nos fala sobre essa perspectiva de um “índio artista” vinculado, carnal, militante:

A figura do índio artista vem reivindicando um espaço de resistência apropriado para a arte se manifestar. E que traz uma possibilidade muito grande de um pensamento novo. Em um momento em que a arte está sendo cerceada por movimentos políticos e religiosos, isso tudo é uma grande resistência, porque há a tentativa de se descaracterizar, de desmoralizar e de criminalizar toda a arte que foge do habitual. E é essa habilidade estratégica que me interessa, a de escapar da generalização do ser como homogeneização, não permitir que se retire as particularidades, as individualidades, os diferentes sentidos de cada pessoa e cultura (ESBELL, 2018, p. 26).

Um diálogo com a modernidade desde o lugar de fala, isto é, desde a carnalidade, a vinculação e a politicidade próprias à *voz-práxis* estético-literária enquanto perspectiva descolonizadora e descatequisadora. Uma automanifestação, uma autovisibilização e um auto-enraizamento públicos, políticos e culturais que se dão a partir dessa condição como minorias político-culturais. Lembrando mais uma vez que não se trata, no caso do lugar de fala dessas e por essas minorias político-culturais, de uma perspectiva identitária racializada, pré-política, pré-cultural e a-histórica, e muito menos de uma monopolização exclusivista

do direito de falar-agir politicamente, mas sim de um combate ao eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo que encontra nessa voz-*práxis* direta, autoral, autobiográfica e autônoma dos e pelos sujeitos-grupos de minorias enquanto ficções estético-políticas o seu núcleo dinamizador básico. Se a colonização por meio do racismo os minorizou, invisibilizando-os, silenciando-os, privatizando-os, concebendo-os como seres ossificados no passado e empurrando-os para o fundo do mato, e se a base fascista dessa mesma colonização racializada lhes impôs processos planejados de genocídio-etnocídio, a assunção de seu lugar de fala estético-político como resistência e como ativismo descolonizadores permite-lhes autoafirmar-se e frutificar em uma modernização periférica que, com seu racismo estrutural e sua dinamização fascista, insiste em negar-lhes voz e não se arregaça em nenhum momento em matar-lhes.

### **A descolonização como crítica do eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo por meio lugar de fala indígena de cunho estético-político: considerações finais**

O artista indígena, que é sempre um eu-nós estético-político, como todos os sujeitos de minorias, ao visibilizar-se e superar o silenciamento e o privatismo que lhes foram tradicionalmente impostos em termos de racismo estrutural e de fascismo político-institucional, vincula-se à condição e à causa do grupo de que faz parte (o sujeito de minorias sempre explicita-se como pertencente a um grupo, dados os efeitos do racismo estrutural – como já dizia Frantz Fanon, o sujeito negro não é individualizado, é um negro apenas, o negro em geral; no caso das minorias político-culturais, a vinculação eu-nós, sujeito-grupo é fundamental para sua perspectiva descolonizadora, antifascista e antirracista), por meio da constituição desse relato-*práxis* autoral, autobiográfico, testemunhal, mnemônico e experiencial, inserindo-se como sujeito contemporâneo desde a afirmação de seu lugar estético-político e como lugar estético-político. Com isso, obriga-se ao paradigma normativo da modernidade a romper com seu dualismo e binarismo modernidade e pré-modernidade, pós-tradicional e tradicional, que sustenta sub-repticiamente essa base eurocêntrica-colonialista-racista-fascista de mundo (colonialidade epistêmica) que ao mesmo tempo reforça a endogenia, a autonomia, a autorreferencialidade e a autossustentância da modernidade-modernização como europeização por si mesma e desde si mesma e sua conseqüente periferização, invisibilização e silenciamento dos outros da modernidade (como passado, ao contrário daquela, que é presente, contemporaneidade

e direcionamento ao futuro), o que equivale à negação de que o eurocentrismo-colonialismo-racismo, o qual esteve vigente até praticamente o final do século XX, é fascismo direto e pungente e foi construído, justificado e implantado pela modernidade e como modernização. Mas não nos preocupemos com o cinismo, a cegueira e a incapacidade de autocrítica das teorias da modernidade euronocêntricas por si mesmas e desde si mesmas, inclusive com seu *déficit* escandaloso de reconhecimento das alteridades, elas que se propõem exatamente universalistas em sentido não-etnocêntrico e não-egocêntrico: já aprendemos que a crítica, a reflexivização e a transformação da modernidade como sistema-mundo totalizante (e não como endogenia e purismo) não vem desde dentro de si mesma e não pode ser feita por si mesma, dadas essa cegueira histórico-sociológica, esse binarismo antropológico e essa romantização normativa do racionalismo ocidental. Como nos diz Ailton Krenak, será aos indígenas que, como há já quinhentos anos, restará a tarefa de pacificar o branco (cf.: KRENAK, 2019, p. 10-11) e, como quer Davi Kopenawa, de evitar que o céu desabe sobre nossas cabeças (cf.: KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 63-66).

## Referências

- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Consta Editora, 1978.
- DAVIS, Angela Y. **Mujeres, Raza y Clase**. Madrid: Ediciones Akal, 2004.
- ESBELL, Jaider. **Jaider Esbell**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2018 (Coleção Tembetá).
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: Editora da UFBA, 2008.
- GUAJAJARA, Sonia. **Sonia Guajajara**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2018 (Coleção Tembetá).
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria da Ação Comunicativa: Racionalidade da Ação e Racionalização Social**. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria da Ação Comunicativa: sobre a Crítica da Razão Funcionalista**. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política**. São Paulo: Loyola, 2002b.
- HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.
- JECUPÉ, Kaká Werá. **Oré Awé Roiru'a Ma: Todas as Vezes que Dissemos Adeus**. São Paulo: TRIOM, 2002.
- JECUPÉ, Kaká Werá. **A Terra dos Mil Povos: História Indígena Brasileira Contada por Um Índio**. São Paulo: Peirópolis, 1998.
- JEKUPÉ, Olívio. **Literatura Escrita pelos Povos Indígenas**. São Paulo: Scortecci, 2009.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: Palavras de Um Xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. **Encontros**. Organização de Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

- KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017 (Coleção Tembetá).
- MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014a.
- MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África Descolonizada**. Lisboa, Edições Mulemba, 2014b.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.
- MEMMI, Albert. **Retrato do Colonizado precedido pelo Retrato do Colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- MUNDURUKU, Daniel. **Memórias de Índio: Uma Quase Autobiografia**. Porto Alegre: EDELBRA, 2016.
- MUNDURUKU, Daniel. **Daniel Munduruku**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2018 (Coleção Tembetá).
- MUNDURUKU, Daniel. **O Caráter Educativo do Movimento Indígena Brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de Um Racismo Mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- POTIGUARA, Eliane. **Eliane Potiguara**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2019 (Coleção Tembetá).
- PRECIADO, Paul Beatriz. **Un Apartamento en Urano**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2019.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidade”, **Perú Indígena**, vol. 13, n.º. 29, p. 11-20, 1992.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é Lugar de Fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2019.
- TUKANO, Alvaro. **Alvaro Tukano**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017 (Coleção Tembetá).
- WEBER, Max. **Ensayos sobre Sociología de la Religión** (T. I). Madrid: Taurus, 1984.
- WERÁ, Kaká. **Kaká Werá**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017 (Coleção Tembetá).