

O CONHECIMENTO INDÍGENA É UMA MATÉRIA DECOLONIAL?

Izabelle Louise Monteiro Penha¹
Hamburgo, Alemanha

Resumo: O artigo é uma versão reduzida do segundo capítulo da tese de doutoramento, intitulada “Encantaria e Imagem-espírito (utupë): uma docuficção com o povo indígena Tremembé.” O artigo problematiza acadêmica e cientificamente a construção histórica e social do conhecimento indígena, focando em minha experiência enquanto Tremembé. Entende-se que o conhecimento indígena se centra em seus modos de existência: cosmogonia, natureza, oralidade, memória e sonhos. Coloca-se como questão central a produção de conhecimento indígena, enquanto prática de memória coletiva. Questiona-se ainda se o conhecimento indígena pode ser considerado conhecimento decolonial indígena. Os Estudos Decoloniais apresentam uma grande contribuição às críticas ao colonialismo e neste presente trabalho analiso de que modo a colonização impôs práticas de conhecimento aos povos indígenas do Brasil. O conhecimento decolonial surge como resgate aos saberes dos povos indígenas e negros de Abya Yala, ao mesmo passo, que produzem táticas de resistência epistemológica. Observa-se uma influência dos Estudos Decoloniais em nossos saberes, mas o conhecimento indígena é marcado por sua própria agência de pensamento. A tradição dos nossos pensamentos é pautada pelo nosso território e pela passagem de conhecimentos de geração em geração. Os povos indígenas possuem sua própria subjetividade, que questiona ativamente âmbitos epistemológicos e políticos para a elaboração coletiva dos saberes originários de Abya Yala, por meio da memória, da oralidade e do sonho. Em suma, é a prática de reencantar o mundo.

Palavras-chave: Epistemologias. Conhecimento indígena. Estudos Indígenas. Estudos Decoloniais.

IS INDIGENOUS KNOWLEDGE A DECOLONIAL MATTER?

Abstract: The article is a reduced version of the second chapter of the doctoral thesis, entitled “Encantaria e Imagem-spirit (utupë): a docufiction with the Tremembé indigenous people.” The article problematizes academically and scientifically the historical and social construction of indigenous knowledge, focusing on my experience as Tremembé. It is understood that indigenous knowledge is centered on their modes of existence: cosmogony, nature, orality, memory and dreams. The central issue is to understand the production of indigenous knowledge, as a practice of collective memory. It is also questioned whether indigenous knowledge can be considered indigenous decolonial knowledge. Decolonial Studies present a great contribution to the criticism of colonialism, in this present work I analyze how colonization imposed knowledge practices on the indigenous peoples of Brazil. Decolonial Studies emerges as a rescue to the knowledge of the indigenous and black people of Abya Yala, at the same time they produce epistemological resistance tactics. There is an influence of Decolonial Studies on our knowledge, but indigenous knowledge is marked by its own way of thought. The tradition of our thoughts is guided by our territory and the passing of knowledge from generation to generation. Indigenous people have their own subjectivity, which actively questions epistemological and political scopes for the collective elaboration of knowledge originating in Abya Yala, through memory, orality and dreams. In short, it is the practice of re-enchanting the world.

Keywords: Epithemologies. Indigenous knowledge. Indigenous Studies. Decolonial Studies.

¹ Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa. Email: iza.bellephotos@outlook.com

¿ES EL CONOCIMIENTO INDÍGENA UN ASUNTO DECOLONIAL?

Resumen: El artículo es una versión reducida del segundo capítulo de la tesis doctoral, titulado “Encantaria e Imagem-spirit (utupë): una docuficção con el pueblo indígena Tremembé”. El artículo problematiza académica y científicamente la construcción histórica y social del saber indígena, centrándome en mi experiencia como Tremembé. Se entiende que el conocimiento indígena se centra en sus modos de existencia: cosmogonía, naturaleza, oralidad, memoria y sueños. El tema central es la producción de saberes indígenas, como práctica de memoria colectiva. También se cuestiona si los saberes indígenas pueden ser considerados saberes indígenas decoloniales. Los Estudios Decoloniales presentan una gran contribución a la crítica del colonialismo, en este presente trabajo analizo cómo la colonización impuso prácticas de conocimiento a los pueblos indígenas de Brasil. Los saberes decoloniales surgen como un rescate a los saberes de los pueblos indígenas y negros del Abya Yala, al mismo tiempo que producen tácticas de resistencia epistemológica. Hay una influencia de los Estudios Decoloniales en nuestro conocimiento, pero el conocimiento indígena está marcado por su propia agencia de pensamiento. La tradición de nuestro pensamiento está guiada por nuestro territorio y el paso del conocimiento de generación en generación. Los pueblos indígenas tienen una subjetividad propia, que cuestiona activamente los alcances epistemológicos y políticos para la elaboración colectiva de saberes originarios de Abya Yala, a través de la memoria, la oralidad y los sueños. En resumen, es la práctica de reencantar el mundo.

Palabras-clave: Epitemologías. Conocimiento indígena. Estudios Indígenas. Estudios decoloniales.

Introdução

Saberes não são apenas conhecimentos, mas experiências vividas. Ancestralidade não é só passado, mas memória (MUNDURUKU, 2018, p. 215).

O projeto de doutoramento propõe-se resgatar a ancestralidade indígena e manter viva a memória coletiva do povo Tremembé, colaborando para a produção de conhecimento indígena. Apresenta um estudo inédito da relação entre a Encantaria do povo Tremembé – seres da floresta que estão presentes na cosmogonia Tremembé –, e a Imagem-espírito (utupë) de Davi Kopenawa – o verdadeiro interior dos seres da floresta na cosmogonia Yanomani.

Sobre o povo Tremembé, do qual pertença, este é o segundo maior povo indígena no Ceará (FONTENELES FILHO, 2014). Antes da invasão colonial habitava de forma nômade desde a foz do rio Gurupi (Maranhão), da Serra de Ibiapaba (Ceará) até a foz do rio Aracati mirim (Ceará). Utilizavam da caça e da pesca e do plantio do próprio alimento. Na atualidade, os Tremembé habitam no Ceará em 18 aldeamentos nos municípios de Itarema, Itapipoca e Acaraú. Sobre o povo Yanomami, este é um dos maiores povos da Amazônia, do qual habitam na serra Parima, entre o alto Orinoco (no sul da Venezuela) e o rio Negro (no norte do Brasil).

De acordo com o projeto, esta pesquisa tem como objetivo geral produzir o conhecimento indígena, a partir de pensadoras/es indígenas, que questionam aspectos

epistemológicos, políticos e pedagógicos fundamentais para a construção ativa dos saberes ancestrais dos povos originários. Afinal, “é preciso interpretar. É preciso conhecer. É preciso se tornar conhecido. É preciso escrever – mesmo com tintas do sangue – a história que foi tantas vezes negada” (MUNDURUKU, 2018, p. 82).

Este trabalho desenvolve o segundo capítulo da tese, em que se discute sobre conhecimento decolonial e conhecimento indígena, encontrando brechas que unem e distanciam esses pensamentos. É inegável a importância da produção do conhecimento decolonial, este foi primordial para a investigação da colonização e da estrutura de subjetivações sociais dos sujeitos racializados em Abya Yala. Sendo Abya Yala, uma nomenclatura de autodesignação dos povos originários do continente conhecido como América. Segundo Porto-Gonçalves (2009), na língua Kuna, povo originário da Colômbia, o termo Abya Yala significa “*Terra madura*”, “*Terra Viva*” ou “*Terra em florescimento*”. Os Estudos Decoloniais questionam o colonialismo e se colocam como oposição a esse acontecimento histórico que perdura até os dias de hoje. As/Os pensadoras/es nativos vão além da discussão da colonização, pois evidenciam suas próprias epistemologias. O conhecimento indígena centra-se em seus modos de existência: cosmogonia, natureza, oralidade, sonhos e memória.

No primeiro momento do texto, apresenta-se o conhecimento decolonial. Os Estudos Decoloniais investigam a partir da perspectiva dos colonizados, tal como um mundo dividido, que coabitam por meio da violência em detrimento um do outro (FANON, 2005). Utilizo como base da discussão o “*Grupo modernidade/colonialidade*” (trata-se de um grupo de pensadoras/es provenientes de Abya Yala, que analisaram a prática decolonial), e pensadores que se debruçaram sobre as práticas decoloniais e sobre a presença indígena dentro dessa discussão, tais como Fanon e Ailton Krenak. Sob esse viés, entende-se que o conhecimento decolonial resgata as narrativas indígenas e negras de Abya Yala, por meio da produção ativa de resistência epistemológica.

Na segunda parte, analiso que o conhecimento indígena são conhecimentos, que evidenciam os saberes das matas. Essas epistemologias nascem da memória coletiva e da prática de reencantar o mundo. Ao respeitar os costumes e os valores de cada povo, possibilitamos o emergir de algo que sempre existiu: nossos modos de ser e de criar. Observa-se neste texto, que o Estado da Arte é estabelecido majoritariamente por pensadoras/es indígenas contemporâneas/os, pois determinam aspectos de natureza teórica e metodológica para a construção coletiva do pensamento indígena. Existem aqui Tremembé, Munduruku, Krenak, Baniwa, Xakriabá, Makuxi, Guajajara, Omáguas/Kambeba, Payayá, Tupinambá, Xucuru-Kariri, Aymara, Laguna Pueblo, Nação Estreito de Torres, Nação Sac e Fox, Mohawk e Anishnaabe.

Povos que habitam territórios hoje chamados de Brasil, Bolívia, Guiana Francesa, Estados Unidos da América, Austrália e a Nova Guiné.

A diversidade dessas sabedorias implica em nossas filosofias, teorias, métodos e histórias sobre/para o mundo. Portanto, o conhecimento indígena é plural. E é influenciado pela memória coletiva e individual, pelas cosmogonias, pelos nossos ancestrais e pelo território que habitamos. O mundo nativo é um tempo circular, que nos nutre dos seus ensinamentos, pois é uma “pedagogia que imagina uma sociedade pós-colonial e uma academia que honra a diferença e promove a cura” (LINCOLN, 2008, p. 22).

Em suma, o contributo da pesquisa perfaz a crítica ao colonialismo e ao pensamento moderno colonial. Ao mesmo passo, que se apresenta uma discussão sobre pensamento decolonial, e se debruça com a construção contínua do pensamento indígena. Portanto, apresenta-se uma flecha que pretende alcançar a presença dos povos indígenas na discussão epistemológica.

Conhecimento decolonial

A descolonização não passa nunca despercebida, dado que afeta o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma os espectadores esmagados pela falta do essencial em atores privilegiados, amarrados de maneira quase grandiosa pelo correr da História (FANON, 2005, p. 31).

De acordo com Fanon (2005), a colonialidade existe em tudo. Em nossas relações pessoais, em nossos pensamentos e em nossos corpos cotidianamente. A colonização é um acontecimento marcado pela desumanização dos corpos indígenas e negros.

Seja pelo desejo de expansão do domínio da terra adentro, seja pela razão salvacionista ou civilizacional, o processo de colonização registra, para os povos indígenas, a destruição das bases da vida social, a negação de seus valores, o desalojamento de suas terras, a escravização e a dizimação (DALLA ROSA, 2019, p. 304).

Sobre colonização, Sônia Guajajara, aponta que “suas práticas estão vivas e nossos corpos são usados como exemplo, todos os dias” (GUAJAJARA, 2020, p. 23). Os processos de colonização das nações europeias são marcados pela lógica de inferioridade e pela imposição da hegemonia epistemológica. Então como seria justo impor pensamentos de uma terra tão distante da nossa, mas que insiste em criar raízes?

O pensamento eurocêntrico é materializado nas práticas de silenciar, apagar e apropriar a nossa fala (KILOMBA, 2019). Por sua vez, a colonialidade/modernidade colocou os povos originários e, respectivamente, os seus saberes como atrasados, místicos, míticos, folclóricos e

ultrapassados. O processo de colonização impôs um silenciamento das epistemologias indígenas, colocando-as como inferiores, marcando a diferença colonial. Segundo Catherine Walsh (2001), o conhecimento é um campo de luta e de representações, que constituem campos de poder.

A validação desses saberes simboliza a marca profunda de repressão de séculos sobre os povos originários de Abya Yala. Portanto, as reproduções epistemológicas e políticas interferem na subalternização dos corpos racializados. Visto que, é sustentado por instituições acadêmicas que continuam a definir o que é conhecimento e quem o pode produzir. Impondo uma determinação colonial euro-ocidental, que reprime os povos indígenas, através do racismo, da violência e da colonialidade. Ademais, as bases epistemológicas ocidentais são baseadas nestas estratégias de subordinação, isto é, na imposição hegemônica ocidental sobre as cosmogonias dos povos subalternos. Krenak nos diz que:

Assim como você passa uma gripe, catapora ou varicela, você passa também a mentalidade colonial para o outro, você afeta o outro com um comportamento, um julgamento, uma atitude, uma escolha, que é determinada por esse lugar de colonialidade que potencializa, amplia e reproduz essas práticas a ponto de elas ocuparem o mundo inteiro. Não é mais uma questão regional, a questão do colonialismo afeta também os outros continentes (KRENAK, 2021, p. 150).

Segundo Aníbal Quijano (2001), o colonialismo é um acontecimento histórico, político e cultural de dominação de um povo sobre outro. E, por sua vez, a colonialidade está nas relações de poder que perpetuam a experiência colonial, nos âmbitos políticos e territoriais. A colonialidade é uma consequência direta do colonialismo, uma existe pela outra. Para Mignolo (2011), o termo “*pós-colonial*” é considerado incorreto devido às relações geo-históricas que são direcionadas para as Ilhas do Caribe. Por isso, para os pensadores situados em Abya Yala, intitula-se as críticas que emergiram neste continente como pós-ocidental e decolonial.

Os Estudos Decoloniais entendem a decolonialidade como a reconstrução das perspectivas dos povos colonizados. Ao romper a lógica da colonialidade, problematizamos e questionamos a subalternização imposta. E, por sua vez, emancipam-se os povos colonizados. Desde os anos 1970 (BALLESTRIN, 2020), a ideia de um conhecimento como instrumento de poder e de decolonização começou a integrar as diversas discussões acadêmicas no hemisfério Sul.

O surgimento dos Estudos Decoloniais (LUGONES, 2014), nos anos 1980, ocorre nas universidades estadunidenses em resposta à dimensão do eurocentrismo/ocidentalismo. O termo decolonial surge com os pensadores/as da Abya Yala que formaram o “*Grupo modernidade/colonialidade*”, do qual analisou o colonialismo, a modernidade e a colonialidade.

Estes/as pensadores/as realizaram uma revisão histórica da modernidade em face à colonialidade, em suas múltiplas formas de poder.

Ressalto ainda, que essas experiências de opressão já estavam sendo vivenciadas por anos dentro e fora da academia por sujeitos racializados provenientes do Sul global. Porém, Walter D. Mignolo (2011) e Aníbal Quijano (2001) que conceitualizam a desobediência epistemológica e a modernidade eurocêntrica: poder, saber e ser. De acordo com Quijano, a dominação e o controle ocidental estariam na epistemologia, nas experiências de subjetivação e nos recursos naturais. A colonialidade do poder implica em uma classificação social e racial dos povos, que se traduz em dominação política, social e econômica. Por sua vez, a colonialidade do saber concerne às bases epistemológicas de conhecimento, do qual são embasadas na narrativa universal da Europa como centro do saber. Precarizando assim os saberes indígenas, e nos colocando enquanto uma imagem deturpada de incapacidade intelectual. Para Mignolo, a colonialidade do ser interfere na subjetivação do sujeito, ao desumanizar e inferiorizar o/a “outro/a”.

A/o “outra/o” é entendido como a máxima oposição do sujeito branco europeu. O ser indígena carrega consigo “um território simbólico difícil de habitar nesse país. Nós nos tornamos uma espécie de referência taxonômica, com uma legenda explicativa abaixo dos nossos nomes. A identificação com um povo indígena carrega uma prisão: basta evocá-la para nos aprisionarem nos preconceitos habituais. Vivemos uma batalha cotidiana para preencher com nossos corpos o vazio deixado pelos estereótipos com os quais tentam nos enquadrar.” (XUCURU-KARIRI, 2020, p. 59).

Contrapondo a alteridade, os Estudos Decoloniais pretendem retomar as narrativas indígenas e negras. Por isto, o processo de decolonização dos conhecimentos não pode partir de um discurso ocidental. Afinal, busca promover conhecimentos diversos de povos historicamente oprimidos. Sob esse viés, as linhas abissais sofreram um tremor com as lutas decoloniais e com os processos de independência dos países ainda colonizados. Pois, promoveram um pensamento alternativo e de resistência epistemológica. O decolonial produz estratégias de combate a essas imposições. Definitivamente, causando um tremor na terra. E a partir daí, o conhecimento decolonial deve escavar as ruínas, e aprender com o conhecimento indígena.

Conhecimento indígena

Os intelectuais da cultura ocidental escrevem livros, fazem filmes, dão conferências, dão aulas nas universidades. Um intelectual, na tradição indígena, não tem tantas responsabilidades institucionais, assim tão diversas, mas ele tem uma

responsabilidade permanente que é estar no meio do seu povo, narrando a sua história, com seu grupo, suas famílias, os clãs, o sentido permanente dessa herança cultural (KRENAK, 1992, p. 1).

Existe uma autoridade racial dos saberes nos discursos teóricos (MOMBAÇA, 2008), que constrói o sujeito indígena como “*outro/a*”. O fato é simples, o sujeito indígena na academia é objeto de estudo, e não o sujeito da pesquisa. Escrevemos de lugares diferentes, e por si só, isto nos coloca em um lugar desprivilegiado na academia eurocêntrica. É necessário desacreditar que certos sujeitos podem ser estudados por outros (PENHA, 2021). Afinal, nossos conhecimentos partilham de lugares, que possuem línguas, significados e valores.

As lutas epistemológicas são também lutas para subverter o espaço acadêmico. Vanessa Watts-Powless elucida que a “colonização não é um ataque apenas às pessoas e aos territórios, mais que isso, esse ataque é consumado em parte através de uma ignorante e proposital deturpação das cosmologias indígenas” (WATTS-POWLESS, 2017, p. 253).

Neste artigo, todos os intelectuais indígenas contemporâneos conectam a teoria e a prática do grupo indígena que pertencem, e relatam sobre violências sofridas. Ainda assim, falam sobre sua identidade individual e coletiva, e da sua própria cosmogonia. Pois, é uma “perspectiva altamente política, autobiográfica, testemunhal, experiencial e mnemônica da própria situação que, publicizada, revela o núcleo violento e contraditório, ainda não purgado ou resolvido, do processo de formação e de evolução de nossa sociedade.” (DORRICO; DANNER e DANNER, 2020, p. 66–67). A nossa luta é epistêmica (XAKRIABÁ, 2018). Os nossos intelectuais são agenciados pela terra, e criam pensamentos e formam comunidades coletivas por meio dessa sabedoria. Visto que, “os saberes nos atravessam em qualquer latitude, todas as culturas, todos os povos, todos os corpos são veículos, são potências de afetação no campo das ideias, da criação e, no meu entendimento, é isso que constitui saberes” (KRENAK, 2021, p. 159). Ainda sobre a sabedoria indígena:

Devemos nos inspirar e acreditar em nossas sabedorias ancestrais para orientar um viver humano em harmonia com a cosmogênese, baseada na equivalência de culturas e cosmovisões, na nossa sabedoria de intimidade e participação no funcionamento do mundo natural; na sabedoria das mulheres em unir conhecimento do corpo com o da mente, da alma com o do espírito, a intuição com a razão, a consciência com o conhecimento intelectual (BANIWA, 2008, p. 32).

Faz parte das próprias comunidades se articular e realizar antigos e novos meios de produção desses saberes. Portanto, consiste numa produção de imagem do pensamento, que entende as manifestações estéticas e poéticas como formas de articular o conhecimento indígena. A elaboração dos nossos pensamentos se faz enquanto uma luta para os povos originários. Partindo do resgate desses conhecimentos, embasados em saberes ancestrais que

resistem há séculos.

O conhecimento local, cultural e ancestral com seus vínculos entre o ser humano, o espaço/tempo e a natureza, o conhecimento coletivo baseado na participação comunitária, o consenso e os vínculos que estabelece entre seus membros e o conhecimento sociopolítico obtido por meio de lutas, mobilizações e uso de várias táticas e estratégias (WALSH MCDONALD, 2001, p. 69).

A política dos saberes é também a sobrevivência de nossas narrativas. Segundo Martin Nakata (2012), o conhecimento indígena é uma luta constante pela liberdade, reconhecimento e autodeterminação. Cada povo responde de formas diferentes às suas sabedorias. Por isso, não podemos cair no erro de universalizar esse conhecimento a partir de uma análise eurocêntrica, e de utilizar o pensamento sagrado dos povos originários como antítese ao colonialismo. A crítica de Nakata questiona a existência de epistemologias diversas, que compreendem um mundo amplo de práticas moldadas pela memória coletiva:

A crescente frustração com a dificuldade de questionar as formas e fontes tradicionais/culturais/comunitárias da autoridade indígena gira em torno da fidelidade política e acadêmica indígena às conceituações da visão de mundo indígena como uma contra-narrativa ao ocidental. Isso é preocupante porque a produção de contranarrativas é obra da decolonialidade. No entanto, se a cosmologia e epistemologias indígenas são posicionadas como a base inquestionável da renovada resistência, conhecimento e autoridade indígenas, então o que não é questionado nesta análise decolonial na academia indígena são noções de autoridade indígena (NAKATA, 2012, p. 129).

Dito isto, os povos indígenas operam um pensamento decolonial? A decolonialidade é uma prática indígena? Podemos nomear os nossos conhecimentos como conhecimento decolonial indígena? Ou seria apenas conhecimento indígena? Com efeito, nossos saberes influenciaram o pensamento decolonial (QUIJANO, 2005), a desobediência epistemológica (MIGNOLO, 2011) e as epistemologias outras (WALSH MCDONALD, 2001). No entanto, nenhuma dessas epistemologias é verdadeiramente nossa. Afinal, não fomos nós que produzimos. Houve muito mais pensamento indigenista no campo acadêmico do que pensamento indígena. Isto não significa que o contributo destes pensamentos não nos auxilie a pensar um mundo diverso, mas precisamos também, escrever por nós.

Segundo Silvia Rivera Cusicanqui (2010), as universidades estão com práticas ocidentais exacerbadas, e nos refugiamos nos pensamentos decoloniais que advêm de modas epistemológicas. A pensadora aymara entende que “o decolonial é uma moda muito recente que, de algum modo, usufrui e reinterpreta esses processos de luta, mas creio que os despolitiza, posto que o decolonial é um estado ou uma situação, mas não é uma atividade, não implica uma agência, nem uma participação consciente. Levo a luta anticolonial à prática nos fatos, de algum modo, deslegitimando todas as formas de coisificação e do uso ornamental do indígena que faz

o Estado. Tudo isso são processos de colonização simbólica” (CUSICANQUI, 2019, p. 1).

Acredito que o conhecimento que falo é conhecimento indígena, e que a decolonialidade nos atravessa, mas não é inteiramente nossa essa discussão. Inicialmente, devido à negação histórica dos sujeitos indígenas no âmbito acadêmico, o conhecimento indígena esteve fora desses espaços. A nossa presença tanto na sociedade brasileira como na universidade é “uma coisa mal resolvida” (KRENAK, 2019a, p. 12). Nestas duas instituições sociais, existe a reprodução de racismo e de discriminação que nos expulsa para as bordas, para o não pertencimento desses espaços. A relação entre poder e saber observada pelas/os pensadores indígenas que trago para a discussão reflete sobre a tentativa de extermínio dos saberes tradicionais.

Neste momento, a linearidade é impossível, estamos passando por uma revisão epistemológica, sobretudo, alterando nossos modos de pensar. Nossa história dentro da academia ainda é muito recente. Apresentamos uma superação de estudar o campo epistemológico a partir dos nossos saberes há pouco tempo. Portanto, somos nós que estamos criando nossas epistemologias dentro da academia. Então o conhecimento indígena é o que? Como diz Juvenal Payayá, precisamos repetir que “não dominamos muitos capítulos desta história, pois nenhum nativo a escreveu. Não sabemos bem o que há de verdade nela” (PAYAYÁ, 2020, p. 41). Mas, isso não significa que deixamos de produzir saberes, pois a oralidade e a memória permeiam nossos conhecimentos. Estivemos falando, ouvindo, vendo e sonhando.

A oralidade é uma construção contínua do conhecimento indígena. Algo que tenho observado ao ler pensadoras/es indígenas é que a escrita mais parece uma fala cotidiana. A palavra/a língua/ a fala é um desenvolvimento contínuo que parte da relação com o território Munduruku entende que os povos originários fazem uma leitura do mundo que dispensou a escrita, pois sabiam ler os sinais da natureza.

Os mais velhos contam histórias na tradição oral, onde era igualmente importante ouvir a história, bem como contar a história. Tanto o contador de histórias quanto o ouvinte se envolvem em reviver uma experiência do passado que se torna viva novamente, transcendendo o tempo do passado para o presente. Ambos os tempos borrao, tornando-se um e o mesmo (FIXICO, 2013, p. 5).

As comunidades indígenas conseguiram sobreviver e alimentar sua memória privilegiando a tradição oral. Pois, “estes povos sempre priorizaram a fala, a palavra, a oralidade como instrumento de transmissão da tradição, obrigando as novas gerações a exercitarem a memória, guardiã das histórias vividas e criadas” (MUNDURUKU, 2018, p. 81). É pelo poder da tradição oral que a cultura está viva dentro de cada um/a de nós. Portanto, o saber alimenta-se na resistência. O tempo é a prova disso. Os nossos “*tronco veí*” (nome popularmente conhecido

aos idosos indígenas, que retêm e disseminam as histórias sagradas) permanecem vivos em nossa memória, nos ensinando o tempo circular, do qual Paula Gunn Allen (1992) chama de círculo sagrado.

Esse tempo circular não olha o relógio ou o calendário, pois aprende com calma o seu passado. Por sua vez, “o território é o lugar onde se tem uma rede de relações envolvendo saberes: econômico, sociocultural, político e por isso é sagrado.” (KAMBEBA, 2020, p. 62). Temos como tradição utilizar o tempo e o espaço como percepção do infinito. Deste modo, o que rege nossas sociedades é a relação entre o humano e o não-humano, a terra e o céu, o visível e o invisível.

Os sonhos permeiam a conversa entre nós e nossos ancestrais. Lá, aprendemos com os antepassados os conhecimentos de gerações anteriores. Imagens e espíritos se formam para nos ensinar a memória de tempos incontáveis. Donald Fixico nos conta que a cosmovisão indígena é repleta de sons e imagens capturadas por nós e pelos espíritos. Krenak diz que “esse sonho tem um aprendizado para o sonho. E, quando nós sonhamos, nós estamos entrando num outro plano de conhecimento...quando o tempo não existia” (KRENAK, 1992, p. 2).

A terra é um sistema cosmogônico que nos ensina sobre o tempo, a memória e os sonhos. Mas se o tempo não existia, o sonho é que nos guiava. O Lugar-Pensamento que Vanessa Watts-Powless (2017) chamará, nada mais é, do que a ligação entre essas duas palavras sobre o território de cada povo. Esse Lugar-Pensamento potencializa nossa existência, pois se nutre dessas relações como um ecossistema vivo, em que cada elemento da natureza possui complexidade e agência própria. Sobre isso, aponta que “em uma estrutura epistemológica-ontológica, cosmologias indígenas seriam exemplos de uma interconectividade simbólica — uma abstração de um código moral. Seria uma maneira de ver o mundo — a base para uma orientação epistemológica” (WATTS-POWLESS, 2017, p. 259).

A construção desse saber-ontológico respeita o espírito enquanto ser vivo, que comunica conosco. A urgência de práticas indígenas se tece na rede da memória. E a nossa memória assegura o nosso direito em agir de acordo com nossas cosmogonias. Enuncia “uma perspectiva que envolve seres humanos, animais, plantas, o ambiente natural e o mundo metafísico das visões e sonhos” (FIXICO, 2013, p. 2). A episteme indígena ancestral que Cusicanqui nos narra é justamente a razão motivadora que se baseia na memória, no existir e no saber. Seria então, uma epistemologia capaz de nutrir-se da história e da política para a compressão do tempo circular.

Por isso é necessário retornar ao paradigma epistemológico indígena, uma epistemologia em que os seres animados ou inanimados são sujeitos, tanto quanto

os humanos, embora sujeitos de natureza muito diferente... Temos que pensar em uma episteme que reconheça a condição de sujeito para o que comumente chamamos de objetos, sejam eles plantas animais, ou entidades materiais incomensuráveis, como estrelas. É evidente que existem outras estrelas que nos olham no sul além das que olham para as pessoas que vivem no norte. E olhar a luz noturna do sul é uma experiência única, uma lição que já é difícil de colocar em prática nas cidades devido à iluminação urbana (CUSICANQUI, 2010, p. 109).

Esse entendimento de um mundo outro, em que os humanos, os animais e as florestas são originários dos mesmos ancestrais é a base das cosmogonias indígenas. As coisas vivas são infinitamente iguais, possuem espírito que transmitem nossos saberes de geração em geração. Essa experimentação de coisas tangíveis e intangíveis nada mais é que a terra nos agraciando com seus sonhos e suas memórias. Nossos conhecimentos são de povos diversos. Nossas cosmogonias fissuram fronteiras e modos de existência. Somos um território limítrofe de diversas narrativas, ligadas pela terra e pelo céu. Portanto, o conhecimento indígena seria contemplado pela sua pluralidade de narrativas. São indissociáveis do espírito, do território e da cosmogonia. Pensamos na passagem de conhecimentos como terra viva, repleta de fauna e flora que coabita entre si.

Considerações finais

Sonho que se sonha só é só um sonho que se sonha só. Sonho que sonhamos juntos é já realidade (MUNDURUKU, 2018, p. 215).

Neste artigo, caminho entre dois momentos: conhecimento decolonial e conhecimento indígena. Comecei por argumentar sobre as faces do que se entende como colonial, desde suas modalidades, como se opera e de que modo se entranha em nossas epistemologias. Entender a decolonialidade auxilia na construção do pensamento indígena, pois a colonização atravessou/a experiências de violência por essa estrutura colonial que nos inferioriza.

O pensamento moderno colonial compromete o conhecimento científico, pois delimita de que de um lado da linha há o sujeito e do outro lado há o objeto da pesquisa. Então, a decolonialidade surge como uma ruptura a essa narrativa universal, que impõe um conhecimento único e imparcial. De fato, a prática decolonial nos atravessa, mas as nossas narrativas tem agência específica, e é rígida pelas nossas cosmogonias e nossas experiências.

Os saberes ancestrais indígenas respeitam, valorizam e reconhecem a reconexão com a terra como ponto de partida das suas sabedorias. A pluralidade do pensamento indígena baseia-se no entorno natural e social das comunidades. Pois, são nossos saberes tradicionais que alimentam nosso território, devido a relação com a terra que “tem valor ancestral, uma relação simbólica e cosmológica” (KAMBEBA, 2020a, p. 52).

Promover um texto crítico sobre o conhecimento indígena, dialogando sobre elementos

da natureza, da oralidade e da cultura indígena não foi uma tarefa fácil. Tive que pedir ajuda aos encantados, aos “tronco vei” e a todos os parentes (é muito comum no movimento indígena no Brasil chamarmos a todos os povos originários de parentes. No final de tudo, somos irmãs/ãos da mesma terra) que esbarrei no caminho. Nossas pesquisas nunca poderão ser desenvolvidas na solidão, pois temos como essência pensar e agir coletivamente. Por fim, é pela oralidade, pela memória e pelo território que podemos ultrapassar uma crítica decolonial para se debruçar em uma crítica indígena sobre o conhecimento.

Em suma, argumento que o conhecimento feito pelos povos originários é passado de geração em geração para que se mantenha vivo na memória coletiva de cada etnia. Sobreviver é honrar a tradição do pensamento indígena, por meio da memória e da oralidade. O conhecimento indígena respeita os nossos antepassados e se articula juntamente com as epistemologias, culturas, políticas e ontologias dos povos originários deste território. Esses saberes são nossos, nenhum processo colonial foi capaz de destruir inteiramente, e nós continuaremos a produzir para que nunca seja esquecido. O fim desse texto não significa o fim da busca constante de ter nossos conhecimentos respeitados e valorizados. Continuarei investigando formas de reencantar o mundo. Afinal, o pensamento, as cosmogonias e as epistemologias indígenas são infindáveis.

REFERÊNCIAS

- ALLEN, P. G. **The sacred hoop: recovering the feminine in American Indian traditions (XVII)**. Beacon Press, 1992.
- BALLESTRIN, L. O Feminismo De (s) colonial como Feminismo Subalterno Latinoamericano. **Revista Estudos Feministas**, 2020.
- BANIWA, G. De Gerssem Baniwa para as pessoas que sonham um outro Brasil. *In: Cartas para o Bem Viver*. 2008. p. 25–36.
- CUSICANQUI, S. **Ch'xinakak utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores**. Tinta Limón Ediciones, 2010.
- CUSICANQUI, S. Silvia Rivera Cusicanqui: “**Temos que produzir pensamento a partir do cotidiano**”. 2019. Disponível em: https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena?fbclid=IwAR0PBGz6bIIQkGMTgtyPNrDEs8DoRh4f1IIRt2jjGMdIIvmlpph_KyfmhS0
- DALLA ROSA, L. C. Bem viver e terra sem males: a cosmologia dos povos indígenas como uma epistemologia educativa de decolonialidade. **Educação**, v.42, n.2, p.298–307, 2019.

DORRICO, J. Texto criativo, texto estranho, ponto de vista nativo e autobiografia indígena: discussões teórico-metodológicas para uma fundamentação da crítica literária indígena na contemporaneidade. **Clareira–Revista de Filosofia Da Região Amazônica**, v.4, n. 4, p.68–91, 2017.

DORRICO, J.; DANNER, L. F.; DANNER, F. Decolonialidade, lugar de fala e voz-práxis estético-literária: reflexões desde a literatura indígena brasileira. **Alea: Estudos Neolatinos**, v. 22, 22, 59–74, 2020.

FANON, F. **Os condenados da terra**. UFJF, 2005.

FIXICO, D. **A mente do índio americano em um mundo linear**: estudos do índio americano e conhecimento tradicional. Routledge, 2013.

FONTENELES FILHO, J. M. História dos Tremembé: memórias dos próprios índios. **Journal of Chemical Information and Modeling**, v.1, n.1. Imprensa Universitária UFC, 2014.

GUAJAJARA, S. De Sônia Guajajara para o Brasil. *In: Cartas para o Bem Viver*. 2020. p. 23–25.

KAMBEBA, M. W. De Márcia Kambeba para sua avó Assunta (em memória). *In: Cartas para o Bem Viver*. 2020. p. 51–55.

KILOMBA, G. **Memórias de Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Orfeu Negro, 2019.

KRENAK, A. Antes, o mundo não existia. *In: Tempo e história*. Companhia das Letras, 1992.

KRENAK, A. A presença indígena na universidade. **Maloca: Revista de Estudos Indígenas**, Campinas, SP, v. 1, n. 1, p.9–16, 2019a.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras, 2019b.

KRENAK, A. Casa como um corpo vivo. *In: Casa dos saberes ancestrais*: diálogos com sabedorias indígenas. Unicamp, 2021. p. 144–160.

LINCOLN, N. K. D. & Y. S. **Handbook of critical and indigenous methodologies**. (N. K. D. & Y. S. L. & L. T. Smith (ed.)). SAGE Publications, Inc., 2008.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v.22, n.3, p.935–952, 2014. <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2014000300013>

MIGNOLO, W. D. Geopolitics of sensing and knowing: on (de) coloniality, border thinking and epistemic disobedience. **Confero**, p.129–150, 2011.

MOMBAÇA, J. **Pode um cu mestiço falar?** Medium, 2008.

MUNDURUKU, D. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura: o reencontro da memória. *In: Literatura indígena brasileira contemporânea*: criação, crítica e recepção. Editora Fi, 2018.

NAKATA, M. Objetivos descoloniais e pedagogias para os estudos indígenas. **Descolonização: Indigeneidade, Educação e Sociedade**, 1, 2012.

PAYAYÁ, J. De Juvenal Payayá para o cacique Sacambuasu. *In: Cartas para o Bem Viver*. 2020. p. 36–47.

PENHA, I. **Carta aberta para Anaúia Tremembé**. Universidade de Aveiro, 2021.

PORTO- GONÇALVES, C. W. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v.20, p.25–30, 2009.

QUIJANO, A. Colonialidad do poder, globalização e democracia. **Utopías, Nuestra Bandera: Revista de Debate Político**, p.97–123, 2001.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 117–142.

TUPINAMBÁ, J. C. De José Carlos Tupinambá para as lideranças do povo Tupinambá de Olivença. *In: Cartas para o Bem Viver*, 2020. p. 65–71.

WALSH MCDONALD, C. E. ¿ Qué conocimiento (s)? Reflexiones sobre las políticas del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano. **Revista Del Centro Andino de Estudios Internacionales**, v.2, 2001.

WATTS POWLESS, V. Lugar-Pensamento indígena e agência de humanos e não-humanos (a Primeira Mulher e a Mulher Céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). **Espaço Ameríndio**, v.11, 2017.

XAKRIABÁ. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. Universidade de Brasília, 2018.

XUCURU-KARIRI, R. De Rafael Xucuru-Kariri para Apoena, seu filho. *In: Cartas para o Bem Viver*. 2020. p. 59–62.

NOTA DA AUTORA

Declaração de conflito de interesses

O presente estudo não possui conflitos de interesses.

Endereço para correspondência

R. 1125, 227 - Conj. Ceará,
Fortaleza - CE, 60533-360

Submissão: 27/07/2023

Aceite: 23/10/2023