

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA INSTITUCIONAL**

**AIDA BRANDÃO LEAL**

**ENCONTROS COM UM BRASIL AFRO-PINDORÂMICO:  
PROCESSO FORMATIVO DE PESQUISA CONTRA COLONIAL EM  
TERRAS INDÍGENAS NO ESPÍRITO SANTO**

VITÓRIA-ES

2019

AIDA BRANDÃO LEAL

**ENCONTROS COM UM BRASIL AFRO-PINDORÂMICO:  
PROCESSO FORMATIVO DE PESQUISA CONTRA COLONIAL EM  
TERRAS INDÍGENAS NO ESPÍRITO SANTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Psicologia Institucional.

Linha de Pesquisa: Políticas Públicas, Trabalho e Processos Formativos-Educacionais.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Janaína Mariano César  
Co-orientador: Prof<sup>ª</sup>. Dr. Fábio Hebert

VITÓRIA-ES

2019

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

Brandão Leal, Aida, 1991-  
B817e      Encontros com um Brasil Afro-Pindorâmico : Processo formativo de pesquisa contra colonial em terras indígenas no Espírito Santo / Aida Brandão Leal. - 2019.  
140 f.

Orientadora: Janaína Mariano César.  
Coorientador: Fábio Hebert da Silva.  
Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) -  
Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

I. Mariano César, Janaína. II. Hebert da Silva, Fábio. III. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 159.9

---

Aida Brandão Leal

**Encontros com um Brasil afro-pindorâmico:  
Processo formativo de pesquisa contra colonial em terras indígenas no  
Espírito Santo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Institucional.

Aprovada em 05 de abril de 2019.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Janaína Mariano César  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Orientadora

---

Prof. Dr. Fábio Hebert  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Co-orientador

---

Prof. Dr. Johnny Menezes Alvarez  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Rafael Silveira Gomes  
Universidade Federal Do Espírito Santo

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Adriana Amaral Ferreira  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Aos meus amigos e amigas Tupinikim e a todxs que desejam contra  
colonizar a vida!

## AGRADECIMENTOS

Sou grata a Deus e Nossa Senhora que sempre me acompanharam e ampararam.

O tempo dedicado ao mestrado me presenteou com encontros e amizades, que proporcionaram sabores e luzes que quero levá-los pra vida, enquanto memórias que ultrapassarão o período deste processo formativo. Desta caminhada cultivo:

Gratidão aos professores do PPGPSI. Especialmente ao Fábio Hebert, pela confiança e generosidade para inserção e participação na pesquisa; ao professor Rafael Gomes pelo companheirismo e disponibilidade; e com imenso carinho, à Janaína Mariano, que com sua delicadeza e mansidão, orientou este trabalho com muita dedicação, amizade e ensinamentos.

Gratidão à CAPES pelo fomento à pesquisa, que viabilizou bolsa de mestrado e apoio às visitas a campo e viagens vinculadas à pesquisa.

Gratidão aos membros da banca externa Johnny Menezes e Adriana Amaral por topar contribuir com esse trabalho com afetuosidade.

Gratidão Soninha e Natalie, tão prestativas e parceiras nessa caminhada!

Gratidão às colegas mestrandas do grupo de orientação: Gabriela, Yara, Cristiane, Luana. Ao grupo da pesquisa “Saberes Indígenas”, com diversos alunxs da graduação de psicologia que por ele passou, à mestranda Anna Paula; de modo especial, ao mestrando Henrique Amaral pela amizade e o companheirismo, que se tornaram fundamentais para criar autonomia nas viagens às aldeias no município de Aracruz.

Gratidão ainda às amigas das mestrandas Suilyanna Lievore, fortalecendo-me com seu carinho e atenção, à Rafaela Arenari, parceira e dedicada nas leituras desta escrita.

Imensa gratidão aos Tupinikim de Caieiras Velhas - Vilma, Dona Helena, Dona Maria, Osmarlene, Jaciely, Jocelino; aos trabalhadores da Unidade Básica de Saúde desta comunidade e às profissionais do CRAS Indígena pelo acolhimento e parceria.

Muito carinho e muita gratidão aos Tupinikim de Comboios: Zé Carlos, Luzia, Jéssica, Vinícius, Ketely, Aline, Dona Fátima, Nalva, Alair, Sérgio, Reginaldo, que sempre me receberam com muita generosidade, adotando-me como parte da família.

Gratidão aos meus pais pelo apoio e compreensão em minhas ausências.

Gratidão à Mariana Rébuli pelo amor e generosidade, apresentando-me modos naturais de cuidado à saúde através da bioenergética, fortalecendo-me com força vital nesse processo.

Gratidão às amigadas construídas nesta estadia na cidade de Vitória, Jhenifer, Emanuely, Adriana, Ana Meneguelli, pela convivência cotidiana de confiança, respeito e cuidado mútuo.

## RESUMO

Este trabalho de dissertação é fruto de estudo realizado no âmbito da pesquisa “Saberes Tradicionais Indígenas e Produção de Subjetividade: Memória e Políticas de Saúde”, financiada pela CAPES, que envolveu trabalho de pesquisa nas aldeias indígenas do Espírito Santo, com maior ênfase entre o povo Tupinikim. A partir desse campo, a presente pesquisa problematiza as práticas colonialistas que atravessam os processos de produção de conhecimento, e afirma outras bases epistêmicas direcionadas ao fortalecimento dos povos indígenas e alinhadas ao seu pensamento. Dessa maneira, esse trabalho se constitui como processo formativo de pesquisa numa visada contra colonizadora. Realiza-se em encontros com indígenas Tupinikim, privilegiando a leitura de autores indígenas, além das epistemologias aliançadas com os saberes e modos de vida dos povos tradicionais. O texto apresentado trabalha com a história do Espírito Santo, em seus processos de formação histórico-social, constituído pelos povos indígenas. Memórias e histórias invisibilizadas e minorizadas no âmbito do estado e das políticas públicas construídas em seu território. A pesquisa aponta para a importância do cultivo das memórias que se forjam *entre* os povos indígenas, sustentadas pelo vínculo de pertencimento à terra, geradoras de relações de interação, interdependência, coexistência entre os seres humanos e não humanos. Encontramos nessas relações os processos de transmissão dos saberes tradicionais que são tecidos na inseparabilidade entre natureza e produção cultural. Pesquisar entre os povos indígenas numa perspectiva contra colonizadora sinaliza para o desafio de habitar territórios de fronteiras entre distintas lógicas de vida e conhecimento, que por isso, demanda abertura ao diálogo e um *ethos* transespecífico.

**Palavras-chave:** povos indígenas; Tupinikim; epistemologia; contra colonização, processo formativo.



## ABSTRACT

This dissertation is the result of a study carried out within the scope of the research "Traditional Indigenous Knowledge and Subjectivity Production: Memory and Health Policies", funded by *CAPES*, which involved research work in the indigenous villages of the state of *Espírito Santo*, with a greater emphasis on *Tupinikim* people. Through this field of research, the study deals with problematizations around Colonialist practices that affect in the processes of knowledge production, and pursues affirmations of other epistemic bases directed to the strengthening of the indigenous peoples and more aligned with their way of living. Thus, this work establishes as a formative process of research in a decolonization theory approach, nourished by meetings with the *Tupinikim* indigenous peoples and literatures of indigenous authors, with the purpose of fomenting greater engagement and agreement with the epistemologies that form the knowledges and ways of life of traditional peoples. This research goes into the history of the state of *Espírito Santo* that leads out to its process of social and historical formation constituted by the indigenous peoples, its near-forgotten and lessened memories and histories in the scope of their own history and State history and public policies built in its territory. The research points out to the importance of the development of the customs that are forged among indigenous peoples, sustained by the bond of belonging to the earth, generating relations of interaction, interdependence, coexistence between human beings and nonhumans. From these relations, it was found through research that the processes of transmission of traditional knowledge become inseparable between nature and cultural production. The research among indigenous peoples in decolonization theoretical approach points also to the challenge of inhabiting border territories in different ways of life and knowledge, which therefore requires openness to dialogue and a trans-specific *Ethos*.

**Keywords:** indigenous peoples; *Tupinikim*; formation process; epistemology; decolonization.

## **LISTA DE SIGLAS**

<b>ARCEL</b>	Aracruz Celulose
<b>CAPES</b>	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
<b>CRAS</b>	Centro de Referência de Assistência Social
<b>COFAVI</b>	Companhia de Ferro e Aço de Vitória
<b>CEMI</b>	Conselho Indígena Missionário
<b>FUNAI</b>	Fundação Nacional do Índio
<b>MEC</b>	Ministério da Educação
<b>PROLIND</b>	Programa de Licenciatura Intercultural Indígena
<b>PPGPSI</b>	Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional
<b>UBSI</b>	Unidade Básica de Saúde Indígena
<b>UnB</b>	Universidade de Brasília
<b>USP</b>	Universidade de São Paulo
<b>UFES</b>	Universidade Federal do Espírito Santo

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
1 CONSTITUIÇÃO DO PROBLEMA DE PESQUISA, DE DIREÇÕES EPISTÊMICAS E CAMINHOS METODOLÓGICOS .....	14
1.1 Formação de um terreno: construindo ferramentas para um cultivar contra colonial .....	14
1.2. Encontros e caminhos percorridos no Espírito Santo .....	30
2 MEMÓRIA COMO <i>LÓCUS</i> DE PESQUISA .....	35
2.1. Um despertar com as memórias vivas .....	35
2.2. (In) visibilização das memórias “ <i>entre</i> ” os povos indígenas na formação social e histórica do Espírito Santo .....	39
2.3. Aprendendo a cultivar memórias .....	46
3 (DES) COLONIZAÇÃO LINGUÍSTICA E (DES) COLONIZAÇÃO DA TERRA: LUTAS E CULTIVO DE MEMÓRIAS TUPINIKIM .....	58
3.1 Colonização linguística e resistência Tupinikim .....	58
3.2 Povo guerreiro: a luta como condição ontológica para o cultivo da terra e da memória. ....	66
3.3. Um despertar com a terra <i>entre</i> tensionamentos desindigenizadores .....	73
3.4. Cultivo de memórias Tupinikim .....	80
4 APRENDENDO A CONTRA COLONIZAR NOS PROCESSOS DE PESQUISA: EXERCÍCIOS DE CONFLUÊNCIA .....	87
4.1 Conhecimento sintético e exercícios de poder sobre a vida .....	87
4.2 Conhecimento orgânico: forças em função da vida .....	94
4.3. Confluência como exercício de formação de um corpo xamânico .....	98
4.4. Cultivando relações orgânicas: exercícios de co-pesquisa .....	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	108
REFERÊNCIAS .....	111
ANEXO I .....	116



## INTRODUÇÃO

Esta dissertação intitulada “Encontros com um Brasil afro-pindorâmico: Processo formativo de pesquisa contra colonial em terras indígenas no Espírito Santo” compõe o conjunto de trabalhos desenvolvidos através do Projeto: “Saberes Tradicionais Indígenas e Produção de Subjetividade: Memória e Políticas de Saúde”, do Edital Nº12/2015 “Memórias Brasileiras: Conflitos Sociais”, fomentado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

O presente trabalho, iniciado no primeiro semestre de 2017, foi realizado por meio de pesquisa de campo nas aldeias indígenas do Espírito Santo, que em sua maioria são formadas pelas etnias Guarani e Tupinikim. Nessa dissertação há maior presença do povo Tupinikim, visto sua receptividade que permitiu construção de vínculos e aberturas para estar em seu território. A relação com o povo Tupinikim se concentrou, ainda, entre as aldeias de Caieiras Velhas e de Comboios.

A inserção no referido Projeto de Pesquisa potencializou as inquietudes que já estavam presentes desde o processo de seleção do mestrado, que trazia como projeto de pesquisa: analisar a longa permanência de crianças e adolescentes em serviço de acolhimento institucional. As inquietações envolviam as experiências de trabalho na função de assistente social, a partir de problematizações em torno do exercício de poder e de controle que atravessavam as práticas no âmbito das políticas públicas. Como construir práticas que potencializem a vida? Como produzir outras relações que não sejam tuteladoras? São com esses incômodos que inicio esta pesquisa de mestrado, que se traduziram em novas questões situadas no contexto social e histórico dos povos indígenas.

Assim, o capítulo primeiro deste trabalho irá dissertar acerca da construção do problema de pesquisa, que se encontra situado nas lógicas colonialistas. A partir das contribuições dos autores: Morgan Ndlovu; Antônio Bispo dos Santos, Boaventura de Souza Santos, Arturo Escobar, construiremos visibilidade para a presença das racionalidades coloniais, que penetra os processos de constituição de nossas práticas e experiências. Com atenção e crítica às lógicas colonizadoras, construímos algumas ferramentas epistêmicas orientadas por uma direção ética que visa o exercício de descolonização das práticas de pesquisa. Ainda nesse capítulo, abordamos os percursos metodológicos que também ampararam a pesquisa no território indígena.

O capítulo segundo se ocupará de problematizar o campo de pesquisa. Onde está o território de pesquisa? Quem são os indígenas? Onde eles estão? Quem são eles? Quem somos nós? Dissertaremos nesse capítulo o despertar com a memória, percebendo nela o *locus* de pesquisa. Com a contribuição de alguns historiadores, tais como: Nara Saletto, Vânia Moreira, Luiz Ribeiro e Alyne Gonçalves, traremos à análise as memórias dos povos indígenas invisibilizadas de nossa constituição social e história, que encontrará no Espírito Santo particularidades. Isso nos levarão a dirimir as lacunas que separam os indígenas dos não indígenas, nos auxiliando na afirmação de distinções e vínculos *entre* os povos indígenas. Assim, com os rastros e com as sementes já existentes no terreno de nossa formação social e história, somos convidados ao cultivo de memórias indígenas. Para isso, encontraremos elementos em Davi Kopenawa, Amadou Hampaté Bâ, Sandra Benites, Joana Oliveira e Lucas dos Santos, que nos ajudarão a dimensionar os desafios desse cultivo.

No terceiro capítulo abordaremos a história do povo Tupinikim - apoiada nas leituras de Jocelino Queizza (indígena Tupinikim), Arlete Schubert e Sandro Silva; reconhecendo os processos de colonização que incidem na vida deste povo, mas principalmente, criando atenção para sua força guerreira que forja suas lutas e seus modos de cultivar as memórias. A luta pela revitalização linguística e pela terra se mostram centrais nesse processo. Destacaremos ainda nesse capítulo, a importância da terra e dos seres que a habitam, ancorada nos autores: Jocelino Queizza, Karl Marx, Víctor Toledo e Narciso Barrera-Bassols, Arturo Escobar, Antônio Bispo dos Santos, Eduardo Viveiros de Castro; que nos ajudarão a perceber a terra enquanto força constitutiva dos processos de cultivo da memória Tupinikim e da formação de sua identidade.

O quarto capítulo versará as diferenças entre o conhecimento orgânico e o conhecimento sintético e seus respectivos fundamentos, com o propósito de recolocar o problema de pesquisa baseado na perspectiva do quilombola Antônio Bispo dos Santos, que traz um pensamento formado pela força da oralidade e de uma vida constituída pelo conhecimento orgânico. Encontraremos com Nego Bispo problematizações das lógicas que alicerçam práticas colonialistas presentes, de modo específico, no âmbito da produção do conhecimento acadêmico. O quilombola nos propõe a confluência, diálogo diante da encruzilhada que se forma no encontro entre os conhecimentos orgânicos e sintéticos. Assim, este capítulo se apresenta enquanto exercício formativo de um *ethos* capaz de transversalizar entre territórios constituídos por naturezas distintas, que neste trabalho nomearemos de *ethos* xamânico. Para abordarmos este *ethos* e os desafios que envolvem o trabalho da pesquisa

encontraremos suporte no antropólogo Eduardo Viveiros de Castro.

A elaboração desse último capítulo contou com a transcrição de uma roda de conversa realizada com Bispo, a partir do tema: “A fronteira entre o direito orgânico e o direito sintético”. O vídeo está disponibilizado no YouTube e a transcrição se encontra no Anexo I.

Assim, diante de uma pesquisa *entre* os povos indígenas que se pretendeu atenta a possíveis atualizações de práticas colonialistas, encontraremos nessa caminhada de trabalho força na memória, na relação imanente com a terra e na direção de um *ethos* transespecífico: itinerários para um processo formativo de pesquisa contra colonial.

## Capítulo primeiro

### **1 CONSTITUIÇÃO DO PROBLEMA DE PESQUISA, DE DIREÇÕES EPISTÊMICAS E CAMINHOS METODOLÓGICOS**

Este capítulo apresenta a formação do problema de pesquisa, que traz como cerne modos de produção de conhecimento e vida que caminham sob métodos colonizadores, portanto, o problema de pesquisa se assenta em questões epistêmicas que se pretende atento às lógicas de colonização. Porém, a ênfase se encontra no propósito de formação de ferramentas para construir exercícios epistemológicos contra colonizadores, situados nas relações de aproximações com os povos indígenas do estado do Espírito Santo, Guarani e principalmente com o povo Tupinikim.

#### **1.1. Formação de um terreno: construindo ferramentas para um cultivar contra colonial**

Desde que pisei na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) em 2010, quando ingressei na graduação em Serviço Social, não era comum o interesse em perguntar ou buscar entender de onde cada aluno vinha, muito menos, quais eram os desafios e dificuldades para estar ali. Quando isso ocorria era de modo formal e rápido. De onde venho, cumprimento e converso com todas as pessoas que encontro, porque são em sua maioria todas conhecidas e uns ajudam os outros. Achava muito esquisito estar num lugar que não se conhece ninguém e poder pouco contar com apoio e solidariedade uns dos outros, pois mesmo nas organizações coletivas, era possível perceber a prevalência de interesses individuais em disputa.

Compreendo hoje que, por vezes, a falta de acolhimento, escuta e cuidado que me atravessaram no percurso da graduação, especialmente nos primeiros períodos, não é uma particularidade do Departamento de Serviço Social da UFES, mas trata-se do modo como os processos formativos na academia estão fundados. Pois, são ínfimos os espaços e tempo para escuta das histórias que nos constituem, assim, estas se tornam histórias invisibilizadas e minorizadas. Afinal, o que se passa na universidade para que a vida assim aconteça? De modo que as histórias e as experiências tão diversas encontrem pouco lugar?

Nos últimos anos, de modo muito recente, uma crítica tem atravessado e tencionado os



processos de construção da academia e da produção de conhecimento, apontando o alicerçamento da universidade em bases epistemológicas de tradição eurocêntrica, associada em muito a perspectivas cristãs e monoteístas, que formam um conjunto de modos de pensar dentro de uma lógica colonizadora.

A respeito dessa lógica colonizadora, Bispo dos Santos (2015)<sup>1</sup>, atentando-se aos mitos e às crenças da cosmologia colonizadora, aponta o cristianismo como de suma importância nos processos de colonização, pois através de textos bíblicos e do cumprimento das Bulas Papais construiu-se argumentos e justificativas para exercer a dominação e a violência, em nome de uma lei religiosa e cristã. Assim, o autor argumenta que o cristianismo está no fundamento da cosmovisão dos colonizadores, construindo bases ideológicas para a tragédia da escravidão, pois, “o Deus da Bíblia inventou o trabalho e o fez como um instrumento de castigo. Daí entendemos o caráter escravagista de qualquer sociedade que venha a construir seus valores a partir das igrejas originárias da Bíblia” (p.31).

Ao destacar trechos bíblicos do livro de Gêneses – livro que narra o mito da origem do mundo para os cristãos, Bispo dos Santos (2015) identifica as palavras de proibições, amaldiçoamentos, dores, castigos e fadigas em razão da desobediência gerada quando Adão deu ouvidos às palavras da mulher Eva. Encontramos aí bases no pensamento cristão, a partir da leitura desse autor, para a construção de uma visão pejorativa da mulher e para a criação de condições de submetimento e pavor, chamada pelo autor de cosmofobia.

(...) ao amaldiçoar a terra e determinar uma relação fatigante entre o seu povo e a terra, classificando os frutos da terra como espinhos e ervas daninhas e impondo aos condenados que não comam de tais frutos, só podendo comer das ervas por eles produzidas no campo com o suor do seu próprio corpo, o Deus da Bíblia, além de desterritorializar o seu povo, também os aterrorizou de tal forma que não será nenhum exagero dizer que nesse momento ele inventou o terror psicológico que vamos chamar aqui de cosmofobia (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 31)

Impulsionados pela cosmofobia outros elementos do pensamento do cristianismo euro monoteísta se situam em oposição ofensiva ao paganismo politeísta dos povos afro-

---

<sup>1</sup> Antônio Bispo dos Santos, conhecido também por Nego Bispo, é um quilombola e líder de uma comunidade rural do estado do Piauí. Foi professor da disciplina Encontro de Saberes na UnB em 2012 e 2013, compondo o conjunto de mestres e mestras docentes das comunidades tradicionais brasileiras. Encontrei-me com sua presença contida em suas palavras disponíveis no seu livro: BISPO DOS SANTOS, Antônio Bispo dos. Colonização, Quilombos: modos e significações. Publicação INCT; Brasília, 2015.

pindorâmicos<sup>2</sup>. Através deles um conjunto de pensamentos compõe a lógica colonial que atravessa e constitui as bases epistemológicas na academia. Esses elementos da lógica colonial sustentada pela cosmovisão monoteísta em contraste com a cosmovisão pagã politeísta são apontados por Bispo dos Santos (2015) nos seguintes termos:

O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos, tende a se organizar de maneira exclusivista, vertical e/ou linear. Isso pelo fato de ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais (...).

Quanto aos povos politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções. Por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos (...). (p. 39).

Diante disso, podemos analisar que as lógicas colonizadoras que penetram nossos pensamentos e epistemologias são atualizadas e palpáveis através de práticas cosmo-fóbicas, que impedem e/ou violentam produção de conhecimentos pautados na pluralidade de modos de existências, na percepção dos agenciamentos dos elementos da natureza, na complexidade e dinamicidade das práticas territorializadas e situadas, nos modos circulares e horizontais de organização que permitem uma maneira contínua de renovação e inventividade. Esses seriam, de fato, os efeitos problemáticos da cosmovisão cristã ao ser tomada em centralidade desqualificando outros modos de compreensão e vida.

Santos, Meneses e Nunes (2005) corroboram com essa análise ao mostrar que o colonialismo em sua fase Ibérica, a partir do século XV, se valeu de uma religião que se posicionou de modo superior às outras, para justificar a violência e as práticas de apropriação colonial; e que no século XX, por sua vez, o colonialismo apoiou-se na ciência sob a justificativa de uma capacidade superior de conhecer, gerando com isso, marginalização e invisibilização de outros conhecimentos que não estão subordinado aos seus critérios de validação, configurando deste modo, num colonialismo de ordem epistêmica. Nessa

---

<sup>2</sup> A utilização da palavra Pindorâmico justifica-se porque esta “é uma expressão tupi-guarani para designar todas as regiões e territórios da hoje chamada América do Sul” (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 20), essa é uma expressão que reúne os povos originários dessa terra. No entanto, não se pretende generaliza-los por meio desta, mas fazer dela apenas um exercício de descolonização da linguagem (BISPO DOS SANTOS, 2015).

perspectiva, os autores afirmam que: “É hoje evidente que, para além das dimensões económicas e políticas, o colonialismo teve uma forte dimensão epistemológica e que, em parte por isso, não terminou com o fim dos impérios coloniais” (p.27).

A partir desses elementos encontramos pistas para caminharmos exercitando uma descolonização de nosso pensamento, tencionando modos de funcionamento universitários que influem em epistemologias com lógicas coloniais na forma como se produz ensino, pesquisa e extensão universitária. As práticas acadêmicas sob tal égide são estruturadas e procuram legitimidade através das perspectivas de neutralidade, homogeneização, generalidade e linearidade história, dentre outros. As consequências disso podem ser visibilizadas quando a vida e, aquela também universitária, isola, exclui, silencia as histórias, compartimenta e segmenta diferentes maneiras e tipos de conhecimentos.

Retornando à experiência de meu ingresso na universidade, analiso que ele está situado nos primeiros anos de implementação da Política de Ações Afirmativas<sup>3</sup>, que incluem em seu bojo ações reparativas<sup>4</sup> conhecidas como política de cotas e/ou reserva de vagas sociais, étnico-raciais e para deficientes. Fui aluna cotista pelos critérios socioeconômicos e pelo meu percurso em escolas públicas. A política de cotas na UFES iniciou-se no ano de 2008, por isso, em comemoração aos 10 anos do processo de implantação, ocorreu no segundo semestre de 2018 a 1ª Conferência de Ações Afirmativas da UFES, intitulada: *Políticas Afirmativas e Saberes das Diferenças: Avaliação da Trajetória de uma Década e Construção de uma Agenda Propositiva*. Isso mostra que de lá pra cá, nesse pequeno tempo histórico, a universidade passou a ser habitada por diferentes grupos sociais, ganhou cor, pois eram raros os alunos negros, por exemplo. O acesso à universidade passou a ser possível, efetivando-se como um espaço público, porque até então, parecia ser algo inalcançável, profundamente elitizado, sendo acessado pelos que estudaram em escolas particulares e/ou que frequentaram bons cursos pré-vestibulares.

---

<sup>3</sup>“Consistem em políticas públicas (e também privadas) voltadas à concretização do princípio constitucional da igualdade material e à neutralização dos efeitos da discriminação racial, de gênero, de idade, de origem nacional e de compleição física. Impostas ou sugeridas pelo Estado, por seus entes vinculados e até mesmo por entidades puramente privadas, elas visam a combater não somente as manifestações flagrantes de discriminação de fundo cultural, estrutural, enraizada na sociedade” (GOMES, 2001, p. 6-7).

<sup>4</sup>Ver mais em: Estatuto da Igualdade Racial, LEI Nº 12.288, DE 20 DE JULHO DE 2010; LEI Nº 12.990, DE 9 DE JUNHO DE 2014, que trata da “Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União”; LEI Nº 12.711, DE 29 DE AGOSTO DE 2012, que “Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências”; LEI Nº 13.409, DE 28 DE DEZEMBRO DE 2016, que “Altera a Lei no 12.711, de 29 de agosto de 2012, para dispor sobre a reserva de vagas para pessoas com deficiência nos cursos técnico de nível médio e superior das instituições federais de ensino”.

Contextualizar esse processo histórico nos traz elementos para percebermos que em meio à fragilização e mesmo perdas atuais<sup>5</sup> de direitos conquistados com muitas lutas e ao desmonte de políticas públicas, a universidade atualmente passa por transformações, apresentando novas demandas que colocam em questão seu modo de funcionamento e a produção de conhecimento, no que toca os vieses colonizadores. Estas características referem-se às relações que excluem e invisibilizam histórias e modos de vidas, ou ainda, que no encontro com povos tradicionais, das periferias urbanas e entre outros, estes figuravam como os objetos de pesquisa. Ou seja, ocupavam mais o lugar dos pesquisados, do que daqueles que também produzem conhecimento e podem falar de si. Mais recentemente então aqueles que estavam numa condição de objetificação e à margem da universidade, no mais das vezes, encontram-se nela como estudantes e pesquisadores ativos, criando intervenções nas relações de colonialidade que envolvem a produção de conhecimento.

Diante disso, quero sinalizar que o que interessa apresentar nesse trabalho são encontros, aproximações e buscas motivadas pelo desejo de produzir uma pesquisa contra colonizadora (BISPO DOS SANTOS, 2015). Ou seja, uma pesquisa que caminha com a direção de sustentar a indignidade de falar pelos outros (FOUCAULT, DELEUZE, 2015), visando empenhar-se em exercícios de produção de ecologias de saberes (SANTOS, 2007), por isso, o investimento desta escrita se situa em afirmar possibilidades e encontros potentes nessa direção.

Assim, essa dissertação é uma escrita situada no chão da minha existência, ou seja, escrevo a partir de territórios que vem me constituindo junto com os outros. Por isso, não se trata de um trabalho intimista, pois minha existência não é solitária e ela só é possível na existência de muitas outras. Portanto, trata-se de um estudo contextualizado, provisório, de passagem e com paisagens de processos formativos e existenciais que também me compõem, aos quais algumas formas são possíveis de serem produzidas até o presente momento. Assim, para começarmos a criar contornos ao problema de pesquisa dessa dissertação, quero iniciar

---

<sup>5</sup>Em agosto de 2016, a presidente eleita, Dilma Rousseff, foi destituída do cargo por meio de um impeachment, assumindo a presidência o seu vice, Michel Temer. Para muitos analistas políticos, a posse de Temer trata-se de um golpe à democracia, considerando este um governo ilegítimo. O período do governo Temer foi marcado por reformas na legislação trabalhistas que configuram perda de direitos sociais e de forças políticas à classe trabalhadora, além disso, ocorreu aprovação do congelamento e retiradas de recursos para as políticas sociais, e entre outras políticas de caráter neoliberal. Nas eleições 2018 temos como presidente eleito, Jair Bolsonaro, considerado um político de extrema direita, com perspectivas de corroborar as políticas neoliberais desenvolvidas no governo Michel Temer, associado a emersão de discursos e práticas de violência e criminalização dos movimentos sociais, das mulheres, da população LGBT, dos povos indígenas, dos povos quilombolas e dos imigrantes venezuelanos, especialmente (SANTOS, 2016; ROLNIK, 2016; SAFATLE, 2016; PELBART, 2016, VIVEIROS DE CASTRO, 2016).

com uma breve apresentação de onde venho.

Meu nome é Aida, nome herdado de minha avó paterna. Meus sobrenomes (Brandão Leal) indicam que possuo forte descendência de portugueses. Meus pais são trabalhadores rurais, porém, recentemente, minha mãe tornou-se professora de Educação Infantil. Cresci observando e participando do plantio de cana-de-açúcar, da mandioca e vendo meu pai cuidar de vacas de leite. Nos anos iniciais do ensino fundamental aprendi na escola a respeito dos ciclos das chuvas, dos processos de composição do solo e decomposição dos vegetais e animais na terra. Deste então, passei a achar esquisito o uso de agrotóxico. Moro no município de Itapemirim, sul do estado do Espírito Santo; como em muitos lugares deste país, este município é também nomeado com um nome de origem Tupi-Guarani. Na zona rural deste município, resido numa localidade chamada Retiro. Tenho apenas notícias que nessa terra foi derramado muito sangue de negros africanos. Talvez tenha sido uma comunidade contra-colonizadora no período colonial<sup>6</sup>.

Venho também de um processo de escolarização e formação acadêmica atravessados pelo contexto de transformações do meio universitário, tencionado pelos movimentos contra colonizadores. Por isso, escrevo essa dissertação a partir de encontros com comunidades indígenas, com textos de autores indígenas e quilombola, alinhando experiências de oralidades que me constituem fora das relações de formação acadêmica com estes novos encontros situados numa pesquisa de mestrado.

Desejei fazer graduação em Serviço Social porque almejava compreender os motivos que geram a pobreza, a fome, a violência. Imaginava que seria possível visualizar alguns caminhos... Porém, durante a formação perturbava-me a relação entre teoria e prática. Sentia que a base teórica e metodológica mais fortemente tomada como direção e tão relevante para compreender as estruturas, as conjunturas do sistema capitalista, era apropriada de modo exclusivista, inibindo diálogos com outras perspectivas teóricas e bases de pensamento, por isso, geravam-me como questões: Como apenas as análises e perspectivas conectadas a uma política macroeconômica poderiam contribuir no fazer cotidiano do assistente social? Como construir no cotidiano práticas condizentes com os princípios éticos da profissão? Como sustentar no âmbito profissional lutas políticas por liberdade e emancipação? Porque é comum muitos profissionais queixarem-se que na prática é diferente, dicotomizando a relação entre

---

<sup>6</sup>No período colonial, as comunidades que resistiam à colonização “foram denominadas pelos colonizadores como Mucambos, Quilombos, Retiros, etc., e consideradas pela legislação vigente como organizações criminosas” (BISPO DOS SANTOS, 2015, p.48).

teoria e prática?

Experimentei a profissão por meio do Estágio Supervisionado em Serviço Social e quando trabalhei como assistente social na Política de Assistência Social em âmbito municipal. Assustava-me que em nome da proteção de crianças e adolescentes tantas barbaridades eram feitas, e ainda, sob respaldo de relatórios e pareceres de assistentes sociais e psicólogos. Não se trata de culpabilizar os profissionais, longe disso, até porque, era notável que buscavam fazer o melhor possível, na condição de trabalhadores assalariados.

O incômodo consiste no estranhamento do lugar que as (os) assistentes sociais, por exemplo, são chamadas (os) a exercer a profissão, a partir de demandas, tais como: verificar as condições para determinação judicial de guarda; verificar se as famílias estão falando “a verdade” para concessão de benefício social; avaliar a possibilidade de reintegração familiar, etc. Esse lugar que gera tal estranhamento diz de uma relação de poder, obtido mediante uma formação acadêmica, que nos convoca e autoriza a falar pelo outro, a produzir verdades que irão interferir na vida de muitas pessoas, ou seja, legitimar certo mandato social.

Assim, mesmo tendo a formação em Serviço Social e passado por experiências profissionais na área, fui atraída ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional (PPGPSI) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em razão de uma sede de estudar as relações que envolvem o campo da micropolítica (GUATTARI, ROLNIK, 2005), das práticas cotidianas das políticas sociais, e principalmente, o vivo da experiência como forma de produção de conhecimento. É a questão de cunho metodológico, especialmente, que motiva o pertencimento ao PPGPSI.

Nesse sentido, a aposta de inserção nesse Programa de Pós-Graduação visou experimentar outras formas de trabalho e pesquisa, em que a produção de conhecimento não estivesse separada dos sujeitos, de modo que, a prática de pesquisa pudesse ser um caminho de transformação e intervenção no modo de estar no mundo junto com os outros. Entendendo a produção de conhecimento como um processo de metamorfose do corpo com todos seus sentidos e afetos, afirmamos que conhecer e viver, pensar e sentir, saber e saborear não se separam. Por isso, o sabor de estar nesse Programa é a possibilidade de escrever sem separar-me das experiências que me atravessam, numa relação inerente ao processo de análise que se faz atento aos efeitos das experiências, que busca recolher delas os restos, os fragmentos em uma produção de conhecimento que transforma meu corpo relacional.

No início do mestrado surge a possibilidade de participar do Projeto de Pesquisa

*“Saberes Tradicionais Indígenas e Produção de Subjetividade: Memória e Políticas de Saúde”*, financiada pela CAPES. Seu Projeto Básico tem como objetivo “mapear práticas curativas e experiências de produção de saúde em comunidades indígenas Tupinikim e Guarani, no estado do Espírito Santo” (SILVA, OLIVEIRA, 2015, p.03). Considera os saberes tradicionais como uma dimensão de produção de saúde e luta política. Dessa forma, a coordenação da pesquisa junto com uma equipe multicêntrica - que reúne os professores deste Programa de Pós-Graduação, de outros Programas da UFES e de outras Universidades – apontam como direção, desenvolver a pesquisa a partir das comunidades indígenas, no sentido de fortalecimento de suas práticas, ao invés de privilegiar apenas as práticas de saúde que são desenvolvidas, por exemplo, pelas Unidades Básicas de Saúde Indígena.

No encontro com essa pesquisa, caminho com algumas perguntas: como produzir relações de visibilidade dos saberes e práticas tradicionais indígenas, a fim de afirmar as singularidades viventes? Para que e porquê reafirmar ou fomentar a visibilidade dos saberes tradicionais? Como produzir esta visibilidade estando imersos no conjunto das relações de biopoder<sup>7</sup>? Como habitar o território indígena a partir de outros modos de funcionamento que não sejam de tutela e nem de controle? Afinal, como construir pesquisa-trabalho com esses povos?

A questão - “Como desenvolver a pesquisa junto com os povos Tupinikim e Guarani?” – esteve sempre presente nas reuniões da pesquisa, pois no contexto da universidade, desenvolver uma pesquisa com o direcionamento ético de fortalecimento desses povos tornou-se uma atividade desafiadora, principalmente, pela disponibilidade de tempo que tal atividade demanda em face do produtivismo acadêmico, que emerge inúmeras demandas de caráter endógeno. Assim, as questões que me inquietavam encontraram forças no âmago da pesquisa “guarda-chuva”.

Caminhando com os problemas de pesquisa encontro-me com Nego Bispo. E assim vou compreendendo que a questão de pesquisa que interpela e que gera incômodo são as práticas profissionais e de pesquisa baseadas na lógica da colonização, que ao permear nossos corpos, é atualizada cotidianamente. A lógica da colonização está fadada a produzir apenas

---

<sup>7</sup> Refere-se a processos integrados de disciplinarização, de uso de normas e regulamentações, que em meio a proteção da população e defesa dos seus direitos, ocorre a incidência de um poder mortificador que se encontra justificado e amparado por um saber-poder que cria condições de aceitabilidade ao assujeitamento sobre a vida. Foucault (2010) apresenta a noção de racismo de Estado, que entre suas funções está a de formar “condições de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização”, no entanto, “a função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo de biopoder, pelo racismo” (p. 215).

experiências mortificadoras e que nos emburrecem ao ponto de não sabermos viver a partir de outras bases relacionais que não sejam de produção de controle, tutela e exclusão.

Ao encontrar com Nego Bispo, é possível dizer que este trabalho apresentado nessa dissertação está constituído por exercícios formativos de práticas de pesquisa que se pretendem contra coloniais, compreendendo por contra colonização “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 49). Para isso, busca-se desenvolver esta pesquisa com e na afirmação de matrizes epistemológicas de produção de conhecimento e de vida dos povos afro-pindorâmicos.

Por isso, em meio a múltiplos encontros e relações produzidas desde o início da pesquisa em 2017, tais como: encontros com pessoas e grupos Guarani, visitas às famílias Tupinikim da aldeia de Caieiras Velhas, visitas à Unidade Básica de Saúde Indígena, ao Centro de Referência de Assistência Social Indígena (CRAS), aulas do Programa de Licenciatura Intercultural Indígena (PROLIND), encontros frequentes com uma família Tupinikim da aldeia de Comboios, entre outros; nesse trabalho de dissertação trago apenas encontros que potencializam elaborações em torno de elementos epistêmicos, abrindo reflexões à problematização: “Como construir uma pesquisa contra colonizadora na relação com os povos indígenas?”. A partir dessa direção, o caminho da pesquisa segue num esforço de descolonização do pensamento, como um exercício de produção de uma ecologia de saberes.

As aproximações dos saberes indígenas vêm se mostrando como possibilidades de vida, diante de problemas de nosso tempo gerados pelas lógicas modernas, capitalistas e ocidentais, tais como: o aquecimento global, mudanças climáticas, crise financeira e conflitos, entre outros (SANTOS, 2007; NDLUVU, 2017; ESCOBAR, 2016). Problemas gerados por um modo de funcionamento econômico e de vida, cuja maneira hegemônica de pensar, conhecer e imaginar o mundo não conseguem sustentar soluções ou alternativas. Por isso, os saberes indígenas trazem como exercício a possibilidade de pensar outras bases de pensamento e modos de vida, abrindo-nos a outros mundos possíveis para além dos limites ocidentalistas (NDLUVU, 2017).

Por ocidentalista apontamos a visão de mundo fundamentada na perspectiva moderna ocidental. Mais explicitamente uma visão que se pretende única e dotada de universalidade. Sustenta-se numa relação que coloca outros saberes à margem e numa condição de invisibilidade ao considerar na sua produção de conhecimento uma verdade fundamentalista,



capaz de ser generalizada e universalizada, ou seja, válidas para todas as pessoas, todos os povos. Por isso, sua base epistemológica é colonizadora, porque subjuga outros modos de produção de conhecimento. Romper com essa maneira de pensar colonizadora, a qual constitui nossos processos formativos, deve colocar em contingenciamento essa visão de conhecimento universal, fundada a partir de critérios científicos modernos de neutralidade e objetividade (NDLUVU, 2017).

A criação do modelo ocidental se dá no contexto da ‘descoberta’ do Novo Mundo que se forma e se constitui por meio da “dominação e subordinação política, econômica, social e epistêmica das sociedades não-ocidentais por dominadores europeus “ocidentais” e seus descendentes euro-norte-americanos” (NDLUVU, 2017, p.130).

A partir dos primeiros contatos, a subjugação se dá através da dúvida da condição de humanidade dos povos pindorâmicos, se estes possuíam alma ou não. Ao invés do encontro com a diferença produzir possibilidades de repensar seus “atributos humanos ou de humanidade” (Idem, p. 130), abrindo para novas modulações; nesse encontro (que se atualiza até os dias atuais) a diferença é subjugada de modo violento, exterminador e perverso.

Nessa perspectiva de desumanização gera-se a construção do selvagem. Santos, Meneses e Nunes (2005) traz a noção de “produção da alteridade colonial”, enquanto uma faceta colonialista fruto da produção de conhecimento hegemônica do ocidente, que nesse encontro com a diferença se cria o “outro” enquanto ser inferiorizado, disponível para ser explorado, desprovido de capacidades cognitivas, forjando assim, o indígena como selvagem, um ser desqualificado, que por isso, separado e distante da civilidade.

Diante da configuração dessas lógicas colonialistas, Santos (2007) aponta que a luta contra a colonialidade está estritamente associada a uma luta epistemológica, em que saberes indígenas, ribeirinhos, quilombolas e populares são invisibilizados e combatidos pelo pensamento ocidental hegemônico, sendo tratados como crenças, superstições, fantasias, idolatria, magias, etc., criando assim, um abismo entre os conhecimentos produzidos pela modernidade e os conhecimentos tradicionais de inúmeros povos. Ao deparar-se com a impossibilidade de co-presença, o autor afirma que “o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal”<sup>8</sup> (p. 71). Essa relação abissal epistemológica é trazida também por Nego

---

<sup>8</sup> Boaventura de Souza Santos (2007) aponta que as formas de pensamentos não-ocidentais têm sido tratadas de modo abissal pelo pensamento moderno ocidental. Isso se traduz numa incapacidade de co-presença entre os diferentes conhecimentos. O pensamento abissal se forja no tensionamento das lógicas de regulação e emancipação social e das lógicas de apropriação e violência, se valendo de parâmetros jurídicos, científicos, filosóficos e teológicos.

Bispo nas seguintes palavras:

(...) Na ditadura Militar, além dos confrontos físicos, aconteceu também um confronto sutil, porém muito mais sofisticado que envolveu os mais diversos setores da sociedade brasileira. Falo da tentativa de desmantelamento e de substituição compulsória dos saberes tradicionais, transmitidos oralmente de geração a geração, por meio da imposição dos saberes acadêmicos transferidos através da linguagem escrita. A partir de então, o acesso à linguagem escrita que sempre foi negado as comunidades contra colonizadoras, lhe foi oferecido como oportunidade de “melhoria” das suas condições de vida (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 52).

Isso nos faz questionar quais são os lugares e as relações que os saberes tradicionais desenvolvem nos espaços acadêmicos universitários.

Schubert (2018), nos alerta que no imaginário da sociedade brasileira, ao qualificarmos de *tradicional*, os povos e seus conhecimentos são tratados sob o equívoco de fixá-los na história, sem levar em consideração suas reproduções, inventividades e reelaborações, de modo que a legitimidade do *tradicional* “dependesse de que se mostrassem fossilizados em um tempo e espaço passado” (p. 33). Por isso, a ideia de saberes tradicionais aqui não se sustenta na perspectiva essencializadora, mas aborda-os como memórias que se atualizam numa permanente reelaboração dos saberes, costumes e mitos a partir dos contextos e relações, em conformidade com a dinâmica das circunstâncias e dos tempos e espaços históricos, num contínuo forjar a vida com suas identidades e valores.

Portanto, por tradicional não entendemos o conhecimento tal qual teria sido aquele produzido pelos povos pindorâmicos em séculos anteriores à colonização (ainda que também possíveis). Nem mesmo, um conhecimento atemporal que teria sobrevivido intacto ao longo dos anos. E, nem ainda um conhecimento folclorizado e caricatural. O *tradicional* comporta reposicionamentos e mudanças. Poderíamos dizer então que o que ele guarda em sua constante reelaboração é a possibilidade de afirmação de uma vida, construída em sentidos encarnados e territorializados, referida a uma comunidade de destino, em um exercício também de atinar com uma vida que se constrói com as próprias mãos.

Dessa forma, o *tradicional* sinaliza para processos de singularização tecidos pelos fios de lutas pela existência, da transmissão oral, das memórias e histórias ancestrais, em que se compõem e se reinventam com os contextos e os desafios das relações cotidianas, de modo a imprimir jeitos próprios de atualizar e revigorar os sentidos da vida, sendo estas vidas que

existem numa condição de inter-relação e/ou de interexistência com os seres e elementos da natureza, com as divindades, com a arte e com as coletividades humanas.

Assim, frente às condições abissais de produção de conhecimentos, bem como, de abordagens fossilizadas dos saberes tradicionais, são colocados novos desafios às instituições universitárias e à produção de conhecimento de modo geral, demandando exercícios de superação das impossibilidades de co-presença de saberes (SANTOS, 2007); e atenção para que aqueles conhecimentos considerados tradicionais não sejam subjugados sob o binarismo de serem verdadeiros ou falsos, e nem tratados como objetos ou em uma objetificação pelas pesquisas e fazeres, como simplesmente matéria prima da produção acadêmica. Mas que tenham sim, um sentido ou uma função orgânica de revigoramento às comunidades tradicionais e àquelas acadêmicas nesse encontro.

Diante disso, Santos (2007) propõe a construção de um pensamento pós-abissal a fim de abandonarmos as zonas coloniais de conhecimento que configuram a produção de epistemicídio, e quem sabe, construir uma ecologia de saberes. A ecologia de saberes trata-se de uma política cognitiva contra colonial que visa construir diálogos entre diferentes fontes e territórios de produção de conhecimento, de modo a romper com o pensamento abissal que está baseado nas perspectivas de desqualificação e invisibilidade dos conhecimentos dos povos afro-pindorâmicos, por exemplo; como se pairasse sobre estes ausências e vazios de saberes, de valores, de elaborações complexas dos sentidos da existência e de estratégias sábias de lidar com as circunstâncias que envolvem os ciclos da vida.

Percebemos que as questões epistemológicas são constitutivas das práticas e dos modos de vida. Por isso, Santos (2007) mostra que elas não estão dissociadas das políticas que justificam e legitimam a colonização, a violência e a escravatura perpetrada por Estados politicamente democráticos. América do Sul e África, por exemplo, foram e continuam sendo, sob novas formas, zonas coloniais, consideradas territórios sem lei, em que os processos de apropriação e violência foram e são possíveis e não desqualificam o *status* de Estado Democrático de Direito dos colonizadores, muito pelo contrário, o autor frisa que é nessa relação que se funda o contrato social e as noções de civilização e modernidade. Portanto, as bases de nossa organização social estão assentadas na lógica colonial.

Dessa maneira, ir ao encontro com os saberes indígenas é uma oportunidade preciosa para colocarmos em questão as bases epistemológicas em que nossas práticas estão alicerçadas, encontrando aí forças de criação e novas formas de existência, pela via de uma

afirmatividade de outros mundos possíveis e estratégias de luta que sustentam a existência dos mundos relacionais e pluriversos (ESCOBAR, 2016).

De acordo com Santos (2007): “A injustiça social global está assim intimamente ligada à injustiça cognitiva global, de modo que a luta pela justiça social global também deve ser uma luta pela justiça cognitiva global” (p.77). Por isso, a descolonização do pensamento abre caminhos para a democratização do conhecimento, à medida que as lutas dos povos não-ocidentais pressionam a des-imperialização do conhecimento produzido na Europa e na América do Norte (NDLUVU, 2017).

A atenção a essa relação abissal, produtora de vazios e ausência de saberes sobre outros povos, é fundamental para gerar cuidados nas relações com os saberes múltiplos, não-ocidentais, pois os limiares de atualização de perspectivas colonizadoras são tênues, por isso, trata-se aqui, nesse trabalho, de exercícios de aproximações que buscam descolonizar produções de subjetividades, de desejos, de práticas profissionais, permitindo minimamente, o estranhamento e a desnaturalização de nossa formação histórica-social colonial. Assim, cuidar nesse caso, trata-se de prudências para evitar apropriações indevidas. Algumas dicas de prudência em vista da descolonização do pensamento são:

- 1) Atenção às tendências de produzir perspectivas de generalidade e universalidade, próprias do pensamento moderno, pois são armadilhas de práticas de epistemicídio, porque reduzem e invisibilizam as múltiplas relações, as singularidades, as histórias, os saberes que constituem os vários povos. Por isso, torna-se necessário nos conectarmos com esses conhecimentos à sua maneira, pois, se nos aproximamos dos saberes tradicionais a partir dos modos ocidentais de ver e de conhecer, continuaremos alimentando o abismo epistemológico (NDLUVU, 2017).
- 2) Atenção no modo de apropriação de conceitos ou ideias indígenas, que ao serem resgatadas, podem ser tratadas como fantasias, bem como sequestradas e distorcidas, para corroborar com a produção de colonialidade e justificar os silenciamentos das vítimas de opressão (NDLUVU, 2017).
- 3) A ideia de universalidade se coaduna com a de objetividade, pois esta parte do pressuposto de um sujeito universal, que por meio da aplicação rigorosa dos métodos científicos, estará habilitado a gerar um conhecimento capaz de universalidade. Por sua vez, os conhecimentos não-ocidentais descolam a noção de objetividade para o lugar de enunciação (NDLUVU, 2017). Portanto, explicar o lugar de onde se fala, os interesses e as motivações são pistas de construção de um conhecimento situado, contextualizado, provisório, bem como, não válido para todas as pessoas, com grau de importância diferente em distintos contextos.

- 4) Reconhecer a força e a presença do pensamento abissal é fundamental (SANTOS, 2007), pois trata-se de criar atenção a este modo de pensar que nos constitui numa perspectiva de intolerância, rejeição às diversidades de racionalidades e concepções de mundos, tornando, por isso, invisíveis os diferentes modos de existência e/ou os mundos múltiplos. Recusar o pensamento abissal ou esquecer-se dele tem como consequência perdermo-nos da posição social e epistemológica a qual nos encontramos e tentamos exercitar.
- 5) Estar num local epistêmico subalterno não garante uma produção de conhecimento contra colonial, se o sujeito pensa a partir de uma epistemologia hegemônica (NDLUVU, 2017). Mesmo sendo não-ocidental, ao produzir conhecimento sob a ótica do pensamento moderno, reatualiza a subordinação de seus próprios saberes, portanto, o desafio de descolonizar o pensamento pode convocar a todos, mas especialmente a nós, que em graus diferentes, vivemos processos de dominação e subalternidade.

De um modo geral, é crucial para o sujeito oprimido pensar sobre a ideia de saberes indígenas a partir da posição de sua experiência histórico-social; mas este processo exige uma “virada decolonial” das formas eurocêntricas de imaginar, ver e conhecer o mundo em que vivemos. A virada decolonial, no entanto, requer uma mudança na biografia e na geografia da razão por parte do sujeito, cuja localização epistêmica se opõe à sua experiência sócio-histórica. Este ponto de vista baseia-se no entendimento de que o processo de se distanciar das formas coloniais de conhecer e imaginar o mundo levará o sujeito dominado do sistema-mundo a pensar “da” posição subalterna “com” o subalterno em vez de “sobre” e “para” o subalterno (NDLUVU, 2017, p.141).

Assim, esse exercício de virada decolonial consiste em se distanciar das formas coloniais de produção de conhecimento. Por isso, não cabe gerar uma recusa simplesmente aos conhecimentos produzidos pela ciência moderna, mas reposicioná-los, situando-os, de modo a gerar diálogo, convivência, coexistência entre os diferentes conhecimentos. O que se recusa é a posição de universalidade e generalização desses conhecimentos em relação a outros. Essa relação é denominada por Boaventura de Sousa Santos de ecologia de saber, em que se parte da premissa que todos os conhecimentos possuem limites internos no que se refere às possibilidades de intervenção no real e limites externos no que se refere ao reconhecimento de suas intervenções na relação com outras formas de conhecimento (SANTOS, 2007).

Para uma ecologia de saberes, o conhecimento como intervenção no real – não como representação do real – é a medida do realismo. A credibilidade da

construção cognitiva é mensurada pelo tipo de intervenção no mundo que ela proporciona, auxilia ou impede (SANTOS, 2007, p.88).

Na perspectiva de uma ecologia de saberes, o conhecimento está associado a uma capacidade interventiva, impulsionado para a co-presença entre os diferentes saberes e formas de conhecer e para a incompletude. O reconhecimento de incompletude é uma característica constituinte para uma ecologia de saberes, sem ela, a co-presença não seria possível. A incompletude torna-se uma chave de abertura e destravamento para construção de relações de coexistência entre a diversidade de conhecimentos e modos de vida. Nesse sentido, Santos (2007) afirma:

Dado que nenhuma forma de conhecimento pode responder por todas as intervenções possíveis no mundo, todas as formas de conhecimento são, de diferentes maneiras, incompletas. A incompletude não pode ser erradicada, porque qualquer descrição completa das variedades de saber não incluiria a forma de saber responsável pela própria descrição. Não há conhecimento que não seja conhecido por alguém para certos objetivos. Todos conhecimentos sustentam práticas e constituem sujeitos (p. 88-89).

Assim, o que está sendo proposto é o exercício de descentralização da produção de conhecimento eurocêntrica, ocidental, pois, construir vazão para o pensamento afro-pindorâmico, por meio de bibliografias de autores indígenas e através dos encontros com esses povos, não se trata de rejeição aos conhecimentos da ciência, porque não se pretende reproduzir práticas de epistemicídio, e isso é válido para toda e qualquer forma de conhecimento. Trata-se, porém, de privilegiar a fala, a localização epistêmica dos invisibilizados pelas relações de colonialidade, a fim de gerar força política que sustente igualdade de importância e poder de enunciação entre os diversos saberes e epistemes, em meio às diferenças ontológicas. “Assim, a busca pelo privilégio dos saberes indígenas é a busca de um mundo pluriversal onde todos os saberes desempenham um papel igual na determinação da direção e no futuro do mundo” (NDLOVU, 2017, p.143).

Ao mergulhar nessa perspectiva que envolve modos de vida e conhecimento dos povos tradicionais, as Epistemologias do Sul<sup>9</sup> reúnem um conjunto de elementos que nos aproximam das relações constitutivas desses povos e suas perspectivas de luta para continuação da existência de seus mundos relacionais. Por isso, Arturo Escobar (2016) afirma

---

<sup>9</sup>O adjetivo Sul, é um termo sociológico desenvolvido do Boaventura de Souza Santos, “como símbolo de uma construção imperial, o “sul” exprime todas as formas de subordinação a que o sistema capitalista mundial deu origem: expropriação, supressão, silenciamentos, diferenciação, desigualdade, etc.” (SANTOS, MENESES, NUNES, 2005, p.135).

que: “As Epistemologias do Sul é provavelmente um marco mais estimulante e operativo para a transformação social que tenha surgido durante as últimas décadas em uma interseção entre o Norte e o Sul global, a teoria e a prática, e entre o acadêmico e o social” (p. 13)<sup>10</sup>.

Observa-se que a denominação Epistemologias do Sul faz menção às relações históricas abissais entre Norte e o Sul global (SANTOS, 2007). Nesse sentido, o Norte está se referindo ao pensamento europeu hegemônico e o Sul ao pensamento dos povos indígenas, camponeses, quilombolas, caiçaras, ribeirinhos. Ou seja, as Epistemologias do Sul constituem exercícios de produção de pensamentos contra coloniais.

Em síntese, as epistemologias do Sul têm como marco a premissa de que o mundo é composto pela infinita diversidade. Dessa maneira, não há apenas um mundo, mas diversos mundos, pluriversos, múltiplos saberes e modos de existência. Por isso, as Epistemologias do Sul se referem a mundos ou ontologias múltiplas (ESCOBAR, 2016).

As Epistemologias do Sul apontam que os saberes gerados a partir das lutas dos povos possuem maior potencial para promover transformação social, sendo, pois, saberes mais adequados na atualidade do que aqueles gerados pela academia em vista à transformação social (ESCOBAR, 2016). Isso é afirmado por Escobar (2016) ao analisar que os mundos relacionais envolvem as lutas territoriais em defesa das tradições culturais e ecológicas, que sentem intensamente as consequências provocadas pela inter-relação entre crise climática, produção de alimentos e energia, pobreza; e por isso, desenvolvem estratégias de enfrentamento. A ênfase acerca dos saberes produzidos pelas experiências de luta se dá também especialmente porque “estes saberes estão particularmente sintonizados com as necessidades da Terra<sup>11</sup>” (p. 14).

Portanto, sentir e pensar a partir de uma relação de comunhão com a Terra e com os seres que a habitam, torna-se uma pista de pesquisa com os povos indígenas, pois nela, podemos nos unir à luta dos povos. Essa pista epistemológica nos é apresentada também por um líder indígena Colombiano que nos diz que: “somos a continuidade da terra, olhemos a partir do coração da terra<sup>12</sup>” (ESCOBAR, 2016, p. 28).

---

<sup>10</sup> Original do autor: “Epistemologías del Sur es probablemente el marco más estimulante y operativo para la transformación social que haya surgido durante las últimas décadas en la intersección entre el Norte y el Sur global, la teoría y la práctica, y entre lo académico y lo social”.

<sup>11</sup> Original do autor: “(...)estos saberes están particularmente sintonizados con las necesidades de la Tierra.”

<sup>12</sup> Como lo dijo un líder indígena *nasa* del Suroeste de Colombia, «somos la continuidad de la tierra, miremos desde el corazón de la tierra».

## 1.2. Encontros e caminhos percorridos no Espírito Santo

No Espírito Santo existem 12 aldeias indígenas, situadas no norte do estado, no município de Aracruz, onde encontram-se predominantemente as etnias Tupinikim e Guarani. Os Tupinikim ocupam maior parte do território geográfico com nove aldeias: Caieiras Velhas, Pau Brasil, Comboios, Irajá, Areal, Amarelos, Córrego do Ouro, Novo Brasil e Olho D'água. Os Guarani possuem três aldeias: Piraqueaçu, Boa Esperança, Três Palmeiras.

No percurso desta pesquisa de mestrado houve investimentos de encontros apenas com alguns membros da comunidade Guarani de Boa Esperança; com as comunidades Tupinikim de Caieiras Velhas e Comboios, sendo possível maior inserção e aproximação com estas comunidades Tupinikim. Outros alunos e membros participantes da pesquisa “Guarda Chuva” realizaram também atividades com demais aldeias.

Em março de 2017 são iniciadas as atividades do mestrado. A partir daí a aproximação com a pesquisa se desenvolve por meio de grupo de estudos e compartilhamento das experiências de outros colegas, alunos da graduação do curso de Psicologia-Ufes, do PPGPSI e com professor Fábio Hebert<sup>13</sup> que já tinham vínculos e amizades com as comunidades indígenas.

No primeiro semestre do referido ano, no Campus de Goiabeiras da UFES, acontece um seminário de apresentação de práticas educativas, a partir de atividades desenvolvidas com os alunos de ensino fundamental das escolas indígenas nas aldeias de Aracruz/ES. Esse seminário foi fomentado pela Licenciatura Intercultural Indígena (PROLIND/UFES)<sup>14</sup>, criando visibilidade desses grupos étnicos na universidade, atraindo muitas pessoas para assistir, participar das conversas e apresentações das atividades desenvolvidas, das danças ali realizadas e ouvir as experiências de práticas da educação indígena.

A partir do mês de maio ocorreu também os primeiros contatos no município de Aracruz-ES, que serão com os Guarani, alunos do PROLIND e alguns de seus familiares. A aproximação com os Guarani foi breve e incipiente, mas houve momentos marcantes como a realização de uma roda de conversa no Campus de Goiabeiras/Ufes com o professor Mauro

---

<sup>13</sup> O professor Fábio Hebert, coordenador desta pesquisa, junto aos alunos indígenas e não-indígenas vêm desenvolvendo, de modo mais direto, debates e aproximações em torno das discussões que envolvem as políticas de saúde indígena e suas interlocuções com os saberes tradicionais.

<sup>14</sup> Licenciatura Intercultural Indígena, oferecido pela Universidade Federal do Espírito Santo. Este curso iniciou em julho de 2015. Alguns estudantes do PROLIND são docentes nas escolas indígenas, mas nem todos os estudantes.



Guarani, diretor de uma das escolas Guarani de ensino fundamental, em que contou a história do seu povo e o processo de implantação da Educação Indígena no território no município de Aracruz. Outro momento relevante com o Povo Guarani que estão situados neste estado, foi o “I Encontro Saúde e Saberes Tradicionais Guarani do ES, organizado a partir da pesquisa guarda-chuva junto com a comunidade guarani, e realizado na Escola Municipal Pluridocente Indígena da Aldeia de Três Palmeiras em agosto de 2017.

Ainda que as aproximações iniciais tenham se dado com os Guarani, o encontro com o povo Tupinikim alcançou maior consistência ao longo do tempo. A partir de julho de 2017, junto com outros colegas, acolho a proposta de frequentar semanalmente a Aldeia Tupinikim de Caieiras Velhas inicialmente através da Unidade Básica de Saúde Indígena.

É importante ressaltar que a presença de não indígenas nas Aldeias, tais como, os alunos do mestrado e da graduação em psicologia da UFES, é fruto de relações de confiança que vem sendo construídas desde 2015, a partir da inserção de professores, vinculados ao PPGPSI e ao curso de Psicologia/Ufes, ao Programa Saberes Indígenas na Escola e ao PROLIND.

Situar, mesmo que de maneira sucinta, essas relações que marcam esse processo de aproximação com o território indígena, mostra que a construção da pesquisa se dá de forma coletiva e processual. Estar na Aldeia se conecta aos investimentos de tempo e disponibilidade que outras pessoas desempenharam, pois, uma das questões que atravessaram o caminhar desta pesquisa foram os desafios que permeiam os modos de habitar esse território existencial, tendo como diretriz a construção de relações que contribuam para a formação de experiências compartilhadas conectadas à tradição e memórias desses povos.

Habitar um território existencial trata-se de uma pista da pesquisa cartográfica, em que o processo de conhecer se produz à medida que nos implicamos, nos comprometemos e passamos a compor a produção do mundo, não fazendo oposição entre teoria e prática, pesquisar e intervir, produção de conhecimento e produção de realidade. Por isso, habitar um território existencial é cultivar relações com o campo de pesquisa num movimento de coemergência e inseparabilidade entre sujeito e objeto de pesquisa (ALVAREZ, PASSOS, 2015).

O território existencial é, mais que uma realidade física ou geográfica, uma realidade processual, passageira, qualitativa, relacional, constituída nas relações de forças de maneira não pré-existente, mas produzida com sentidos e modos de expressão próprios. Dessa forma,

o território é fluido, mutável, composto por relações diversas, sendo difícil medi-lo ou controlá-lo, pois na sua multiplicidade de relações e sensações, não pode ser representado, mas sim experimentado, sentido. Dispondo de engajamento, cultiva-se relações com o campo de pesquisa, colocando-se numa posição de lateralidade, como aprendiz, exercitando uma disponibilidade à experiência e receptividade, numa dedicação aberta e atenta ao encontro e ao que se passa (ALVAREZ, PASSOS, 2015).

Assim, habitar um território exigiu uma atenção desfocada, atenta ao que desconhecemos, “por isso a ocupação de um território numa pesquisa não pode ser iniciada com um problema fechado, sabendo de antemão o que se busca” (ALVAREZ, PASSOS, 2015, p. 138). Esse fechamento dificulta o encontro com a alteridade, pois ficamos presos em confirmar o que já sabemos ou apenas no que nos interessa, não conseguindo desconstruir lógicas e racionalidades, não nos transformando com o campo, desse modo, criamos condições de distanciamento e passividade. A abertura, por sua vez, é um processo de receptividade que nos torna ativos no processo de pesquisa, deixando-nos mover por curiosidades e estranhamentos, e por isso, nos lançando “a perder tempo [ou gerar tempo] com o cultivo de uma experiência” (ALVAREZ, PASSOS, 2015, p.138).

A partir dessas perspectivas, na Unidade Básica de Saúde Indígena (UBSI) de Caieiras Velhas, junto com a enfermeira Tupinikim foi possível percorrer o território de abrangência desta UBSI, acompanhando-a nas atividades de vacinação e de visitas aos pacientes idosos, mulheres com gravidez de riscos e pessoas com doenças crônicas.

Fruto dessa entrada no território junto com a equipe dessa UBSI, composta por técnicos de enfermagem, Enfermeira, Agentes Comunitários de Saúde, Médicos, Assistente Social, Farmacêutico, Psicólogo, Dentista e com outros membros da pesquisa, foi realizada uma roda de conversa com esses profissionais abordando o tema do suicídio; pois esta atividade compunha as ações que envolviam a Campanha Setembro Amarelo. No mês seguinte, outra roda de conversa foi gerada nas dependências da UBSI, no bojo das atividades que abarcavam a Campanha do Outubro Rosa, mas dessa vez, a roda de conversa foi desenvolvida com as mulheres indígenas do território.

Nessa relação com a UBSI realizamos também aproximações com a creche indígena situada em Caieiras Velhas, através de atividades de interlocução e integração entre esses dois serviços.

As andanças com a enfermeira Tupinikim geraram confiança para circularmos na aldeia, permitindo conhecer os moradores e o território geográfico. Tornando possível, posteriormente, desenvolver visitas à comunidade independentemente da presença dela, que naquele momento tornara-se co-parceira no processo do pesquisar, da mesma maneira que em alguma medida tornamo-nos co-trabalhadores no exercício da saúde com ela.

No período que frequentamos regularmente a UBSI, nos encontramos com uma assistente social Tupinikim, a partir e com ela criamos aproximações com o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) Indígena. A equipe desse serviço sempre se mostrou aberta e interessada em contribuir com a pesquisa, oferecendo-nos acolhimento e disponibilidade para participarmos nas e com as atividades que este serviço desenvolve. A assistente social Tupinikim contribuiu também para fazermos novas interlocuções com o território, como por exemplo, comunicando-nos agendas dos eventos culturais intitulados por “Noite Cultural”.

Ainda na aldeia de Caieiras Velhas, mediante as relações via serviços de saúde e de assistência social, formaram-se relações de amizade com as anciãs Tupinikim e uma cozinheira Tupinikim. No entanto, esses vínculos logo ficaram descolados das relações com os serviços.

No final do semestre de 2017, tivemos a oportunidade de passar um final de semana na Aldeia de Comboios, na casa do Cacique. Nessa ocasião conhecemos vários amigos, parentes e vizinhos desta liderança. Nesse contexto iniciou-se uma amizade, a partir dela, gerou-se forte relação com uma família, à medida, que passei a frequentar a casa de uma professora das escolas indígenas.

Os percursos que envolveram o trabalho de campo foram acompanhados pelo exercício de escrever o diário de pesquisa. Este se tornou um instrumento importante para registrar os encontros, acontecimentos e criar uma atenção para o que eles produziam, construindo visibilidade para os efeitos.

O exercício de escrita foi um dispositivo que contribui para olhar e colher os acontecimentos, abrindo possibilidades para colocarmos em análises as práticas que estávamos realizando, permitindo perceber as relações de forças, analisar as implicações<sup>15</sup>, e

---

<sup>15</sup>Análise de Implicação é uma noção advinda do campo da Análise Institucional francesa, especialmente da Socioanálise, com Renè Lorrain e Georges Lapassade, e se refere ao conjunto de relações entre os “atores” em jogo e as instituições (lógicas político-sociais construídas historicamente). São essas relações que necessitam de serem postas em análise. “(...) Quando falamos em implicação em uma pesquisa, nos referimos ao conjunto de

ainda, criar certa atenção para as práticas que podem ser reinventadas, reconstruídas, a partir de relações que ampliem processos criativos e potencializadores de vida.

Portanto, o diário de pesquisa constitui uma ferramenta indispensável nesta caminhada, sendo um instrumento de intervenção, à medida que produziu reflexões da própria prática, movimentando análises e percepções do vivido, buscando dar visibilidade às relações de poder, o não dito, bem como, evidenciando o pressuposto de não neutralidade do pesquisador no processo de pesquisa, à medida que situa o seu local de enunciação e contextos que envolve o pesquisador e as condições de pesquisa, além de fazermos-nos perceber que ao pesquisar produzimos intervenção no mundo, produzimos realidades (PEZZATO; L'ABBATE, 2011).

Mesmo com um extenso diário de pesquisa, fruto das visitas às aldeias, nesse texto de dissertação apresento alguns dos acontecimentos que potencializam análises em torno de questões de pesquisa e produção epistemológica, movidas pela problematização de “como construir uma pesquisa contra colonizadora na relação com os povos indígenas”. Assim, sigo numa caminhada empenhada em realizar exercícios de descolonização do pensamento e da vida.

---

condições da pesquisa (...). Considerando que “as implicações políticas e libidinais e, é claro, materiais (financeiras) são uma realidade no ato científico”(LOURAU, 1993, p. 16-17). Analisar as implicações, portanto, não se confunde com avaliação de “engajamento”, mas trata-se de pôr em questão as relações que o pesquisador mantém com os estabelecimentos, com a produção de saber, com as instituições que atravessam o gesto de pesquisar, com os humanos e não-humanos com os quais se pesquisa.

## Capítulo segundo

### 2 MEMÓRIA COMO *LÓCUS* DE PESQUISA

Este capítulo apresenta um despertar com as memórias indígenas. Através delas foi possível reposicionar a ideia de o campo de pesquisa ser estrito ao território das aldeias indígenas ou de ser apenas entre aqueles que declaram pertencimento étnico. Num breve encontro com a história do Espírito Santo sinalizo processos de invisibilização dos povos indígenas na história deste estado e das vidas que nele habitam, sublinhando sua formação social e histórica constituída na relação com os povos que viviam nessa terra antes da colonização. Com o auxílio do processo de pesquisa e dos aspectos históricos de nossa formação é possível sustentar a intuição de que o *lócus* de pesquisa são as memórias. Através delas, colocamos em movimento exercícios de aprendizagens de cultivos das memórias que nos constituem e de uma ecologia de saberes feita em encontros.

#### 2.1. Um despertar com as memórias vivas

No Campus de Goiabeiras da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) encontro uma amiga da graduação, que há muito tempo não tinha contato. Na alegria do encontro, ela compartilha os caminhos novos que está trilhando, as lutas e as conquistas. Compartilho também os meus, especialmente, a inserção na pesquisa com população indígena.

Com entusiasmo, a amiga conta que sua avó materna era indígena e que se recorda das cenas e das coisas que a avó dizia. A avó contava que a água conversa com as plantas, que as plantas conversam com as outras, que está tudo relacionado: a água, o ar frio e o ar quente, as plantas, a terra; sublinhando ainda que, é preciso ter respeito a todos os seres, principalmente à terra porque nos dá o alimento.

Com toda sua expressividade, a amiga recorda e encena sua avó com os braços abertos tomando vento. Diz que não tinha nada que a avó não sabia curar com as plantas. A avó era parteira e nenhuma criança se perdia com ela.

A amiga conta que quando era criança presenciou a avó em seus trabalhos de parteira. Conta que quando havia mulheres sofrendo com dificuldades para ganhar neném, a avó fazia um movimento na barriga da mulher usando as mãos e invocações divinas, em seguida as mulheres tinham seus filhos. Ao escutá-la tive a sensação de ver esta parteira socorrendo a gestante.

Conta ainda que infelizmente, sua mãe não aprendeu os conhecimentos da avó. E quando a avó faleceu era ainda criança. A mãe não aprendeu não foi por falta de vontade, mas porque o trabalho da parteira passou a ser proibido, não se podia falar do assunto.

Mesmo ela apresentando uma memória muito viva, convivi com essa amiga durante quatro anos do curso de Serviço Social na UFES, mas nunca tive ouvidos para ouvir sua história de vida vinculada aos povos indígenas. Por isso, esse acontecimento traz grande surpresa. Porque esses saberes nunca apareceram? Surpreendo-me, também, que mesmo não vivendo em comunidade indígena e aldeada, há experiências que nutrem essa memória, irradiada no seu corpo repleto de expressividade.

Este foi um dos primeiros encontros que tive com os saberes tradicionais através da memória. Estávamos numa passarela do campus de Goiabeiras da UFES, eu não estava “fazendo pesquisa”, formalmente, apenas indo para casa. Mas naqueles minutos, o tempo e o espaço passaram a serem outros, encontrei-me em pesquisa, pois, o encontro deixou em mim perguntas, sensações, imagens e sons que contribuíram para perceber que o campo de pesquisa é fluido (FAVRET- SAADA, 2005; PASSOS, KASTRUP, ESCÓSSIA, 2015), ele não está restrito ao território da aldeia.

O processo colonialista e autoritário que compõe a nossa história social e política, marca relações de poder que minorizam as memórias dos/com os povos indígenas, fazendo com que elas sejam apagadas e esquecidas. Por isso, fazer a pesquisa passa a exigir uma atenção fluída para perceber que há práticas de saúde e modos de vida que atualizam memórias vinculadas aos povos que viviam nessas terras antes da colonização e que vêm sendo reinventadas a partir das relações coloniais.

Antes de encontrar a amiga da graduação, parecia evidente que a pesquisa com os indígenas do Espírito Santo, os Tupinikim e os Guarani, estavam restritas às aldeias ou estabelecimentos que tinham vínculos de pertencimento a algumas delas, de modo a imaginar que o trabalho estava apenas na relação com esses povos que afirmam sua indianidade.

Importante ressaltar que atualmente no norte do estado do Espírito Santo, no

município de Aracruz, existem 12 aldeias indígenas, onde se encontram predominantemente as etnias Tupinikim e Guarani. Os Tupinikim ocupam maior parte do território com nove aldeias: Caieiras Velhas, Pau Brasil, Comboios, Irajá, Areal, Amarelos, Córrego do Ouro, Novo Brasil e Olho D'água. Os Guarani possuem três aldeias: Piraqueçu, Boa Esperança, Três Palmeiras.

A delimitação desse território onde se encontram as comunidades indígenas como *locus* da pesquisa passou a sofrer fissuras, seja por meio das visitas à aldeia de Caieiras Velhas, que me remetia a memórias de minhas experiências e práticas familiares, seja através desse encontro com a amiga de graduação.

Esse encontro tornou-se um acontecimento<sup>16</sup> (FOUCAULT, 2003), à medida que esmigalhou a compreensão do que seria ou onde estava o campo de pesquisa; pulverizando assim, a pesquisa de campo vinculada apenas a visitas às aldeias ou aos encontros com temáticas específicas.

Não só a relação com o espaço se modificou, o tempo também. Os minutos do encontro só foram possíveis por uma história de aproximação e vínculos produzidos durante a graduação de Serviço Social. E após esses minutos, as memórias que esse acontecimento produziu ainda retornam, como memórias vivas.

Retomando a questão feita acima: porque esses saberes não apareceram antes? Por que essa trajetória esteve invisibilizada? Por que essas experiências não encontraram lugar para compartilhamentos? A hipótese é que não havia ouvidos, tatos, olhos, olfatos, paladares, espaços, capazes de se conectarem a tais experiências que historicamente compõem percursos “menores”, marginalizados, subalternizados, muitas vezes minados dos espaços públicos.

Assim, a experiência formativa desse processo de pesquisa, faz-me deparar com um corpo, por vezes, estorvado de acontecimentalização (FOUCAULT, 2003), fechado às histórias e memórias vinculadas aos povos indígenas que estão presentes em diversas circunstâncias, espaços e tempos não evidentes.

---

<sup>16</sup> A noção de acontecimento em Foucault (2003), tornou-se uma ferramenta para percurso dessa pesquisa. A acontecimentalização demanda o exercício de ruptura com as evidências, “evidência sobre as quais se apoiam nosso saber, nosso consentimento, nossas práticas” (p.339). Esta traz como direção práticas de pesquisa que sejam capazes de nos desorientarem e desconcertarem, abalando nossas certezas e as evidências que nutrimos, de modo que as respostas e explicações fiquem suspensas, dando lugar ao assombro, à capacidade de surpreender-se, ao estranhamento, às problematizações, às perguntas, às curiosidades, em especial, às sensações que a ruptura com as evidências nos gera.

A produção de um corpo pesquisador passa pela experiência de transformação da sensibilidade, tornando-a capaz de novas conexões e novas relações com as forças e as formas presentes no cotidiano (LATOURE, 2008). Pois, ouvimos muitas coisas, no entanto, pouco ou nada conseguimos escutar, de modo que as palavras ecoem, reverberem e nos toquem (BONDÍA, 2002).

Dessa maneira, ao ser tomada por esse acontecimento, produziu como efeito a tônica de que o campo e o tempo da pesquisa podem ser encontrados nas memórias vivas e na relação com a ancestralidade. Adentra, assim, em outro tipo de território e temporalidade que compõem processos de formação de modos de vida. Essa acontecimentalização produzida por esse encontro, nos alerta que há memórias vivas de nossa história com os povos que viviam nessas terras antes da colonização, e que não estão apenas com sujeitos que necessariamente declaram sua indianidade, ainda com eles seja mais intensa a análise da visada colonialista.

Por isso, descolonizar o pensamento não é uma tarefa que se restringe apenas quando pesquisamos com povos que afirmam sua identidade. Pois, esse encontro com a amiga convoca-nos a criarmos uma sensibilidade contra colonizadora, em que seja possível construir passagens às histórias menores, às memórias ancestrais, com abertura às práticas não legitimadas pela ciência hegemônica, ou seja, aquelas operadas com outros saberes que não estão alicerçados necessariamente pelos critérios de verificação e comprovação científica.

Portanto, busca-se romper com uma perspectiva caricatural, performática do que é ser indígena. Frente às inúmeras violências contra esses povos e modos de vida, a afirmação de nossas práticas vinculadas com os saberes dos povos originários é escamoteada, ocultada, porque isso é alvo de muitos preconceitos. Ao depararmos com as perspectivas evolucionistas que sustentam os desejos de progresso e desenvolvimento econômico, tal afirmação configura-se um primitivismo, significado de atraso. Essas ideias de primitivismo e atraso funcionam ou fazem sentido diante da construção de certo ideal de civilização, que têm seus fundamentos assentados em modos lineares de lidar com a vida e com a história (SANTOS, MENESES, NUNES, 2005).

Acontecimentalizando as memórias com os povos indígenas, vemos que elas não estão apenas nos territórios demarcados - onde há a afirmação de pertencimento étnico; mas também nas práticas e memórias que compõem a nossa formação social e histórica. Por isso, se faz necessário aproximarmos-nos da história do estado do Espírito Santo, a fim de criarmos atenção às complexidades, aos contextos e particularidades que nos envolvem.



## 2.2. (In) visibilização das memórias “entre” os povos indígenas na formação social e histórica do Espírito Santo

O processo de colonização da capitania do Espírito Santo apresenta peculiaridades em relação a outros estados, pois ela não se adequou rapidamente à economia de *plantation* caracterizada pela monocultura, escravidão africana e latifúndios, aspectos marcantes do processo colonial (RIBEIRO, GONÇALVES, 2017).

A diversidade encontrada no Bioma da Mata Atlântica contribuiu para que os povos desse território pudessem viver da caça, da pesca e dos frutos da biodiversidade, permitindo autonomia e subsistência da capitania através do cultivo de diferentes tipos de culturas agrícolas, bem como, resistência frente ao processo colonizador. Por outro lado, a diversidade e a riqueza natural, foi uma via de apropriação e colonização deste território (RIBEIRO, GONÇALVES, 2017).

(...) o território da capitania do Espírito Santo, desde os primórdios de sua ocupação moderna por agentes da Coroa ou sesmeiros, teve na apropriação do espaço territorial do bioma Mata Atlântica a grande síntese do projeto colonizador, na medida em que a dominação desse território implicava na conversão dos nativos em católicos e trabalhadores cativos, além de guerreiros; enquanto os grupos indígenas não-dominados tinham no território em si e nos recursos dele retirados tanto a base alimentar e de reprodução de suas identidades étnicas, quanto os elementos de negociação de sua autonomia e resistência frente à dominação do branco (idem, p.34).

Outro aspecto que marcou a história deste estado foi o processo de escravização dos povos indígenas. De acordo com Saletto (2000), Ribeiro e Gonçalves (2017) a capitania do Espírito Santo estava voltada para o mercado interno, com produtividade diversificada que atendia às necessidades internas da capitania, mas na lógica colonial era considerada como uma econômica improdutiva devido à sua baixa exportação. Por esse motivo, os autores apontam que frente à condição de escravização da mão de obra indígena, o processo de transição entre o trabalho indígena para os dos negros africanos foi mais lento.

A partir de 1621, o Espírito Santo teria começado a importar escravos diretamente da África, segundo Basílio Daemon. Antes disso certamente houve escravos africanos na capitania, mas eles não devem ter sido numerosos. Os jesuítas não mencionam sua presença no século XVI, inclusive Anchieta, nos dois textos de “Informações” sobre o Brasil, que

escreveu em 1584 e 1585, nos quais apresenta estimativas sobre a população existente nas capitanias, enfatiza a presença de africanos em Pernambuco e na Bahia e menciona sua existência em outras capitanias, não no Espírito Santo, onde havia “quatro ou cinco engenhos [...] com índios” (SALETTTO, 2000, p. 103).

Diante dessas particularidades, Moreira (1999; 2017), Saletto (2000), Ribeiro e Gonçalves (2017) apontam que a formação da população capixaba foi marcada por processos de miscigenação<sup>17</sup> que têm como base a relação com os povos indígenas. Os povos indígenas foram presentes, atuantes e protagonistas na defesa de seus territórios, no desenvolvimento da economia da província, bem como nos aspectos administrativos e de defesa da colônia.

Embora tenham sido dizimados pelas doenças trazidas pelos europeus e pela violência, os índios constituíram a grande maioria da população da capitania nos dois primeiros séculos de sua história. Foram eles que realizam praticamente todo o trabalho nos primeiros tempos: nas roças, nos engenhos, no transporte, nas atividades domésticas... Foram eles ainda os guias dos portugueses nas expedições ao “sertão”, os guerreiros nos combates contra os invasores europeus e contra os índios inimigos. O pequeno contingente de colonos que aqui se fixou só sobreviveu graças ao trabalho dos índios; trabalho livre inicialmente, sob a forma de escambo, executado em troca dos preciosos produtos trazidos pelos europeus: instrumentos de trabalho, como machados, facas, anzóis, e objetos de adorno. Mas logo foi introduzida a escravidão, pois quando os jesuítas se instalaram, em 1551, já encontraram “grandíssima multidão” de escravos [indígenas] (SALETTTO, 2000, p. 100).

Esses historiadores afirmam a inequívoca presença, protagonismo, resistência dos indígenas nas terras capixabas. Porém, ocorreu um processo de extermínio desses povos associado à invisibilização de sua relação com a nossa formação social e histórica. Através de um suposto vazio democrático justificou-se a apropriação sobre as terras indígenas no Vale do Rio Doce (MOREIRA, 1999); e em razão da resistência dos povos justificou-se também a execução de guerras ofensivas contra os indígenas, especialmente aos chamados indígenas inimigos e praticantes do “canibalismo”, as guerras eram decretadas como *guerra justa*, criando condições de aceitabilidade e legitimidade de toda a violência (MOREIRA, 1999).

É um grande equívoco definir o território do Espírito Santo durante o século

---

<sup>17</sup> Com relação à miscigenação importante assinalar na leitura desses autores que com a prática dos aldeamentos que geravam o encontro de conjuntos étnicos heterogêneos há uma mistura étnica entre indígenas. Além desse aspecto aponta-se também para os efeitos da mistura entre brancos e indígenas, o que produziu na história do Espírito Santo uma profunda constituição mestiça.

XIX como um enorme “vazio demográfico”, totalmente disponível à ação colonizadora oficial e aos novos imigrantes. Ao contrário, no início do século XIX, a região possuía expressiva população indígena para os padrões da época. Existiam, na capitania, não apenas os chamados “índios bravos” ou “tapuias”, representantes das tribos puri, coroados, botocudo e outras, mas também os então denominados “índios mansos”, “domesticados” ou “civilizados”, isto é, aqueles pertencentes às tribos tupiniquim e temiminó, que, desde os tempos da missão jesuítica (1551-1760), estavam semi-integrados à modesta vida social luso-brasileira (MOREIRA, 1999, p. 100).

Moreira (1999) argumenta, porém, que a ambição dos colonos por mais escravos levou a ataques e a escravização de antigas e tradicionais tribos aliadas, violando dessa maneira, a regra geral que previa que a possível escravidão e aprisionamento seria apenas aos “índios inimigos”.

O argumento do “vazio demográfico” nas terras do Espírito Santo operacionaliza a lógica colonial de apropriação e violência sobre os povos indígenas, pois, criava a imagem da ausência, como se não houvesse habitação desse território, não houvesse povos nele vivendo, criando a chamada urgente para a ambiciosa necessidade de sua exploração. A lógica de “apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana” (SANTOS, 2007, p.75). Nesse sentido, Moreira (1999) nos mostra que:

O interesse pelos territórios indígenas era crescente e os estereótipos criados sobre os índios por colonos, soldados e agentes da administração estavam devidamente assimilados e justificam quase todas as atrocidades cometidas, mesmo depois de finda oficialmente a guerra. Tais estereótipos foram, aliás, incorporados e reproduzidos por segmentos importantes da intelectualidade da província no decorrer do século XIX (p.121).

Assim, a invenção do “vazio demográfico” se desenrola com a fabricação social de hostilidades contra os povos indígenas, assentada no argumento de que “os índios impediam o desenvolvimento da lavoura e não passavam de bárbaros assassinos e canibais” (MOREIRA, 1999, p. 121). Tudo isso fundamentado por aquilo que era considerado o pensamento e produção de conhecimentos legítimos à época.

Saletto (2000) aponta que, no primeiro recenseamento nacional em 1872, há elevado índice de indígenas no Espírito Santo em comparação aos dados do Brasil e do Sudeste; mesmo tendo ocorrido desde 1856 migrações de outras províncias limítrofes de escravos africanos e de imigrantes estrangeiros, devido a expansão da economia cafeeira. Assim,

abordando a formação populacional do Espírito Santo e seu processo de miscigenação, a autora argumenta que:

(...) a presença dos indígenas na população capixaba não pode ser avaliada apenas pela quantidade de índios recenseados, pois a miscigenação foi intensa. Nos primeiros tempos, as índias foram as mulheres dos colonos portugueses. Eram cedidas a eles pelos indígenas aliados a fim de estabelecer relações de parentesco que cimentariam a aliança, segundo os padrões de sua organização social. Quando escravas, eram exploradas sexualmente pelos senhores. Tornaram-se concubinas de colonos que com elas formaram famílias, numa época em que eram raras as mulheres europeias. Assim, elas se tornaram mães de numerosa prole de mestiços, os mamelucos. A miscigenação prosseguiu ao longo do tempo, e quando os mestiços eram integrados às famílias de seus pais deixavam de ser considerados índios (SALETTTO, 2000, p. 102-103).

Diante disso, podemos inferir que há várias gerações que tem mães, avós, bisavós indígenas na sua constituição, que, portanto, grande maioria de nossa ancestralidade materna está junto aos povos originários. Por isso, há de se pensar na constituição de nossas relações ancestrais maternas, que ao sermos formados numa construção social patriarcal, tal relação restou invisibilizada.

Entre as estratégias de “desaparecimento” dos indígenas encontrava-se a recusa de cartórios em registrar pessoas com sobrenomes de povo indígena. Lideranças do movimento indígena denunciam os cartórios dificultam essa mudança, uma situação não incomum no Brasil. São incontáveis as práticas arbitrárias que fizeram e continuam a fazer parte da estratégia, nada inocente, de “apagamento dos rastros” (SCHUBERT, 2018, p. 32).

A partir desses elementos apresentados pelas historiadoras, é possível analisar que as estruturas patriarcais contribuíram fortemente para criar condições de ocultamento de nossa formação social junto com os povos indígenas. Pois, nossos sobrenomes carregam consigo nomes masculinos; normalmente o primeiro sobrenome mesmo fazendo referência ao vínculo materno, carrega o nome do avô materno, ou seja, faz referência apenas ao nome masculino de nossa genitora. Assim, percebemos a produção de registros que excluem a origem materna. Somado a isso, deparamo-nos com os impedimentos em registrar os nomes vinculados aos povos indígenas. Desse modo, criou-se relações concretas e sutis de impedimentos para contarmos e reconhecermos a nossa história constituída com os povos indígenas:

impedimentos físicos, materiais e jurídicos; obstacularização afetiva e relacional a partir de toda campanha de desqualificação dos modos indígenas a partir do que se considerava “civilizado” na direção colonialista; impedimentos epistemológicos e memoriais pela violência de separação em relação à própria história e pelo modo de narrá-la. Tais práticas que forçam um esquecer-se indígena ganham força também, à medida que, se afirmar indígena significa colocar-se como alvo de violência, hostilidades e exclusões, que atualizam as lógicas colonizadoras de apropriação e violência.

Portanto, é possível intuir que para produzirmos visibilidade de nossa formação temos como pista cavoucar uma genealogia feminina, dos ventres maternos que nos geraram. Pois, apesar da invisibilidade de nossa constituição com os povos indígenas, fomos criados, cuidados, amparados, educados através de práticas, costumes, modos, que em alguma medida foram transmitidos pelas mulheres dos ventres que nos geraram, que mesmo ocultando sua ancestralidade com os povos indígenas, seus pensamentos e práticas estão presentes entre nós.

Ao situarmo-nos minimamente na história do Espírito Santo, podemos construir consistência à intuição de que as memórias com e dos povos indígenas não estão apenas nos territórios demarcados, pois a miscigenação e o conjunto de práticas de violências gerou a delusão não apenas de que as terras comportariam um “vazio demográfico”, mas também vazios de memórias, esquecimento que impede a passagem de nosso vínculo com os povos originários, construindo uma desatenção que impediu, por exemplo, ouvir as histórias da amiga durante a graduação, ouvir nas histórias que nos foram contadas sobre nós, de modo geral, o rastro da vida indígena.

Entretanto, reconhecer nossa formação social e histórica com os povos originários não significa caminharmos para uma análise homogeneizadora. Não cabe leviandades, pois não somos eles (o que poderia levar a pensar que ao reconhecermos nossa relação com povos indígenas, esse gesto nos autorizaria a considerarmo-nos indígenas), bem como, os povos indígenas não são os outros (como se fossem pessoas constituídas por relações e forças que não nos dizem respeito).

Essa atenção é importante especialmente porque ainda que constituídos e atravessados por saberes e práticas indígenas, efetivamente a dizimação e exclusão históricas recaíram sobre grupos e sujeitos específicos, que reforça a fundamental construção das ações reparativas, da demarcação dos territórios, da garantia da língua e da educação gerada pelos indígenas. Sobre a população não-indígena, de modo abrangente, a violência impetrada e atualizada por nós e sobre nós é aquela do apartamento e impossibilidades de memória, que

nos impingiram narrativas de histórias únicas e fragmentações em nossos percursos de vida. A violência sustentada por nós e sobre nós é aquela de uma via colonizadora. Não acessar nossa formação histórica e social mais ampla é perpetuar uma colonização da vida e do pensamento. E, por isso, tomar posse da memória é prática de liberdade.

Nos encontramos assim em um “*entre*” complexo, que pode ser habitado por meio da afirmação das diferenças, que ao invés de nos separarmos, emerge no vínculo de relação e de composição. A diferença não está no indígena ou no não-indígena, a diferença surge nesse encontro e potencializa movimentos de reposicionamento para todos.

É nesse “*entre*” que as memórias se encontram como lócus de pesquisa, onde podemos produzir processos de diferenciação, conexão e composição. Por isso, as memórias são como fios condutores que energizam os elementos que compõem nossas existências, colocando em análise a própria vida e criando atenção ou um despertar com as memórias que nos constituem. Aprender a estar “*entre*” os povos indígenas, abre-nos um campo de variações e multiplicidades.

Ao despertar com as memórias vivas, foi fissurado uma dimensão da relação binária: indígena e não-indígena. De empréstimo a Deleuze e Parnet (2004), podemos afirmar que na relação com os povos indígenas, especialmente com os Tupinikim<sup>18</sup>, surgiu um devir memórias indígenas. Pois, as memórias encontram-se num “*entre*”, que não se encaixa na lógica das máquinas binárias, porque estar “*entre*” os povos indígenas esmigalhou contornos impermeáveis, caracterizados por definições e estereótipos, permitindo, por sua vez, proliferações de indianidades e sentidos.

O devir memórias indígenas não se trata de uma síntese produzida por uma relação dialética entre tese e antítese, aos moldes do idealismo hegeliano (HEGEL, 2014), e nem sob as perspectivas da dialética materialista marxista (MARX, 2010). O devir se situa num plano de relações rizomáticas (DELEUZE, GUATTARI, 2012)<sup>19</sup>, por isso, é uma linha outra, uma linha de criação, que não é nem indígena e nem não-indígena, porém, produzida na relação “*entre*” indígenas e não-indígenas. Dessa maneira, o devir é apontado por Deleuze e Parnet (2004) como: duplo roubo, dupla captura, evolução a-paralela, linha de fuga. Os autores abordam a noção de devir com algumas exemplificações que nos auxiliam.

---

<sup>18</sup> Durante essa caminhada de pesquisa de mestrado (2017-2018 - 2019) foi possível melhor aproximação junto com as aldeias Tupinikim de Caieiras Velhas e Comboios.

<sup>19</sup> O conceito de rizoma pode ser encontrado com maiores detalhes em: DELEUZE, G. GUATTARI, F. Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia. Volume 1. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011 (2ª Edição).

(...). Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não-paralela, de núpcias entre dois reinos. As núpcias são sempre contra-natura. As núpcias são o contrário de um casal. Já não há máquinas binárias: questão-resposta, masculino-feminino, homem-animal, etc. Uma conversa, poderia ser isso. Simplesmente o traçado de um devir. A vespa e a orquídea dão o exemplo. A orquídea parece formar uma imagem de vespa, mas de facto há um devir-vespa da orquídea, um devir-orquídea da vespa, uma dupla captura uma vez que <<aquilo que>> cada um devém não muda menos do que <<aquele que>> devém. A vespa devém parte do aparelho de reprodução da orquídea, ao mesmo tempo que a orquídea devém órgão sexual para a vespa (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 12).

Ao encontrarmos-nos “*entre*” os povos indígenas, através dessa dupla captura de um devir memórias indígenas, pretendemos caminhar numa direção de fortalecimento dos processos de diferenciação diacríticas e da afirmação das multiplicidades e dos pluriversos que compõem os modos de vida dos povos indígenas, porque aqui, não se busca assemelhação, comparação, ou ainda, construção de uma síntese entre o mundo indígena com o mundo não indígena. O que tentamos afirmar é que há entre esses mundos processos de inseparabilidade e de diferenciação, o que gera uma operação muito complexa. Há especificidades e percursos muito diferentes e uma visada na condição atual dos povos indígenas (violências, exclusões, lutas ainda por direitos basais) indica isso. Ao mesmo tempo, inseparabilidade na medida em que esses povos estão na base de nossa formação.

Por isso, ressaltamos a importância de mecanismos diferenciados de acesso e de funcionamento das políticas públicas às comunidades, com vista ao revigoramento das práticas tradicionais presentes no cuidado à saúde, nos processos de ensino aprendizagem, os valores e as crenças, entre outras; pois, frente aos processos de extermínio e invisibilização históricos, os povos ainda existem como vidas que resistem e que não se curvam aos ditames da lógica colonial que forjam interesses capitalistas.

Como vimos, em função de tais interesses, historicamente o Bioma da Mata Atlântica vem sendo apropriado de maneira destrutiva em sua biodiversidade, de modo particular, os rios e mares vem sendo contaminados. Em novembro de 2015 ocorreu na cidade de Mariana-MG o derramamento de resíduos industriais da mineradora Samarco, gerando graves prejuízos ao Rio Doce e seus afluentes (LOPES, 2016). A contaminação dos rios e o desaparecimento de espécies vegetais e animais atualizam processos de destruição da memória, pois a terra, as montanhas, as matas, os rios, os mares, as diversidades de espécies

de vegetais e animais compõem condições viscerais de vida dos povos indígenas. Isso gera desafios concretos para cultivar as memórias. Como contar, por exemplo, uma história ou transmitir um ensinamento vinculado à relação com rio, se no rio não se pode mais pescar ou se banhar? Se a vida com o rio está impedida?

Diante disso, Quiezza (2014) nos auxilia a analisar que a resistência dos povos indígenas se situa numa relação indissociável entre a luta pela terra e a revitalização e/ou uso da língua. No caso singular do povo Tupinikim, o desafio que o autor indígena Tupinikim apresenta consiste em construir encontros, reencontros e relação com a língua Tupi, a fim de cultivar as palavras e produzir memórias ligadas a seus ancestrais. Assim, o devir memórias indígenas, torna-se, portanto, uma linha de resistência num contexto de invisibilização e destruição das relações ontológicas de existência dos povos indígenas.

### **2.3. Aprendendo a cultivar memórias**

Davi Kopenawa, xamã Yanomami, mediante uma longa relação de amizade e convivência com o antropólogo francês, Bruce Albert, fazem um pacto etnográfico para que as palavras de *Omama* possam ser conhecidas pelos brancos, pelo “povo da mercadoria”. Para isso, o Yanomami contou com a contribuição do antropólogo para que essas palavras se nos tornassem acessíveis. Quanta generosidade! A partir dessa relação é gerado e nasce o livro: “A queda do céu, Palavras de um xamã Yanomami” (KOPENAWA, ALBERT, 2015).

A escritura do livro, constituído numa linguagem oral, traz inúmeros ensinamentos, histórias e memórias vivas. Kopenawa e Albert (2015) mostram que todo o relato não é para preservar a memória do seu povo, habitantes da floresta, porque seus pensamentos não são “cheios de esquecimento”<sup>20</sup> e não precisam das peles de papel para guardar as palavras sábias. O livro é para o povo da mercadoria que precisa ter gravada as palavras através da escrita para não as perder, ou ainda, para conseguir acessá-las.

Segundo o xamã, isso ocorre porque esse povo é cheio de esquecimento, pois, seu pensamento está fixado nas mercadorias e por causa delas estão destruindo a floresta, as condições básicas e viscerais de existência dos povos das florestas, tirando-lhes a vida.

---

<sup>20</sup> “Esta é uma expressão recorrente nos discursos de Kopenawa para designar a deficiência mental-espiritual mais marcante dos Brancos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.15).



Portanto, o livro é um manifesto em defesa dos povos indígenas, bem como um alerta para a queda do céu que poderá ruir sobre todos nós. Pois, o modo de vida capitalista motivado pelo consumismo, individualismo, busca desmedida de lucratividade, nos enche de esquecimentos, ou seja, de um vazio de memória, desconexão e insensibilidade com as diversas formas de vida que compõem a existência, que não podem ser mensuradas ou reduzidas à acumulação de dinheiro e/ou de mercadorias.

Assim, vemos que o desmoronamento do céu sobre todos nós caminha numa relação conjunta e paralela entre a produção de esquecimento e a destruição das florestas e dos rios, a morte dos animais e vegetais, contaminação das águas, do ar, etc.

Frente a avalanche de esquecimento dos brancos, as sabedorias Yanomami tornam-se acessíveis por meio das palavras escritas. Assim, Kopenawa e Albert (2015) apresentam diversos elementos de produção de memória que passam por outra formação de conhecimento, outra epistemologia, ou seja, “segue caminhos outros que o da mercadoria” (p.64). Ao escutar o xamã, podemos acompanhar o sentido de suas palavras:

(...) Meu único professor foi *Omama*. São as palavras dele, vindas dos meus maiores, que me tornaram mais inteligente. Minhas palavras não têm outra origem. As dos brancos são bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria.

Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de *Omama*, são muito antigas, mas os xamãs as renovam a todo tempo. (...) elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas. (...). Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão novas e fortes como agora. São essas palavras que pedi para você [Albert] fixar nesse papel, para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho. Quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito? (p. 65-66).

A escrita são apenas desenhos, são apenas representações de um saber, mas não o saber em si. Tratando-se de um saber da experiência que não é possível ser transmitido, apenas compartilhado através da narração. Assim, as leituras dos desenhos-palavras podem tornar nossa sensibilidade mais porosa, atenta às realidades que até então não existiam para quem não é habitante da floresta. Dessa maneira, os nossos encontros com esses desenhos podem ser considerados uma experiência, uma nova experiência, que não é aquela do xamã.

A narratividade presente no livro é um exemplo de uma escrita oralizada. A arte de narrar geralmente está situada numa linguagem oral, numa transmissão de boca a ouvido. Para o Yanomami as palavras vivas que perduram no tempo não têm relação com a escrita. Aqui, deparamo-nos com este desafio: Como produzir uma oralidade escrita? Ou uma escrita oralizada? Pois, produzir conhecimento com os povos tradicionais passa pela experiência com a oralidade, com a capacidade de ouvir as histórias, mas principalmente, de colocar à prova a própria vida ou o modo de viver no ato de falar e escrever.

Entre os indígenas e também em África, Hampaté Bâ (2010) mostra que a tradição oral guarda um modo próprio de transmissão do conhecimento, em que sua confiabilidade passa pelo grifo do valor do homem, de modo que o homem e a palavra que ele fala estão em conexão, porque há compromisso com a palavra.

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidelidade das memórias individuais e coletivas e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra.

E, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168).

Diante disso, podemos inferir que produzir uma escrita oralizada, como caminho de aproximação “*entre*” um modo de pensar afro-pindorâmico nos chama a um compromisso com a Palavra, de forma que a escrita não seja alienação entre o que se diz e o que se pensa, entre o que sentimos e expressamos. O compromisso com a Palavra torna a escrita um exercício de pensamento emprenhado das relações que constituem a nossa existência, coloca-a em análise e em transformação. Assim, a escrita oralizada nos convida à desalienação da vida.

Por isso, mesmo que os livros sejam queimados ou levados pelas águas, as memórias dos povos da oralidade permanecem, as palavras se renovam e se atualizam de acordo com as circunstâncias. Pois essas são palavras encarnadas, palavras gravadas no peito, na capacidade de ser presença daqueles que as ensinam e no engajamento daqueles que querem aprender. Os conhecimentos como memórias vivas, passam por uma pedagogia da presença, de caminhar com o aprendiz e de conexão com o sagrado.

Tanto a tradição africana referida por Hampaté Bâ (2010), quanto a cosmologia Yanomami (KOPENAWA, ALBERT, 2015) e a cosmologia Guarani (OLIVEIRA, SANTOS, 2016; BENITES, 2015) têm em comum que as palavras e/ou os conhecimentos estão intimamente ligados às suas divindades criadoras, respectivamente, *Maa Ngala*, *Omama*, *Nhanderu kuery*.

Mesmo sendo fundamental a constante conexão com o divino para o conhecimento fluir, trata-se de um saber encarnado, corporal. O pensamento não está localizado numa pequena parte do nosso corpo - o cérebro, mas em todo o corpo, como diz os indígenas Caxinauá: “nós sempre pensamos através de todas as partes de nosso corpo” (KENSIGER apud OLIVEIRA, SANTOS, 2016, p. 114). Por isso, os saberes são transmitidos numa relação indissociável entre o corporal e o espiritual.

Entre os Yanomami, Davi Kopenawa relata por diversas vezes que para conhecer os espíritos, ou seja, para entrar em relação com os *xapiri*<sup>21</sup>, alimentando-os e fazendo-os dançar, é preciso beber *yãkoana*<sup>22</sup>, um alucinógeno, que transforma as pessoas em espírito. Por várias vezes, o xamã afirma que é preciso morrer pelo efeito da *yãkoana*. Todo o processo de formação xamânica; trabalhos de cura; produção artística como cantos e pinturas; os ensinamentos só são possíveis na relação com *xapiri* que são alimentados, à medida que se toma *yãkoana* (KOPENAWA, ALBERT, 2015).

Entre os Guarani, Oliveira e Santos (2016) trazem os exemplos de que há saberes que são passados por meio das ferroadas de formigas; outros que são desenvolvidos, ou melhor, relembrados através da dança do *xondaro*<sup>23</sup>. Por isso, frisam que o conhecimento é produzido “em ações como dançar, cantar, fumar cachimbo, sonhar e se concentrar, entra-se em contato com os *Nhanderu kuery*, e os saberes vindos das divindades são colocados no coração (...) ou

---

<sup>21</sup> Todo ente possui uma “imagem” (*utupë a*, pl. *utupa pë*) do tempo das origens, que os xamãs podem “chamar”, “fazer descer” e “fazer dançar” enquanto “espírito auxiliar” (*xapiri a*). Esses seres-imagens (“espíritos”) primordiais são descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos. Entre os Yanomami orientais, o nome desses espíritos (pl. *xapiri pë*) designa também os xamãs (*xapiri t<sup>h</sup>ë pë*). Praticar xamanismo é *xapirimuu*, “agir em espírito”, tornar-se xamã é *xapiripruu*, “tornar-se espírito”. O transe xamânico, conseqüentemente, põe em cena uma identificação do xamã com os “espíritos auxiliares” por ele convocados (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 610).

<sup>22</sup> (...) Realizar uma sessão de xamanismo (*xapirimuu*, “agir como espírito”) se diz também *yãkoanamuu*, “agir sob influência do pó de *yãkoana*”. Embora se use a expressão “beber (*koai*) o pó de *yãkoana*”, este é inalado. O pó é fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (DMT). (...) (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 612).

<sup>23</sup> Xondaro Mbaraete – A força do Xondaro. Vídeo disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=4FbUVwDwp9U>> Acesso em 04/11/2018.

no *nhandepy'a*, em guarani, que se refere à larga região do peito” (OLIVEIRA, SANTOS, 2016, p. 121).

Corroborando com as noções de inseparabilidade entre o corporal e o espiritual, entre o homem e a Palavra, Hampaté Bâ (2010) narra a mitologia que envolve a origem divina da Palavra e mostra que a tradição oral Africana consegue transmitir o conhecimento de modo acessível, em conformidade com o entendimento humano, de maneira contextualizada com suas habilidades e aptidões, sem fragmentar categorias de saber. Assim, o autor dirá que a tradição oral: “é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial” (p. 169).

Dessa forma, escrever de maneira encarnada, afinada com a tradição oral, significa narrar conhecimentos que brotam da própria dinâmica da vida, onde os saberes estão interconectados, transversalizados, sem separação entre o espiritual e o material, com aberturas para a arte, a poesia, a música.

De maneira concreta, compreendo a coexistência do divino na dinâmica da vida como uma semente que dorme na terra, ali ela recolhe suas forças e no tempo propício a forma semente precisará morrer, para que a força que nela habita possa se expandir. Nós não vemos essa força, mas ela está lá. Para crescer a semente irá romper com o aconchego e a segurança que suas membranas lhe proporcionavam. Há algo muito forte, há uma impetuosidade que faz romper com as várias camadas que envolvem, por exemplo, um caroço de jaca<sup>24</sup>. Uma força de dentro para fora ou de fora para dentro, uma força invisível e concreta que permeia a semente na terra e a terra na semente, a água na semente e a semente na água, penetrando o sol que já existe na semente e que no brotar da semente busca sua abundância de luz.

Revestida de várias e resistentes membranas, é possível imaginar que há algo muito precioso lá guardado. Se essa preciosidade e potência lá disponíveis despontam, a semente que não será mais semente irá crescer, ser iluminada pela luz do sol e irradiará as múltiplas forças nela emprenhada.

Romper com as membranas que nos protegem e que por muito tempo nos nutriram, não é uma atitude de ingratidão, mas sim, uma confiança na força criadora que gera abertura à vida, ao novo, ao inesperado, ao não controlado. Num tempo que queremos tudo controlar, soltar de nossas seguranças parece insensatez. Controlar, por sua vez, é mortificar a vida,

---

<sup>24</sup> Tomamos um exemplo vivo de como essa imagem da semente nos acometeu certo dia.

porque em nome de uma pretensa segurança, impedimos que a vida surja com toda sua novidade e potência, ficamos cegos às possibilidades que podem existir.

Ao soltar de nossas seguranças, se não sufocados pelo medo, o que vem é alegria. A alegria de uma vida que brota com toda suas forças, luzes e capacidades. A imanência do divino na vida cotidiana habita na confiança nessa força criadora, que nos permite estar presente no aqui e agora, com atenção ao que acontece, encontrando beleza, alegria e poesia no cotidiano do viver.

Pensando numa escrita conectada “*entre*” os povos da oralidade é pouco caracterizá-la apenas a partir da reprodução do jeito informal do falar ou de uma conversa, porque antes, a oralidade tem sua base na ligação entre o homem e a Palavra. Por isso, a escrita que caminha com a oralidade está alicerçada nas experiências geradas no decorrer do que se escuta e do que se pratica ao longo da vida. Assim, ela se torna um jeito de produzir um tipo de fala, ou seja, a fala expressa o gesto e o gesto dá consistência a fala.

Entre os Guarani, a fala proferida pelos anciãos é de profundo respeito, exigindo atenção dos mais jovens, uma escuta atenta. Os aconselhamentos (*nhemongueta*)<sup>25</sup> são orientações de vida, como diretrizes para saber cuidar das diferentes fases da vida, como: gestação, nascimento, educação das crianças, vivências dos ritos de passagem que envolvem a primeira menstruação das meninas, a mudança de voz dos meninos, casamento, entre outros.

A importância de ouvir os conselhos consiste em tornar os homens fortes, dignos, capazes de viver bem, líderes habilidosos em lidar com os problemas da aldeia/comunidade. As mulheres também devem ouvir os conselhos, pois através deles, poderão viver com saúde e realizar habilmente suas atribuições na vida da comunidade. A escuta e observância dos conselhos tem uma relação indissociável com *nhaderu kuery*, por isso, a *Opy*, a casa de reza deve ser muito respeitada. Nesse sentido, Benites (2015), autora Guarani, frisa que: “Se os jovens não aprenderem *ojapyxaka* (a se concentrar), *mbojerovia* – acreditar (lit. ‘fazer valer’) no *reko arandu* –, praticar e ir sempre a *Opy*, colocarão em risco o *nhandereko* – *nosso jeito de ser e viver*, (...)”(p.13).

A Casa de Reza é considerada pelos Guarani como sua verdadeira escola, onde a formação passa pela escuta dos *nhemongueta*. Assim, a Casa de Reza é um lugar muito importante para aprender, para estar em relação com as Palavras de *nhaderu kuery*. A partir

---

<sup>25</sup> As análises que seguem a respeito do *nhemongueta* estão situadas na experiência de participar do I Encontro Saúde e Saberes Tradicionais Guarani do ES, realizado na Escola Municipal Pluridocente Indígena Aldeia de Três Palmeiras, no dia 19/08/2017.

delas que se formam homens e mulheres capazes de desenvolver diferentes tipos de trabalhos, como curar, ensinar, cuidar, caçar, entre outros, pois, as sabedorias presentes nos saberes tradicionais são ao mesmo tempo práticas educativas e de saúde essenciais à vida, capazes de produzir cuidados atentos às necessidades pessoais e coletivas. Por isso, o “ensinador” ou aquele que fala é de suma importância para a atualização do vínculo entre o homem e a palavra - uma relação indissociável da constituição da educação e da saúde indígena.

Oliveira e Santos (2016) aprenderam com os Guarani que, nesse povo, para ouvir os mais velhos não se deve interrompê-los, nem fazer muitas perguntas para não criar dificuldades ao que se tem a dizer. A fala dos anciãos é fruto da maturação do conhecimento, em que as belas e sábias palavras foram assentadas, pois, são palavras experimentadas na vida e na interlocução com as divindades. “Sua fala expressa as palavras e saberes provenientes de *nhaderu kuery*: fala-se o que se sabe dentro do peito e nada mais” (p.122).

Diante disso, analiso que uma escrita oralizada pode ser um tipo de produção de fala, ensinamentos. No entanto, é preciso prudência para situarmo-nos nos processos formativos aos quais nos encontramos, pois, aquele que fala, o “ensinador” indígena Guarani, por exemplo, passou por uma longa formação na relação com *nhaderu kuery*, por isso, Oliveira e Santos (2016) compreenderam com os anciãos Guarani que:

A fala é um recurso utilizado apenas por aqueles em um estágio mais avançado do saber: os mais velhos, que possuem conhecimentos mais assentados e que, por isso, podem deixá-los fluir pela boca. Não é recomendado aos mais novos usar a retórica para aprender; eles devem, ao contrário, concentra-se em ouvir, observar e imitar (p. 124).

Por isso, neste trabalho podemos dizer que a escrita é também um modo de ouvir, como uma prática artesanal de colocar em exercício a maturação das palavras. Assim, a escrita pode tornar-se um dispositivo de observação que estimula a elaborar de entendimentos, de habilidades e de conhecimentos particulares.

Nesse sentido, podemos imaginar o dispositivo da escrita-escuta, como um terreno que está sendo preparado para plantar palavras-sementes. Não sabemos quanto tempo e quais condições cada palavra-semente irá precisar para germinar, crescer, criar raízes, florir e frutificar, porque, dependerá das chuvas, dos ventos, da fertilidade da terra, entre outros. Mas, com confiança na força criadora, cuidamos da terra e nela semeamos, colocando dentro dela as muitas palavras que encontramos com nossos ouvidos, olhos e mãos. Assim, mesmo que as

plantas demorem despontar, a terra já não está como antes de receber as palavras-sementes.

Podemos intuir que a memória é como essas palavras-sementes, o “ensinador” ou aquele que fala semeia, mas elas precisam de tempo e terra para poder crescer, criar raízes e produzir suas próprias sementes, e assim semear novamente no chão do peito das crianças e jovens de seu povo. Nesse sentido, a memória se atualiza, torna-se sempre nova e não morre.

A memória dos povos da oralidade permanece porque são como essas palavras-sementes plantadas no chão, na terra da vida de cada pessoa e comunidade, não havendo alienação entre palavra e a vida. Por sua vez, as palavras escritas se perdem, porque ao invés de estarem gravadas no peito, estão em peles de papel, nas telas de celulares e computadores. Se perdem também porque podem ser lidas de modo descontextualizado daquele ou daquela que desempenhou tal registro. Há uma distância entre o escritor e aquele que lê. Por essa via, percebemos a escrita com aspectos bem distintos da oralidade, assim, desenvolver uma escrita conectada com a racionalidade dos povos indígenas exige estreitar essa distância; demanda atenção acerca do contexto que estamos escrevendo, o porquê, com quem e para quem dirigimos e/ou produzimos as palavras; desafia a produzir alguns fios de passagens, encontros e conexões entre estes diferentes modos de produção e compartilhamento de conhecimento.

As sementes-palavras semeadas por aquele que fala são como sementes nativas. Tanto na tradição Africana, entre os Yanomami e os Guarani, aquele que ensina tem a função de estimular, despertar, colocar em movimento conhecimentos que já se possui, por isso, a educação é um relembrar o que já se sabe. Assim, falar e escutar é um modo de materializar e construir forma às forças e saberes já presentes, ou seja, que já se é portador ou que se está imantado.

Hampaté Bâ (2010) mostra que *Maa Ngala* depositou diversas potencialidades que ficam silenciadas e em repouso dentro do sujeito. A palavra divina dá vitalidade a essas forças, ou seja, coloca em movimento tais potencialidades, primeiro como pensamento, segundo como som e em terceiro como fala. “A fala é, portanto, considerada como a materialização, ou a exteriorização, das vibrações das forças” (p. 172). Por isso, a fala não é uma realidade abstrata. Ela é força, tem corpo, materialidade, gera movimento, ritmo, vida e ação. “Quando *Maa Ngala* fala, pode-se ver, ouvir, cheirar, saborear e tocar a sua fala. Trata-se de uma percepção total de um conhecimento no qual o ser se envolve na totalidade” (p. 172).

Quais forças são colocadas em movimento a partir das palavras que ouvimos? Observamos o poder das palavras na nossa forma de sentir e agir? Que realidades criamos,

transformamos, destruímos ou mantemos pela força de agência das palavras das quais nos alimentamos?

Percebendo a força de agente ativo das palavras, Hampaté Bâ (2010) nos faz atentarmos ao poder da fala como força capaz de criar paz, de produzir guerra, de estragar ou conservar uma coisa. “A tradição, pois, confere a *Kuma*, a Palavra, não só um poder criador, mas também a dupla função de conservar e destruir. Por essa razão a fala, por excelência, é o grande agente ativo da magia africana” (p. 173). Por isso, para essa tradição, a magia é a habilidade de controlar as forças, de manipulá-las para restaurar o equilíbrio e a harmonia entre o Homem e o seu Criador.

Oliveira, Santos (2016) e Benites (2015) também apontam que entre o povo Guarani, parte-se do pressuposto que cada pessoa, quando nasce, já traz conhecimentos adquiridos pelo convívio com as divindades, por isso, afirmam que a relação com *nhanderu kuery* é única e pessoal e que os conhecimentos para serem efetivados na terra dependem das ações da pessoa e seu empenho junto com a comunidade em relembra-los. Mas ao mesmo tempo, esse processo formativo pessoal não é algo que se realiza de modo individual ou solitariamente, porque é no convívio comunitário que as singularidades são despertadas, se manifestando de modo único. Assim, a função daquele que fala tem como direção estimular e provocar um despertar para conhecimentos que já se possuem, por isso:

(...) cada pessoa deve adquirir um saber por caminhos próprios, o “ensinador” (como gosta de falar o *xeramõi xondaro*) não tem como função transmitir um saber a um neófito, mas de estimulá-lo para que ele consiga elaborar um entendimento ou uma habilidade, o que no limite gera conhecimentos particulares. As perguntas dos formadores feitas aos jovens Mbya, assim como as falas enigmáticas e poéticas dos mais velhos tinham, afinal, por objetivo, estimular reflexões próprias, fomentar o esforço necessário ao aprendizado, ainda que por rotas divergentes (OLIVEIRA, SANTOS, 2016, p.123).

Entre os Yanomami, Kopenawa e Albert (2015) mostram que a memória e o conhecimento estão vinculados à capacidade de sonhar. Para conhecer as palavras de *Omama* é preciso sonhar, é preciso morrer sob o efeito da *yãkoana*, pois, “*Omama* pôs o sonho dentro de nós quando nos criou. Somos seus filhos, e por isso nossos sonhos são tão distantes e inesgotáveis” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 461).

A fala que surge nos lábios são as palavras de *Omama* gravadas no peito, elas são adquiridas na relação de amizade com os espíritos, os *xapiri*. Para isso, os xamãs mais velhos



sopram a *yãkoana* nas narinas dos mais jovens e transmitem seus espíritos. A relação de transmissão entre este povo é explicada pelo xamã Yanomami nas seguintes palavras:

Nós somos habitantes da floresta. Nosso estudo é outro. Aprendemos as coisas bebendo o pó de *yãkoana* com nossos xamãs mais antigos. Nos fazem virar espírito e levam nossa imagem muito longe, para combater os espíritos maléficos ou para consertar o peito do céu. É assim que os antigos xamãs nos fazem conhecer os *xapiri*, abrem seus caminhos até nós e os mandam construir nossas casas de espírito. Nos ensinam também a palavra de seus cantos e a fazem crescer em nosso pensamento (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 458).

Para fazer crescer o pensamento ou o fortalecimento da memória há condições que favorecem. De acordo com Davi Kopenawa, nós brancos nos enchemos de esquecimento e por isso, precisamos das palavras escritas, porque nosso pensamento está preocupado, fixado em adquirir mercadorias. Isso nos deixa agitados, fazendo com que o peito (lugar onde as memórias estão registradas) fique enfumaçado, confuso, perturbado. Por isso, o xamã Yanomami ressalta diversas vezes o silêncio da floresta e a importância da calma para ouvir e receber os espíritos, pois, quando o pensamento está fixado nas mercadorias produz dispersão, impede a serenidade, de modo que, dormimos sem capacidade de sonhar. E se não se sonha, não é possível acessar as palavras de *Omama*, aquelas que ele pôs quando nos criou.

Kopenawa e Albert (2015) mostram que o barulho das cidades, dos motores, das máquinas, as inúmeras informações que nos tornam agitados, a produção de ansiedades e preocupações que impedem as pessoas dormirem são contextos que enfumaçam o peito e criam dificuldades para pensarmos direito. Por isso, o silêncio, a calma e o dormir são condições ou tempo/espaço para o aprendizado, um aprendizado que passa por um repouso que cria disposição e concentração para termos capacidade de produzir memória, ouvir, contemplar, sonhar. A produção/fortalecimento da memória ou seu esquecimento encontram pistas metodológicas nas seguintes palavras do xamã Yanomami:

(...) Faz muito tempo que *Omama* e nossos ancestrais as depositaram [as palavras] em nosso pensamento e desde então nós as temos guardado. Elas não podem acabar. Se as escutarem com atenção, talvez os brancos parem de achar que somos estúpidos. Talvez compreendam que é seu próprio pensamento que é confuso e obscuro, pois na cidade ouvem apenas o ruído de seus aviões, carros, rádios, televisores e máquinas. Por isso suas ideias costumam ser obstruídas e enfumaçadas. Eles dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa. Enquanto isso, no silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó da árvore *yãkoana hi*, que é alimento dos

*xapiri*. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade (p. 76-77).

Em sintonia com o modo de produção de conhecimento dos povos indígenas e a partir destes ensinamentos do Yanomami, vemos que as condições para gerar: oralidade, memórias marcadas pela inseparabilidade entre o sujeito e a palavra, capacidade de falar palavras sábias; passam por uma temporalidade mais lenta, que nos ensina uma capacidade de ouvir, acolher o silêncio, exigindo parar a nossa pressa e aprender a estar diante de não ter ou não saber o que fazer ou como dizer ou como agir, para aí construir pensamento e reflexão. Estar diante do não saber é fundamental para desacelerar nossos sentidos e quem sabe tornar o nosso pensamento mais lento, suspender as evidências, produzir questões e estranhamentos. Além disso, a lentidão se apresenta como caminho para produzir consistência e elaboração/organização do pensamento, que tem como fruto uma memória vivificada.

O dormir na perspectiva Yanomami é algo ativo, é um repouso cheio de sensibilidade e atenção, produtor de uma relação serena com o tempo, porque a sabedoria e a presença dos *xapiri* habitam no pensamento calmo. O silêncio da floresta e a calma são condições favoráveis para experiências com as divindades. As capacidades de experiências são possíveis no despertar de nossa sensibilidade à vida que acontece, que está no tempo presente atualizador de memórias, cheio de possibilidades e de potências de criação.

A lentidão como pista para produção de experiências cheia de sabores e formadora de memórias vivas, começou a ser despertada em mim, em um certo dia, que ao retornarmos das aldeias indígenas de Caieiras Velhas e Boa Esperança, os amigos-estudantes e o amigo-professor, que comigo estavam, pararam no caminho de volta para lanchar. Conversa vai, conversa vem, enquanto o lanche não chegava, surge uma pergunta: porque a comida feita em fogão a lenha é mais saborosa? O amigo-professor explicou que o fogão a lenha aquece de modo que as moléculas tenham tempo para se organizarem melhor, já na comida feita pelo fogo provocado pelo gás, o aquecimento é mais acelerado, tornando mais difícil e apressando a organização das moléculas; pior fica quando o aquecimento ocorre via eletricidade, o processo fica ainda mais acelerado e as moléculas mais desorganizadas.

Assim, a lentidão é um processo ativo, formado por agilidades, como a do aquecimento das moléculas pelo fogo à lenha, em que cada pessoa, cada composição levará tempos diferentes para compreender ensinamentos, acessar realidades ou se despertar com as

Palavras sábias. Tal lentidão é uma caminhada que possibilita maturação, porque na pressa, podemos ter como consequência um alimento cru e ao mesmo tempo queimado, porque queima e não cozinha.

Se encontrar com uma epistemologia afro-pindorâmica, que se pretende contra colonizadora, nos chama a pensar na velocidade com que produzimos conceitos, avaliações e análises. Convida-nos a acalmar o pensamento para abrimo-nos às sensações, aos sabores, à escuta de si. Na pressa de dar respostas ficamos sem tempo de sentir. Assim, podemos inferir que o pensamento afro-pindorâmico está conectado com as experiências que acontecem na processualidade da vida, com as sensibilidades múltiplas dos sabores, dos olhares, do tocar, do sonhar e do sentir.

O encontro “*entre*” esses povos da oralidade nos trazem pistas para cultivar a memória. Uma memória que têm como fundamento a relação com a Palavra, a divindade, os mitos de criação, a natureza, a ancestralidade. Por isso, ao nos encontrarmos com o poder da palavra, com sua origem, com as sabedorias para que ela possa habitar e se movimentar entre nós, desafia-nos a descobrir e nos empenhamos em desenvolver a arte de cultivar memórias no chão da vida das comunidades indígenas e no chão da vida de todos nós, de maneira mais ampla.

Esse desafio de cultivar e construir memórias tem encontrado esforços entre os Tupinikim, pois este povo existe apenas no estado do Espírito Santo e deixaram de ser praticantes de sua língua materna, por isso, enfrentam dificuldades mais acentuadas para cultivar suas memórias e afirmar sua identidade cultural, pois a perda da língua significa afastamento com as palavras que nutrem uma memória ancestral, valores e modos de pensar. Portanto, somos impelidos a caminhar por terrenos onde há plantios que forjam formas de cultivo da memória Tupinikim.

## Capítulo terceiro

### 3 (DES) COLONIZAÇÃO LINGUÍSTICA E (DES) COLONIZAÇÃO DA TERRA: LUTAS E CULTIVO DE MEMÓRIAS TUPINIKIM

Este capítulo aborda alguns elementos da história do povo Tupinikim marcada por processos de colonização e resistências que forjam sua identidade cultural e memória. No cultivo da memória Tupinikim os esforços em torno da revitalização linguística e as lutas pela terra se apresentam como pilares de sua identidade guerreira, que através do espírito de luta é possível assegurar a existência e a afirmação de sua identidade étnica, porque, diante da colonização e apropriação privada de sua terra, as lutas se tornam fundamentais para sustentar relações de coexistência, pertencimento, interação e relacionalidade com a terra e os demais seres que a habitam. Através dessas relações, o modo de produção e transmissão de conhecimentos assumem características próprias de vidas, que se constituem na imanência com a terra.

#### 3.1 Colonização linguística e resistência Tupinikim

O povo Tupinikim é conhecido como um dos povos da costa litorânea, Tupi da Costa, por isso, foram eles que tiveram os primeiros contatos com os portugueses. Em função desse contato secular, suas histórias, tradições e modos de vida vêm sendo marcados e comprometidos por massacres e diversas violências desde o período colonial.

A respeito da barbárie colonial, Quiezza (2014)<sup>26</sup> resgata dos escritos de Mem de Sá, governador geral em 1558, a história de extrema violência, de chacina contra os Tupinikim, “que num só dia deixou seis quilômetros de corpos de Tupinikim mortos” (p.35). Diante de tal brutalidade, o autor nos conta que,

Os indígenas que conseguiram sobreviver migraram em direção ao litoral de Aracruz. Eles se tornaram reféns da cultura dos lusitanos, tendo que viver

---

<sup>26</sup> Jocelino da Silveira Quiezza pertence ao povo indígena Tupinikim, atuante na educação indígena, mora na aldeia de Caieiras Velhas e encontra-se ativamente envolvido nas ações culturais e políticas em promoção e defesa do seu povo.

em aldeias cristãs como a que foi fundada no local onde hoje está a Vila de Santa Cruz, que tinha nome de Aldeia Velha. Os indígenas que vivem nessa região atualmente são mestiços e estão por todo litoral do Espírito Santo, sendo descendentes daqueles que sobreviveram ao grande massacre (p. 35).

A violência contra os Tupinikim não se sucedeu apenas pela morte física, pois o processo de colonização via aldeamentos e catequização geraram outros tipos de morte, como as perdas de seus modos de vida e de suas tradições, à medida, que esse povo ficou envolvido/capturado pelo contexto político e econômico da sociedade colonial.

Os indígenas aldeados não se tornaram escravos, mas perdiam suas tradições e eram assimilados à sociedade colonial; na maioria das vezes, tornavam-se aliados dos colonos e uma força maior na repressão contra os negros escravos e também contra outras nações indígenas inimigas (QUIEZZA, 2014, p. 35).

Essa tendência à integração com a sociedade lusitana do Povo Tupinikim compõe uma das características fortes do processo de formação demográfica do Espírito Santo: a miscigenação (QUIEZZA, 2014; MOREIRA 1999; 2017; SALETTO 2000; RIBEIRO, GONÇALVES 2017).

A miscigenação e a nossa constituição social e histórica indígena manifestam-se também na linguagem, por isso, Quiezza (2014) mostra que a língua portuguesa falada nas terras brasileiras tem forte influência e composição das línguas indígenas, pois, foi apenas a partir da segunda metade do século XVIII, no governo de Marques de Pombal, que todas as línguas nativas foram proibidas, especialmente o *nhe'engatu* de tronco Tupi, até então considerada a língua geral do Brasil. Esse elemento nos indica que o português brasileiro é uma realidade recente.

Mesmo com a proibição das línguas indígenas muitos povos conseguiram preservar sua língua, pois se encontravam mais distantes dos colonizadores, em regiões longes do litoral, que favorecia a formação de estratégias endógenas de organização. Por sua vez, em meio ao contexto de proibição linguística, os Tupinikim reuniam algumas situações desfavoráveis para preservação do Tupi: sua localização geográfica que tornava inevitável o contato com os invasores e por isso uma maior acessibilidade para criar relações com estes.

Assim, vemos que a relação entre o processo destrutivo da etnia Tupinikim esteve associado à sua assimilação ao mundo dos colonizadores europeus, gerando prejuízos às

estruturas cognitivas, subjetivas, territoriais constitutivas de seu modo de vida, especialmente, o desuso da fala na língua materna. Acerca das consequências da perda da língua, Quiezza (2014), indígena Tupinikim, analisa que:

Na história brasileira da colonização, muitos povos indígenas foram submetidos a esses processos de desestruturação étnica e assimilação a nova cultura de dominação, sendo, com frequência, proibidos de falarem suas línguas nas missões e escolas. O caso do povo Tupinikim não foi diferente, o que fez com que sua língua, a mesma falada pelos antigos Tupi, fosse completamente esquecida de seu meio. Isto fez com que também perdesse grande parte de sua identidade cultural, pois, com a perda linguística, veio também a desestruturação da cultura.

Com essa perda linguística aconteceu também a desestruturação do pensamento indígena, pois, a partir do momento que foi imposta uma nova língua e uma cultura estranha, os indígenas deixaram de acreditar em seus mitos e suas crenças e passaram a tomar como verdade somente aquilo que os portugueses pregavam, renegando sua própria cultura (p. 39).

Frente a esse contexto, podemos pensar que a colonização do pensamento, do modo de vida, da produção dos desejos, configura-se numa colonização da subjetividade indígena, o que repercute num esquecer-se de si, produzindo uma não-memória ou uma invisibilidade desta.

A colonização subjetiva que faz os indígenas “quererem” se tornar branco é considerada por Davi Kopenawa como uma ilusão, pois mesmo que se esforcem para isso, nunca chegarão a ser brancos. No entanto, Kopenawa alerta que no mundo dos brancos, pela fixação do pensamento nas mercadorias, pelo consumo excessivo de álcool, enchem o peito de esquecimento, deixando-o enfumaçado, agitado, por isso, com dificuldades para pensar direito e possuir memória (KOPENAWA, ALBERT, 2015).

Entre os Tupinikim, esta colonização da subjetividade e a memória ancestral indígena forjam sua resistência, colocando-os em movimento de luta contra colonial, em vista à revitalização e ao fortalecimento da identidade cultural Tupinikim. Assim, diante dessa relação tênue entre o processo colonizador e a memória indígena, Quiezza (2014) afirma que:

(...) A imposição do português colonial causou a desestruturação do pensamento indígena. Muitos povos Tupi, sobretudo do litoral, a partir desse momento passaram a desconhecer sua própria identidade enquanto indígenas, esquecendo-se quase totalmente do que caracterizava sua identidade cultural. Talvez se possa afirmar que só não perderam a *memória* de ser indígenas,

algo que muito tempo depois foi motivo para retomada da luta pelos direitos suprimidos e a identidade roubada (p.34, grifo do autor).

Analiso que as resistências do povo Tupinikim são criadas nos tensionamentos das estruturas relacionais de colonização subjetiva, por isso, essas resistências são como um caminhar com sementes-memórias que são lançadas no peito de cada Tupinikim e que precisam ser cultivadas.

Exemplos deste semear e cultivar encontram-se atualmente nos trabalhos em torno: da revitalização linguística, através do ensino da língua Tupi nas escolas indígenas Tupinikim (QUIEZZA, 2014); das “Noites Culturais Tupinikim”, projeto cultural desenvolvido na Aldeia de Caieiras Velhas; do Projeto Iakumã Tronco Tupi, que visa a valorização da memória Tupinikim e da língua Tupi, realizado na aldeia de Pau Brasil (ambos projetos com convite expandido para outras aldeias); do Programa de Licenciatura Intercultural Indígena (PROLIND) que estimula a participação de anciãos Tupinikim em seus processos de formação<sup>27</sup>, bem como, no despertar de práticas de saúde e habilidades artesanais deste povo; e principalmente, da incansável luta pela terra<sup>28</sup>.

Como forma de reconstruir seus modos de existência diante da histórica destruição do seu reconhecimento étnico, os Tupinikim vivenciam um processo de revitalização da língua, como parte de um caminho importante de busca pelo fortalecimento da identidade cultural (QUIEZZA, 2014).

A partir disso, o ensino bilíngue nas escolas de ensino fundamental situadas nas aldeias Tupinikim, fruto de esforço e dedicação deste povo, abre processos de engajamentos em torno da revitalização da língua Tupi para os Tupinikim do Espírito Santo. Essa caminhada tem como marco dezembro do ano de 2001, quando “aconteceu em Caieiras Velha o Fórum: Língua e Identidade Cultural. Esse evento visava à discussão dos limites e das possibilidades do resgate da língua Tupi como meio de reafirmação etnocultural” (QUIEZZA, 2014, p.52).

Esse evento reuniu membros do Núcleo de Educação Indígena, Ministério da

---

<sup>27</sup> O PROLIND reúne alunos Tupinikim e Guarani, as atividades pedagógicas que contam com a presença dos anciãos ocorrem em ambas etnias.

<sup>28</sup> Certamente há inúmeras outras práticas e acontecimentos no cotidiano das aldeias Tupinikim que estão direcionadas para a revitalização e fortalecimento da identidade cultural. No entanto, esse trabalho de dissertação não caminhou com o objetivo de mapear tais práticas. Mas, a partir do percurso de pesquisa realizado até aqui, é possível imaginar que pesquisas em torno dessa intencionalidade podem potencializar e gerar visibilidade para as resistências contra colonial do povo Tupinikim.

Educação (MEC), alunos e professores da Universidade de São Paulo (USP), em especial, o linguista Eduardo Navarro, estudioso do Tupi, importante nesse processo de revitalização linguística. Assim, a partir desse fórum há a construção de um curso de Língua Tupi, constituído por três etapas, que teve início em 2002.

Foram capacitados oito professores, sendo três na aldeia de Caieiras Velhas, três de Comboios, um de Pau Brasil e um de Irajá. Com o término dessa etapa, os agora professores da língua indígena começaram a atuar nas escolas das aldeias a partir de setembro de 2004. Podemos considerar este um marco das aldeias de revitalização linguística do nosso povo, já que a partir de então as crianças Tupinikim passaram a se envolver no aprendizado (QUIEZZA, 2014, p.54).

Os efeitos do ensino do Tupi nas escolas tocam não apenas as crianças que estão estudando, mas também seus familiares. Na Unidade Básica de Saúde Indígena de Caieiras Velhas, encontrei-me com uma assistente social Tupinikim. À medida que fomos construindo aproximação e amizade, ela compartilhou que a educação indígena mudou através do reencontro com a língua Tupi. Com alegria, diz que as filhas sabem mais o Tupi do que ela, pois conta que em sua época escolar não se ensinava a língua indígena, mas com o trabalho de revitalização linguística isso vem se modificando. Com satisfação e sorriso nos lábios, conta-nos que seu neto canta músicas infantis na língua Tupi.

A alegria dela é contagiante, pois, a educação indígena com o ensino da língua Tupi a enche de esperanças. Ela conta-nos que quando estudava não podia dizer que era indígena, isso era motivo de constrangimento, medo e vergonha. Por essa razão, hoje tem alegria e esperança que seus filhos e netos não mais sofrerão com a mesma intensidade os constrangimentos que já viveu, porque há um processo de revitalização e afirmatividade da identidade indígena. Em sintonia com essa esperança, Quiezza (2014) afirma que,

Atualmente, os Tupinikim persistem em recuperar a língua, pois acreditam que através da mesma conseguirão fortalecer sua identidade étnica e também minimizar a discriminação que acontece entre outros grupos indígenas que falam suas próprias línguas e, sobretudo, da sociedade não indígena. A comunidade entende, porém, que o resgate da língua não está limitado apenas à preocupação com a identidade cultural. A recuperação da língua se faz necessária num contexto maior da política brasileira (...) (p.51).

O autor Tupinikim, em seu trabalho, apropria-se recorrentemente da expressão revitalizar e fortalecer a identidade cultural. O que se pretende dizer com as perspectivas de



revitalizar e fortalecer? O que o autor está chamando de identidade cultural?

Revitalizar, de acordo com o dicionário, significa: “revigorar; dar vida ou vigor; vitalizar mais uma vez, reviver; atribuir vitalidade, energia”. Aqui, não se trata de viver como no passado, mas gerar nova vida, como por exemplo, a partir da língua que é um elemento muito importante na constituição e na afirmação da cultura. Fortalecer, por sua vez, também caminha nessa direção. Nas palavras do Tupinikim:

Fortalecer e não resgatar – pois esse conceito admitiria que os valores foram perdidos – é uma palavra chave para o povo Tupinikim, pois revela toda ânsia que tem em recuperar aquilo que lhe foi espoliado, ferindo a própria identidade étnica. Ao falar de fortalecimento da cultura Tupinikim, esse povo pretende gritar para o mundo que ele existe, mesmo que seja em uma parcela insignificante do seu território em comparação com o original (...) (QUIEZZA, 2014, p. 49).

Dessa forma, vemos que a apropriação das perspectivas de revitalização e fortalecimento estão prenhes de sentidos e potencialidades, são como forças que pulsam por um lembrar dissipador do esquecimento produzido pelo processo de colonização. Podemos dizer que revitalizar e fortalecer se associam à imagem de um cultivar sementes-memórias que tem como direção forjar a identidade étnica e cultural Tupinikim. Por sua vez, Quiezza (2014) utiliza a expressão identidade cultural para afirmar as singularidades étnicas de seu povo em meio às lutas pela existência e pela revitalização linguística.

A identidade cultural é resultado das diversas interações do indivíduo e seu ambiente social, próximo ou distante. É através da identidade cultural que o indivíduo se localiza em um sistema social e é localizado socialmente. A identidade *étnica* é, portanto, algo coletivo que demarca pertencimentos, cumplicidades, maneiras de ser e viver que caracterizam indivíduos e grupos. Também é importante ressaltar que *estas identidades não são fixas no tempo, mas permanentemente reconstruídas*, o que lhes dá o seu sentido humano de construção histórica e cultural (QUIEZZA, 2014, p. 23, grifo nosso).

A identidade étnica e cultural Tupinikim vem sendo colocada em questão tanto pelos brancos, pesquisadores, órgãos públicos, quanto por outros grupos indígenas (SILVA, 2000), em razão de os Tupinikim terem deixado de ser falantes da língua materna, viverem em constante socialização com pessoas não indígenas, além de possuírem vínculos de trabalho nas indústrias e nos serviços públicos.

Tais condições destoam com os estereótipos do que é ser indígena, por isso, é

necessário não perdermos de vista suas histórias e as lutas que formam sua identidade cultural e étnica, marcada por uma permanente reconstrução frente aos desafios de cada tempo e contextos políticos.

O indígena Tupinikim está sendo marcado pelos elementos que caracterizam a época, como o capitalismo, a globalização, a tecnologia e muitos outros. Com isso, muitas pessoas não os respeitam como indígenas, pois nem reconhecem o processo histórico deste povo e entendem o povo Tupinikim como deculturado. Na verdade, a sociedade brasileira está infectada por uma concepção defasada do que seja a cultura indígena, pregando que o verdadeiro indígena é aquele que vive lá no meio da mata, morando em casa de palha, caçando, pescando, colhendo frutos silvestres e plantando para sobreviver. Essa concepção tem ignorado que, de 1500 até os dias de hoje, já se passaram 513 anos, e a sociedade, em geral, foi completamente modificada e, com ela, o meio ambiente e a cultura dos povos que aqui residem. Os povos indígenas atuais só existem porque conseguiram resistir a todo processo de colonização ainda que com grandes perdas culturais, especialmente a língua (QUIEZZA, 2014, p. 48-49).

Diante disso, podemos nos questionar: O que faz os Tupinikim em meio aos processos de colonização, invisibilização e criminalização lutarem pela afirmação de sua identidade cultural? Lutarem pela revitalização da língua Tupi?

Toledo e Barrera-Bassols (2015) nos ajuda nessa reflexão ao afirmar que “a linguagem constitui a ferramenta essencial para a construção da diversidade cultural e é a matéria-prima da criatividade e do conhecimento humano” (p.46). Pois cada língua comporta maneiras singulares de compreensão da experiência humana, por isso, os autores sustentam que “os idiomas resumem toda a pluralidade da humanidade” (p.46).

Assim, podemos apontar que os Tupinikim caminham com o desejo de produzir e afirmar seu modo de ser, suas diferenças, visto que a recriação da memória a partir dos processos de esquecimentos da língua são singularidades que os constituem. A relação com a língua Tupi passa a reverberar outros sentidos e ocupar espaços muito distintos daqueles vivenciados antes o massacre colonial.

A partir de Toledo e Barrera-Bassols (2015) analisamos que a perda da língua que marca o povo Tupinikim é um processo que ameaça diversos povos indígenas. Mesmo sem consensos acerca do número de línguas registradas no mundo, os autores apresentam estimativas que são de aproximadamente mais de seis mil idiomas. Afirmando que a diversidade geográfica-linguística teve contribuição de alguns fenômenos distintos, como: 1)

o isolamento geográfico das populações humanas gerou inúmeras línguas endêmicas; 2) a interação de diferentes grupos sociais produziu enriquecimento da diversidade linguística; 3) os processos de colonização, dominação linguística e internacionalização dos sistemas de comunicação predominado por determinadas línguas, provocou a extinção de outros idiomas.

A dominação colonial teve grande força destrutiva especialmente com as línguas consideradas endêmicas, nesse sentido, os autores avaliam que “51% a 53% dos idiomas (3.406) são falados por comunidades de menos de 10 mil habitantes (aproximadamente 10 milhões de pessoas), proporção que representa 0,2% da população mundial” (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 49). Isso nos mostra que a diversidade linguística está reunida em pequenos grupos sociais, entre estes incluem as comunidades indígenas que lutam para conservar a língua, uma vez que se encontram em vias de contínua luta contra a extinção.

Toledo e Barrera-Bassols (2015) sustentam que “o ato de mudar uma língua tradicional para falar uma língua dominante constitui o maior processo de extinção da diversidade linguística” (p.49). Por meio da homogeneização e da padronização linguística pelo uso de línguas oficiais, busca-se a assimilação linguística como um mecanismo estruturante e indissociável da prática colonial e da difusão da religião. Dessa forma, a força colonial se atualiza através do poder que os idiomas padronizados incidem sobre a diversidade linguística.

Atualmente, a maioria dos países do mundo usa o inglês, o francês ou o espanhol, e cada vez mais pessoas usam o chinês mandarim e o hindi como língua franca, ou como idiomas oficiais. A tendência recente no que se refere à diversidade linguística é a inequidade, a desigualdade e a instabilidade (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 50).

Diante disso, percebemos que as circunstâncias que levaram à perda linguística do povo Tupinikim estão situadas num contexto global de colonização. Toledo e Barrera-Bassols (2015) identificam que no século XVI em decorrência dos processos de homogeneização linguística, 15% da diversidade dos sistemas linguísticos foram extintos. Assim, analisamos que o caso do povo Tupinikim não é isolado, pois integra os diversos povos afetados pela avalanche da lógica colonizadora, que tende à extinção da diversidade cultural, linguística e dos diversos modos de existência.

### 3.2 Povo guerreiro: a luta como condição ontológica para o cultivo da terra e da memória.

A partir de Schubert (2018), Quiezza (2014) e Silva (2000) é possível afirmar que a luta e a força guerreira compõem um aspecto importante da identidade Tupinikim. Com esse espírito guerreiro forjam seus modos de vida, em uma intrínseca relação com os processos colonizadores e de destruição/apropriação de suas terras, rios, matas, entre outros. Essa intuição também passou a ser despertada nas visitas à casa de uma anciã em Caieiras Velhas. Essa Tupinikim, líder dos cantos da banda de congo, encontra-se recorrentemente envolvida em atividades culturais e nas lutas do seu povo. Nessas visitas, frequentemente ela relembra da música que sua filha escreveu após ir ao rio, bem como do vídeo que fizeram no contexto dessa composição. Acompanhemos a letra da música:

#### Rio Piraqueçu Tupiniquim<sup>29</sup>

Peguei o barco e o remo e também o samburá, juntos com as índias guerreiras fomos lá para pescar, que tristeza eu fiquei porque no mangue nada encontrei. Não pude conter as lágrimas caí ali muito chorei.

Lembrei de quando meus pais bem cedinho iam pescar, muitos peixes eles traziam para nos alimentar, foi nesse rio que eu cresci com meus pais sobrevivi. Me dá tristeza, me dá revolta de ver o rio morrer assim.

Nesse rio eu nasci, na fartura eu cresci, a pureza e a liberdade hoje não temos aqui. Os mariscos que pegávamos para os filhos alimentar, oh meu Deus cadê os peixes, hoje no rio não tem mais.

O que Deus fez tão perfeito veio o homem e destrói, acabou com nossas matas e agora o nosso rio.

Vamos mostrar as nossas danças, que somos índios Tupiniquim. Se é pra morrer ou pra viver, seremos guerreiros até o fim.

Índia Tupiniquim.

Caieiras Velhas, 17 de abril de 2017.

A memória do rio sempre se mostra muito viva para essa anciã Tupinikim, segundo ela: “o rio era nossa mãe, quem alimentava nossos filhos quando estavam com fome”. O rio assume peculiar importância à medida que se tornara a principal fonte de sobrevivência, visto a invasão de suas terras. “Os Tupinikim, diante da espoliação de suas terras, tiveram que

<sup>29</sup> Música disponível no YouTube através do vídeo: “Sentimentos de uma índia Tupinikim rompimento da barragem de Mariana MG”, produzido pelos indígenas Tupinikim da aldeia de Caieiras Velhas, este vídeo documenta e manifesta algumas consequências do crime ambiental na vida da comunidade indígena. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=OPsqThMsui0&t=64s>>. Acesso em 07/11/2018.

adaptar-se aos novos tempos, passando de agricultores a coletores de mariscos e crustáceos (...)” (MARCATO *apud* SILVA, 2000, p.60).

Quiezza (2014) nos mostra que a invasão das terras tem seu marco nos anos de 1940 com a instalação da Companhia Ferro e Aço de Vitória (COFAVI) no território indígena, o que gerou impactos estruturais na vida do povo Tupinikim, “(...) pois lhes foram tirados 10 mil hectares de florestas para serem destruídas na produção de carvão vegetal. Nos últimos anos, a destruição do meio ambiente causou muito mais impacto no jeito do povo Tupinikim viver do que os quase 500 anos de colonização anterior” (p.40).

Corroborando com esse processo de aniquilamento de suas terras, nos anos de 1960 ocorre a implantação da fábrica de celulose (matéria prima para a produção de papel), essa empresa conhecida pelo nome de Aracruz Celulose (ARCEL) provocou no decurso de sua instalação a expulsão de indígenas de suas aldeias, bem como, em função da necessidade de grandes extensões de terra para plantação de eucalipto, a derrubada das matas ainda existentes (QUIEZZA, 2014). Para a apropriação das terras “a empresa comprou os 10 mil hectares da COFAVI enquanto outros 30 mil hectares que pertenciam ao povo Tupinikim foram negociados com o governo do Espírito Santo como se fossem terras devolutas” (idem, p.40).

Diante disso, podemos visualizar o cenário no qual os Tupinikim são forçados a deixarem suas práticas de cultivo da terra para desenvolver meios de sobrevivência na relação com os rios e os mangues através da coleta de mariscos, crustáceos e peixes.

Barcellos (2008) mostra que o rio tem uma importância singular para as mulheres Tupinikim, pois na relação com ele, não só alimentam os filhos, mas se produz também encontros, relações, brincadeiras, cooperação entre as mulheres, troca de saberes. No entanto, a autora aponta que as mulheres indígenas relatam situações de sofrimento, preocupações, e principalmente, aumento da carga de trabalho em decorrência da contaminação dos rios, falta de água, visto que em muitos lugares afluentes do rio e do mangue encontram-se ressecados em consequência da ampla extensão de terras ocupadas pelas plantações de eucalipto, que demanda grande absorção de água do ambiente.

A música da Índia Tupinikim traz a memória um tempo que existia a mata e que veio a destruição; a existência de um rio que reunia as mulheres e alimentava os filhos, mas que também vem sendo destruído. Acerca dos problemas que envolvem o rio, o crime ambiental da Samarco gerado pelo rompimento da barragem de Fundão, em 5 de novembro de 2015, na cidade de Mariana-MG, causou o derramamento dos rejeitos de minério no Rio Doce, o que

culminou de modo mais incisivo, com consequências contundentes na contaminação do Rio Piraqueaçu.

O Rio Piraqueaçu não tem afluentes de conexão direta com o Rio Doce, porém, sofreu com o crime ambiental, à medida que a lama atingiu as águas do mar; pois o Rio Doce desemboca próximo à foz do Piraqueaçu. Além disso, a intensa movimentação e migração de peixes ao longo dos rios faz com que a pesca tenha se tornado uma atividade proibida, pois os peixes podem estar contaminados. É por essa razão que a anciã Tupinikim justifica casos em que alguns parentes após comerem peixe do rio foram acometidos com dores, com necessidade de busca de socorro hospitalar.

São nesses contextos de destruição das condições de existência e de produção de invisibilidade dessa etnia, que as lutas e capacidades de se reinventarem do povo Tupinikim se manifestam. Escobar (2016) sustenta que diante da ocupação territorial pelo Capital e pelo Estado que destroem os mundos relacionais dos povos tradicionais, a defesa dos territórios, da vida e da terra comunitária são uma só coisa. Essa dimensão de luta constitui condição ontológica dos povos que coexistem com a natureza, vivendo de maneira interdependente e relacional com ela, por isso, a partir desse autor, podemos afirmar que a força guerreira do povo Tupinikim se constitui como uma luta ontológica.

Considerando que a partir da década de 1940 a colonização territorial gerou efeitos mais devastadores em comparação aos anos anteriores de colonização (QUIEZZA, 2014), as décadas de 1970 e 1980 fomentaram a primeira autodemarcação<sup>30</sup> do território indígena no Espírito Santo. Silva (2000), Quiezza (2014) e Schubert (2018) apontam a existência de aproximação e aliança entre as etnias Tupinikim e Guarani no processo das autodemarcações. A presença histórica Guarani no território do Espírito Santo ganha visibilidade e relevância. O povo Guarani teve especial importância para que os Tupinikim passassem a se reconhecerem como um povo, visto que era considerado uma etnia extinta, reconhecida pelos órgãos oficiais como remanescentes ou caboclos.

Nos meados da década de 1970, os Guarani migraram para o Espírito Santo,

---

<sup>30</sup> A autodemarcação é uma modalidade de ação não usual pelo menos até a década de 60. “Autodemarcação”, assim ficou conhecido o conjunto de ações desencadeadas nesse processo de retomada, que consiste em demarcar o território de trânsito tradicional dos indígenas, reconhecido por meio de estudos realizados pelos órgãos oficiais do governo brasileiro. Antes de deflagrar esse movimento, eles tecem uma teia de relações com parceiros e argumentos contra a morosidade dos trâmites nas instâncias oficiais e, a partir daí, determinam a ação de “autodemarcação” por conta própria, objetivando forçar a agilização do processo de regularização das terras, entre outros (SCHUBERT, 2018, p.136).

vindo do Sul do país, e passaram a viver no território Tupinikim. No princípio eles se instalaram na aldeia de Caieiras Velhas. A chegada desses índios ao município de Aracruz contribuiu para que os Tupinikim se reconhecessem como uma etnia indígena e não simplesmente caboclos. Há relatos de que, em 1967, dois índios Guarani e um Tupinikim foram a Brasília denunciar ao órgão indigenista a invasão de suas terras pela Aracruz Celulose (QUIEZZA, 2014, p. 47).

Situando-nos a partir desse período, as lutas pelas terras indígenas no Espírito Santo reúnem força e destaque em três movimentos autodemarcatórios, que fomentaram processos do despertar das memórias Tupinikim. Essas três ocasiões em realce “resultaram em portarias demarcatórias: 1975 a 1983; 1993 a 1998 e, finalmente, 2005 a 2010, que resultou na homologação das terras indígenas” (SCHUBERT, 2018, p. 137).

A primeira autodemarcação aconteceu em 18 de junho de 1980, embaladas por processos anteriores de retomadas de terras em 1978 (mesmo que sem procedimento demarcatório); bem como, por medo de remoção das poucas terras delimitadas pela portaria nº609 de 8/11/1979 do governo federal, que eram apenas 6.500 hectares de terra em áreas indígenas descontínuas (Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios), espaço territorial ínfimo em comparação aos 40 mil hectares identificados como terras indígenas Tupinikim (SCHUBERT, 2018). “O medo da remoção da terra aumentava entre os indígenas após rumores que corriam a respeito de encontros a portas fechadas entre a Funai<sup>31</sup> e a Aracruz Celulose e os boatos de que uma nova portaria viria para reduzir ainda mais as terras” (idem, p. 137).

A primeira autodemarcação foi um divisor de águas na história desse povo, porque impulsionou à construção de uma identidade étnica e cultural na relação com os órgãos indigenistas, com a sociedade em geral, com o Estado e com a indústria de celulose, pois, este movimento político acirrou os conflitos com a ARCEL, principalmente, à medida que a empresa realizou investimentos políticos e ideológicos para desqualificar a luta, colocando em cheque a identidade e o pertencimento étnico Tupinikim. Ainda a respeito da importância da primeira autodemarcação, Quiezza (2014) sinaliza que:

---

<sup>31</sup> A Fundação Nacional do Índio – FUNAI é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Criada por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério da Justiça, é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal. Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil. Cabe à FUNAI promover estudos de identificação e delimitação, demarcação, regularização fundiária e registro das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, além de monitorar e fiscalizar as terras indígenas. <http://www.funai.gov.br/>

Como os indígenas tinham pressa em obter aquelas terras, em 1980 resolveram fazer uma autodemarcação, um marco inédito que acentuou o conflito entre eles e a ARCEL. A revitalização cultural dos povos indígenas do Espírito Santo começou a partir do projeto do prof. Dr. José Maria Coutinho, da UFES, de 1983 a 1992, dedicado à educação popular. Pode-se considerar esse momento o marco inaugural de uma nova fase da vida do povo indígena Tupinikim (p.48).

É nesse contexto de revitalização que no final da década de 80 surge entre os povos indígenas o projeto de educação diferenciada, que contou com apoio de membros do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). A educação diferenciada tornou-se um caminho para responder aos anseios dos povos Tupinikim e Guarani, como possibilidade de cultivo e transmissão dos valores históricos e culturais de cada povo. Considerando que historicamente as instituições de ensino entre os indígenas incidiram como instrumento de colonização e dominação, a construção de uma educação indígena voltada para o fortalecimento das singularidades de cada povo, suas crenças, valores, sendo realizada pelos indígenas e não para eles, trouxe grandes mudanças e desafios (QUIEZZA, 2014).

A luta travada na primeira autodemarcação se restringiu a posse das terras previstas na primeira portaria de 1980, mas sob a pressão empresarial, a Funai modificou a portaria diminuindo as áreas indígenas. Diante disso, a Comissão de Cacique<sup>32</sup> exigiu à Funai novos estudos. Assim, após anos de estudos, em 1997 o resultado dos laudos técnicos e antropológicos confirmaram oficialmente o direito dos indígenas a 13.579 hectares de terras (SCHUBERT, 2018). É nesse contexto que emerge a segunda autodemarcação.

O governo brasileiro novamente não cumpriu a legislação e determinou, em 1998, a demarcação de apenas 2.517 ha, razão para, nesse mesmo ano, realizarem a segunda autodemarcação do total de terras apontadas pelos estudos da Funai. A polícia federal interveio, e os trabalhos de demarcação não foram concluídos, as aldeias foram ocupadas por tropas de policiais federais fortemente armados (SCHUBERT, 2018, p. 138).

Diante de tanta repressão e movimentações, negociações foram realizadas para viabilizar alguma conciliação, em 1998, no contexto da segunda autodemarcação, foi criada a Associação Indígena Tupinikim e Guarani a fim de celebrar um acordo entre a empresa Aracruz Celulose, os indígenas, o Ministério da Justiça, a Funai (QUIEZZA, 2014).

---

<sup>32</sup> Essa comissão reúne caciques das aldeias Tupinikim e Guarani, constituindo-se num modo peculiar de organização dos povos indígenas do Espírito Santo.



A questão da demarcação das terras indígenas do Espírito Santo permaneceu inconclusa, por isso, em 17 de maio de 2005 os Tupinikim e Guarani ocuparam as terras para fazer a terceira autodemarcação pelos 11.009 ha de terra. O movimento durou cinco dias, no entanto, a luta pela demarcação terminou apenas em 10 de outubro de 2010, quando o Ministério da Justiça homologou as terras, com documento assinado pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva (QUIEZZA, 2014).

Na análise de Schubert (2018), os indígenas em 2005 estavam mais maduros e experientes para lutar pelos seus direitos, pois, estavam mais atentos para utilizar estratégias coletivas e comunitárias com intuito de evitar que as lideranças ficassem isoladas na relação com as instâncias oficiais e com a empresa, de modo a não ficar vulnerável a ameaças, como aconteceu na segunda demarcação em 1998. Nesse contexto, o movimento se apropria do ensinamento do Cacique Guarani Wera Kwaray: “É na comunidade que está o espírito do povo, fora dela ficamos fracos, então, é preciso tomar cuidado” (SCHUBERT, 2018, p.159).

Schubert (2018) disserta que o movimento da terceira autodemarcação, durante os cinco dias, foi acompanhado por danças, cantorias, confecções de armas, pinturas corporais. Ao fazer o traçado na terra, abrindo os eucaliptais, cantavam-se suas histórias, avivava-se a memória, contagiavam os corpos com ritmo da terra e da música, com a força da luta coletiva. A (re)existência indígena era cantada pelos mestres do congo, inspirando a luta: “Nós nascemos nessa terra, nessa aldeia, nesse chão, nós queremos nossa terra com direito e com razão / índio lutou, índio sofreu, perdeu a terra, mas o índio não morreu” (SCHUBERT, 2018, p.159).

Ao demarcar a terra, se demarcavam também os corpos de pinturas tradicionais com tintas de urucum e jenipapo, se renovavam as memórias de saberes e lugares conhecidos. Por isso, a partir de Schubert (2018), é possível analisar que a luta pela terra disparou ocasiões de cultivo da memória.

Através da demarcação da terra se produziu simbioticamente o despertar da memória indígena Tupinikim, uma memória que se forma na relação com a terra, de modo interdependente com a natureza local. Assim, a luta pela terra alimentou e criou novo vigor à identidade Tupinikim, uma identidade que se transforma e se afirma com um espírito guerreiro. Corroborando com essa perspectiva, Schubert (2018) nos apresenta uma imagem intrigante a respeito do cultivo da memória Tupinikim durante a terceira demarcação:

Durante o trajeto, foram identificando antigos lugares por onde transitaram ou habitaram seus antepassados. Ali fizeram breves paradas, determinadas pelos líderes, que seguiam à frente, momento em que a “comunidade de ouvintes” se reconstituiu. Os mais velhos assumiram novamente seu lugar na comunidade. Em pequenos grupos, e para quem se achegar, contaram histórias de um tempo antigo “tempo em que viviam a liberdade” (*narrativas do tempo feliz*). Rememoram assim histórias conhecidas ou esquecidas de lugares e pessoas que ali habitaram. Do mesmo modo, aconteceu com as demais práticas, evidenciando uma dimensão pedagógica imersa nas ações de autodemarcação das terras: durante a identificação dos lugares das extintas aldeias; das matas e rios onde caçavam ou pescavam; dos lugares onde faziam os plantios ou, ao identificarem materiais de artesanato e de construções de suas antigas casas.

Os que guardam a memória desses saberes retiravam cascas das árvores para a confecção de fibras e mostravam o modo como se deve fazer para não lhes causar danos. Identificavam espécies de cipós e palmeiras que serviram aos antepassados para a construção e/ou cobertura das casas e para fazer os trançados de seus artesanatos. Tudo isso fazia a “ocasião propícia”, ocasião em que os mais jovens observavam o que faziam e ensinavam os mais velhos (SCHUBERT, 2018, p.189).

Encontramos nesse trajeto passagem para a palavra oralizada, que se faz de boca a ouvido, no pé de velho<sup>33</sup>, em que os mais velhos, assumindo uma relação assimétrica, sustentam o lugar daquele que fala, que ensina, que conta as histórias, que atualiza a relação com seus ancestrais. O encontro com a terra faz brotar a memória, assim, a identidade Tupinikim se revitaliza e se fortalece.

Diante disso, vemos que os movimentos de autodemarcação que têm seu marco no início da década de 1980 expressam sínteses de lutas, que se constroem no cotidiano do povo Tupinikim, pois, a Educação Indígena, os projetos culturais, as festas comunitárias, os trabalhos da Associação Indígena, a Comissão de Cacique, as reuniões comunitárias, principalmente, o cotidiano de cada aldeia e famílias são exemplos de espaços/ocasiões que podem dispor de cultivos da memória. Assim, podemos analisar que as autodemarcações são processos que se destacam durante uma caminhada de reconhecimento e afirmação étnica de menos de 50 anos, e, ainda que num contexto histórico de mais de 500 anos de colonização.

As autodemarcações e a busca pela revitalização linguística são exemplos que sinalizam para processos de construção da afirmatividade étnica diante da colonização que mortifica suas vidas. Assim, a identidade étnica e cultural Tupinikim é produzida num exercício permanente de semear, plantar e cultivar as memórias, como prática de germinação

---

<sup>33</sup> A expressão “pé de velho” é usada por Jocelino Tupinikim em aula em que esteve presente, da disciplina optativa e atividade de estágio docência ministrada à graduação em psicologia, na Ufes, no final do primeiro semestre de 2018; ao dizer que cresceu ouvindo as histórias dos mais velhos, sendo um “menino pé de véio”.

e enraizamento do jeito de ser indígena Tupinikim.

As terras, uma vez demarcadas, não garantem a sobrevivência do povo na relação com ela, pois, após anos da monocultura do eucalipto encontram-se degradadas, desvitalizadas, demandando revitalização e fortalecimento para a existência do povo Tupinikim. Por isso, a transformação e afirmação da memória Tupinikim é um processo que está em construção, com desafios que abrem caminhos de inventividades e diversificações tanto no âmbito cultural (língua, música, pinturas, artesanatos, etc.), quanto biológica (reaparecimento e relação com diferentes espécies de plantas e de animais).

Os projetos econômicos desenvolvimentistas e progressistas instalados no território indígena no município de Aracruz-ES se sustentam em lógicas que promovem a destruição da diversidade biológica e cultural, por isso, ao lutar pelas terras e pela língua, os Tupinikim manifestam sua força, seus saberes, suas diferenças, que colocam contingenciamento aos projetos empresariais e geram afirmatividades de outros modos de existência.

Por essa razão, as lutas dos povos indígenas são ontológicas, porque através delas que não se deixam perecer suas relações com a natureza constituídas de modos relacionais, coevolutivos, interdependentes (BISPO DOS SANTOS, 2015, ESCOBAR, 2016; TOLEDO; BARREIRA-BASSOLS, 2015). Portanto, os povos indígenas nos apontam para a multiplicidade de modos de vida, que passam por uma relação de coexistência com o mundo, e não de apropriação e exploração.

### **3.3. Um despertar com a terra entre tensionamentos desindigenizadores**

Ao encontrarmos-nos com o povo Tupinikim e sua história de lutas ontológicas, questionamo-nos: Porque a luta pela terra é condição visceral para sua existência enquanto povo? Porque as empresas e o Estado incidem tanta violência contra os povos indígenas pela disputa das terras? E isso desde a delusão plantada do vazio demográfico.

No final do ano de 2017, ao passar um final de semana na Aldeia Tupinikim de Comboios, passei a questionar acerca da relação dos Tupinikim com a terra. Como é que isso vem se dando em meio às inúmeras investidas capitalistas em seu território? Essas perguntas passaram a ser criadas à medida que ouvia o cacique desta aldeia contar das lutas enfrentadas e àquelas que continuam travando num contexto em que o território indígena encontra-se cercado por empresas instaladas nas proximidades.

Problematizar a relação deste povo com a terra passou a ser despertado também ao ouvir um amigo Tupinikim contar que já morou em grandes cidades do país para trabalhar e que já trabalhou em empresas da redondeza. De acordo com ele: “mas bom mesmo é trabalhar pra gente, cuidar de nossas roças, porque é muito sofrimento trabalhar para os outros, trabalha muito, não dão valor, e é ruim ficar longe de casa e de todo mundo”. Atualmente, após a retomada e demarcação das terras, este amigo segue a vida investindo na relação com a terra para viver.

Viveiros de Castro (2016) diz que: “A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial” (p.4). Por isso, ao adoecermos a terra com a monocultura do eucalipto, com resíduos industriais, com pesticidas, essas são maneiras de adoecimento também do povo. Ao lutar pela terra, o povo Tupinikim luta pela sua reconstituição e vida roubada pela agroindústria, na atualidade.

Viveiros de Castro (2016) faz ainda diferenciação do significado de índio e indígena, mostrando que “índio são os membros de povos e comunidades que têm consciência (...) de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus” (p.1). Por sua vez, o autor nos auxilia a discernir que a palavra indígena tem um sentido abrangente, porque significa ser gerado dentro da terra que lhe é própria, por isso, abre esse sentido aos camponeses, caboclos, sertanejos, quilombolas entre outros, porque esses povos sentem-se ligados a um pedaço de terra.

Assim, convivendo *entre* os Tupinikim de Comboios e com atenção às diferenças semânticas entre índio e indígena, é possível divisar que ser indígena não se trata de possuir uma relação qualquer com a terra, mas traz o signo de pertencimento à terra, que é diferente de simplesmente possuí-la. Por isso, este pertencimento impulsiona a luta pela demarcação das terras indígenas diante da força violenta da propriedade privada, que é operada através do Estado.

Entre o povo Tupinikim, vimos que a luta pela terra despertou para a sua relação ancestral, pois, puderam reconhecer o seu pertencimento histórico a um povo, mas esse despertar só foi possível em razão de sua condição indígena, ou seja, sua relação visceral com a terra que estava ameaçada pela apropriação privada.

O encontro com o povo Tupinikim num contexto de luta pelas suas territorialidades e cultivo de sua memória indígena motiva à construção de análises no que chamarei neste trabalho de processos de desindigenização. Se ser indígena é possuir uma relação visceral

com a terra, desindigenizar figura o fomento de fissuras de tal relação. Nessa análise, Marx (2003) torna-se uma referência importante, ao apontar que as protoformas do capitalismo e sua estrutura estão nos processos que impeliram a separação entre os humanos e a terra.

Este autor clássico, que se debruçou nos estudos da economia política nos mostra que as bases do sistema capitalista estão no processo de separação dos trabalhadores de seus meios de produção. Essa dissociação desconecta o homem da terra, retirando-lhe sua autonomia produtiva que garante as condições de sobrevivência. Pois, para dar vazão ao funcionamento do sistema capitalista é preciso macular modos de existência que se gestam na imanência com a terra, ou seja, desindigenizar. Podemos compreender esse processo a partir do que Marx (2003) explicita na “a chamada acumulação primitiva”.

O sistema capitalista pressupõe a dissociação entre os trabalhadores e a propriedade dos meios pelos quais realizam o trabalho. Quando a produção capitalista se torna independente, não se limita a manter essa dissociação, mas reproduz em escala cada vez maior. O processo que cria o sistema capitalista consiste apenas no processo que retira ao trabalhador a propriedade de seus meios de trabalho, um processo que transforma em capital os meios sociais de subsistência e os de produção e converte em assalariados os produtores diretos. A chamada acumulação primitiva é apenas o processo histórico que dissocia o trabalhador dos meios de produção (p.828).

No contexto europeu, Marx (2003) aponta que na história da acumulação primitiva, os capitalistas industriais utilizaram da estratégia de remover os mestres das corporações, como forma de impedir processos de transmissão de conhecimentos que permitia habilidades de produção autônoma. A retirada dos mestres tem como finalidade a criação do trabalhador assalariado, ou seja, a formação de sujeitos “livres” para vender sua força de trabalho, forjando assim, o capitalista comprador do trabalho assalariado. Gera-se um processo de destituição dos sujeitos, de produção de desenraizamento e expropriação, que pressiona o deslocamento de grandes massas humanas, de modo súbito e violento, de suas condições de subsistência para o mercado de trabalho, por isso: “A expropriação do produtor rural, do camponês, que fica privado de suas terras, constitui a base de todo processo” (MARX, 2003, p. 830).

Ao encontrarmos-nos *entre* os Tupinikim, a leitura de Marx nos faz pensar que o modo de produção capitalista, formado numa faceta também colonialista, ao usurpar as terras desse povo, força-o desindigenizar e a encontrar suas formas de sobrevivência fora da comunidade, fora de uma relação imanente com a terra. Por essa razão, torna-se relevante atentarmos-nos

para as lógicas operadas através da acumulação primitiva que se atualizam com investidas violentas nos territórios indígenas, ainda que estejamos atualmente num contexto de crise estrutural do capital (MENEGAT, 2008).

A dissociação da relação do homem com a terra, apontada por Marx (2003) com a chamada acumulação primitiva, trata-se de uma relação básica para a formação da sociabilidade capitalística, pois, através dessa operação é que se forma a propriedade privada. Dessa maneira, a expropriação das terras de uso coletivo tem como finalidade a sua incorporação ao domínio do capital.

O roubo dos bens da Igreja, a alienação fraudulenta dos domínios do Estado, a ladroeira das terras comuns e a transformação da propriedade feudal e do clã em propriedade privada moderna, levada a cabo com terrorismo implacável, figuram entre os métodos idílicos da acumulação primitiva. Conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram as terras ao capital e proporcionaram à indústria das cidades a oferta necessária de proletários sem direito (MARX, 2003, p.847).

Diante disso, vemos que o roubo e a violência são apontados por Marx (2003) como mecanismos para a formação da propriedade privada da terra, em que a ampliação do domínio do Capital repercute e depende da disseminação de tais mecanismos enquanto lógicas colonialistas.

Dessa maneira, Marx (2003) nos mostra que a colonização fundamentou a acumulação primitiva, pois, foram através dessas práticas que o capitalismo despontou; por isso, a violência brutal e o poder do Estado colonial irá garantir a transformação da terra em capital. É nesse sentido que o autor afirma que: “A força é o parteiro de toda sociedade velha que traz uma nova em suas entranhas. Ela mesma é uma potência econômica” (p.864).

Essas perspectivas são reiteradas por Santos (2007) e Bispos dos Santos (2015) ao versar que a apropriação e violência são lógicas constituintes das práticas coloniais, que elas estão interligadas, pois a lógica capitalista não se sustenta apenas com os mecanismos jurídicos, requer a prática da violência justificada por argumentos que se fundamentam na subumanização dos povos, com esvaziamento de seus saberes e dignidade, reconhecendo apenas o direito das coisas.

Por isso, podemos afirmar que a apropriação e a violência são mecanismos desindigenizadores, sustentados sob o amparo do Estado, seja desde os primórdios do

capitalismo na Europa, seja entre os povos afro-pindorâmicos, como os Tupinikim até os dias de hoje (MARX, 2003, QUIZZA, 2014, BISPO DOS SANTOS, 2015).

Essas práticas se fundamentam em processos de coisificação de todas as coisas: dos povos, da natureza e seus habitantes, produzindo a invisibilidade e a inexistência dos mundos que operam sob outros parâmetros que não os capitalistas. Santos (2007) mostra que as relações de dominação e exploração constituirão uma cartografia abissal em escala global e local, visto a impossibilidade de co-presença entre mundos. Porém, a existência da riqueza do mundo capitalista tem suas bases nas zonas coloniais, as mesmas que invisibilizam e tornam inexistentes.

Outros modos de incidência de força colonizadora foi o uso da religião para consolidar a desconexão entre cultivo da terra e terra comunal. Para isso, a força da lógica colonial que desumaniza e submete os povos e a natureza, encontrou alicerces na supremacia de uma religião sobre outras, a partir da cosmovisão cristã constituída por um Deus único, inatingível e desterritorializado, com perspectivas de organizações verticalizadas e linearizadas (BISPO DOS SANTOS, 2015)<sup>34</sup>.

O processo de escravização no Brasil tentou destruir os povos afro-pindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo euro monoteísta (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 37).

Portanto, o mecanismo de desindigenização encontrará também na relação entre colonização e cristianismo<sup>35</sup> uma combinação apropriada, que dará força ao processo de acumulação primitiva e seus respectivos processos de colonização no Brasil. A respeito desse espírito cristão, Marx citando Howitt (2003) analisa que:

As barbaridades e as implacáveis atrocidades praticadas pelas chamadas nações cristãs, em todas as regiões do mundo e contra todos os povos que elas conseguem submeter, não encontram paralelo em nenhum período da história universal, em nenhuma raça, por mais feroz, ignorante, cruel e cínica

---

<sup>34</sup>O capítulo primeiro e quarto dissertam mais detalhadamente acerca da cosmovisão cristã monoteísta a partir da perspectiva de Antônio Bispo dos Santos.

<sup>35</sup> Não se pretende generalizar ou universalizar o cristianismo, pois ele é uma instituição heterogênea, com forças conservadoras, mas também atravessado por movimentos de caráter libertário, que confluem, por exemplo, para a defesa dos povos indígenas numa direção de fortalecimento e de preservação das culturas, despossuída de interesses de conversão dogmática. Porém, trata-se aqui de reconhecê-lo como portador de bases epistêmicas que se coadunaram com a lógica colonialista.

revelado (p. 864-865).

Dessa forma, vemos que o processo de desindigenização constitui condição inerente ao surgimento e desenvolvimento do próprio capitalismo, por isso, é um processo histórico de transformação das relações sociais e econômicas. Desindigenizar é condição básica para a existência da propriedade privada e para a transformação da terra em mercadoria e capital. Na base do processo desindigenizador, apresentado por Marx (2003) através da “chamada acumulação primitiva”, estão as práticas de roubo, violências, colonização, escravização, trabalho infantil, entre outros.

Refletindo ainda acerca dos processos de desindigenização, Viveiros de Castro (2016) nos auxilia a distinguir entre ser indígena e ser cidadão. Analisa a cidadania sob o pressuposto do esvaziamento da constituição indígena, o que podemos considerar, como consequência ou condição do processo de desindigenização, pois, a retirada da terra dos povos indígenas é fundamental para torná-los cidadãos. Assim, à medida que a terra deixa de ser a fonte de sabedoria, de sobrevivência e de organização social, temos que agir e viver a partir das forças transcendentais do Estado, que nos torna sujeito de direitos, que para ter acesso a estes direitos se é também controlado, vigiado, registrado, pertencente ao Estado-Nação.

Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas. É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um povo. Ser cidadão, ao contrário, é ser parte de uma *população* controlada (ao mesmo tempo “defendida” e atacada) por um Estado. O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado Transcendente; ele recebe seus direitos do alto (VIVEIROS DE CASTROS, 2016, p.2).

Assim, a desindigenização se faz pelo processo de metamorfose do pertencimento à terra ao Estado. No *entre* dessa metamorfose estão as lutas por direitos dos povos indígenas, que se operam na interface com o Estado. As lutas não são para se tornarem cidadãos e sim para garantir as condições de existência maculadas pelos processos de usurpação colonial, mesmo que o discurso da cidadania apareça e seja usado como estratégia para a garantia de direitos básicos, como saúde, educação, moradia, alimentação, entre outros. Por isso, as lutas por direitos são fundamentais para os indígenas, visto a restituição de suas identidades e vidas



com dignidade, e principalmente, por existências que são gestadas e que crescem e se reproduzem numa relação imanente com a terra.

Portanto, a demarcação das terras indígenas é uma luta para garantir minimamente outra relação com a terra, dentro das relações sociais capitalistas operadas através do Estado, num jogo tenso, paradoxal, entre lógicas tão distintas. O Art. 231 da Constituição Federal de 1988 prevê a demarcação, proteção e respeito dos territórios indígenas, no entanto, esses direitos são tensionados pela propriedade privada da terra, obtendo garantias por meio de muitas lutas dos povos. Pois, sem suas terras, sem sua história de pertencimento a um povo, podem resvalar na produção do cidadão apenas, cidadão pobre, assistido, dependente do Estado.

A força do processo de desindigenização que fomenta a transformação dos indígenas em cidadãos, implica processos de formação e capacitação que os disponham e os habilitem para vender suas forças de trabalho no mercado capitalista. As possibilidades de acesso a emprego e renda na economia capitalista os tornam trabalhadores assalariados, empreendedores, trabalhadores informais e em condições precárias, ou ainda, desempregados dependentes da Política de Assistência Social para sobrevivência. Uma vez que, a existência com a terra se compromete, tornando o indígena em cidadão, a passagem para tornarem-se cidadãos pobres é tênue.

A construção da pobreza se dá num processo intrínseco de exploração da terra e do corpo pela economia capitalista. Proteger a terra é também cuidar do corpo. A terra e o trabalhador são as fontes originais de toda riqueza da produção capitalista, pois, é exaurindo essas fontes que se sustenta o processo social de produção do Capital (MARX, 2008).

A implantação do Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) Indígena, localizado na aldeia de Caieiras Velhas, para toda a população indígena de Aracruz-ES, abrangendo tanto os Tupinikim e os Guarani, sinaliza e formaliza a produção da pobreza entre esses povos, ainda que possa também colocar-se em operação de resistência em seus movimentos a esse mesmo projeto por dentro dele.

A assistência social básica tem como direção o fortalecimento dos vínculos familiares e comunitários. Ao buscar desenvolver práticas nessa perspectiva, o trabalho transita entre a valorização de experiências carregadas de sentidos e de significados e a manutenção da subsistência. A produção da pobreza entre os povos indígenas não se reduz à capacidade de adquirir mercadoria, não cabe na aplicação de critérios de renda, pois, o que está em jogo são

as condições de existência frente aos processos destrutivos gerados, principalmente, pela agroindústria na atualidade. Portanto, a questão do empobrecimento entre os povos indígenas situada na capacidade de consumo ofusca e dificulta percebemos seus valores e suas riquezas.

Por isso, a relação de exploração da terra e da força de trabalho humana têm como consequências não apenas a pobreza e desigualdade social, ela traz consigo a produção de esquecimento do pertencimento à terra, do apagamento de que há outros modos de relação com um meio de produção de vida, ou seja, ao final geram-se perdas das condições de cultivo das memórias indígenas.

Nesse sentido, Marx (2003), situado no contexto europeu, afirma que: “No século XIX, perdeu-se naturalmente a lembrança da conexão que existia entre agricultura e terra comunal” (p.842). Kopenawa e Albert (2015) mostram que o modo de vida dos brancos é fonte de esquecimento, devido a fixação do pensamento nas mercadorias. Toledo e Barrera-Bassols (2015) corroboram com essas análises ao constatarem que a sociedade moderna sofre de amnésia, pois está perdendo a capacidade de memória acumulada nas sabedorias do passado.

Assim, diante dos processos de desindigenização que conduzem ao apagamento das histórias de diferentes povos e etnias, que formam condições subjetivas de naturalização e conformação às lógicas colonialistas, queremos apostar no cultivo de memórias indígenas, memórias gestadas na imanência com a terra, percebendo nelas fontes de resistências aos processos de desindigenização. Esse indicativo nos é dado pelo amigo Tupinikim, que mesmo em muitas andanças e experiências de trabalho assalariado, não perdeu a memória e o desejo de cuidar e cultivar na terra a que pertence.

### **3.4. Cultivo de memórias Tupinikim**

Diante dos contextos de lutas pela terra e dos processos históricos que tencionam para direções desindigenizadoras entre o povo Tupinikim, podemos pensar, como os Tupinikim ensinam e cultivam suas memórias. Passei a atentar aos desafios que envolvem a transmissão da memória Tupinikim, a partir de reflexões que surgiram num momento de diálogo durante uma aula do PROLIND.

Na aula, a professora do PROLIND, ao lecionar para alunas e alunos que em sua maioria já são professores da educação indígena, abordou o processo histórico de aculturação dos índios, que buscou torná-los fixados num território por meio dos aldeamentos, adaptados ao trabalho, com fins de emancipação, mas uma emancipação no sentido de torná-los cidadãos. Diante disso, algumas alunas Tupinikim trouxeram o seguinte debate: “como preservar o conhecimento da identidade indígena? A relação com os mais velhos está se perdendo, pois com a energia elétrica, televisão e celulares mudou a forma de relação entre as pessoas, fazendo com que deixassem de estar ao redor da fogueira conversando e contando as histórias”. Outra estudante disse que, “os velhinhos estão partindo e só nós estamos ficando para ensinar aos que estão chegando”. Como educadoras, as estudantes do PROLIND, expressam uma preocupação em transmitir para os mais jovens o conhecimento que aprendeu, de transmitir, segundo uma delas, esse conhecimento que “não está nos livros, mas está em fazer junto um artesanato, um adorno, um chá”. Outra aluna conta ainda que algumas amigas pedem a ela para fazer e ensinar a fazer os chás, mas ela diz: “faço chá, só quando o mato chama. E às vezes isso não é compreendido”. Outra aluna conta também que tem um benzedor na aldeia, mas ele tem vergonha, receio em fazer os benzimentos, por isso, só benze a filha e que ele aprendeu essa prática com os mais velhos.

Na caminhada da pesquisa, as relações que envolvem o ato de transmitir e um certo modo de fazê-lo volta novamente durante uma ida à praia em janeiro de 2018, na aldeia de Comboios. Sendo acolhida na casa de uma professora Tupinikim e sua família, combinamos de fazer um luau na praia, que reuniu familiares e amigos. Para chegarmos à praia fomos de trator. Na ocasião, era a primeira vez que faziam isso desde o desastre iniciado em Mariana-MG, do derramamento da lama de resíduos tóxicos da empresa Samarco, pois ficaram muito tristes ao saber que as águas estavam contaminadas e por isso não poderiam pescar na praia. Para chegar à praia era preciso atravessar a restinga. Como fazia tempo que não realizavam esse percurso, foi necessário abrir caminhos, pois as plantas cresceram e começaram a fechá-lo. Para passar era preciso quebrar os galhos com facão, e nessa quebra muitos cheiros de plantas exalavam. Ao ficar escuro, passávamos a saber qual planta estava sendo cortada apenas pelo cheiro. Nessa ocasião de múltiplos aromas, a professora Tupinikim nos conta que os antigos sabem muita coisa sobre as plantas, mas a forma de ensinar é sentindo o cheiro, vendo as plantas, tocando-as, porém, “desde que passou a ter escola, retirou o tempo para aprender essas coisas com os antigos, a escola ocupou esse lugar e agora poucas pessoas sabem”.

Os encontros com essas professoras são movidos por questões que reverberam nos processos de pesquisa: Como preservar os conhecimentos dos antigos? Como cultivar as memórias desse povo, sendo que os antigos estão falecendo e a escola vem se afirmando como o espaço/tempo da aprendizagem? Aprendizagem que poderiam estar experimentando também com os mais velhos? Como cultivar a memória indígena em face das mudanças do modo de organização e encontros que se dão dentro do convívio comunitário? Como ensinar a partir do jeito de transmitir Tupinikim?

É comum entre as professoras indígenas Tupinikim a preocupação e os desafios de ensinar os conhecimentos indígenas que não cabem no modelo escolar, mas que passam pela construção das epistemologias indígenas, situadas numa relação cotidiana e íntima com a terra e seus habitantes, e que por isso, não cabe nos livros, porque exige imanência com a natureza e convivência com os mais velhos para estar junto, fazer junto, tocar, sentir, cheirar, saborear, experimentar. Outra política cognitiva, como lembra Santos (2007), outra formação como aponta a guarani Sandra Benites (2015).

Porém, não se trata aqui de menosprezar os livros ou o espaço escolar. Mas de problematizar, como têm feito as professoras indígenas, de que maneira as escolas indígenas podem desenvolver uma educação indígena? Como construir uma escola que não se dissocie da vivência com a terra e que seja composta pelos ensinamentos dos anciãos? Como as escolas indígenas estão contribuindo para cultivar as memórias indígenas?

Podemos analisar que a educação indígena que transmite os conhecimentos que são alvo de preocupação das professoras indígenas, pode passar pela dinâmica escolar, no entanto, passam, principalmente, por outras dinâmicas formativas, que possuem uma abrangência maior, que se forjam nas relações inter-étnicas, entre aldeias, nas lutas pela defesa do território, no interior da comunidade, no cotidiano da vida com as práticas de cuidado em saúde, práticas artísticas, etc., que se sustentam em modos próprios de habitar a terra.

Por isso, trazemos como pista a atenção às epistemologias indígenas, como produção de conhecimento fundamentada no reconhecimento que somos parte e continuidade da terra, apenas seus habitantes. Nesse arranjo epistêmico queremos apontar que não é possível desenvolver conhecimentos indígenas que não estejam numa relação imanente, cotidiana, coexistente e interdependente com a memória e com a terra e seus habitantes.

Um traço das epistemologias indígenas é a inseparabilidade entre a produção cultural e biológica, de modo que as memórias que envolvem as práticas são coexistentes às condições

naturais do território (TOLEDO; BARREIRA-BASSOLS, 2015). A gravidade disso consiste que as ocorrências de crimes ambientais, desmatamentos e contaminações dos rios, entre outros, fluem de modo preponderante para o esquecimento de saberes e de práticas.

A respeito desse traço de inseparabilidade, encontramos fundamentos na noção de memória biocultural apresentada por Toledo e Barrera-Bassols (2015), que apontam que os povos indígenas são guardiões da memória biocultural, pois há nos seus territórios reciprocamente diversidade cultural, linguística e biológica, porque a conservação da biodiversidade se encontra em sintonia com a participação dos povos indígenas. A relação entre diversidade biológica e diversidade cultural é apontada pelos autores como de alta correspondência, trazendo-nos à análise que a conservação ou a destruição biológica e cultural se desenvolve de modo simbiótico, reciprocamente dependentes.

Os autores mostram que a defesa da biodiversidade muitas vezes aparece como dissociável à vida dos povos, na justificativa de que preservar a natureza apenas é possível na ausência humana, ou ainda, quando as áreas de matas e florestas são consideradas territórios de vazio demográfico. Assim, estamos diante do desafio de desmistificar as lógicas de preservação da biodiversidade separada da preservação da vida dos povos. Essa dimensão de inseparabilidade é ressaltada pelas professoras indígenas, como sendo o modo de se ensinar, pois, é na relação com os diversos seres que o conhecimento dos mais velhos estão fundados. Em sintonia com as preocupações apresentadas pelas professoras Tupinikim, Toledo e Barrera-Bassols (2015) mostram que,

(...) as sociedades indígenas detêm um repertório de conhecimento ecológico que geralmente é local, coletivo, diacrônico e holístico. De fato, como elas possuem uma longa história de utilização dos recursos, criaram sistemas cognitivos sobre os próprios recursos naturais de seu entorno, que são transmitidos de geração para geração. A transmissão desse conhecimento se faz através da linguagem, e é isso que o *corpus* é geralmente um conhecimento não escrito. A memória é, portanto, o recurso intelectual mais importante entre as culturas indígenas ou tradicionais (p. 72).

Assim, o desafio de cultivo das memórias indígenas Tupinikim convida-nos ao encontro de saberes que são singulares deste povo, conhecimentos que são acessados pela via da oralidade e que estão situados num território específico, de uma terra que reúnem seres com modos de funcionamentos e interações próprias. Por isso, vemos que as epistemologias indígenas se fundamentam nas racionalidades da terra e de sua natureza local, possuindo, portanto, memórias tradicionais que são históricas e processuais, formadas nas experiências

acumuladas pelas relações de coexistência entre a natureza e humanos, em que “preservar os conhecimentos da identidade indígena” passa pelo desafio de atualizar essas experiências acumuladas enquanto memórias vivas, atuais, presentes nos cotidianos.

Nesse sentido, podemos analisar que guardar a tradição ou os saberes tradicionais também é possível entre povos ou comunidades que vivem os atravessamentos relacionais gerados pelo desenvolvimento tecnológico, pela globalização e pelas relações capitalistas, pois trata-se antes, mesmo com desafios peculiares, de preservar condições e capacidades para cultivo da memória biocultural, uma memória coletiva que se transmite de geração para geração e que se encontra em permanente transformação com a natureza (TOLEDO, BARRERA-BASSOLS, 2015). Por isso, preservar os saberes tradicionais e transmiti-los, se trata de conviver com tais saberes e práticas que se cultivam numa subjetividade indígena, (sublinhamos aqui o significado da palavra indígena apontado por Viveiros de Castro (2016)), ou seja, de uma subjetividade constituída de modo visceral com a terra.

Assim, com atenção à memória biocultural encontramos forças e diretrizes para construção de práticas de superação às forças destrutivas do modo de vida capitalístico, formadoras dos processos de desindigenização. Pois, a importância ecológica das sabedorias tradicionais não remete a uma vivência como no passado, porque, esbarrando na impossibilidade de tal imaginação, encontramos antes, nos saberes tradicionais potencialidades à inventividade e à criação de modos de produzir cuidados com a terra situados nos desafios do tempo presente.

Por isso, se pretendemos nos conectar com as epistemologias indígenas é necessário entrarmos em relação com outros seres que constituem sua ecologia, que passam por modos de funcionamento que não estão circunscritos à lógica da propriedade privada. Passam por sua vez, pelas dimensões relacionais, de interdependência e inter-relação entre os humanos, não-humanos e o sagrado, numa capacidade de habitar a terra e não de ocupação e apropriação (ESCOBAR, 2016).

Há grande diferença entre habitar a terra e ocupá-la. Ocupar a terra é possuí-la como um recurso, numa relação objetual, que nos faz acreditar no direito de destruí-la ou espoliá-la com finalidades meramente lucrativas (ESCOBAR, 2016). Por sua vez, habitar a terra trata-se da não separação entre natureza e cultura, mostrando que os seres humanos e não-humanos existem em relação. Essa dimensão de inter-relação será chamada por Escobar (2016) de ontologia relacional, sendo uma dimensão constituinte dos habitantes da terra, pois nada existe de modo pré-existente, já que as coisas existem em relação. “Todos os tipos de seres

vivos dependem dos outros para a sua existência e eles se entrelaçam em um imenso tecido que evolui continuamente"<sup>36</sup> (INGOLD apud ESCOBAR, 2016, p.18).

Não seria exatamente essa relação àquela da qual uma das professoras indígenas na aula do PROLIND enunciava? “Faço chá, só quando o mato chama”. Não é essa relação interdependente, em que o não humano não é um recurso, é um ser, um ser em relação com o humano, que está em jogo na questão posta naquele dia? O que fica explícito é que não é somente o humano que sabe, que quer, que se aproxima, que elabora, que gera sentido... “o mato chama”; e é quando chama que esse chamado é ouvido por um corpo disponível a essa relação, que a cultiva e lhe atende, e aí o chá é gerado.

Por essa razão, continuar transmitindo os conhecimentos da experiência indígena chama para sua constituição relacional, onde os seres não ocupam a terra e sim a habitam, tratando-se de relações de coexistência, pois entre os indígenas “a terra é uma comunhão de sujeitos, não uma coleção de objetos”<sup>37</sup> (BERRY apud ESCOBAR, 2016, p.28).

As ontologias relacionais nos ajudam a perceber que as epistemologias indígenas versam com a multiplicidade, porque, trata-se de modos de conhecimentos que operam no plano da diversidade relacional entre conexões espirituais singulares, diferentes aromas, espécies de plantas e animais, entre outros (ESCOBAR, 2016). A diversidade adquire uma dimensão ontológica quando tratamos dos modos de conhecer indígenas, porque, para serem fomentados demanda estar junto, fazer junto, requer imersão em mundos que se constituem na pluralidade relacional entre diferentes seres.

Bispo dos Santos (2015) comunga com essa perspectiva ao mostrar que a pluralidade é constitutiva dos povos afro-pindorâmicos, por essa razão, a supressão dela se encontra no cerne da colonização, que tem propósitos de gerar processos de homogeneização e de unificação. Isso exige dos povos afro-pindorâmicos força e criatividade para a contra colonização, que se manifesta numa capacidade de criar resistências diante dos mecanismos de apropriação e violência colonial, através de novas significações às práticas de criminalização e de exclusão, alimentando fontes de produção de multiplicidades e criatividades.

Assim, as epistemologias indígenas nos trazem o despertar para as forças capazes de contra colonização, ao nos mostrar que os conhecimentos indígenas são também formados por

---

<sup>36</sup>Original do texto: “todos los tipos de seres vivientes dependen de otros para su existencia y se entrelazan en un inmenso tejido que evoluciona continuamente”.

<sup>37</sup> Original do texto: “la Tierra es una comunión de sujetos, no una colección de objetos”.

lutas que se forjam em mundos múltiplos, que só são possíveis de existir através de muitas lutas em face do mundo único, que tem como alvo a produção de invisibilidade dos pluriversos (diferentes e diversas formas de existência). Portanto, as lutas pela defesa dos territórios e dos saberes múltiplos são dimensões constituintes de existência dos mundos relacionais (ESCOBAR, 2016).

Diante disso, podemos analisar que as epistemologias indígenas guardam métodos para uma existência contra colonizadora que, coletivamente, se constrói em autonomia produtiva, defesa dos territórios com a preservação dos símbolos e significações que alimentam seus modos de vida (BISPO DOS SANTOS, 2015). A perspectiva de contra colonização chama a atenção para uma abordagem em que os povos afro-pindorâmicos não restam colonizados, mas sim, capazes de existir mesmo com os processos violentos de colonização, sustentados por suas epistemologias que se afirmam em modos existenciais relacionais e interdependentes.

Por isso, a preocupação das professoras é muito pertinente, porque o cultivo de suas memórias tradicionais são condições de continuidade da existência do povo Tupinikim, visto que, para contra colonizar o cotidiano no qual estamos imersos, torna-se fundamental nutrir-se de uma relação indígena com a terra.

Ainda pensando na arte de cultivo das memórias, entre as literaturas indígenas<sup>38</sup> a relação com as divindades criadoras se apresentam com veemência, no entanto, entre os Tupinikim estas relações são realidades que existem de modo sutil e discreto, que se encontram ocultadas. Entretanto, há sementes dessas memórias nas terras do peito dos Tupinikim. Quando a professora diz que existe um benzedor na comunidade, chama a atenção para a existência dessa semente, porém, “a vergonha” se apresenta como o nome das forças que bloqueiam a manifestação e a vivacidade de tal relação.

Assim, despertar para as sementes-memórias que existem entre os Tupinikim com atenção em torno ao gesto de transmitir a identidade indígena, compõe o conjunto de práticas de cultivo da memória já em curso, como realidade intrínseca às lutas pela revitalização linguística e pela terra. É no terreno de suas histórias de lutas que o cultivo da memória deste povo encontra forças, por isso, as lutas ontológicas para preservação de seu território ancestral se tornam condições inerentes para revitalizar sua memória biocultural, que está assentada na relacionalidade e/ou interação com os seres humanos, não humanos e espirituais.

---

<sup>38</sup> No capítulo anterior, a relação das divindades na formação da memória foi dissertada a partir de uma literatura composta por autores indígenas e de pesquisas com esses povos.



## Capítulo quarto

### 4 APRENDENDO A CONTRA COLONIZAR NOS PROCESSOS DE PESQUISA: EXERCÍCIOS DE CONFLUÊNCIA

O encontro com as epistemologias indígenas nos impele a retomarmos a problematização inicial apresentada nessa pesquisa: como pesquisar com os povos indígenas, de modo a não atualizar práticas colonizadoras? É possível desenvolver uma pesquisa contra colonizadora dentro da dinâmica acadêmica? Para reencontrarmos com essas questões, vamos abrir neste capítulo noções que nos parecem auxiliar nessas perguntas: as de conhecimento orgânico e sintético, e seus respectivos fundamentos, num gesto de compreensão da lógica de funcionamento da biointeração.

Essas noções são análises assentadas no pensamento do quilombola Antônio Bispo dos Santos, que ao acentuar suas perspectivas, abre-nos a possibilidade de trazermos o problema de pesquisa a partir de pensamentos formados pela oralidade e por mestras e mestres tradicionais. Ao reencontrarmos com o problema de pesquisa, apresentamos os desafios que envolvem a confluência entre às lógicas orgânicas e sintéticas, como zona de fronteira onde nos encontramos *entre* os povos indígenas, com potencialidades de formação de práticas contra colonizadoras.

#### 4.1 Conhecimento sintético e exercícios de poder sobre a vida

Bispo dos Santos (2015, 2016<sup>39</sup>) discrimina lógicas que moldam os pensamentos e as práticas colonizadoras, as quais tecem, como denominado pelo autor, o conhecimento sintético, que têm como efeitos relações e modos de vida sintéticos.

O conhecimento sintético se estrutura no âmago da cosmovisão cristã monoteísta, um dos temas centrais abordados por esse autor na visada colonialista. A partir dela o quilombola abre fios de análises que traçam as direções que justificam e operacionalizam práticas de

---

<sup>39</sup> Trata-se de uma Roda de conversa com o Mestre Quilombola Antônio Bispo dos Santos, a partir do tema: A fronteira entre o direito orgânico e o direito sintético. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=39WrbYFO5Oo>> Publicado em 31/10/2016. A fim de construir diálogo dissertativo com os conceitos apresentados pelo quilombola Antônio Bispo dos Santos, foi realizada transcrição dessa roda de conversa, que se encontra no anexo I nesta dissertação.

escravização e colonização ao longo da história, mas que também se atualizam cotidianamente no tempo histórico presente.

Assim, Bispo dos Santos (2015, 2016) nos mostra que o conhecimento sintético se baseia a partir dos seguintes parâmetros presentes na cosmovisão cristã monoteísta: 1) Relações desindigenzadoras com a terra, em que o Deus na Bíblia amaldiçoou a terra, tornando-a possuidora de ervas daninhas. 2) O trabalho, sendo criado pelo Deus da Bíblia, como um castigo em razão do pecado, em que a satisfação das necessidades humanas torna-se mediada por sofrimentos e fadigas. 3) Concepção de um Deus único, onipotente, onisciente, onipresente, portanto, inatingível, desterritorializado, produzindo formas de organização verticais, lineares, homogeneizadoras, que geram suportes às organizações societárias patriarcais.

Bispo dos Santos (2015, 2016) realiza análises da colonização apontando que o cristianismo e os textos bíblicos foram e são cruciais para as práticas colonialistas e para o fomento de modos vida sintéticos. Pois, os povos afro-pindorâmicos foram perseguidos e obrigados a praticar uma religião que lhes era alheia, por serem considerados pagãos e politeístas, uma vez que cultuavam os elementos da natureza, divindades do universo, possuindo, portanto, Deusas e Deuses.

O povo que foi trazido de África, foi trazido, pra trabalhar, primeiro que foi trazido, pra viver nas terras dos outros, pra trabalhar pros outros, pra falar a língua dos outros, e pra ser obrigado a pratica a religião dos outros. Como é que se faz isso, com uma pessoa, com um ser humano? (BISPO DOS SANTOS, 2016, s/p).

O quilombola nos questionamentos produzidos, mostra que as lógicas que sustentam tal racionalidade encontram forças numa lei religiosa cristã, que se alçou superior e central. Através de orientações proferidas pelas bulas papais<sup>40</sup> e pelos textos bíblicos, criam-se bases para justificar a violência e expropriação tanto dos povos, quanto da natureza. O autor nos faz resgatar do mito da criação bíblica o surgimento do pecado e seu processo simbiótico entre o amaldiçoamento da mulher, da terra e do homem através do trabalho.

À mulher ele [Deus] disse: “Multiplicarei os sofrimentos de tua gravidez. Entre dores darás à luz os filhos. Teus desejos te arrastarão para teu marido,

---

<sup>40</sup> Bispo dos Santos (2015) cita as Bulas “Romanus Pontifex” do Papa Nicolau V, de 08/01/1455 e a Bula VII do Papa Pio V de 1567, as quais incentivam práticas de assujeitamento, servidão e escravidão perpétua.

e ele te dominará”. Ao homem ele disse: “Porque ouviste a voz da tua mulher e comeste da árvore, de cujo fruto te proibi comer amaldiçoado será o solo por tua causa. Com sofrimento tirarás dele o alimento todos os dias da tua vida. Ele produzirá para ti espinhos e ervas daninhas e tu comerás das ervas do campo. Comerás o pão com o suor do teu rosto, até voltares ao solo, do qual foste tirado (BÍBLIA, 2012, p. 17-18).

A partir da mitologia descrita no livro do Gêneses, Bispo dos Santos (2015, 2016) nos aponta que a cosmovisão baseada no Deus da Bíblia aglutina fundamentos ideológicos para o trabalho forçado e torturas na escravidão, pois, “o Deus da Bíblia inventou o trabalho e o fez como um instrumento de castigo. Daí entendemos o caráter escravagista de qualquer sociedade que venha a construir seus valores a partir das igrejas originárias da Bíblia” (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 31).

Vemos também que os sofrimentos fisiológicos do corpo da mulher e de sua capacidade de gerar a vida, como a gravidez, são apresentados como uma punição em razão do pecado. Além disso, a relação de submissão ao homem e de dominação masculina tornaram-se justificadas, visto a capacidade da mulher escolher o fruto proibido e disseminar o mal que este fruto possuía. O amaldiçoamento da mulher é seguido com o amaldiçoamento da terra. Assim, tanto a mulher que traz consigo a força de gerar a vida, quanto a terra com sua força criadora de germinação da vida estão condenadas.

A partir desses parâmetros encontramos fundamentos de algumas das práticas que justificam tanto as relações de desigualdade, domínio, violência e invisibilização das mulheres nas sociedades patriarcais, quanto de práticas de exploração e contaminação da terra, tratando-a de modo objetal, coisificada.

Ressaltamos, ainda, que a lógica patriarcal de organização social muito contribuiu para invisibilizar os povos indígenas de nossa formação social história, como se fosse algo do passado que não nos dizem respeito. Através desse modo de organização, foi possível submeter os rastros de nossas linhagens maternas ao apagamento.

Assim, a emersão de um Deus único e masculino traz como efeito concepções hierárquicas de relação, como se o mundo fosse uma pirâmide em que este Deus se encontra no alto regendo e dominando todas as coisas.

Nas religiões afro-pindorâmicas, por sua vez, a terra é uma Deusa e suas ervas não são daninhas. Vemos aí a terra associada a uma relação feminina que, ao invés de ser amaldiçoada, há sacralidade. Assim, com a força da fertilidade e da potência criadora da terra,

manifestam-se relações que são de ordem divina. Essa ligação entre o feminino e a terra, numa dimensão sexual, reprodutiva e de fertilidade é nos apresentado por Bispo dos Santos (2015) de modo sutil e poético: “De repente um cheiro/ Um cheiro vadio/ Um cheiro de cio,/ Cheiro de tesão/ De repente um cheiro/ Um cheiro úmido De/ corpos fecundos/ Choveu no Sertão (p.79).

Diante desses elementos, Bispo dos Santos (2015, 2016) nos auxilia na análise de que o modo de vida no qual estamos imersos têm suas bases nos valores que atribuímos à divindade e às relações que naturalizamos e produzimos por meio dela. Ouseja, podemos dizer que encontram bases numa relação com a espiritualidade que se tornou transcendente, distante desse mundo, inclusive. Uma outra relação de espiritualidade, de sacralidade, encontraria raízes nesse mundo mesmo e na sua relação imanente. Por isso, a partir de uma lógica atribuída à divindade cria-se, por exemplo, condição de aceitabilidade para o submetimento ao trabalho constituído pela fadiga e para a produção de poder sobre a mulher e sobre a terra. É nessa perspectiva que o quilombola sustenta que a base do conhecimento sintético é a cosmovisão cristã monoteísta. Observa-se que tal análise está situada nas práticas de colonização vivenciadas nas terras pindorâmicas sob os parâmetros de uma cosmovisão apropriada e predominada pela religião do cristianismo.

Mas afinal, o que estamos chamando de conhecimento sintético? Nego Bispo ao explanar a respeito do direito sintético, com sua voz coletiva quilombola, argumenta que o direito sintético: “É um direito que se compõem, que se desenvolve na trajetória sócio institucional, é um direito que está voltado não para o ser, mas para o ter” (BISPO DOS SANTOS, 2016, s/p). Podemos ainda nos questionar, qual a relação disso com a cosmovisão cristã monoteísta?

O saber sintético se articula para a produção de coisas, sendo, portanto, disseminador de coisificação (BISPO DOS SANTOS, 2016). A cosmovisão cristã monoteísta está na base desse saber porque permite uma propagação ilimitada de coisificação da vida, a partir de uma relação objetificada com a terra, que a trata como um recurso disponível para ser explorado, em função da produção de mercadorias, podendo e devendo, portanto, incidir nela controle e dominação.

Não só a natureza é coisificada numa lógica mercadológica, o ser humano separado da terra, tem a sua atividade criativa e de provimento das necessidades vitais objetificadas também, tornada, portanto, força de trabalho disponível para ser trocada por dinheiro. Sendo a força de trabalho uma mercadoria especial por produzir mais valor (MARX, 2008), sua

valoração é medida pelo tempo de trabalho e também pela quantidade de conhecimento sintético que o trabalhador acumula, a qual atesta sua habilidade em desempenhar uma função no mercado de trabalho em razão de um acúmulo de conhecimento certificado, assim, quanto maior for o depósito de conhecimento sintético maior valor da força de trabalho. Nessa perspectiva e de modo incisivo Nego Bispo nos fala:

O que eu chamo por saber sintético? O saber da academia. Porque eu chamo o saber da academia de saber sintético? Porque ele é um saber também voltado para produção de coisas, que prioriza coisas, que prioriza o ter e não prioriza o ser. O ser tem pouco valor para o saber sintético, de tal forma, que o ser, apesar de ser o criador do ter, mas o ter é a criatura que devora o seu criador. As pessoas atuam sempre em função do ter (BISPO DOS SANTOS, 2016, s/p).

Portanto, o saber sintético é um conhecimento que opera numa lógica mercadológica, à medida que sua produção se desenvolve atrelada às necessidades do mercado capitalista. Daí, vemos os surgimentos das profissões e seus respectivos campos de conhecimento, numa relação intrínseca às demandas do Capital. Mas, o interesse aqui está em analisar a relação de poder que o saber sintético exerce sobre a vida, bem como a lógica sintética presente nas pesquisas acadêmicas, da qual não estamos imunes.

Durante o exercício da profissão de assistente social foi possível experimentar que a formação acadêmica que me tornava assistente social demandava e autorizava-me o exercício de um saber-poder sobre os usuários dos serviços. É possível analisar que esse estranhamento era apenas o encontro com uma racionalidade colonialista atualizada de modo diferente ao longo dos séculos, fruto da operacionalização do saber sintético inerente ao processo de consolidação das atribuições privativas e competências profissionais. No entanto, o saber sintético não está presente apenas no Serviço Social ou no Direito, por exemplo, porque atravessa diversos campos do conhecimento como instrumento de refinamento e consolidação de uma sociabilidade colonial.

Nessa perspectiva, Nego Bispo numa roda de conversa, ao ser perguntado acerca do Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais, na Universidade de Brasília (UnB), problematiza o papel da academia e nos auxilia a analisar a lógica do saber sintético e sua incidência de poder.

Eu volto a insistir, eu não preciso aprender o saber do meu povo aqui,

porque aqui não sabe o saber do meu povo. O saber do meu povo quem ensina é meu povo, são meus mestres nas comunidades. Eu não preciso. Eu sou lavrador. Aqui tem uma coisa chamada ciências agrônômicas. O absurdo dos absurdos, o agrônomo é o cara que sabe tudo de agricultura, mas não sabe agricultar, ele é o detentor do saber, e eu sou o operador do saber, e tá tudo pronto, a terra pronta pra ser plantada e vai começar a chover, mas o agrônomo foi quem elaborou o projeto daquele plantio. E se no dia chover, a semente tá ali, a chuva caiu, mas e o agrônomo não tá, eu até sei plantar, mas eu não posso plantar porque o agrônomo não tá, e ele nem sabe plantar, quem sabe plantar sou eu, mas ele é o detentor do saber, eu preciso desse agrônomo pra que? Por favor, me dá licença! Vai na minha roça chupar uma melancia sem veneno. Eu não quero cota pra aprender a botar veneno na minha roça, eu não quero cota pra isso, porque os meus mestres me ensinaram a como plantar (BISPO DOS SANTOS, 2016, s/p).

Assim, vemos que a forma sintética do conhecimento reúne uma força de saber-poder que se dá sobre a vida, sobre o como plantar, por exemplo, numa separação hierárquica entre aquele que sabe e aquele que faz. Diferente dos mestres da comunidade que ensinam a partir de uma relação com o aprendiz, que possuem também autoridade e poder, mas um poder conferido pela tradição, pelo reconhecimento comunitário, que se exerce em função da vida, imbuído de sabedorias e tranquilidade (BISPO DOS SANTOS, 2016). De acordo com Nego Bispo, a mestria reúne sabedoria, tranquilidade e serenidade, não bastando ter apenas sabedoria.

Dessa maneira, tentamos colocar em análise algumas lógicas de funcionamento do conhecimento sintético no plano das práticas profissionais. Porém, estas lógicas também geram reverberações quanto às práticas de pesquisa acadêmica, às quais têm uma relação simbiótica com a consolidação e fortalecimento dos diversos campos do saber científico.

A lógica sintética presente de modo hegemônico em processos de pesquisa traz em sua genética a força e a habilidade de coisificar, que transforma os campos de pesquisa e os seres em objetos do conhecimento. Nesse sentido, o mecanismo da pesquisa autoriza os estudantes pesquisadores ou os docentes pesquisadores a falar sobre o campo, visto que este, sendo objeto, torna-se esvaído de agência e de enunciação.

A partir desse panorama, Nego Bispo com sarcasmo e impetuosidade rasga essa lógica colonialista, que insiste numa relação de apropriação presente nas práticas de pesquisa acadêmica realizadas com os povos tradicionais. Em meio a um diálogo ainda a respeito do Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais, na Universidade de Brasília (UnB), o quilombola nos fala:

Primeiro, o que eu acho do mestrado? (risos) Eu acho uma maravilha mestrado. A coisa mais importante do mundo. Como você vai fazer o mestrado sobre povos e comunidades tradicionais? Uma pessoa graduada em qualquer área da academia pode fazer o mestrado. Não pode? Ótimo! Aí essa pessoa que vai fazer o mestrado ou o aluno do mestrado, ele apresentou um projeto, encontrou uma pessoa que vai orientar. A pessoa, ela não sabe o que são, ela não sabe o que são os saberes dos e das comunidades tradicionais, essa pessoa que vai fazer o mestrado, em tese. A pessoa que também vai orientar também não sabe. Mas a pessoa que vai orientar vai ser orientado por Karl Marx, por Foucault, qualquer pessoa que também não sabe, (risos), aí esse monte de gente que não sabe vai lá no lugar onde o povo sabe, e vai como aluno de mestrado, o aluno de mestrado vai lá pro lugar de pesquisa, quando ele chega lá, ele é o que? Ele é um aluno de mestrado ou ele é um pesquisador? Pesquisador. Que coisa engraçada?! Aqui, aqui ele era um aluno, ele pulou dois pulos aqui, não olhou pra trás, não viu o orientador, não viu orientador do orientador, ele já é o pesquisador, aí ele vai perguntar tudo que ele não sabe e a pessoa vai dizer e depois que a pessoa dizer ele escreve, sistematiza e ele volta e ele é quem, é o mestre, e a pessoa que ensinou a ele só é o objetivo de pesquisa, que coisa linda! Por que, que a pessoa que ensinou a ele não é a pessoa que ensinou?! Porque também ele não é o meu aluno?! Se ele vai aprender comigo sobre saber quilombola, porque que ele não é meu aluno? Ele é aluno daquele que não sabe e não é aluno do que sabe?! Que lógica?! O aluno que não sabe, é pesquisador do que sabe, e vira mestre. Isso é um absurdo! É a lógica do idiota, não é do maluco, não é nada, é a lógica do idiota (BISPO DOS SANTOS, 2016).

Diante dessa realidade colonialista atuante na pesquisa acadêmica, dos desafios nos quais também estivemos todo o tempo imersos, este trabalho de dissertação, como modo de atentar para uma visada contra colonialista e na tentativa de ser exercício, buscou ser orientado por um conjunto bibliográfico de autorias indígenas como tentativa de subversão dessa lógica colonial, pois a racionalidade do saber sintético está lado a lado das práticas colonizadoras. De fato, nessa relação de sujeito e objeto de pesquisa apresentada por Nego Bispo, encontra-se o cerne das problematizações realizadas no decorrer do percurso do mestrado. Porém, mais do que aprofundar essa lógica sintética de produção de conhecimento através do mapeamento das práticas e relações de poder, a questão que intriga é: Como pesquisar a partir de outros parâmetros que não sejam colonizadores? Como realizar pesquisa na relação com os povos indígenas?

Bispo dos Santos (2015, 2016) nos auxilia nesse ponto ao nos despertar para a noção de conhecimento orgânico, que possui uma racionalidade distinta do conhecimento sintético, sendo, pois, o conhecimento orgânico baseado em lógicas que conferem um domínio com a vida, que atua em função da vida, por isso, trata-se de um conhecimento libertador, que nos ampara no exercício de descolonizar o viver.

## 4.2 Conhecimento orgânico: forças em função da vida

Se por um lado o conhecimento sintético tem como fundamento a cosmovisão cristã monoteísta, Bispo dos Santos (2015, 2016) aponta que o conhecimento orgânico tem como base a cosmovisão pagã politeístas, que se realiza enquanto um conhecimento que atua em função da vida, onde a relação entre humanos e a natureza é uma vivência de comunhão prazerosa da biointeração.

Na cosmovisão pagã politeísta o vínculo com a terra é sagrado, porque esta é uma Deusa que não produz ervas más. Por esse motivo, não existe o pecado e também não existe o trabalho como castigo ou como sinônimo de uma relação fatídica, ao invés do trabalho, existe a interação com a natureza, sendo, pois, uma relação entre as divindades que se reverencia (BISPO DOS SANTOS, 2015).

Da mesma maneira que a cosmovisão cristã monoteísta influi para conformação de relações sociais homogeneizadoras, unificadoras, hierárquicas, lineares, verticais, patriarcais; a cosmovisão pagã politeísta traz, a partir de seu vínculo com a terra, matrizes organizacionais e relacionais circulares, horizontais, heterogêneas, multiplicadoras dos processos de diferenciação.

Quanto aos povos pagãos politeístas que cultuam vários deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções. Por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 39).

Assim, podemos analisar que a base do conhecimento orgânico é constituída pela biointeração. A lógica da biointeração tem como princípios: extrair, utilizar e reeditar, que se realizam numa relação comunitária, coletiva, em que a capacidade de cultivar, coletar e compartilhar lhe são inerentes (BISPO DOS SANTOS, 2015). A lógica de funcionamento desses princípios pode ser entendida através das práticas que envolvem a realização da pescaria, por exemplo:

Uma parte importante da pescaria começa antes mesmo de se ir ao rio



pescar. (...). No caso da pescaria é preciso ir a mata e retirar palhas de carnaúba ou de outras palmeiras tais como o tucum, o babaçu, o buriti, a bacaba, para tecer o cofo (uma espécie de cesto ou sacola, que confeccionamos a partir do que encontramos ofertado pelo bioma de cada região), onde transportaremos os produtos da pesca.

Quando o cofo perder a sua utilidade, nós até podemos reutilizá-lo de outras maneiras, mas isso, nem de longe se constitui como um problema. Muito pelo contrário, podemos simplesmente descartá-lo no ambiente que ele rapidamente entrará em processo de decomposição e servirá de alimento para a palmeira de carnaúba (de onde extraímos a palha) ou ainda para outras espécies e seres, num processo natural e orgânico de reedição da natureza (Idem, p. 100).

A tríade extrair, utilizar e reeditar com a natureza nos mostra também o funcionamento cíclico do conhecimento orgânico, em que não se produz lixo e nem acúmulo, havendo, portanto, uma relação circular, de modo que, ao extrair as matérias da natureza, cumpre-se sua utilização e retornam através dos processos de decomposição. Por sua vez, a lógica do conhecimento sintético, que se dá de modo linear, ao se valer da prática de extração e da utilização da natureza de modo indiscriminado e ilimitado, produz objetos sintéticos que não se reeditam na natureza, e por isso, resultando a questão do lixo, que busca alternativas atenuadoras no lema do desenvolvimento sustentável: reduzir, reutilizar e reciclar. No entanto, não modifica o seu conteúdo sintético e linear (BISPO DOS SANTOS, 2015).

Considerando que o tempo médio para a decomposição do politereftalato de etileno gira em torno de 800 anos, podemos então afirmar que a reciclagem só é capaz de mudar a forma dos materiais sintéticos que a sua lógica produziu, e não o seu conteúdo, já que não se é possível transformar a pet em petróleo, em gás natural ou em qualquer outro produto orgânico. Ou seja, uma vez pet, sempre pet (Idem, p. 99).

Essa relação cíclica da biointeração atua de modo inerente à lógica de não acumulação constitutiva do conhecimento orgânico. A não acumulação é uma sabedoria compartilhada por Nego Bispo como ensinamentos transmitidos pelas mestras e mestres de sua comunidade, que lhe oferecia as seguintes orientações: “ninguém podia pescar para acumular, pois melhor lugar de guarda os peixes é nos rios, onde eles continuam crescendo e se reproduzindo” (Idem, p. 82); “ a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre os vizinhos, ou seja, como tudo que fazemos é produto da energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia” (Idem, p. 85).

Extrapolando a questão da não-acumulação para o âmbito da própria produção de

conhecimento, e de pesquisa, como extrair, utilizar e reeditar na experiência do conhecer. Ou seja, como não gerar um acúmulo de conhecimento que ao final só gera mais acúmulo, na era da informação e informatização, sem que isso de fato seja matéria de transformação. Haveria aí também indícios para pensarmos os efeitos de um conhecimento sintético que não se integra organicamente, que não coaduna com a própria vida, de modo a nela de novo mergulhar e se distribuir e transformar, ao contrário separando-se e tornando-se algo abjeto e nocivo à própria vida.

Dessa maneira, vemos que o conhecimento orgânico se constitui por uma racionalidade cíclica, não acumulativa, se delineando como um saber favorável a produção e reprodução da vida. Nessa perspectiva, seguindo a sabedoria de suas mestras e mestres, Nego Bispo nos mostra que o conhecimento orgânico constitui um direito que atua e funciona para a manutenção da vida. O quilombola afirma o direito orgânico na concretude do viver do seguinte modo:

Por exemplo, o quê que minha avó dizia, uma das minhas grandes mestras, minha avó dizia, meu filho: não é feio pedir, feio é deixar pedir, pedir é ruim, mas não é feio; deixar pedir é feio. Se você perceber que uma pessoa vai precisar de pedir, se antecipe, oferte. Não deixe ela passar por constrangimento. Aqui é o direito orgânico, recitado na lata, na hora, pufu. Precisou... Tu é vivo. Só pelo fato de tu ser vivo tu tem o direito de continuar vivo (BISPO DOS SANTOS, 2016, s/p).

O direito orgânico, diferente do direito sintético, não passa pela mediação do dinheiro e/ou por um arsenal de procedimentos burocráticos para ser acessado, pois, o direito orgânico está disponível para todo ser que tem vida, inclusive para os animais e vegetais, sendo, portanto, um direito que se acessa e se garante pelo nível de relacionalidade, coexistência, interação com a diversidade de seres que habitam a terra. Trata-se de um direito resolutivo, atento à vida, que incuti dignidade no ato de sua realização, pois, o gesto de antecipação significa que o atendimento às necessidades vitais não precisa passar por constrangimentos ou por situações humilhantes (BISPO DOS SANTOS, 2016).

Por isso, na lógica do conhecimento orgânico que está fundamentado na cosmovisão pagã politeísta, os diferentes seres que habitam a terra não são pragas, porque são a própria vida pulsando. Nessa racionalidade não cabe o envenenamento da terra com o propósito de matar algumas espécies de plantas ou animais pela justificativa que atrapalham a produtividade dos alimentos. A biointeração se constitui como um mecanismo de proliferação

de relacionabilidades entre os seres, nesse sentido, que Nego Bispo nos afirma que a cosmovisão pagã politeísta é produtora de heterogeneidades. De modo muito vivo, Bispo dos Santos (2016) narra essa noção de biointeração nas seguintes falas:

O que eu faço com as pragas que atacam minha roça? Não tem praga na minha roça, tem vida na minha roça, e minha avó me ensinou: a terra dá e a terra quer. Eu tenho uns pé de maracujá no meu quintal, e nas chuva, houve, sabe, uma concorrência muito grande, entre as lagartas, o maracujá e eu, e aí quando eu vi que as lagartas estavam precisando das folhas do maracujá, falei, olha, lagartas, vocês venceram, mas agora, olha, cuidado, que pode vim o anum, mais importante é pegar o maracujá de vocês, aí chegou o anum, o maracujá através da lagarta foi do anum, aí houve o equilíbrio, hoje está lá os anuns, os maracujás e as lagartas, e eu. Nós nos entendemos. Deu pra todo mundo. Eu aumentei o plantio de maracujá, foi melhor pra lagarta, que eu plantei um pouco mais, foi melhor pros anum, e todo mundo tá vivendo (s/p).

Por isso, no plano da biointeração as relações entre os humanos se dão mediadas pela racionalidade do direito orgânico, constituído por um conhecimento que está disponível para a vida, para o viver bem, para a alegria. Assim, a atividade humana é valorizada e desempenhada de acordo com a necessidade, enquanto prática criativa e coletiva, não existindo, portanto, um trabalho que excede as forças e as necessidades locais e momentâneas, porque seu objetivo está situado no suprimento das demandas orgânicas de existência.

Nessa perspectiva, a atividade humana desempenhada na pesca, na farinhada, no plantio, no cultivo, por exemplo, se dá entrelaçada de brincadeiras, de criatividade, de sensualidade, de encantamento, de ensinamentos (BISPO DOS SANTOS, 2015). Assim, desenvolver conhecimentos, despertar a criatividade e realizar atividades são realidades inseparáveis. Essas dimensões que se entrelaçam no cotidiano são também analisadas por Souza (2015) no posfácio ao livro de Nego Bispo:

Mas é o livro também poesia. Poesia de vida poemada pela vida. As imagens trazidas do cotidiano de quem vive a biointeração é pura poesia: a garota (cabrocha) carregando água na cabeça com a água escorrendo pelo corpo, os olhares que se cruzam na casa de farinha exalam poesia e sensualidade e fazem parte das doces memórias de muitas pessoas que viveram essas cenas e que as têm na base dos seus sentimentos de amor, paixão e desejo. Inclusive eu. É também poesia o modo de fazer a pesca, a forma de lidar com a terra, no preparo da terra para o plantio, o plantio, o cuidado, a colheita. Isso remete a um sentido de vida que tem o cuidado, o amor como ética orientadora de vida (p.118).

Assim, podemos pensar que a atividade humana no contexto de uma sociabilidade orgânica tem o cuidado e o amor como fios que tecem a vida, numa direção que torna o viver uma prática sagrada e criativa, atenta às forças que envolvem o fluxo da vida. Essa atividade humana se difere do trabalho, não pela ausência de suor ou de dedicação ou de consumo de energia física, mental e espiritual, mas pela ausência da fadiga, que se torna um elemento de bloqueio do fluxo da vida, marcado pela obrigatoriedade em que os frutos do processo produtivo não são compartilhados, ou ainda, se quer dimensionados.

Nesse sentido, Nego Bispo nos gera atenção para realidades que são constituídas com arte e sacralidade que estão presentes nos cotidianos e em gestos corriqueiros. Por isso, o caminhar da pesquisa *entre* os povos indígenas nos chama à transformação de nossas sensibilidades, a fim de tornarmos-nos atentos às relações que envolvem os mundos múltiplos e relacionais ancorados na biointeração, onde mulheres e homens são co-criadores das culturas humanas, produtores de realidades inseparáveis e cooperativas entre os humanos, a natureza e o sagrado da vida.

#### **4.3. Confluência como exercício de formação de um corpo xamânico**

No primeiro semestre de 2017, no início desta pesquisa, realizamos um encontro na base oceanográfica da UFES localizada em Aracruz. Neste encontro, estavam os alunos Guarani do PROLIND -um jovem, uma mulher e seu filho; dois alunos da graduação em psicologia da UFES; um professor e uma calopocita. Em meio a muitos assuntos que envolviam os desafios da maternidade e paternidade - visto que o jovem Guarani tornara-se pai muito recentemente; ele conta que entre o seu povo é comum se tornar pai ou mãe jovens, e que isso não constitui um problema na comunidade dele; no entanto, conta que se sente constrangido por pessoas de fora da comunidade, pois lidam com isso de modo pejorativo, avaliando-os como se fossem incapazes de cuidar de uma criança. Ao passo, que junto a seu povo se sente respeitado como homem e sua esposa, como mulher, capazes de cuidarem da filha. O jovem guarani conta-nos ainda que sente necessidade de se vincular a universidade e entre outros espaços, como forma de luta e resistência. Porém, com os olhos cheios de lágrimas, diz que gostaria mesmo de estar apenas na sua comunidade, cultivando a roça, indo à casa de reza junto com sua família.

Encontramos nessa imagem o tensionamento e as angústias que envolvem o

atravessamento de relações e práticas entre territórios constituídos hegemonicamente por lógicas sintéticas e territórios formados nas perspectivas orgânicas, que nutrem singularidades do jeito de ser Guarani. Esse tensionamento também está presente nessa prática de pesquisa no atravessamento de lógicas sintéticas e a direção ética que nos move em uma direção orgânica.

Sublinhamos que esses territórios portam naturezas distintas, entretanto, por meio da capacidade de transitar entre essas diferentes naturezas, os povos indígenas vem construindo resistências, com estupenda força de existir numa constituição orgânica e biocultural, sem deixar de criar estratégias de enfrentamento às práticas de violência do Estado, valendo-se, pois, de mecanismos disponíveis no direito sintético e seus estabelecimentos, como: o poder judiciário; as universidades públicas - principalmente após a Política de Ações Afirmativas que possibilitou a inserção de indígenas e negros; entre outros espaços sócio institucionais.

Os povos indígenas não estão ilhados, eles também circulam e habitam o mundo constituído pelo direito sintético. Mas como viver e conviver com racionalidades tão diferentes? Estamos diante desse desafio, que pode ser manifestado nas lágrimas do jovem Guarani, como um processo não sem dor, mas necessário para que seu povo continue existindo com dignidade.

Assim, encontramos-nos, portanto, numa encruzilhada onde há o encontro de realidades díspares que demandam passagem para alguma direção. Diante da encruzilhada entre territórios constituídos pelo direito sintético e territórios formados nas lógicas orgânicas, Nego Bispo nos propõem a confluência como possível caminho de diálogo.

(...). Porque o direito orgânico é um direito que dialoga nas fronteiras, por isso que eu tô discutindo entre as fronteiras, pra nós existem fronteira, não existe limites, e fronteiras é o lugar do diálogo e fronteira é onde se movimenta. Pro direito sintético existe o limite, por isso que as fronteiras entre o orgânico e o sintético, e não entre o sintético e o orgânico. Porque entre o sintético e o orgânico há limites, não há fronteira. Limite é lugar de conflito, não de diálogo, então nesse momento, nós acreditamos que esse é o desafio. O direito sintético perceber que existe uma fronteira com direito orgânico, dialogar, desenvolver confluência e escolher caminhos (BISPO DOS SANTOS, 2016, s/p).

Dessa maneira, vemos que membros dos povos indígenas estão indo para essa zona fronteira, e nela criando atravessamentos entre lógicas sintéticas e orgânicas como estratégia de luta. Exemplos de manejo nessa encruzilhada temos: o livro “A queda do Céu: Palavras de

um xamã yanomani”, em que o trabalho do antropólogo Bruce Albert se realiza a pedido do xamã Davi Kopenawa, com o objetivo de criar fronteira, relação, diálogo com os brancos. A inserção de inúmeros Tupinikim nas universidades públicas espalhadas por todo Brasil, que nos mostra uma capacidade de morar em cidades com climas e contextos muito distintos, mas sem deixar ou esquecer-se da aldeia e seu território, de forma, que após a formação acadêmica retornam, e se valem dessa formação para fortalecer a comunidade. Temos também o Programa de Licenciatura Intercultural Indígena (PROLIND), o Projeto Encontro de Saberes que vem sendo desenvolvido na Universidade Federal do Espírito Santo e em inúmeras universidades brasileiras. O quilombola Antônio Bispo dos Santos, que ao nos contar sobre sua formação na linguagem escrita (ANEXO I), nos mostra que foi eleito pela sua comunidade para acessar tal modalidade de saber com a finalidade de aprender a manejá-lo, criando suporte ao seu povo, frente às práticas de apropriação e violência perpetrada pelo Estado.

Portanto, vemos que adentrar as zonas de fronteiras significa criar resistência e luta de maneira contra colonizadora, num jeito complexo de se apropriar de mecanismos sintéticos para sustentar modos de vida orgânicos. Por isso, fazer confluência significa produzir modos de lutar pela terra, defender suas territorialidades, fortalecer e/ou revitalizar a língua, gerar respeito, reconhecimento e unir forças junto com outros povos indígenas e não indígenas. Assim, a encruzilhada entre os conhecimentos orgânicos e os conhecimentos sintéticos, onde muitos membros dos povos indígenas se encontram, é tencionada pela defesa de seus mundos relacionais, pela garantia de modos de existência baseados na biointeração, como condição básica do cultivo da memória histórica e biocultural.

Dessa maneira, desenvolver confluência, guardando um movimento tenso e rico em táticas, se apresenta como necessário para criar contingenciamento às lógicas desindigenizadoras, que se constituem como força medular para o desenvolvimento do capitalismo. Assim, a presença dos povos em instituições hegemonicamente baseadas na lógica sintética conflui com força indigenizadora, que fissura saberes e práticas colonialistas naturalizadas nos cotidianos.

A confluência também se apresenta numa encruzilhada pelas contradições e dramas presentes no gesto de deixar a comunidade, mesmo que parcialmente, para habitar relações e modos de vida forjados pelas lógicas sintéticas. As lágrimas do jovem Guarani expressam essa encruzilhada entre habitar espaços com fins de contingenciar práticas desindigenizadoras colonialistas, e simplesmente viver a vida na sua terra, com seu povo, com sua língua e

tradições.

É nesse plano da confluência e encruzilhadas que nos encontramos. Pois, realizar pesquisa na relação com os povos indígenas numa visada contra colonizadora, com o propósito de fortalecimento das comunidades indígenas e da semente indígena em nós, nos coloca também diante do desafio de habitar as fronteiras e de realizar confluência.

O caminhar da pesquisa se deparou com as encruzilhadas que envolviam as demandas da academia e o contexto das aldeias. Uma dessas encruzilhadas é a relação com o tempo e o espaço, que desafiaram os processos de deslocamentos e de investimentos de tempo na relação com o território indígena. Demandando fluidez para habitar modos de funcionamentos que portam temporalidades distintas.

Dessa forma, a fronteira entre os territórios de mais densidade orgânica e os territórios com maior densidade sintética confluíram para produção de encontro, de aprendizados, trocas e diálogos. Por isso, a pesquisa *entre* os povos indígenas nos convida a aprender a habitar as fronteiras entre o conhecimento orgânico e o conhecimento sintético, como condição fundamental para sustentarmos uma direção contra colonizadora, seja nas práticas de pesquisa, bem como, àquelas desenvolvidas no âmbito das políticas públicas.

Assim, a noção de confluência que nos convida a dialogar entre as fronteiras, também nos alerta acerca da direção pela qual estamos partindo, pois, se for da lógica sintética, as possibilidades de encontro, de troca e de conexão serão limitadas.

Outra noção que pode auxiliar a análise acerca da capacidade de transitar entre naturezas distintas é o xamanismo. Não se trata aqui de esvaziar o sentido e a importância dos xamãs e a complexidade que abrange a teoria do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Pretende-se apenas pensá-lo como o indicativo de um exercício ético, um *ethos* xamânico confluyente. Nesse *ethos* alguns aspectos do xamanismo auxiliam:

(...) Ideologia de caçadores, esta é também e sobretudo uma ideologia de xamãs, na medida em que são os xamãs que administram as relações dos humanos com o componente espiritual dos extra-humanos, capazes como são de assumir o ponto de vista desses seres e, principalmente, de voltar para contar a história. (VIVEIRO DE CASTRO, 1996, p. 120).

Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. (Idem, p. 117).

Viveiros de Castro (1996) nos mostra dessa maneira que o xamã é um ser transespecífico, ou seja, capaz de transitar e assumir pontos de vistas de seres que se encontram em outra natureza, mas sobretudo, capazes de retornarem do mundo dessa outra natureza. O aspecto transespecífico aqui é fundamental, porque é o exercício de variação das formas possíveis de assumir uma liberdade “entre” mundos. Nesse *ethos* xamânico vemos uma formação que gera uma sensibilidade capaz de perspectivar as relações e as lógicas que constituem mundos distintos, mas sem perder a capacidade de retornar para o mundo do qual se partiu inicialmente, por que aí ocorreria o esquecimento da própria natureza, gerando o risco de se ingerir, por exemplo, alimentos que causariam a própria morte. Sem a capacidade de retorno é a morte do xamã.

Por isso, podemos analisar que o movimento de habitar as zonas de fronteiras entre o conhecimento orgânico e sintético é também arriscado. Pois, há possibilidades de se ficar encantado, apaixonado, e por isso, fixado nas racionalidades e modos de vida sintéticos, porque eles são atraentes, gerando como efeito disso, o não retorno à vida junto com o povo, num processo de esquecimento da pertença étnica. Dessa maneira, o xamanismo como a imagem de um exercício ético nos ajuda a refletir que entre comunidades e pessoas constituídas pela biointeração e por modos de vida orgânicos, ao lidar com os contextos e as lógicas que envolvem o direito sintético e seus respectivos modos de vida, se torna necessário a formação de um corpo xamânico, de um corpo capaz de passar por tais realidades sem prender-se a elas, de modo que sejam capazes de retorno aos modos de vida de natureza orgânica.

Habitar essas fronteiras também são desafiadoras e arriscadas para os não-indígenas. Não estamos imunes ao encantamento e ao apaixonamento. Nesse sentido, a prática de pesquisa *entre* os povos indígenas comporta aprender habitar o território da aldeia, mas também retornar dela. A vivência na aldeia é atraente, por isso, há o risco de abandonar a universidade, os grupos de pesquisa, há o perigo, inclusive, de idealizar a experiência indígena e a vida na aldeia.

Habitar a zona de fronteira é estar numa encruzilhada entre conhecimentos de naturezas distintas, é gerar ato político de luta em defesa dos territórios indígenas, é também um movimento desafiador e perigoso ao mesmo tempo, que exige a formação de um corpo xamânico. Portanto, desenvolver confluência é estar num *entre* lógicas existenciais de natureza muito diferentes, sendo o *ethos* xamânico uma capacidade de transitar, de transversalizar entre as naturezas. Nesse gesto se transversaliza também uma possível



dicotomia aqui e lá, eles e nós, guardando uma não homogeneização, pois há diferença e em seu mergulho, na direção orgânica, força, renovo e transformação de todos.

Dessa forma, a formação de um corpo xamânico, ou, de um corpo transespecífico nos convoca a colocarmos em análise as práticas cotidianas, sejam elas de pesquisas ou profissionais que se dão no âmbito do Estado, dos estabelecimentos e das políticas, para mantermo-nos vivos e capazes de cultivar confluência: habitar, circular, dialogar *entre* as fronteiras.

Outro aspecto do xamanismo refere-se às traduções: de praticar xamanismo como sinônimo de agir em espírito, e, de tornar-se xamã como sinônimo de torna-se espírito (KOPENAWA, ALBERT, 2015). O que quer dizer? Situados num território de fronteira, o *ethos* xamânico sinaliza para uma nova pista: o exercício de agir em espírito. Entretanto, esta é apenas uma semente que ainda precisa dormir na terra do peito, a fim de encontrar tempo para relembrar os sentidos mais profundos que guarda... Porém, algumas intuições, ainda em processo, podem ser sugeridas: “agir em espírito” intui para a possibilidade de ser um processo de formação de uma atenção viva ao aqui e agora, numa relação de confiança na força criadora, em sintonia com uma capacidade de se deixar conduzir por ela, “[é] o mato [que] chama”. Por isso, “agir em espírito” sinaliza para uma força que abriga e cultiva a alegria e a paz mesmo em meio a contextos adversos.

#### **4.4. Cultivando relações orgânicas: exercícios de co-pesquisa**

Ainda, nesse processo de pesquisa e de encontros com as populações indígenas de Aracruz-ES, foi possível experimentar um despertar de memórias e práticas que me constituem, as quais não sabia que tinha. Numa roda de conversa, no contexto do evento “Outubro Rosa”, realizado pela Unidade Básica de Saúde Indígena, uma Mulher Tupinikim queixou-se que não conseguia encontrar a planta losna<sup>41</sup>, mesmo tendo procurado muito. Ela argumentou que essa planta é muito boa, pois cura várias doenças. Na roda de conversa, contei que eu faço uso desta erva e que por ter no quintal de minha casa poderia levar uma muda para ela. Assim o fiz.

---

<sup>41</sup>Losna, a planta do absinto (*Artemisia absinthium*) é uma erva amarga conhecida desde a antiguidade e utilizada principalmente na forma de licor por suas qualidades inebriantes e alucinógenas. Na verdade, este remédio natural possui muitas outras propriedades e usos. Disponível em: <[www.greenme.com.br](http://www.greenme.com.br)>. Acesso: 06/02/2019.

Após esse acontecimento passei a questionar-me: porque uso tal planta? Recordei-me das histórias e as experiências com a losna. Percebi que tomar o chá dessa erva atualiza uma história que sempre ouvi de minha mãe. Ela conta que sua avó paterna falava que um certo dia, quando estava indo para roça sentiu uma dor muito forte, que veio para matá-la, era mais forte que a dor do parto, ao se aproximar de um córrego d'água, sentou e comeu algumas folhas de losna e logo a dor passou. Como as roças eram longe de casa, a avó carregava nos bolsos da roupa várias folhas de plantas medicinais.

Diante dessa memória biocultural que me constitui, percebo a existência de práticas que nunca tinha parado para contemplar. Tomar chá desta erva é um modo de tornar viva tal memória e reatualizá-la em gesto. Tal memória, por sua vez, aponta para o devir memórias indígenas presentes na formação social e história do estado do Espírito Santo, e deste país, que nos recorda nossa constituição forjada nas relações com os povos indígenas, por isso, a losna propõe um caminho *entre*, num movimento de dupla captura.

Nesse movimento, a losna conecta-me com o campo de pesquisa de variados modos. Primeiro, fazendo perceber que esses encontros produzem novas formas de percepções das relações familiares e comunitárias que me constituem; e por isso, aprendo a produzir visibilidade a práticas que até então considerava naturais e banais. Por isso, a transformação da sensibilidade e da atenção são efeitos da caminhada da pesquisa.

É nesse sentido que a aproximação com outras experiências contribui para pensar a nós mesmos, num processo de descolonização permanente do pensamento (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Pois, a experiência de outra cultura nos propicia ocasião para fazermos uma experiência de nossa própria cultura, à medida que cria e inclui novas variáveis e conteúdos em nossa própria imaginação, por isso, é que “a estrutura de nossa imaginação conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação” (Idem, p. 21-22).

Segundo elemento que envolve a relação com o campo de pesquisa são as conexões e a interatividade. Elas não se referem a um processo de empatia, porque a empatia traz o sentido de identificação, com pretensa capacidade de representar a experiência do outro. Trata-se de construção de relações no âmbito da biointeração, em que a relação com a losna, nesta caminhada de pesquisa com os Tupinikim, permite atualizar experiências que atravessam e compõem histórias menores, bem como, abre a possibilidade de contribuir para o avivamento de memórias que a losna possa gerar na vida desta Mulher Tupinikim em conexão com a história de seu povo. Seu pai, um dos primeiros caciques de Caieiras Velhas,

segundo ela, tinha habilidades no preparo e utilização das plantas para uso medicinal.

Por isso, trata-se de um processo de pesquisa que é produzido no chão das experiências, que só são possíveis quando nos inserimos e construímos o campo de pesquisa de modo imanente, nos colocando em relação com as pessoas e os outros seres que habitam a terra, com seus interesses, com suas histórias, lutas e memórias. Sem certa pretensão de reunir ou reter maior número de informações, mas criando espaço e tempo para que as sensações, reflexões, problematizações possam emergir deste processo de imanência.

Se nos encontramos no campo muito certos do que queremos saber e preocupados em obter informações, nos fechamos e ficamos cegos para as circunstâncias que inicialmente não se apresentam como relevantes ao que se pretende pesquisar, assim, ficamos incapazes de experimentar surpresas e estranhamentos. O fechamento à experiência nos move para o desenvolvimento de uma pesquisa colonizadora, situada numa relação de apropriação. Um sintoma corriqueiro disso se expressa na pretensão de querer encaixar os “dados coletados” em conceitos já prontos, numa busca veloz por nomear, explicar ou comprovar um pensamento pré-existente.

O terceiro componente que a losna contribui para pensar o trabalho de pesquisa, trata-se da nossa relação com o tempo. A produção de conhecimento exige desaceleração, lentidão, aprender a habitar o silêncio, como abertura à escuta e acolhimento às diferenças e ao que surge nas relações. Assim, torna-se importante criar condições de repouso para que haja espaço/tempo que permita elaborações e análises das experiências.

O quarto elemento que a losna ou o encontro a partir dela manifesta é que o trabalho de pesquisa produz intervenção no campo, transforma as relações existentes ali. Assim, a losna se tornou um veículo de relação, permitindo construções de vínculos, espaços e tempos para escuta de muitas outras histórias, lutas e memórias, bem como, abertura para múltiplas interlocuções com o território. Nesse sentido, que Viveiros de Castro (2002), contextualizado no campo da antropologia, afirma que:

(...) o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos (p.113-114).

Na caminhada da pesquisa, esse processo de transformação mútua se desenvolve no

plano da biointeração, onde não existe sujeito ou objeto prévios à pesquisa, mas o surgimento como co-pesquisadores, co-criadores de mundos. Desse modo, desenvolver pesquisas que visam práticas contra colonizadoras encontram caminhos no despertar das dimensões relacionais, que são plantadas e cultivadas no cotidiano das comunidades, possibilidades de composição com essas relações, como uma força impulsionadora à biointeração. No âmbito da biointeração, adentramos nas lógicas que regem o conhecimento orgânico através de forças de atração que revigoram e enchem de beleza os sentidos da vida.

A losna também nos auxilia a visualizar imagens das noções de tradicional e de saberes tradicionais desenhadas ao longo desta dissertação. De acordo com a Mulher Tupinikim, o uso da losna era realizado como uma forma de gerar cuidados entre elas, pois a Mulher menciona o desaparecimento dessa planta a partir da pergunta norteadora da roda de conversa, “como vocês se cuidam? ”. A relação com a losna era um jeito tradicional de produzir cuidado, mas, mesmo com seu desaparecimento guardou-se a sua memória.

Por isso, os saberes tradicionais não se tratam de conhecimentos e práticas fixadas no tempo e no espaço, pois, com o desaparecimento dessa planta outros modos de produzir cuidados foram inventados. Nesse sentido, na memória tradicional também cabe descontinuidades, desaparecimentos, decomposições e recomposições, que vão modificando os saberes e as práticas tradicionais e gerando novas relações, novos jeitos de vivenciá-las.

Assim, vemos que o tradicional não se trata de realidades fossilizadas, mas está situado num cultivo de uma memória histórica no âmbito da biointeração, ou ainda, numa memória biocultural que no encontro com a espécie são possíveis atualizações de saberes e práticas. Dessa forma, o vínculo com a losna e suas respectivas atualizações, permitiu passagens e conexão com memórias sintonizadas com a ancestralidade, numa escuta às práticas e saberes dos mais velhos.

Encontrarmo-nos com a losna contribuiu para trazerem em mãos memórias que nos constituem, criando atenção para histórias menores e relações que nos compõem. Tomar posse de nossas memórias se reverberam como exercícios de práticas de liberdade, pois, ao estarmos mais atentos à nossa constituição atravessada pela vida dos povos indígenas nessas terras, como vimos através da história do Espírito Santo, caminhamos numa direção de desalienação da vida, fortalecimento das lutas dos povos indígenas, percebendo que elas não nos são alheias.

Nesse sentido, o encontro com a losna é como uma pequena faísca que pode nos

abrir o acesso a histórias mais complexas de nossa formação, em que pesquisar *entre* os povos indígenas torna-se um campo propício para despertar esta atenção, que muitas vezes, passa imperceptível em nosso cotidiano. Por isso, através do exercício de acontecimentalizar a vida, podemos nos encontrar com as memórias e as histórias que compõem nossos processos formativos, e assim, abriremo-nos à chance de criarmos passagem a outras narrativas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É com alegria e gratidão que formalmente se conclui um caminho de pesquisa iniciado no primeiro semestre de 2017 por meio da inserção, na condição de mestranda, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da UFES e na pesquisa “Saberes Tradicionais Indígenas e Produção de Subjetividade: Memória e Políticas de Saúde”, financiada pela CAPES. Digo formalmente, porque considero o percurso como iniciação formativa à mestría, pois ser mestre alinhada à lógica dos povos tradicionais requer tempo para amadurecimento das palavras, não bastando apenas a sabedoria que o cultivo das palavras conferem, demanda ainda serenidade e tranquilidade no gesto de falar e ensinar (BISPO DOS SANTOS, 2016).

Assim, esse processo de amadurecimento das palavras se tornou um caminho de construir consistências às intuições que surgiram a partir de encontros nas terras dos povos indígenas do Espírito Santo, mas também em lugares e em situações que à primeira vista não havia nenhuma relação com a pesquisa.

As principais intuições que se buscou gerar visibilidade e força foram:

1. De que o *locus* da pesquisa era a memória, havendo por isso a necessidade de adentrar nos modos como se formam a memória entre os povos indígenas. Assim, ao nos situarmos na memória, foi possível nos encontrarmos com a história dos povos indígenas neste estado, percebendo invisibilizada nossa formação e pertença a eles, o que não admite declararmos pertencimento étnico, mas percebera importância de continuarem existindo e nossa corresponsabilidade para seu fortalecimento, enquanto povos que possuem demandas singulares e direitos específicos.

Por isso, o terreno da memória se apresentou também como um campo para desenvolvermos uma pesquisa contra colonizadora, um modo de realizar pesquisa que não era sobre os indígenas, mas COM e *entre* os povos, de modo a romper com perspectivas que nutrem a separação marcada por nós e eles. O exercício formativo de uma pesquisa COM/*entre* os indígenas sinalizou para o devir memórias indígenas que ao mesmo tempo que nos distinguimos, não estamos separados.

2. Outra intuição trata-se da relação com a terra. Uma pesquisa que se pretende contra colonizadora *entre* os povos indígenas, demanda criar atenção para aprender escutar a terra e os seres que nela habitam, pois ela tem agência, é viva e sagrada. Sintonizar nosso modo de pensar ao da terra demanda atentarmos às suas lógicas de funcionamento que possuem traços

de inter-relação, interdependência, coexistência, interação, circularidade, numa relação intrínseca entre as realidades biológicas e as práticas culturais.

Nessa intuição encontramos também as protoformas do modo de funcionamento do capitalismo que possuem raízes nos processos violentos de separação dos humanos da terra, porque para este sistema se desenvolver é preciso desindigenizar, retirar os povos da terra e reprimir as relações de seu pertencimento com ela. Desindigenizar trata-se, portanto, de um mecanismo político, econômico e também epistêmico, pois, é preciso construir processos formativos de desindigenização para nutrir o funcionamento do capital.

Diante disso, buscamos nessa dissertação plantar sementes de epistemologias indígenas através das noções de memória biocultural (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015), de ontologias relacionais, de ontologias políticas (ESCOBAR, 2016) e de biointeração (BISPO DOS SANTOS, 2015; 2016), num gesto de aproximação a modos de produção de conhecimento que compõem os processos formativos dos povos indígenas. Assim, apostamos nesse trabalho, que para revigorar a vida e os processos de pesquisa numa visada contra colonial, é indispensável aproximarmos-nos da terra e dos povos que a ela pertencem, nos conectarmos, dessa maneira, com as sabedorias que emprenham suas ideias e práticas.

Essa intuição sustentou, ainda, a análise de que o povo Tupinikim possui uma identidade guerreira, forjada nas lutas pela existência étnica. A luta pela revitalização linguística, pela terra, as preocupações em torno de uma educação que transmita os conhecimentos deste povo, são terrenos que semeiam e cultivam memórias Tupinikim. Nesses terrenos se constroem saberes que estão no âmbito da oralidade, na relação com a ancestralidade, na capacidade de estar junto, numa relação de coexistência, interdependência com a terra e os seres que a habitam.

3.Outra intuição que me acompanhou deste o primeiro semestre do mestrado refere-se ao *ethos* xamânico. Inicialmente surgiu percebendo-o como um processo formativo fundamental para atuar nas políticas públicas, enquanto uma “habilidade” de transitar entre as linhas duras, as linhas flexíveis e as linhas de fuga que compõem as práticas políticas numa perspectiva vinculada a esquizoanálise (DELEUZE, PARNET, 2004a). No entanto, a questão do *ethos* xamânico retorna enquanto prática formativa no caminhar da pesquisa *entre* as terras dos povos indígenas. Nesse âmbito foi possível despertar que este *ethos* é condição para se manterem vivos todos aqueles que se encontram nas fronteiras, nas encruzilhadas entre conhecimentos e modos de vida de naturezas distintas.

Desse modo, aprender a transitar entre conhecimentos de natureza orgânica e de natureza sintética também faz parte da arte de fazer pesquisa *entre* os povos indígenas, pois, é nessa zona de fronteira que se aprende a habitar os territórios existenciais nos quais nos propomos transformar e conhecer. Trata-se de um processo mútuo de pesquisar e de produção de conhecimento, que se constrói na biointeração e na abertura ao diálogo numa lógica pautada na transversalidade.

Assim, essa pesquisa encontrou no devir memórias indígenas, na relação com a terra e no *ethos* xamânico caminhos para exercitar *entre* os povos indígenas a confluência, o co-pesquisar, enquanto práticas sustentadas numa direção ética contra colonizadora.



## REFERÊNCIAS

ALVAREZ, J.; PASSOS, E. Cartografar é habitar um território existencial. In.: **Pistas do método cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. 4ª Edição; Editora Sulina, Porto Alegre, 2015.

BARCELLOS, G. H. **Desterritorialização e R-existência Tupiniquim: Mulheres indígenas e o complexo agroindustrial da Aracruz celulose**. Tese de doutorado no programa de Pós-Graduação de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2008.

BENITES, S/ RETE, A. **Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola**. Monografia da Licenciatura Indígena da Mata Atlântica. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2015.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução da CNBB. Brasília, 2012. Editora Canção Nova.

BISPO DOS SANTOS, A. **A fronteira entre o direito orgânico e o direito sintético**. Roda de conversa com o Mestre Quilombola Antônio Bispo dos Santos. Disponível <<https://www.youtube.com/watch?v=39WrbYFO5Oo>> Publicado em 31/10/2016.

\_\_\_\_\_. **Colonização, Quilombos: modos e significações**. Publicação INCT; Brasília, 2015.

BONDÍA, L.J. Notas sobre a sobre a experiência e o saber da experiência. Tradução: João Wanderley Geraldi. **Revista Brasileira de Educação**. Nº 19; 2002.

DELEUZE, G. GUATARRI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2**. Volume 1. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011 (2ª Edição).

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2**. Volume 4. Tradução: Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012 (2ª Edição).

\_\_\_\_\_. PARNET, C. **Uma conversa, o que é, para que é que serve?** In.: DELEUZE, G. PARNET, C. Diálogos. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa. Editora: Relógio D'Água, 2004.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. **Políticas**. In.: DELEUZE, G. PARNET, C. Diálogos. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa. Editora: Relógio D'Água, 2004a.

ESCOBAR, A. Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur. **Revista de Antropología Iberoamericana**. Volume 11, nº1, Pp 11-32, abril/2016.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. Tradução: Paula Siqueira. Revisão: Tânia Stolze Lima. **Cadernos de campo**, nº 13: 155-161, 2005. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263/54376>> Acesso em: 28/10/2017.

FOUCAULT, M. **Aula de 17 de março de 1976**. In. FOUCAULT, M. Em defesa da sociedade: curso no collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2ª Ed, 2010.

\_\_\_\_\_. DELEUZE, G. **Os intelectuais e o poder**. Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In. FOUCAULT, M. Microfísica do Poder. 3ª Edição. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra, 2015.

\_\_\_\_\_. **Mesa-redonda em 20 de Maio de 1978**. In. FOUCAULT, M. Estratégia, poder-saber. Ditos e Escritos IV. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003.

GUATTARI, F. ROLNIK, S. **Micropolítica Cartografias do desejo**. 7ª Edição, Editora Vozes, Petrópolis-RJ, 2005.

GOMES, J. B. **Ação afirmativa e princípio constitucional da igualdade: O direito como instrumento de transformação social**. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 2001.

HAMPATE BÂ, A. **A tradição viva**. In. História geral da África I: Metodologia e pré-história da África. Editada por Joseph Ki-Zerbo. 2ªED. Brasília, UNESCO, 2010.

HEGEL, G.W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução: Paulo Meneses. 9º Ed. Petrópolis-RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

KOPENAWA, D. ALBERT, B. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. 1ªEd. São Paulo, 4ª reimpressão. Companhia das Letras, 2015.

LATOURETTE, B. **Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência**. In.: Objetos impuros: experiência em estudos sobre a ciência. Edições Afrontamentos, 2008.

Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/77-BODY-NORMATIVE-POR.pdf>>. Acesso em: 07/12/2017.

LOPES, L. M.N. O rompimento da barragem de Mariana e seus impactos socioambientais. **Sinapse Múltipla**, 5 (1), jun 1-14, 2016. Disponível em: <<http://seer.pucminas.br/index.php/sinapsemultipla/article/view/11377>>. Acesso: 14/11/2018.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª Edição, Boitempo. São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. **O Capital**: Crítica da economia política. Livro Primeiro. Volume I. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Ed. Civilizações Brasileiras, 26ª ed. Rio de Janeiro, 2008. P. 569-571.

\_\_\_\_\_. **O Capital**: Crítica da economia política. Livro Primeiro: O processo de Produção do Capital. Volume II. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Ed. Civilizações Brasileiras, 19ª ed. Rio de Janeiro, 2003. P. 825-877.

MENEGAT, M. Sem lenço nem aceno de adeus: formação de massas em tempo de barbárie: como a esquerda social pode enfrentar esta questão? **Praia Vermelha**, Rio de Janeiro, n. 18, 2008. Disponível em: <[https://cirandas.net/articles/0009/6800/texto\\_menegat.pdf](https://cirandas.net/articles/0009/6800/texto_menegat.pdf) > Acesso em: 19 fev. 2019.

MOREIRA, V. M. L. A produção histórica dos “vazios demográficos”: guerra e chacinas no vale do rio Doce (1800-1830). **Dimensões: Revista de História da Ufes**. Nº 9. PP. 99- 123. 1999. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2307>>. Acesso em 07/11/2018.

\_\_\_\_\_. **Espírito Santo Indígena**: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860. Coleção Canaã. Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, Vitória, 2017.

NDLOVU, M. Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada decolonial. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, nº1, pp 127-144, 2017.

PASSOS, E. KASTRUP, V. ESCÓSSIA, L. **Pistas do Método Cartográfico**: Pesquisa-Intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Editora Sulina, 2015.

PELBART, P. P. **Carta aberta aos secundaristas**. Série Pandemia. Edições N-1, 2016.

PETERSEN, P. **Agroecologia: um antídoto contra a amnésia biocultural**. In.: TOLEDO, V. M. BARRERA-BASSOLS, N. A memória biocultural: A importância ecológica das

sabedorias tradicionais. 1ªEd. São Paulo. Editora Expressão Popular, 2015.

PEZZATO, L. M., L'ABBATE, S. O uso de diários como ferramenta de intervenção da Análise Institucional: potencializando reflexões no cotidiano da Saúde Bucal Coletiva. **Physis Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 21 [ 4 ]: 1297-1314, 2011.

QUIEZZA, J. da S. **A revitalização linguística e o fortalecimento da identidade cultural Tupinikim**. Cadernos do Comin, São Leopoldo: Oikos, 2014.

RIBEIRO, L. C. M. GONÇALVES. A. dos S. **Territorialidades e identidades capixabas: guia para estudos transversais em História do Espírito Santo**. Editora: Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino à distância. Vitória-ES, 2017.

ROLNIK, S. **A hora da Micropolítica**. Série Pandemia. Edições N-1, 2016.

SAFATLE, V. **Quando as ruas queimam: manifesto pela emergência**, Série Pandemia. Edições N-1, 2016.

SALETTTO, N. Sobre a composição étnica da população capixaba. **Dimensões: Revista de História da Ufes**. Nº11, Jul/Dez 2000. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2329>>. Acesso em 07/11/2018.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Estudos Novos**. Nº 79. PP. 71-94, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n79/04.pdf> > Acesso em 05/09/2018.

SANTOS, B de S; MENESES, M. P.G. NUNES, J.A. **Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo**. In. SANTOS, B. de S. (Org). Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 2005. Disponível: <<https://www.ces.uc.pt/publicacoes/res/pdfs/IntrodBioPort.pdf>> Acessado em: 25/02/2019.

SANTOS, L. G. **O intolerável + escutas em transe**. Série Pandemia. Edições N – 1, 2016.

SHUBERT, A. P. **Lutas Territoriais Tupinikim: saberes e lugares conhecido**. Coleção Educação e Culturas. Curitiba-PR, 1ªEd. Editora: Appris., 2018.

SILVA, F. H. OLIVEIRA, G.N. **Saberes tradicionais e produção de subjetividade: memória e políticas de saúde**. Projeto para o edital Memória Brasileiras: Conflitos sociais, nº 12/2015, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

SILVA, J. da S. **Tempo e espaços entre os Tupiniquim**. Dissertação de mestrado no

programa de Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas. Vitória, 2000.

TOLEDO, V. M. BARRERA-BASSOLS, N. **A memória biocultural: A importância ecológica das sabedorias tradicionais**. 1ªEd. São Paulo. Editora Expressão Popular, 2015.

VIVEIRO DE CASTRO, E. **Involuntário da pátria**. 2016. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/310841864/Os-Involuntarios-Da-Patria-Eduardo-Viveiros-de-Castro>> Acessado em: 06/06/2017.

\_\_\_\_\_. **O recado da Mata**. In. KOPENAWA, D. ALBERT, B. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami. 1ªEd. São Paulo, 4ª reimpressão. Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. Os pronomes Cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana** 2(2): 115-144, 1996. Disponível em:< <http://www.scielo.br/pdf/mana/v2n2/v2n2a05.pdf> > Acesso em 14/02/2019.

\_\_\_\_\_. O nativo relativo. **Mana**. Nº 8(1). Pp 113-148; 2002. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/mana/v8n1/9643.pdf>> Acesso em: 14/02/2019.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo; Cosac Naify, 1ª ed; 2015.

## ANEXO I

Trata-se de transcrição de uma roda de conversa com o mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos, com o tema: A fronteira entre o direito orgânico e o direito sintético. Disponibilizada no YouTube em 31 de outubro de 2016, sendo realizada em 14 de setembro do mesmo ano pelo Centro de Estudos em Desigualdade e Discriminação (CEDD/UnB) e o Maré (Núcleo de Estudos em Cultura Jurídica e Atlântico Negro). Tentou-se nessa transcrição preservar as expressões e o modo coloquial da fala, porém, a escrita é limitada para marcar a tonalidade e tonicidade de cada palavra e expressão, por isso, nada melhor que a escuta da palavra falada.

Essa transcrição teve por objetivo constituir um exercício de confluência, ou seja, um mecanismo para criar diálogos, fronteiras entre os conhecimentos orgânicos na relação com a pesquisa acadêmica formada por um modo sintético de produzir conhecimento. Além do livro: *Colonização, Quilombos: modos e significações* (BISPO DOS SANTOS, 2015); nessa roda de conversa, o quilombola aborda com riqueza de detalhes suas noções de confluência, biointeração, direito e conhecimento orgânico e direito e conhecimento sintético.

A utilização de três pontos entre parênteses se refere a cortes de edição do vídeo, bem como, falas e expressões ditas muito rapidamente que não foram possíveis de ser identificadas.

**Antônio Bispo dos Santos (Bispo):** Nasci num lugar chamado Francinópolis no Piauí, e hoje moro num lugar chamado São João do Piauí, na verdade moro numa comunidade chamada Sacurtum que fica em São João do Piauí. Eu nasci em 59 numa comunidade que se comunicava, que operava, que pensava, que agia e comunicava pela oralidade. Eu sou de uma família muito grande, de uma comunidade muito grande, de pessoas resistentes, que tinham um poder importante no ambiente em que viviam, mas não dominava a linguagem escrita. Para vocês terem uma ideia, eu nasci em 59 e fui conhecer o rádio em 70, 11 anos pra conhecer um rádio, e foi agora, no final do século passado. E aí de repente a nossa comunidade percebeu que através do saber operado pela oralidade a gente vivia bem, mas iríamos ter problemas porque estava chegando o saber que vinha formulado pela linguagem escrita. E nós não tínhamos na comunidade quem conseguisse, sabe, dialogar com esse saber. E aí a comunidade resolveu que algumas das crianças que iam para escola da linguagem

escrita. Até aí a compreensão da comunidade que ia pra escola institucional é aprender pela linguagem escrita e aprender a ser preguiçoso, a não trabalhar porque as pessoas na linguagem escrita tem uma relação com tempo diferente das pessoas da oralidade. Mas aí elas perceberam que mesmo assim, precisava desse diálogo. E aí colocaram várias pessoas na escola, uma delas fui eu. Prá dentre essas várias que foram para escola era selecionar aquelas que tinham mais facilidade de aprender ler, escrever e contar. E essa pessoa seria formada pela linguagem escrita para cumprir esse papel de traduzir a linguagem escrita para a oralidade e traduzir a oralidade para escrita, tinha que fazer isso! Eu fui essa pessoa escolhida pela minha comunidade pra desenvolver esse papel. E aí eu estudei pela linguagem escrita até a 8ª série. E aí quando chegou na 8ª série a comunidade avaliou que eu já dava conta de ler escrever e contar e traduzir a linguagem escrita para oralidade num nível que nós precisávamos, mas que também eu dava conta de traduzir a oralidade para língua escrita num nível da nossa demanda, e aí eu passei a desempenhar esse papel e faço isso por toda minha vida, faço isso inclusive hoje.

Daí, a pergunta, o que que tem haver um camarada que estudou até a 8ª série, que conheceu o rádio em 70, que tem 57 anos, só tem 6 anos fora da roça, o resto tudo na roça, que ousadia dessa pessoa propor um debate entre a fronteira, as fronteiras do direito orgânico e do direito sintético?! Primeiro, tentar dizer que compreendemos como direito orgânico e como direito sintético.

Direito orgânico pra nós, é o direito composto na trajetória humano ambiental, é um direito que está disponível pra vida. Um direito que se assoma pra vida. É um direito resolutivo. O que é pra nós um direito sintético? É um direito que se compõem, que se desenvolve na trajetória sócio institucional, é um direito que está voltado não para o ser, mas para o ter. O direito orgânico está voltado para o ser, e o direito sintético está voltado para o ter.

Não precisa nem dizer, cada direito é constituído como um saber. Claro que o direito orgânico é constituído por um saber orgânico, e o direito sintético é constituído por um saber sintético. O que eu chamo por saber sintético? O saber da academia. Porque eu chamo o saber da academia de saber sintético? Porque ele um saber também voltado para produção de coisas, que prioriza coisas, que prioriza o ter e não prioriza o ser. O ser tem pouco valor para o saber sintético, de tal forma, que o ser, apesar de ser o criador do ter, mas o ter é a criatura que devora o seu criador. As pessoas atuam sempre em função do ter. Então, como é que posso dá o exemplo pra vocês de direito orgânico e direito sintético?: Nas comunidades quilombolas

não tem cadeia; porque não tem cadeia? Porque na nossa avaliação se uma pessoa pratica alguma coisa, se ela tem alguma conduta que altera as relações daquela comunidade, essa conduta tem que ser corrigida. E como é que se corrige?: No relacionamento! Como é que eu vou ressocializar uma pessoa?: É dentro da sociedade.

Como é que o direito sintético faz?: O direito sintético, ele pega as pessoas que comete alguma conduta que eles não gostam muito, eles isola a pessoa, pega e joga nas cadeias. E ainda diz que colocou nas cadeias e que vai ressocializar. Como é que você ressocializa uma pessoa que está fora da sociedade? Que lógica é essa?

Depois, o direito orgânico, ele age em função da vida em qualquer situação. O direito sintético é diferente. Eu vou citar aqui uma observação, que no momento está nas mentes de todo mundo, o impeachment. Vamos olhar o impeachment pelos dois lados, pelo direito orgânico e pelo direito sintético. Pelo direito orgânico a Dilma errou, ok, errou. A Dilma fez o que? Desviou a finalidade de um recurso? Não, ela não desviou. Um recurso que poderia ser colocado no plano safra, podia ser disponibilizado para agricultura para aquele ano, ela colocou aquele recurso pra fazer isso. Só que ela não cumpriu as normas burocráticas, as normas institucionais que necessitava, então, ela errou para o direito sintético. Porque ela não valorizou a questão do ter, ela não respeitou as regras. Mas para o direito orgânico? O dinheiro foi para o plano safra, o dinheiro foi para produzir alimentos, o dinheiro foi para dialogar com a vida. Então, para o direito orgânico a Dilma não errou. Porque o dinheiro foi para valorizar a vida, para produzir alimento, todo mundo come. Para o direito orgânico onde é que a Dilma poderia ter errado? É se ela tivesse desviado a finalidade do dinheiro, se ela tivesse mandado o dinheiro pro exterior, se ela tivesse mandado o dinheiro para as contas do exterior, ai ela tinha errado. Mas o que foi que aconteceu? Quem foi caçada foi a Dilma que mandou o dinheiro para o plano safra, os que mandaram o dinheiro para o exterior mas que cumpriram as normas, não foram caçados, dificilmente serão, e não foram punidos, dificilmente serão. Há uma lógica muito diferente!

Mas há uma outra lógica diferente, nas comunidades a gente faz tudo junto e misturado. O direito orgânico ele é embutido na própria vida, eu pratico esse direito vivendo. Não é nem tanto um direito, é uma condição. Ele é uma condição de vida. Então, eu vou precisando vou utilizando, vou precisando vou utilizando. Por exemplo, o que que minha avó dizia, uma das minhas grandes mestras, minha avó dizia, meu filho: não é feio pedir, feio é deixar pedir, pedir é ruim, mas não é feio; deixar pedir é feio. Se você perceber que uma pessoa vai precisar de pedir, se antecipe, oferte. Não deixe ela passar por constrangimento.



Aqui é o direito orgânico, recitado na lata, na hora, pufu. Precisou... Tu é vivo. Só pelo fato de tu ser vivo tu tem o direito de continuar vivo. Independe das tuas condições, ou seja, quanto menos tu tem, mas tu precisa do direito orgânico, mas tem que ser recebido.

No direito sintético é diferente, tu tem que ter, se tu não tiver o bem material tu também não tem o direito. Eu diria assim, direitos iguais pra todo mundo, é direitos iguais pra todo mundo, mas pra todo mundo que tem dinheiro. Porque o advogado não estudo o direito sintético para cuidar da vida do povo, ele estuda o direito sintético para ganhar o dinheiro do povo. Se o povo não tiver dinheiro, o povo não vai ter advogado. O Juiz..., eu sou uma pessoa, eu sou detentor, em tese, dos direitos orgânicos, o juiz é um aplicador nas situações extremas desse direito, mas se não tiver dinheiro eu não constituo um advogado, se eu não tiver advogado não posso nem falar com juiz, quanto mais acessar esse direito.

Mas vou dá outro exemplo concreto, todo mundo tem direito as políticas públicas, e o que é uma política pública? No governo de Lula nós tivemos Luz para Todos, o Luz para Todos é uma política pública, não é! Luz para Todos é uma política de circulação de capital. Por que que não é uma política pública? Porque não foi discutido com o público. Ninguém discutiui comigo que moro lá no quilombo, qual era o Luz para Todos que eu queria? Qual era a energia que eu queria na minha comunidade? Para alguns quilombos mandaram uma energia monofásica, só para acender as lâmpadas. Bem que eu não preciso dessa energia, posso acender na vela, se for só pela luz, eu fico a lua, com o sol e com lamparina. Eu precisava de uma energia que fosse capaz de mover maquinas, eu sou agricultor, eu preciso de um motor, a energia monofásica na proporção que chegou na nossa comunidade não dá então. Qual a função disso aqui? Circular capital. Comprar uma tecnologia, em tese obsoleta, que precisava se renovar, ou seja, instalar grande estrutura de fiação por todo Brasil, para depois construir um estágio de energia solar e circular por essa fiação. Então, só tô colocando assim, porque pra nós é complicado, porque, o sintético é isso, mas ele parece ser o melhor.

Mas também o operador, operador do direito sintético ele é, em alguns momentos, um depósito de direito sintético, o advogado ele é muito mais um depósito desse direito do que o operador desse direito, ou seja, eu preciso ter uma quantidade de dinheiro pra comprar o meu direito que está depositado naquele advogado, aí sim, dependendo da quantidade de dinheiro que tem aquele advogado, de direito sintético, é um preço, se ele é só graduado e aprovado pela OAB é, um preço, mas se ele é mestre? Um outro preço, se ele é mestre e doutor? Um outro preço. Então, aquele ser humano que se transformou num ser social, que agora é

depósito de um direito sintético. Eu vou comprar uma fração do direito que está depositado nele, dependendo do meu poder de relação com o dinheiro.

Porque eu tô dizendo isso e por que isso é tão complicado? Porque nós temos uma situação hipócrita demais no Brasil. O povo que foi trazido de África, foi trazido, pra trabalhar, primeiro que foi trazido, pra viver nas terras dos outros, pra trabalhar pros outros, pra falar a língua dos outros, e pra ser obrigado a praticar a religião dos outros. Como é que se faz isso, com uma pessoa, com um ser humano? Foi isso que a colonização fez. Do início da colonização até 1888, os quilombos são considerados organização criminosa, é a mesma coisa do PCC, as comunidades quilombolas foram de 1500 a 1888 a mesma coisa do PCC, a mesminha, tratados do mesmo jeito, podem procurar, pesquisar na legislação, é a mesma história. De 1888 a 1988, durante 100 anos, o Estado não tinha mais coragem de dizer que o quilombo era uma organização criminosa, mas fazia que as expressões culturais e saberes do quilombo eram organizações criminosas, a capoeira era crime, o samba era crime. Então, significa dizer, que durante, durante, quase toda a vida, nós somos marginalizados nos nossos modos, nos nossos jeitos e nos nossos saberes. Então, esse Estado brasileiro, esse Estado colonialista, ele não tem, na sua concepção de saberes, o saber dos indígenas, não tem o saber dos quilombolas. Então, logo, ele ainda é um Estado colonialista, e o instrumento mais eficiente no processo de colonização é o saber acadêmico, é a universidade. Nada mais perverso, nada mais eficiente, do ponto de vista de colonizado, do que a universidade. Os grandes teóricos, que está aqui, são da Europa, por mais que nós temos bons teóricos no Brasil, mas eles são da Europa, eles são teóricos, aqui trabalha com referenciais teóricos, o referencial teórico é um referencial sintético, nós trabalhamos com referenciais histórico, orgânico, real, porque pra nós, as imagens, a imagem é a linguagem universal, não é o inglês, não é o espanhol, não é a escrita, não é a oralidade, nem a oralidade, é a imagem. A imagem é a linguagem universal, a gente vê a imagem.

Então, quem trabalha com referencial histórico vê imagem, eu consigo vislumbrar como era Palmares, como era Canudos, e agora veja só, de novo essa história do direito. Porque o direito sintético é assim? Palmares, mataram o povo de Palmares, mas matar o povo de Palmares bastou? Não! Tiveram que queimar Palmares. Mas tudo bem, foi no período da escravidão. Palmares era um quilombo uma organização criminosa, era o PCC daquele tempo. Tá bom! Mas i Canudos? Canudos foi em 1896, assim, o grande embate 1897, não foi depois da lei Áurea, mas Canudos mataram o povo, mataram o povo não, queimaram o povo, mas queimaram, porque precisavam queimar, então, vamos a Caldeirões do Ceará, você aqui já

ouviu falar de Caldeirões Ceará? Caldeirões do Ceará era a mesma situação de Canudos, a mesma situação, era uma comunidade de entre 15 e 20 mil pessoas, que tinham uma relação também de beatos e religiosidade popular, padre Ciço e tal. Caldeirões foi em 1932, 32, 34, 35 até 37, foi ontem. Caldeirões não tinha uma pessoa armada, não tinha, é relato oficiais, não tinha uma pessoa armada, e já tinha juiz, já tinha polícia. O exército brasileiro bombardeou Caldeirões, bombardeou pessoal, fez a tiro não, bombardeou, como é que se bombardeia uma população desarmada?! Que medo essa população faz?! Se está desarmada?! Mas isso é pouco.

Em 1947 quando, citado então por Hitler, falando do holocausto, quando, Hitler era a pior pessoa do mundo, porque estava defendendo a raça pura, Getúlio Vargas também tava defendendo a raça pura aqui, o grande Getúlio Vargas. Mandou matar e queimar milhares e milhares de pessoas num lugar chamado Pau de Colher, na divisa do Piauí com a Bahia, mais precisamente na cidade de Caldas Novas, vocês sabiam disso? Vocês são do direito e não sabiam disso?! Porque vocês não estão sendo formados para defender a vida! A Dilma e alguns amigos dela branco de classe média tiveram direito a comissão da verdade, porque participaram da guerra do Paraguai.

O povo de Pau de Colher ainda estão vivo. E porque que não tem a comissão da verdade? Pra investigar também o que fizeram com o povo de Pau de Colher, para poder indenizar os remanescentes?! Não tem! Porque são negros, negras, são nosso povo. E cadê o direito dessa universidade que não dá conta disso? Cadê a OAB? Não dá conta porque esse direito não é para defender a vida, esse direito é fundado numa cultura de matriz euro cristã monoteísta colonialista e cosmo-fóbica.

Enquanto o direito orgânico é fundado numa cultura de matriz politeísta, Afro-Pindorâmica, do povo Afro e do povo daqui, eu tô colocando isso porque nós estamos num momento importante pra se discutir isso, muita gente está dizendo que estamos vivendo num dos momento mais difícil do Brasil, eu não acho. Eu acho que nós estamos vivendo um dos momentos mais importantes da história do Brasil. Muito importante, porque até aqui, nós fomos movidos pelo direito sintético, tudo que se construiu, o impeachment é produto do direito sintético, sabe, tudo que está acontecendo é produto do direito sintético. Não é produto do saber quilombola nem do saber indígena, não tem nenhum indígena na lava-jato, não tem nenhum quilombola na lava jato. Nós não produzimos isso! Nenhum de nós! Então, por conta disso, eu não acredito que não, que não sejamos capazes de refletir, até porque,

quem nunca passou por uma encruzilhada? (...) Ou nós resolve pelo milagre ou nós resolve pelo feitiço, mas que nós resolve, nós resolve. Nós ainda estamos vivo!!!

Então nós estamos nessa situação, e essa juventude está de parabéns, porque quem tem menos de 21 anos não conhece a encruzilhada, chegou agora na encruzilhada. E a hora de todo mundo pensar e saber qual direito mesmo que nós queremos defender, o direito orgânico ou o direito sintético? Ou nós queremos fazer uma confluência entre os dois direitos? Eu até acho que dá!

Porque o direito orgânico é um direito que dialoga nas fronteiras, por isso que eu tô discutindo entre as fronteiras, pra nós existem fronteira, não existe limites, e fronteiras é o lugar do diálogo e fronteira onde se movimenta. Pro direito sintético existe o limite, por isso que as fronteiras entre o orgânico e o sintético, e não entre o sintético e o orgânico. Porque entre o sintético e o orgânico há limites, não há fronteira. Limite é lugar de conflito, não de diálogo, então nesse momento, nós acreditamos que esse é o desafio. O direito sintético perceber que existe uma fronteira com direito orgânico, dialogar, desenvolver confluência e escolher caminhos.

Vamos pra conversa.(Aplausos)

**Mediador de mesa:** Bom, a gente não decidiu nada como vai ser, é aqui na hora.

**Bispo:** Vamos no papo reto.

**Mediador de mesa:** Então a gente vai abri, só cuidado pra gente não se alongar, a gente vai conversando, do jeito como sempre é as conversas com Bispo, é conversa mesmo. Quem quiser se inscrever já pode levantar a mão.

**Olga:** Oi, boa noite, meu nome é Olga, gostaria de saber a opinião do senhor, que recentemente há dois semestres abriu aqui na universidade [UnB] o mestrado voltado para povos tradicionais, e também comunidades indígenas e quilombolas, ribeirinhos, e várias outras comunidades tradicionais, e eu saber assim, o que que você pensa desse movimento de entrada desses sujeitos que até então eram excluídos de produção de conhecimento e que

nesse mestrado tem a possibilidade de tá articulando, isso que o senhor falou, esses saberes tradicionais deles e os saberes da academia, você acha que corre o risco de haver um branqueamento mental desses estudantes ou você acha que pode contribuir pra, sei lá, abri espaço pra conhecer as comunidades, esses territórios, e também seus saberes?

**Bispo:** Se tiver mais alguma pessoa que quiser, pra eu não falar demais e não falar sozinho. O momento é esse, pode mandar ver.

**Lais:** Tudo bom? Meu nome é Lais, eu faço filosofia aqui na UnB, e sou advogada também, e trabalho com povos tradicionais, especialmente na regularização fundiária e quilombola, e uma coisa assim, quando estava estudando, filosofia africana no curso de filosofia chamou muito atenção a força da palavra para os povos tradicionais africanos e tudo mais, que no direito a gente tem dificuldade, porque a palavra não vale nada. Ou tá escrito ou não funciona. Quando você falava sobre direito sintético, direito orgânico pra mim ficou muito, muito claro, fez muito sentido, o que pra mim não tinha tanta materialidade, porque aqui para os povos tradicionais a palavra, eu dou minha palavra é justo, para os povos africanos também, e pra gente é tão, é tão fluido, assim, não serve de nada, pra gente quando eu digo, no direito sintético, a palavra escrita. Eu queria que você falasse um pouco sobre a força da palavra e como você enxerga essa falta da palavra no direito sintético. E a outra coisa é sobre regularização fundiária e quilombola, um dos trabalhos, trabalho que fiz ao final da disciplina, é que eu falava que a regularização fundiária e quilombola, ela tenta contemplar a forma de organização dos povos quilombolas quando ela dá o título para toda comunidade, não é um título individual, é título intransferível, ele é inalienável, então, a pessoa não pode vender, isso contempla um pouco a forma como os povos tradicionais se organiza, por outro lado tira a independência do povo, porque eles sabem, ele é o dono da terra, a comunidade quilombola sabe o que deve fazer, vender ou não vender. Como você enxerga essa forma que do direito sintético se interferir na comunidade quilombola pra dizer, olha, vocês se organizar dessa maneira, e afinal de contas, é o seu território, tenho várias questões de como organizar esse território, mas essa parte de dizer, esse é teu território porque a gente delimitou dessa maneira, direito sintético dessa maneira, você não vai vender, vocês vão tratar assim, aí o direito tem que ser criado uma nova pessoa, para esse direito sobre o quilombo, tem que ser criado uma nova pessoa que é a associação. A associação no direito sintético é vista como uma pessoa só, pessoa jurídica, mas para o povo quilombola é todo, é todo mundo, é toda comunidade, mas

ela precisa se transformar em uma só pessoa pra ser dona daquela terra. Como que é essa imposição entre, pro direito sintético tem que ter uma pessoa dono e pra comunidade quilombola a associação representa a coletividade. Como você vê isso?

**Bispo:** Então, vamos começar do mestrado. Primeiro, o que eu acho do mestrado? (risos) Eu acho uma maravilha mestrado. A coisa mais importante do mundo. Como você vai o mestrado sobre povos e comunidades tradicionais? Uma pessoa graduada em qualquer área da academia pode fazer o mestrado. Não pode? Ótimo! Ai essa pessoa que vai fazer o mestrado ou o aluno do mestrado, ele apresentou um projeto, encontrou uma pessoa que vai orientar. A pessoa, ela não sabe o que são, ela não sabe o que são os saberes dos e das comunidades tradicionais, essa pessoa que vai fazer o mestrado, em tese. A pessoa que também vai orientar também não sabe. Mas a pessoa que vai orientar vai ser orientado por Karl Marx, por Foucault, qualquer pessoa que também não sabe, (risos), aí esse monte de gente que não sabe vai lá no lugar onde o povo sabe, e vai como aluno de mestrado, o aluno de mestrado vai lá pro lugar de pesquisa, quando ele chega lá, ele é o que? Ele é um aluno de mestrado ou ele é um pesquisador? Pesquisador. Que coisa engraçada?! Aqui, aqui ele era um aluno, ele pulou dois pulos aqui, não olhou pra trás, não viu o orientador, não viu orientador do orientador, ele já é o pesquisador, ai ele vai perguntar tudo que ele não sabe e a pessoa vai dizer e depois que a pessoa dizer ele escreve, sistematiza e ele volta e ele é quem, é o mestre, e a pessoa que ensinou a ele só é o objetivo de pesquisa, que coisa linda! Por que, que a pessoa que ensinou a ele não é a pessoa que ensinou?! Porque também ele não é o meu aluno?! Se ele vai aprender comigo sobre saber quilombola, porque que ele não é meu aluno? Ele é aluno daquele que não sabe e não é aluno do que sabe?! Que lógica?! O aluno que não sabe, é pesquisador do que sabe, e vira mestre. Isso é um absurdo! É a lógica do idiota, não é do maluco, não é nada, é a lógica do idiota. (Aplausos).

(Interferência de alguma pessoa). Mas o que que vai acontecer, mas mesmo sendo assim, eles vão pesquisar outra área. Mas veja o que vou dizer, mas mesmo sendo assim, mas primeiro prego, se ele é estudante de uma comunidade ele não vai estudar sobre o saber da comunidade dele, ele vai estudar outro saber, ele vai ser um mestre, ele é um quilombola que vai virar mestre de uma área do saber sintético.

**Alguém:** Não, ele vai estudar a comunidade dele, pra comunidade dele.

**Bispo:** Ele vai estudar a comunidade dele? Nem precisa. Porque pra estudar a comunidade dele, ele estuda com os mestres da comunidade dele, (interferência de alguma pessoa) mas si, mas ok, minha opinião é essa, ele não precisa, como é que eu vou aprender? Eu tive minha mestra, mãe Joana, meu mestre Tio Nordé, eu tive meu mestre lá, sou discípulos de dois mestres que sabem, então, não preciso mais ser mestre, a não ser que minha comunidade, que minha comunidade me reconheça como mestre. Como é que nós temos um mestre na comunidade? O mestre da comunidade é aquele que é reconhecido como mestre, como é que você reconhece o mestre? É aprendendo com ele! Não chamando ele de mestre não. Eu só sou mestre se eu tiver quem queira aprender comigo, espontaneamente. Aí eu sou o mestre. Porque eles que vão me chamar de mestre, mas nem vou dizer que sou mestre. Então esse outro mestrado aqui, na lógica do saber sintético, por que nós também somos atacados pela colonização, a gente também entra nesse mundo, né, não somos ilhados.

Assim, aí, a pessoa que falou da regularização. De novo! Se você for vê, nós não vamos titular nossas terras porque nós queremos, porque é uma imposição do Estado, porque o que nós queremos é que nossas terras ficassem lá do mesmo jeito a vida inteira, em função da vida. O meu bisavô, a minha família, eu fui criado, sabe, num lugar lindo e maravilhoso, nós tinha poder de atuar nas melhores terras de onde eu nasci, mas um poder sustentado na palavra, sabe, na postura, na atitude, na relação, era assim que era negociado, sabe, nossa relação de poder. Quando veio a demarcação das terras, o meu bisavô se recusou a demarcar, porque ele dizia assim: como que vou comprar uma coisa que já é nossa? Ou uma coisa que é de deus, deus não vendeu pra você e você vai vender pra mim, que onda é essa? Então ele se recusou. E os outros, os brancos, que não tinha nem terra na região, foram lá e usaram o direito sintético e compraram, e aí nós perdemos o poder, porque aí o direito sintético não se sustenta por si só, ele se sustenta pelas armas. Porque o direito sintético não é um direito, ele é uma imposição do braço armado do Estado, disfarçado no palácio escrito do Estado. É uma institucionalização do braço armado do Estado, o que é mesmo um juiz, um advogado, o que que é um promotor? São as figuras que legitima o direito do Estado matar. O direito do Estado atirar, de botar a política pra mim matar. Entre um policial e um camarada do PCC, a diferença é, em função, assim, não é nem em função, a orientação de que eles estão atuando? Os dois estão usando arma, os dois estão dispostos a matar em defesa da propriedade. O PCC está disposto a matar na disputa da propriedade, a polícia disposta a matar na disputa da propriedade. E o direito sintético legitima isso. Os advogados são formados pra defender isso.

E achar que isso é a coisa mais bacana do mundo. Entre um advogado e um pistoleiros, a diferença é a arma, um usa a caneta e outro usa o revolve. Mas os dois legitima.

Bom, então, se vocês for ver, as pessoas que mesmo assim compraram terra naquele tempo da demarcação, os mais velhos e receberam a escritura, quando os mais velhos morreram, os herdeiros não fizeram inventário, a maioria das terras de comunidade tradicionais no Brasil inteiro, elas são espólio, na linguagem do direito sintético, porque elas não fizeram inventário, porque as pessoas só fizeram escritura num momento conjuntural, para que, para garantir estar ali, mas logo que elas puderam guardaram essa escritura, elas estão, elas eram de um nível tão avançado, que mesmo hoje, quando, se você não fizer um inventário, se você não regularizar seu documento, você não toma empréstimo no banco, pois disse, então, nós não vamos tomar empréstimo no banco, nós não vamos regularizar porque isso vai nos causar briga. Então, é isso que funciona.

Agora, como eu disse o que a gente faz pelo milagre ou pelo feitiço, como o Estado nos impõe esse documento, infelizmente, a gente vai pegar esse documento. Mas tem uma coisa mais grave que está por de trás disso. Antes de fazer o título, é preciso ter um laudo antropológico, mesmo a lei dizendo que ser quilombola é auto declaratório, mas tem que ter um antropológico, um laudo agrônômico. Tem que ter um relatório técnico de identificação e demarcação. Sabe o que que é isso? É a mais sofisticada utilização da inteligência do Estado pra identificar o perfil da resistência. Porque que precisam de um antropólogo ir lá diagnosticar, ler meus os costumes e minhas tradições e minha cultura? Porque que ele vai fazer isso? Ele não pode dizer se eu sou quilombola ou se eu não sou quilombola. Ele vai ter que dizer, porque foi eu quem disse. Mas ele vai fazer isso, uma investigação. Porque quem mais ameaça hoje o sistema são os povos e comunidades tradicionais, porque nós somos donos de um saber transmitidos pela oralidade. E espontaneamente. Nós não cobramos pra transmitir nosso saber. Eu venho aqui, eu estava passando, eu tenho um filho que mora em Brasília e eu não vejo meu filho faz muito tempo, eu cheguei aqui 9 da manhã, poderia ter ido pra casa do meu filho, mas me convidaram para um diálogo, eu vou para o diálogo, porque eu vou ter que aprender umas coisas com esses meninos lá da universidade, porque é aprender mesmo, eu não tô tirando onda, é isso. Quem pergunta ensina, quem responde aprende. Então aqui eu tô aprendendo muito. Mas eu penso que isso só tem sentido de cada um de nós sair aprendendo um pouco. Então, pra mim é valioso. Eu vou ver meu filho amanhã, ou depois, ou se não for dessa vez, nós passamos tanto tempo junto. Mas pra nós, eu venho fazer isso aqui, porque acho que isso é importante pra nossas vidas, num momento que quem tiver qualquer



contribuição tem que ofertar essa contribuição. Então, esse saber, o sistema tem medo, porque está aqui na minha cabeça, eu levo pra onde eu for. Não está nas bibliotecas, eu só digo seu eu quiser, claro que tô dizendo muito, falei muito, mas é assim.

**Estevani:** Oi gente, boa tarde, meu nome, boa noite, então, meu nome Estevani, eu sou professora aqui da Universidade de Brasília, no centro de desenvolvimento sustentável, que é a instituição que coordena o mestrado junto a povos, mestrado em sustentabilidade junto a povos e comunidades tradicionais, então, é o mestrado junto ao povo, né, então, a só pra tratar de alguns esclarecimentos, publico qual é a proposta do mestrado, porque eu acho que vai ajudar assim no debate.

Então, o mestrado que está na sua terceira edição agora, né, mestrado profissional e interdisciplinar que tem a especificidade de ser destinado especificamente a estudantes quilombolas, indígenas e outros grupos tradicionais, né, são exclusivamente esses estudantes a quem se destina essa proposta pedagógica.

Sendo que é um mestrado, assim, que está baseado justamente nessa perspectiva de trazer, de ajudar trazer dentro da universidade pessoas que justamente geralmente são marginalizadas na universidade, né, então, a proposta do curso se baseia no diálogo de saberes, no convívio com outros tipos de mestres, e na perspectiva de justamente ajudar a contribuir para produzir uma outra intelectualidade, contribuir para trazer pra dentro da universidade dentro dos debates universitários, dentro desse saber sintético como o senhor chama, né, a participação de outros grupos tradicionais, né, uma outra forma de enxergar o mundo, uma outra forma de trazer essa intelectualidade para dentro da universidade. Então, a proposta do curso é essa, eu convido quem quiser conhecer mais sobre o curso temos a página na internet, chama [mespt.unb.com.br](http://mespt.unb.com.br) para entender qual é a proposta do curso, só pra dizer assim, a partir da semana que vem já temos mais um módulo que começa, e o senhor é muito bem vindo pra vim conhecer se ainda não conhece, a gente teria maior prazer em recebe-lo, poder contribuir com nossos estudantes.

E só mais uma coisa, temos aqui uma das estudantes do mestrado, né, quilombola, e as pesquisas, um dos critérios de seleção das pesquisas, que os estudantes pesquisem algum assunto que volte a ser de interesse da comunidade, então, assim, são pesquisas que são voltadas, o objetivo que sejam voltadas, que volte para a comunidade de alguma forma.

**Aluna quilombola do mestrado:** Boa noite, satisfação Antônio, só pra complementar o que a Estevani falou, e também o seu Antônio, que é uma satisfação muito grande tá aqui dentro da UnB porque, é, como o senhor mesmo diz, nós quilombolas agente é, nós quilombolas a gente é jogado pro escanteio, vamos dizer assim, somos negros, e a gente não deve aparecer, então eu agradeço muito o mespt, por ter me dado essa oportunidade, de sair de minha comunidade, eu sou de uma comunidade o norte de Minas, minha comunidade é Puri, e de tá aqui, é, aprendendo, né, aprendendo com a academia e trazendo a cultura do meu povo também pra academia. E como você mesmo disse, é essa oportunidade, eu tenho essa oportunidade de tá pesquisando dentro da minha comunidade, pesquisando meu povo, né, eu só tenho 35 anos e a gente, o senhor mesmo diz, que a oralidade a gente aprende com a oralidade, né, eu tô tentando resgatar, é, histórias da minha comunidade que ao longo do tempo foi ficando um pouco dispensas, enquanto na minha comunidade não tem é, pessoas qualificadas, né, para tá buscando, pra tá ativando mais, é, botando a gente na mídia, a gente na linha de frente, pra gente não ficar na invisibilidade, invisibilidade, é isso mesmo, desculpa, tô um pouco nervosa, é pra gente não ficar invisível, né, então, o que quero dizer é só isso mesmo. É dizer que pra mim tá sendo um prazer muito grande em tá aqui na universidade, e colocando em prática tudo que aprendi aqui.

**Natália:** Oi seu Bispo, tudo bom? A gente já se conhece de outro lugar, é, admiro muito o senhor, obrigada pelos compartilhamentos, vou falar um pouco tem haver com a colega do norte de minas também, que tem 12 anos que tô aqui na UnB, não, fazendo várias coisas, trabalhando, brigando, entrando e saindo da graduação, mas há um tempo eu estudei aqui como cotista, fui da primeira turma de cotas, e eu era bem novinha, né, minha mãe é do Ceará, minha mãe é do Ceará, negrindia, tenha uma ligação com os povos indígena por causa de minha linhagem materna, meu pai é do interior de Minas, bem bando, assim, essa coisa negrindia, e eu cheguei aqui na Unb muito assustada, com 17 anos, eu mal tinha vindo no Plano, mal tinha pisado aqui, e cresci aqui na fronteira com Goiás, colônia nordestina do cerrado que eu falo, entre periferia e zona rural, e a gente aqui a primeira turma das cotas, agente levou muita borrada, mas a gente veio pra cá porque, eu, eu, se não viesse pra cá eu ia ter que, a gente não tinha mais terra, se eu não viesse pra cá, tinha que arrumar um emprego de alguma coisa, né, e ai arrumaram emprego pra mim de tudo quanto foi coisa, de vendedora, eu fiz faxina e até hoje faço um monte de coisa, que a vida não é fácil. Ter o título de curso superior pra gente as vezes, enfim, é até bem perverso, a gente levou muita borrada e a gente

leva muita borrada, porque depois das cotas na UnB as cotas se espalharam para o Brasil inteiro e virou lei federal e as cotas sociais e também as vagas para os indígenas, e os grandes bateram na gente, porque a gente não é acadêmico suficiente, que a gente é selvagem, porque a gente é isso, é, certas parcelas do movimento negro dizendo que a gente é embranquecido porque tá aqui, e a gente uma grande geração que é experimento histórico, né? Acho que sempre os pingos nos is, com muita generosidade e boa vontade precisam ser colocados, né. Eu tendo perceber ... eu sou filha de liderança comunitária, benzedeira, meu vô era indígena, tal, sindicalista indígena, foi perseguido e torturado pela ditadura no regime militar de 64, como sindicalista indígena também no período, anistia e, não é porque aqui é um lugar maravilhoso que a gente vem cá, é porque muita coisa que foi roubada da gente está aqui, sei lá, eu queria, eu morei longe da UnB a vida inteira na graduação, eu não queria tá aqui, mas tinha que tá, acho que é os xavantes que tem o nome para as pessoas que eles mandam para o mundo dos brancos, missionários, né? Pra defender, porque é isso, a comunidade que meu pai cresceu no interior de Minas, eu queria tá lá, mas eu não tô aqui pra, pra, sei lá, fazer frente, não eu, eu, uma pessoa, né, nós numa coletividade, é, as águas estão muito poluídas que estão chegando lá, as mineradoras tão, ninguém vem pra cá porque gosta, porque bota fé nos autores, porque a gente acha muito massa, não pra gente se tornar universitário, mas pra universidade se tornar negro indígena, não porque aqui é maravilhoso, mas porque a gente precisa se defender disso, sabe é, sacar a linguagem hegemônica não pra validá-la, mas para que ela não atropela a gente o tempo inteiro, só que como as pessoas tem a generosidade de enxergar a gente assim, ah, tão querendo ser branco, é como se pudesse, né?! Vocês tão querendo ser isso, vocês estão querendo ser aquilo. E a gente fica muito confuso porque recebe borrada de todos os lados, o nome disso é racismo, né, de todos os lados.

Eu tenho, eu tive grandes mestres professor Wanderson (...) que está aqui, que eu amo (...) um grande mestre, Jersem Baniwa, Olavi Orixana Poripotiguara, sabe, Zezinha Tapeni, que é o meu vô, e assim, a gente veio pra cá, porque a gente taria a onde? Sabe, se eu não fosse antropóloga, eu sou antropóloga, eu não gosto de falar em todos lugares que é meio perigoso, (risos) a gente come o pão que o diabo amassou quando tem, não é aceito nem pela hegemonia, e começa a não ser mais aceito pelos nossos. E a gente nem sabe porque veio parar aqui como grande experimento histórico coletivos de lutas de gerações anteriores. E a gente fica muito desreferenciado, eu me considero uma pessoa de muita sorte, eu sou muito ligada à minha comunidade, a minha família. Eu tenho mais de 200 primos, 9 irmãos, 23 sobrinhos, eu tenho muita sorte, porque sempre tive a possibilidade de tá muito conectada e

não ficar sem referência, de ficar per nesse mundo hostil pra caramba, isso é muito violento tá aqui, a maioria de nós não queria está aqui, mas com o apagamento da memória, a invasão de nossas terras e com o roubo de tudo que a gente é, a gente fica vulnerável, então, sobre essa questão do mestrado que é em comunidades tradicionais, qualquer coisa, quando a colega fala, eu entendo muito ela, quando ela fala pra mim é um prazer muito grande, uma honra tá aqui, não é porque aqui é um lugar maravilhoso e a gente quer ser branco, claro que não! A gente se vê na condição de em outro lugar de lutar para que continue vivendo e defendendo o direito de existir e de diferença. E que se a gente se fortalecer em algum momento tiver condições de considerar que a universidade existe para ser implodida, e não pra ser apropriada, a gente faz isso também, mas a gente está caminhando enquanto povo, enquanto história, enquanto processo, enquanto o racismo deixar a gente em paz pra tentar, as pessoas podem (...), mas a gente não pode, ou a gente tá branco demais, ou tá negro demais, ou tá índio demais, não é ser demais ou de menos, a gente está tentando viver, porque, há enormes distorções do colonialismo, muitas distorções, e a gente precisa todo dia caminhar um pouquinho, principalmente, dentro de nós mesmos, pra se encontrar e se reconectar, como é a música do Rapa, né, pra gente experimentar paz a gente precisa tá junto sem pavor, uma coisa que o homem branco fez com a gente, é a gente negar a nossa própria diferença interna e transformar isso num problema e se destruir entre nós, tá junto sem pavor, se respeitando e se complementando ainda é muito difícil, né, então assim, eu, com 12 anos de cotista, eu sou a garota que, cotas girl subiu no tribunal federal, nações unidas, a gente foi em um monte de lugares pra defender as nossas ações afirmações, e eu tive muitas crises pra falar, eu não vou defender, eu não vou defender pra ninguém ir morar no Plano, porque isso é muito violento, é muito doloroso, eu não quero não, quando eu vou pra roça, chego volto sorrindo, mas eu queria poder ficar lá, ai começa a faltar as coisas, ai chega fazendeiro, ai chega mineradora, se eu não venho pra cá brigar, não eu sozinha, a gente sempre é um conjunto, ai também a gente não consegue ficar lá, não consegue ficar lá e não consegue ficar aqui, porque leva porrada de todo lado, né, é uma tentativa, eu não sei de nada, é uma tentativa. Falo que nossa geração é o boi de Piranha, sabe? Boi de Piranha, aquele que vai (...). Eu peço encarecidamente ao cosmos, aos ancestrais, a nós mesmos mais boa vontade, porque os pecados são todos nossos, é necessário ter paz, compaixão. Obrigada!

(Aplausos)

**Bispo:** Eu vim pra mesa do lançamento do mestrado profissional, foi eu e o cacique. Eu tenho mais ou menos uma noção. Eu volto a insistir, eu não preciso aprender o saber do meu povo aqui, porque aqui não sabe o saber do meu povo. O saber do meu povo quem ensina é meu povo, são meus mestres nas comunidades. Eu não preciso. Eu sou lavrador. Aqui tem uma coisa chamada ciências agronômicas. O absurdo dos absurdos, o agrônomo é o cara que sabe tudo de agricultura, mas não sabe cultivar, ele é o detentor do saber, e eu sou o operador do saber, e tá tudo pronto, a terra pronta pra ser plantada e vai começar a chover, mas o agrônomo foi quem elaborou o projeto daquele plantio. E se no dia chover, a semente tá ali, a chuva caiu, mas e o agrônomo não tá, eu até sei plantar, mas eu não posso plantar porque o agrônomo não tá, e ele nem sabe plantar, quem sabe plantar sou eu, mas ele é o detentor do saber, eu preciso desse agrônomo pra que? Por favor, me dá licença! Vai na minha roça chupar uma melancia sem veneno. Eu não quero cota pra aprender a bota veneno na minha roça, eu não quero cota pra isso, porque os meus mestres me ensinaram a como plantar.

O que eu faço com as pragas que atacam minha roça? Não tem praga na minha roça, tem vida na minha roça, e minha avó me ensinou: a terra dá e a terra quer. Eu tenho uns pé de maracujá no meu quintal, e nas chuva, houve, sabe, uma concorrência muito grande, entre as lagartas, o maracujá e eu, e aí quando eu vi que as lagartas estavam precisando das folhas do maracujá, falei, olha, lagartas, vocês venceram, mas agora, olha, cuidado, que pode vim o anum, mais importante é pegar o maracujá de vocês, aí chegou o anum, o maracujá através da lagarta foi do anum, aí houve o equilíbrio, hoje está lá os anuns, os maracujás e as lagartas, e eu. Nós nos entendemos. Deu pra todo mundo. Eu aumentei o plantio de maracujá, foi melhor pra lagarta, que eu plantei um pouco mais, foi melhor pros anum, e todo mundo tá vivendo. Os agrônomos, aqui não sabem fazer isso, e eu não quero cota nas ciências agronômicas para fazer isso, eu não quero. Isso eu aprendo com meus mestres. Mas você é jovem. Talvez você precise, porque as vezes você não teve o mestre pra te ensinar a fazer isso, eu compreendo. É por isso que eu tô falando da fronteira entre saberes, da necessidade de diálogo, mas em algum momento é preciso fazer o que vocês estão fazendo que é a confluência, em algum momento é preciso fazer isso.

Pesquisar minha querida, pesquise sem academia, eu escrevi um livro titulado quilombos, modos e significações, eu não precisei da academia para escrever, eu precisei da academia pra pagar a impressão, eu precisei, e ela pagou e foi essa daqui que pagou, foi a UnB. Tá aqui o livro. Quem bancou a impressão foi a UnB, mas quem escreveu fui eu. Isso aqui é um livro? Não, isso é uma relatoria. Isso é um relatório do saber do nosso povo. Eu

escrevi o que o meu povo me disse das várias formas, pela linguagem, pela escrita, pela oralidade, pelo fazer. Então é isso, o que está precisando é a universidade que tem que ir lá aprender, aprender como é que a gente faz. Como é que nós ainda estamos vivos? Se volta a dizer, se há 516 anos atrás, há 516 anos atrás fomos tirados de nossa terra, pra viver na terra dos outros, falando a língua dos outros, praticando a religião dos outros e trabalhando para os outros, nós ainda tamos vivos, nós somos é bão! Os colonizadores que gostam tanto, sabe, do papa, deviam falar com o papa pra canonizar todos nois vivo. Nós somos santos vivo de cada dia. Nós somos bom, muito!

Então é isso, eu compreendo, eu respeito, eu admiro vocês, é bravura, porque vocês estão na fronteira. Vocês estão fazendo esse diálogo, vocês estão prestando um grande papel, alguém tem que se dispor a isso. Mas alguém também tem que resistir a isso. Alguém tem que defender o saber de nossos mestres, e eu sou um desses alguém, até porque eu recebi um bastão da tradição do meu mestre. Meu mestre disse: olha, você não vai mais estudar pela escrita, você vai estudar pela oralidade. E você vai levar o resto da sua vida fazendo isso. E é uma honra pra mim, ter ouvido isso do meu mestre. É um prêmio pra mim, eu não sou mestre, e nem serei mestre, eu não tenho a serenidade dos mestres, eu até posso ter a sabedoria dos mestres, mas eu não tenho a serenidade dos mestres, porque isso é outra história, isso se consegue, tem toda uma questão, tem todo um processo pra você ter a serenidade do mestre, eu não tenho, e na maior tranquilidade eu reconheço isso, eu não serei um mestre. Até tem muita gente que me chama de mestre, mas eu não tenho essa serenidade, essa capacidade, sabe, o mestre é uma coisa assim sem medida.

Em 1995, um camarada José Entrelindo, lá no interior do interior do Piauí, nois reunido, e ele com pouca leitura, com uma pastinha debaixo do braço, dessas pastinhas assim, que ninguém quer mais, ele pega e coloca os papezinhos dele e diz, meu filho, os quilombo vão crescer. Ponto. Esse é o mestre. Ele tem essa serenidade. Então é isso, sim, então, eu respeito e tudo, mas volto a dizer, eu não quero ser incluído na sociedade colonialista, eu quero ser respeitado pela sociedade colonialista, eu quero ser quilombola, eu quero morar no quilombo, e ponto! E lá, você saiu de lá, mas seu povo ficou lá, você está desenvolvendo um papel muito importante para seu povo, mas seu povo está desenvolvendo um papel muito importante pra você. Isso é importante. Ninguém aqui não é ruim nem bom, nós estamos fazendo atividade diferenciada. Eu venho pra cá, mas não tenho a menor inveja de nenhum doutor daqui, de nenhum. Eu não baixo cabeça pra nenhum doutor daqui de dentro, por favor me respeite de igual pra igual. É assim, tete a tete, se quiser, se não quiser dá licença, feijão

cozinha lá casa, quando tem e quando não tem, eu ferver a água e bebo um chá, (...) é daqui pra lá e de lá pra cá, a distância entre eu e você é a mesma, sabe, nois fala no mesmo tom, se não desafinar, e se desafinar, a gente faz um barulho.

Eu sou quilombola, ponto! Meu referencial é Palmares, é Canudo, é Caldeirões, é Pau de Colher, é Contestado, é a resistência. Eu sou da contra colonização, eu não sou da luta de classe, eu não sou trabalhador, eu sou é preguiçoso! E é muito preguiçoso, quem foi quem disse que eu sou obrigado a trabalhar 8 horas por dia? Quem foi que me disse isso? Que me disse, não sabia, não me perguntou, eu não sou. Eu faço as coisas de acordo com minha necessidade, ponto!

Eu levanto 5 horas da manhã, vou pra minha roça, mas 9 horas da manhã eu volto, o sol tá quente, eu armo a rede e vou brincar com meus netos, vou balançar e tal. Eu vou voltar no final da tarde, se não aparecer um amigo e me convidar pra uma cachaça num bar, eu não tenho carro novo, mas não preciso de um carro novo, é tão perto minhas roças, só da mil metros, mas também, sou gordinho porque eu como é bem, eu como é muito. Mas não preciso andar na idiotice, de fazer caminhada em carreira, em esteira mecânica, sem saber pra onde é que vou. Como é que vou correr encima da uma carreira, nhuá, tum, tum, sem saber pra onde é que vou, eu não sou idiota! Eu sou maluco, eu sou doido, idiota não, eu não preciso caminhando com (...) eu caminho, eu vou lá na chapada pegar minhas cabrinhas. Lá corto uma folha de angu, reasera, vou por ali, tal vejo a cantiga do passarinho, esse é meu mundo, mas eu não tô dizendo que vocês estão no mundo ruim, vocês estão no mundo que é bom também pra vocês.

Eu acho que é isso, as fronteiras é o lugar onde a gente vê o outro. E respeitar o outro. Confluência, se dé. Eu não tô dizendo que o direito sintético é ruim, eu tô dizendo que o direito sintético ele é assim. Eu não tô dizendo que o direito orgânico é bom, eu tô dizendo que ele é assim. Eu tô dizendo que ele atua em função da vida. E eu gosto dele por isso, porque eu gosto da vida. Primeiro eu, depois o dinheiro, se aparecer ou não parecer, (...) não tá bom assim?

**Filipe:** Boa noite, Filipe, também (...) pra aumentar a colônia do auditório, é, primeiro salutar, Bispo, assim, que sempre uma honra esses momentos, como já disse pra outros conhecido nossos, o senhor é o imperador do caos, e o caos faz a gente acabar sempre se movendo pra tentar pensar. Sei que o assunto é direito orgânico e direito sintético, mas aproveitando o

momento eu vou pedi pro senhor amplie um pouco mais dentro desse orgânico e desse sintético para falar de desenvolvimento, já que você falou da lagarta, do anum e do maracujá, me lembrando duu uma história que o senhor sempre conta da (...) o que os quilombolas levariam pra feira, pra vender, né, o senhor disse que, pra vender nada, mas que iria levar os tambô e iria levar o povo e que a gente ai, essa seria a parceria para fortalecer para a feira, nessa queria que você falasse um pouco, porque até um pouco no seu livro sobre essa perspectiva de desenvolvimento para as comunidades quilombolas, no seu pensamento, e para esse desenvolvimento sintético, tomando emprestado do senhor esse conceito de sintético. Obrigado.

**Adriane:** Olá seu Bispo, sou Adriane Marques, só queria fazer uma contribuição bem sobre isso que senhor falou, sobre os espaços que a gente se dispõem a tá nessa universidades porque é, solidarismo com as irmãs colocaram, mas eu fico me perguntando, né, é, a universidade que a gente tem hoje supõem, supõem, uma formação de que? De quatro, cinco anos, e aí, o nosso povo, as pretas e os pretos acabaram até mesmo, a gente sofre um descentramento, né, a gente não olha para nossa história, pra perceber que, quem criou as universidades foi o povo preto, só que nossas universidades não eram formada em 5, 4 anos. A gente se formava em 4, 5 décadas. É, e aí, invariavelmente, essa estrutura, concordo muito com o senhor, quando o senhor fala, né, que ela é descentrada de nossas referências, ela é descentrada das devolutivas, porque muitas vezes a gente se esquece mesmo, se esquece em meio ao deslumbramento, porque, não tem como preto, concordo com Natália, porque não tem como preto ser branco. Mas a gente não pode desconsiderar que muitos dos nossos acabam perdidos dentro nesse espaço, por causa desse deslumbramento, e as vezes nossas mortes tá ganhando os prêmios sobre as nossas histórias, é em meio bibliografias brancas, como o senhor falou, teorias brancas, ai eu faço uma provocação entre os pretos e pretas que estão aqui, eu também me formei nessa universidade, voltei com muita relutância, já abandonei cursos, tô persistindo em outros, é, mas quero fazer uma provocação para os pretos e pretas que tão aqui, para revisitarem seus projetos, suas pesquisas, quantos autores e atoras pretas vocês referenciam? (silêncio) porque provavelmente, a gente provavelmente a gente vai encontrar o tal do Karl Marx, o tal do Foucault pra falar sobre as nossas vidas, que definitivamente, eu não vou entrar no mérito, se eles nos servem ou não, eles só não falam sobre as nossas histórias, e ai a gente tem que pensar nisso na perspectiva como o senhor bem falou do direito sintético, né, porque é fato, no sistema que a gente tá, nesse caos que a gente



tá, esse certificado, esse papel é ruim com ele, e as vezes é, para vários dos nossos também é pior sem ele, as vezes um papel é só um papel e não faz diferença nenhuma, e aí, é, uma coisa muito interessante que o senhor colocou, é sobre a perspectiva de não ter cadeia nos quilombos, o quanto isso é maravilhoso, e aí, a isso me remonta a outras autoras nossas que falam, como Sata Chacun, depois vou falar dela um pouquinho. Mas eu só queria só deixar uma outra reflexão no sentido de que fecho inteiramente com o senhor, seu Bispo, e fico me perguntando, né, se nessa condição de cotas, foi uma escolha política, que vários dos nossos fizeram, mas eu acho que nois, pretas e pretos, essa é uma conversa de pretos e pretas, temos que fazer nossa meia (...) e avaliar. Quais foram os ganhos, os ônus e os bônus de fazer essa opção, e pensar de frente a esse movimento e abertura, é, de suposta, porque, essa universidade que tá aqui não é a universidade que quer receber não, que nos quer aqui dentro, não, nunca foi, e nunca será. É e aí, a reflexão, por fim é, frente aos 15 % , 20% de cotista que a gente tem hoje no Brasil inteiro, o que que é isso frente ao milhões, aos milhões de irmãos e irmãs pretos que estão em encarceramento, pra mim, pessoalmente, isso é muito pouco, porque não me adianta, enquanto só eu, enquanto eu, quanto irmão, quanto o senhor, isso pra mim é muito pouco, eu concordo com o senhor a gente precisa querer muito mais, e definitivamente, apesar do papel essa universidade não nos será o bastante. Muito obrigada.

**Leandro:** Boa noite, seu Bispo, boa noite todo mundo, é, meu nome é Leandro, sou professor, estou como professor substituto aqui, na disciplina história da África, e aí é, já tem uns dois anos que tenho feito pesquisas em relação ao curso de educação do campo que abriu na cidade de Brasília no Plano (...), você já deve ter conhecimento. E aí esse curso é um fenômeno nesses últimos anos de lutas e dos movimentos do campo, enfim, ele é também aberto para essas possibilidades de quilombolas, ribeirinhos, assentados, enfim, todos esse movimento estão sendo chamados de novos sujeitos coletivos que entraram dentro da universidade, e aí o que acontece, essa luta do campo, historicamente de acordo com os historiadores, meus colegas, que contam as história, é, essa luta do campo começa sobretudo com, tem uma demarcação específica dos colonos lá no Rio Grande do Sul, no seu o que, uma história toda branca, como também é uma história branca, o movimento do trabalhador do Brasil, que a partir da década de 20, 30, quando chegam os italianos e não sei que, como se eles inventaram isso, né, como se o o povo preto não tivesse resistindo com suas lutas, etc., demonstrando quanto essas falas são desonestas, como é desonesto o movimento feminista, que nega a história das mulheres negras e indígenas, enfim, né, e aí, eu queria saber sua em relação a essa

entrada nos últimos anos, vários quilombolas várias quilombolas estão sendo formadas nesses cursos e, inclusive, tem muitos cuidados, como a pedagogia da alternância, em diálogo com a comunidade, dos saberes da comunidade e com todos esses saberes aí que o senhor tá falando, calcado em soberania alimentar e entre outras coisas, e aí, queria saber sua opinião pessoal inclusive, enquanto quilombola, de repente, em diálogo com até familiares dentro das comunidades que estão fazendo os cursos, saber sua opinião se tá funcionando, se é interessante se não é. É isso, muito obrigado.

**Bispo:** É, eu vou gastar aqui um tempo, eu tenho dificuldade com nome, como é teu nome? O teu, o teu. Então, Luana, me permitam, eu fazer um diálogo aqui com a Luana: Cabelo de branca é bonito, cabelo de branca balança, cabelo de branca escova, cabelo de branca em prancha, cabelo de branca é bonito, mas não enrola e nem segura trança, cabelo de nega alisa, cabelo de nega balança, cabelo de nega escova, cabelo de nega em prancha, mas porque a nega é façoila? Porque seu cabelo entrança e enrola, a branca sambando rebola, a nega sambando faz ginga, a branca rezando é devota, a nega rezando faz mandinga, a branca escrevendo explica, a nega falando ensina, eu vi essa branca no shopping, eu vi essa nega na feira, a branca me olhava charmosa, a nega me olhava faceira, da branca eu tenho saudade, da nega eu sinto banzeira.

Eu não preciso dizer que o cabelo da branca é feio, pra dizer que o cabelo da negra é bonito. Eu posso dizer que os dois cabelos são bonitos, agora, eu posso dizer que eu acho o cabelo da negra além de bonito com características que o cabelo da branca não pode alcançar. Então, ao invés de ficarmos incomodados que o nosso cabelo é enrolado, as brancas é que tem que se incomodar porque o delas não enrola, essa é a lógica! Entendeu? Mas enfim, só pra gente seguir, pra dizer que, eu também sou vítima do racismo, mas eu lido com ele assim, com poesia, (...) desmonte, eu nunca vou denunciar uma pessoa branca por racismo, eu nunca vou, mesmo porque eu vou denunciar uma pessoa branca por racismo ao um Estado racista colonialista, que isso? Não, eu vou encarar de boa, num processo educativo dos dois lado. Mas enfim, viu!

Agora vamos falar da história do desenvolvimento, então assim, o direito pra nós é todo misturado, então, tento direito de fazer as coisas do jeito que as coisas acho que são interessantes, é o direito de tá fazendo aquilo que me faz sentir bem, então, falando da história do desenvolvimento. O desenvolvimento na lógica colonialista é o desenvolvimento em torno do ter, tanto que é em função do ter que nesse momento o Estado brasileiro construiu um

Estado transnacional dentro do Brasil. Vocês conhecem esse estado transnacional dentro do Brasil? Matopiba. O que que é o Matopiba? É uma parte do estado do Piauí e o Cerrado, uma parte do estado da Bahia e o Cerrado, uma parte do estado de Goiás que virou Tocantins e o Cerrado, uma parte do Maranhão e o Cerrado, essa é o MA de Maranhão, PI de Piauí, TO de Tocantins e BA de Bahia, MATOPIBA, é um estado transnacional com outras regras, com terras vendidas para o Capital Internacional, através de empresas de fachada, feito agora pessoal, com recursos próprios, com gestão própria, dentro do estado nacional. Que lógica? Tudo é direito sintético. E isso é o desenvolvimento. Mas é o desenvolvimento em função de quem? Ao mesmo tempo que o mundo tá na maior crise, os países da Europa não aceitam o povo entrar lá, como migrante e eles estão comprando as terras daqui, e dentro da aceitação do direito sintético. A OAB não está se manifestando, o conselho nacional de justiça não está se manifestando com o tempo, sabe, o povo do supremo tá todo mundo, am, pode? Isso é o desenvolvimento.

Pra nós isso não é o desenvolvimento, isso é sofisticação do processo de colonização, através do processo produtivo do agronegócio. Tem grande diferença entre o agronegócio e a agricultura. A agricultura produz alimento, o agronegócio produz negócio. Não é? Não é agronegócio? Produz negócio. Então, esse é o estado do povo que come negócio. É o Matopiba.

Enfim, tô colocando isso pra dizer que, nessa lógica do desenvolvimento, nossa compreensão é outra. Nossa compreensão é da biointeração. É de um processo de construção onde as coisas se editam e se reeditam, é isso que eu falei, prá nós o processo da biointeração é esse, onde o pé de maracujá pode muito bem ofertar uma parte das suas folhas pra lagarta, mas as lagartas podem bem ofertar, uma parte da sua população pros anuns, os anuns podem ofertar uma parte de sua população para os gavião, mas o pé de maracujá pode ofertar um pouco dos seus frutos pra mim, e as cascas posso devolver pra terra para poder se reeditar, essa é a lógica da biointeração, não a lógica do desenvolvimento.

Então a gente trabalha muito nessa compreensão. E agora, voltando aqui para a história da educação do campo, há uma proposta cristã marxista, Karl Marx e Jesus são tão cristão, acho Karl Marx mais cristão do que Jesus, a diferença é de sacada, qual é a sacada? Jesus, percebeu que no seu tempo o povo era o povo da fala, da oralidade, aí Jesus, opa, esse povo fala, então eu vou falar pra esse povo, e Jesus falou, Jesus não escreveu uma linha. Karl Marx não percebeu isso, (...) Karl Marx escreveu. Jesus falou o povo ouviu e repete até hoje, Karl Marx escreveu, o povo não leu e não sabe até hoje. Essa é a diferença. (risos).

Mas, os dois defendia o trabalho como a coisa mais importante da vida. O trabalho e a família. Os dois defendia o trabalho! Então, é a sociedade do trabalho é uma sociedade cristã, o trabalho foi inventado na Bíblia, lá em Gêneses, é só ler, quando Deus disse: vai comer do suor, comer com fadiga, do suor do teu rosto, tá na Bíblia, Deus tava inventando o trabalho naquela hora, então assim, quando Deus disse as ervas eram danina, que só podia comer se modificasse elas, Deus criou esse processo sintético de vida. Lá na Bíblia. Assim, por mais gostoso que seja o pequi, eu tenho que cortar o pé de pequi, pra plantar um pé de eucalipto pra vender o pé de eucalipto pra comer um bife de soja, bife de soja, pode, ele é sintético, ele o produto do meu suor que eu vou comer com fadiga. Piqui não é produto, eu não produzo piqui. Então, essa que é a lógica.

Então, a educação do campo é pensada, eu só vou dá um pouquinho mais pra atrás, na questão do suor mesmo, dos movimentos porque que é assim. A maior resistência histórica, do ponto de vista do tempo, mas do ponto de vista da presença, mas do ponto de vista das estratégias é a resistência quilombola, que começou com a colonização e existe até hoje. Essa é a maior resistência histórica. Esse é o referencial histórico, esse é o modo de vida fantástico, esse é um jeito bom de viver, mas, não é cristão. O MST, assim, os trabalhadores, agora numa lógica mais do trabalho, os trabalhadores, o movimento das pessoas do campo queria um dia ter um sindicato para ter uma carteira de trabalhador, se identificar como trabalhador. O Estado disse não. Aí eles não criam o sindicato, aí criaram as associações, aí virou as ligas camponesas. As ligas camponesas eram uma organização do campo, que foi organizado na lógica do povo que queria virar trabalhador. Quando o Estado viu que as ligas camponesas iriam fazer a reforma agrária na lei ou na marra, aí o Estado disse, opa, chama esse povo aí, disse, ei povo, vocês não queriam criar o sindicato? Nós queria, mas agora nós não quer. Vocês disse que querem, vocês que querem, crie o sindicato de qualquer jeito, aí o povo foi para esse sindicato aí esse povo foi andando, foi andando, aí o povo foi se espalhando e aí o povo resolveu criar o MST. Aí o povo criou o MST e o MST já mudou. O MST não quer fazer a reforma agrária na lei ou na marra, mas ele quer fazer a reforma agrária. O MST avançou muito, foi bonito o MST. Mas o MST tem um detalhe. Primeiro lema do MST: Ocupar, resistir, produzir. Onde é que tá, onde é que tá o humano dessa lógica? Ocupar, resistir, produzir. Não cabe na nossa proposta. Porque a nossa é: ocupar, resistir e viver bem. Então é isso que Felipe falou. Tem uma feira da reforma agrária no Piauí que nós ia construir, eu era homenageado porque fui um dos caras que pensou a feira, os promotores da feira se inspiraram numa atividade que nós desenvolvemos e eu era homenageado, e fizeram essa

grande feira, mas aí o homenageado ia como quilombola, a feira ia duzentos poucas pessoas, duzentos poucos feirantes, mas pra quilombola só tinha duas vagas, e uma vaga era minha que era o homenageado, aí um grande amigo meu me ligou dizendo que tinha duas vagas numa feira de duzentos e poucos feirantes, dizendo se nós ia ou não ia, eu disse, nós vamos. Nós vamos sim, É duas vagas, nós vão. Pois, é duas vagas, vocês vão trazer o que? Nós vamos levar o que nós produz, nós tem vaga pra duas; mas o que os quilombolas produz é gente, nós vamos levar gente. Então, nós vamos 44 pessoas, nós não tem que levar nossa produção? A nossa produção maravilhosa é gente, nós faz gente e faz muito bem feito, maravilhoso. (...) Mas não é feira? Nós vamos levar nossos produtos pra feira. Nós têm jovem brilhante levar a capoeira e o samba de cumbuca. E a capoeira entre 22 pessoas e o samba 22 (...). Enfim, nós fomos e fizemos, nós fizemos e isso cresceu tanto que da última feira, nós éramos quase dois terços da feira. E a feira acabou exatamente por isso, porque, os parceiros disseram que nós era o dono da feira, que a feira só tinha a nossa cara, aí (...) tô chegando na educação. E aí o MST dizia, mas olha a feira só tinha a cara dos quilombolas, eu não, os quilombolas é a cara de vocês, qual mecanismo, estratégia, qual é lógica pra colocar a cara do MST? é o tema. Então, bota o tema. Qual é o tema que vocês querem pra feira esse ano? Nós queremos, reforma agrária thê, porque toda liderança do MST ela é do Sul. Tem que tomar chimarrão, aí então tudo bem thê, reforma agrária então, você ficam com o tema, e nós fica com o subtema, pode ser? Pode ser. Fica então, reforma agrária cultivos e culturas. Tá tudo dentro da reforma agrária, não tá? Tá. Reforma agrária cultivos e culturas. Vocês vão trazer um palestrante pra falar sobre a reforma agrária, e nós vão trazer um palestrante pra falar sobre a cultura e um pessoal aqui do MPA alguns de vocês para fazer falar dos cultivos. (...). Aí nós fazia. (...). Não tinha jeito, sementes, bota sementes, bota sementes que nós vamos colocar o subtema de novo. É, e assim, a gente ia ganhando os espaços.

Educação do Campo, esse nome educação do campo, é a tentativa de abraçar tudo, de ser único, o pensamento do MST na lógica de luta de classe ele é o movimento mais importante do campo. Ele é o mais importante pro povo dele. Nós somos o mais importante pra nós. O movimento mais importante do campo para os quilombolas é os quilombo. Não é porque o MST é ruim, mas agora, é bom para o pessoal do MST, como o nosso é bom pra nós, e juntos nós podemos fazer muitas ações. Mas a educação do campo é uma educação voltada para a lógica da produção, a partir dos princípios do MST, ampliada com as parcerias que o MST faz e que faz muito bem, e tem o povo nosso lá dentro, e gente tudo bem, a gente tem que ir, porque se a gente não for aí, pegar umas caronas, a gente também não entra,

porque é difícil fazer uma educação quilombola, mesmo dentro da política estabelecida, lá no Piauí, o MST nos convidou para construir um projeto de promera, nós vamos construir um projeto de promera junto. Nós disponibilizamos uma pessoa pra elaborar proposta, quando a proposta, a parte financeira, a parte num sei resolvida, vamos a matriz curricular, e a gente coloca história e cultura da África, o MST diz, não, porque a histórica da cultura da África não é marxista, então, nós ficamos fora. (...) O MST faz com os povos tradicionais a mesma coisa que a academia faz com os povos tradicionais, o MST tem uma concepção branca, recolonialista, do Sul, da Europa, produz monocultura pra exportação e mente dizendo que é socialista. Com todo respeito, é uma coisa linda o MST, mas não é porque ele é bonito que não podemos ter coragem de dizer a crítica. Eu não tô xingando o MST, não tenho crítica destrutiva, tenho (...) ou xingamento, se eu não tô xingando eu tô fazendo a crítica, então essa é a crítica. Cadê a solidariedade? A lógica do coletivo que você falou vem da pessoa, associação comum (...).

Foram parece 75%, já que a lei estabelece não estabelece, ela estabelece o mínimo, não estabelece o máximo, não é assim? Lá a galera foi pra 80 e tantos por cento, sabe, aí vai baixando de acordo com as pressões, mas é não vai baixar de 55%. São algumas coisas, mas volto dizer, é importante o que vocês estão fazendo, vocês são as pessoas que estão indo pra fronteira. Na estrutura vertical, assim, na roça quando vai cavar um buraco pra enfiar uma estaca, quando é na pedra, a alavanca da estrutura vertical, a ponta da alavanca se desgasta, a estrutura é assim, ela exerce uma força muito grande sobre uma de suas bases, na estrutura vertical. Como é nessa estrutura vertical, quem vai pra ponta se desgasta, vocês estão fazendo esse papel doloroso, vocês tão fazendo esse papel doloroso. (...).