

Conhecimentos contra coloniais em territórios indígenas¹

Counter-Colonial knowledge in indigenous territories

Aida Brandão Leal; Janaína Mariano César; Fábio Hebert da Silva

Universidade Federal do Espírito Santo

RESUMO:

Esse artigo problematiza o trabalho de pesquisa com povos indígenas, apontando o exercício de modos de pesquisa ético-políticos numa visada contra colonizadora; fruto de interpelações quanto aos modos de produção de conhecimento e suas possíveis reproduções colonialistas neste gesto. A partir do território do estado do Espírito Santo onde encontram-se as etnias Guarani e Tupinikim, o trabalho teve como mote o propósito de realizar uma pesquisa atenta a outras bases de pensamentos e práticas. Os principais elementos contra colonizadores construídos foram: a problematização de bases epistemológicas colonialistas; a força da memória e seu cultivo; a relação de imanência com a terra; os conhecimentos orgânicos e a formação de um *ethos* transespecífico.

Palavras-chave: contra colonização; epistemologia; povos indígenas.

ABSTRACT:

This article problematizes the research work with indigenous people, pointing the exercise of ethical-political methods of research in a counter-colonizing perspective; product of interpellations on knowledge production methods, and their possible colonialist reproductions in this gesture. From Espírito Santo's state territory, where are localized the Guarani and Tupinikim ethnicities, this work had as a motto the purpose of accomplishing focused research to other bases of thinking and practices. The main counter-colonizing elements composed were: the problematizing of colonialist epistemological bases; memory's power and its cultivation, the immanence relation with the earth; the organic knowledge, and the formation of a transpecific ethos.

Key-words: counter-colonization, knowledge production, epistemology; indigenous people.

DOI: 10.12957/mnemosine.2021.61858

Introdução

Este texto aborda alguns caminhos analíticos presentes em uma pesquisa realizada com comunidades indígenas Tupinikim, no município de Aracruz/ES. Os Tupinikim ocupam maior parte das terras indígenas, no município de Aracruz, com nove aldeias: Caieiras Velhas, Pau Brasil, Comboios, Irajá, Areal, Amarelos, Córrego do Ouro, Novo Brasil e Olho D'água. Os Guarani, outro povo presente em Aracruz, organizam-se em quatro aldeias: Piraqueaçu, Boa Esperança, Três Palmeiras e Nova Esperança.

Importante destacar que a problematização das questões de caráter metodológico e epistêmico foram fundamentais no desenvolvimento das análises. Afinal, como realizar pesquisa com os povos indígenas que não sejam novas formas de colonização ou de genocídio de outros modos de vida? Assim, a pesquisa visou produzir espaços de interlocução com os Tupinikim, a partir de visitas à Unidade Básica de Saúde (UBS) Indígena, ao Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) Indígena, encontros com anciãs Tupinikim, participação em aulas do Curso de Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena (PROLIND) da Universidade Federal do Espírito Santo e visitas sistemáticas para acompanhamento do cotidiano de uma família Tupinikim, na aldeia de Comboios.

A produção desses espaços de interlocução afirma o esforço e o exercício ético de tomar como principal diretriz de trabalho um território vivo, onde coexistem valores, forças, referências, histórias extremamente complexas. Trata-se, portanto, de um território existencial e não um território com limites cartoriais e arbitrários, onde habitam sujeitos desencarnados e abstratos.

Esse território existencial expressa uma importante pista da pesquisa cartográfica (ALVAREZ; PASSOS, 2015), em que o processo de conhecer se produz à medida em que mapeamos nossa implicação e passamos a avaliar estrategicamente nossa posição em relação a um campo problemático. Por isso, habitar um território existencial exige o cultivo de relações com o campo de pesquisa num movimento de coemergência e inseparabilidade entre sujeito e objeto de pesquisa. 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 (ALVAREZ; PASSOS, 2015).

Além das visitas ao campo, a pesquisa também foi um diálogo profícuo com autores/as indígenas e quilombolas, como modo de atualizar um exercício de contra colonização na prática de pesquisa, com ênfase em perspectivas não-hegemônicas, potencializando, deste modo, a problematização das bases epistemológicas europeias e ressaltando a força da memória; a relação de imanência com a terra, os conhecimentos orgânicos e a formação de um *ethos* transespecífico.

Cosmovisão cristã monoteísta nos fundamentos da lógica colonial

Um caminho contra colonial nas práticas de pesquisa está na afirmação da constituição colonialista presente na base de nossa formação sócio-histórica. Bispo dos

Santos (2015; 2016), quilombola do estado do Piauí, afirma que o cristianismo está no fundamento da cosmovisão dos colonizadores, construindo bases ideológicas para a tragédia da escravidão. O autor quilombola aponta que a cosmovisão colonialista cristã, monoteísta é cosmofóbica. Para compreender esses elementos constitutivos da base colonial, Bispo dos Santos (2015; 2016) resgata do Gêneses, primeiro livro da Bíblia, a invenção do trabalho como castigo, o amaldiçoamento da terra e da mulher. A partir de uma cosmovisão de um Deus único, inatingível e desterritorializado, o quilombola mostra que o pensamento colonialista se estrutura de modo linear, vertical, homogeneizador e patriarcal.

Santos, Meneses e Nunes (2005) corroboram com essa análise ao mostrar que o colonialismo em sua fase Ibérica, a partir do século XV, valeu-se 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 se apoiou na ciência sob a justificativa de uma capacidade superior de conhecer, gerando com isso, marginalização e invisibilização de outros conhecimentos que não estão subordinados aos seus critérios de validação, configurando deste modo, um colonialismo de ordem epistêmica. Nessa perspectiva, os autores afirmam que: “É hoje evidente que, para além das dimensões econômicas e políticas, o colonialismo teve uma forte dimensão epistemológica e que, em parte por isso, não terminou com o fim dos impérios coloniais” (MENESES; NUNES 2005: 27).

A cosmovisão cristã monoteísta, ao fazer surgir o pecado, reúne elementos que se alinham com a lógica de acumulação capitalista, justificando uma relação objetual com a terra, desassociada das feições humanas, podendo, pois, ser explorada de maneira ilimitada. O processo de amaldiçoamento da terra se dá seguido com o da mulher. Assim, tal mitologia sustenta e contribui nas relações históricas de violência contra a mulher e posições desiguais. Ainda em consequência do pecado, o trabalho se apresenta como sinônimo de castigo, gerando, portanto, bases ideológicas para aceitação e naturalização da exploração do trabalho e do próprio processo de escravização.

Memória: força contra colonizadora COM/entre os povos indígenas

A fim de situarmos as práticas de pesquisa com os povos indígenas e suas interfaces com as lógicas colonialistas, apontamos o processo de colonização da capitania do Espírito Santo que apresenta peculiaridades em relação às demais do período colonial. Esta capitania não se adequou rapidamente à economia de *plantation* caracterizada pela

monocultura, escravidão africana e latifúndios, aspectos marcantes do processo colonial (RIBEIRO; GONÇALVES, 2017).

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.

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 que têm como base a relação com os povos indígenas. Os povos indígenas estiveram presentes, foram atuantes e protagonistas na defesa de seus territórios, no desenvolvimento da economia da província, bem como nos aspectos administrativos e de defesa da colônia.

Esses historiadores afirmam a inequívoca presença, protagonismo, resistência dos indígenas nas terras capixabas. Porém, ocorreu um processo de extermínio desses povos associado à invisibilização, inclusive epistêmica, 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). Moreira (1999) argumenta que a ambição dos colonos por mais escravos levou a ataques e à 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 operacionalizou a lógica colonial de apropriação e violência sobre os povos indígenas, pois, criava a imagem da ausência, como se não houvesse habitação desse território e povos nele vivendo, criando a chamada urgente para a ambiciosa necessidade de sua exploração.

O encontro com as narrativas de certa historiografia minoritária, por sua vez, reposicionou o *locus* de pesquisa, à medida, que nos deparamos com os atravessamentos

das memórias indígenas presentes na formação social e história do estado do Espírito Santo. A presença indígena extrapola os limites de um território demarcado, pois, em nossas histórias há os povos indígenas com suas práticas e pensamentos. Em detrimento disso há a produção de vazios de memórias que invisibilizam os processos de constituição.

A produção dos vazios de memória se constrói também nas estruturas das relações patriarcais, pois, quando os europeus chegaram a essas terras se relacionavam com mulheres indígenas, uma vez que eram raras as mulheres europeias. As memórias ou as estratégias de esquecimento estão conectadas com os ventres de mulheres indígenas, à medida que, se tinham filhos, num contexto de miscigenação, deixavam, ao mesmo tempo, de serem considerados índios (SALETTTO, 2000).

Assim, é possível sinalizar 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 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 violência geraram 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.

Entretanto, reconhecer nossa formação social e histórica com os povos originários não significa caminhar 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.

Encontramo-nos assim em um *entre* complexo, que pode ser habitado por meio da afirmação das diferenças, que ao invés de nos separarmos, a memória emerge como 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.

Ao despertar com as memórias vivas fissura-se 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, surgiu um *devoir* memórias indígenas. Pois, as memórias encontram-se num *entre*, que não se encaixam na lógica das máquinas binárias, porque estar *entre* os povos indígenas esmigalha contornos impermeáveis, caracterizados por definições e estereótipos, permitindo, por sua vez, proliferações de indianidades e sentidos, gerando contingenciamento da versão colonial que trata o indígena como o outro e selvagem, que se opõe ao ideal de homem branco civilizado.

Lutas pela terra e cultivo das memórias indígenas

No contexto da história do Espírito Santo, o povo Tupinikim, que se encontra atualmente apenas neste estado, é expressão de resistência frente aos diversos movimentos colonialistas. Por isso possui em sua constituição histórica lutas pela defesa de seu território, pela reinvenção da língua materna e pelas práticas tradicionais enquanto exercícios de cultivo da memória ancestral.

A língua materna, o Tupi, ficou em desuso entre os Tupinikim, visto que este povo considerado os Tupi da costa litorânea, foram povos dos primeiros contatos, mantiveram uma relação próxima com os colonizadores. Associado a isso, ocorre a partir da segunda metade do século XVII, no governo de Marques de Pombal, a proibição das línguas nativas, enquanto uma política cognitiva colonial que impôs a Língua Portuguesa como única e oficial (QUIEZZA, 2014).

Jocelino Quiezza (2014), indígena Tupinikim, aponta ainda no século XX, a partir da invasão de suas terras nos anos de 1940 em razão da instalação da Companhia Ferro e Aço de Vitória (COFAVI), que “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). A instalação da COFAVI disparou a instalação de outras empresas, de modo mais expressivo, a partir dos anos de 1960 com a implantação da fábrica de celulose, conhecida por Aracruz Celulose, que gerou a expulsão de indígenas de suas aldeias e a substituição das matas pela monocultura do eucalipto (QUIEZZA,2014).

Temos, portanto, a tensão de interesses capitalistas e modos de vida indígenas, em que a terra deixa de ser território compartilhado e coletivo, passando a funcionar como propriedade privada. Ao interferir nessa condição visceral de existência, o povo Tupinikim cria novas práticas e jeitos de viver frente a tal contexto. Ou seja, esse processo de invasão às terras indígenas e destruição de seus mecanismos de manutenção da vida, exigirá do povo Tupinikim a construção de práticas e estratégias para sobreviver e resistir aos efeitos produzidos pelos interesses econômicos.

Assim, o encontro com o povo Tupinikim auxilia na recolocação da noção de práticas e saberes tradicionais. Schubert (2018) nos alerta que no imaginário da sociedade brasileira, ao qualificar o tradicional de modo equivocado, os povos e seus conhecimentos são tratados de modo a fixá-los na história, sem levar em consideração suas reproduções, inventividades e reelaborações, como se a legitimidade do tradicional “dependesse de que se mostrassem fossilizados em um tempo e espaço passado” (SCHUBERT, 2018: 33). Por isso, a ideia de saberes tradicionais relativo ao povo Tupinikim não se sustenta na perspectiva essencializadora. Por saberes tradicionais compreendemos, portanto, as memórias e práticas que se atualizam numa permanente reelaboração dos conhecimentos, 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 da vida com suas identidades e valores.

Portanto, por tradicional não entendemos o conhecimento tal qual teria sido aquele produzido pelos povos indígenas 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 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, os saberes e práticas tradicionais geram encontros com memórias que estão em movimento, vivas, atualizadas no cotidiano. A produção do esquecimento, por sua vez, é o grande instrumento de colonização, que nos faz esquecer nossa história, lutas, genealogias, territórios e do pertencimento a Terra (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

O cultivo da memória se apresenta como principal elemento para construção da resistência indígena. A preservação da língua, a defesa dos territórios ancestrais são terrenos onde este cultivo se dá. Como vimos na história do povo Tupinikim, a língua está em desuso, mas há mobilizações desde 2001 em torno da revitalização linguística, com início do ensino do Tupi nas escolas indígenas de ensino fundamental a partir de 2004.

Os povos Tupinikim e Guarani são protagonistas dos processos de defesa das terras indígenas no Espírito Santo, de modo incisivo desde os anos 70 até a atualidade, quando passaram a se organizar e lutar em processos autodemarcatórios de seus territórios. Ocorreram três movimentos autodemarcatórios tendo a homologação das terras no ano de 2010 (QUIEZZA, 2014). Analisamos que mesmo com a homologação das terras, a luta pela defesa dos territórios é permanente. Os interesses e instalações das empresas multinacionais no território indígena, as invasões de terras, os crimes ambientais, especialmente àquele ocorrido em Mariana-MG em 2015, com derramamento da lama de resíduos tóxicos (ou crime ambiental) da empresa Samarco, que gerou impactos contundentes às comunidades indígenas, são relações e contextos que tencionam cotidianamente a preservação da memória e continuidade da existência destes povos neste território.

A importância da preservação de seus territórios pode ser analisada a partir da perspectiva de que ser indígena é ter uma relação visceral com a terra em que se nasceu ou se estabeleceu para viver, existência gerada numa relação imanente com a terra, trata-se de pertencimento a ela (VIVEIROS DE CASTRO, 2016). Nesse sentido, a terra é um

ser agente que gera e torna os seres pertencentes a ela; contrapondo, à lógica colonial de possuir a terra de maneira coisificada. Assim, a luta indígena pela preservação do território ancestral é condição básica para se construir e cultivar uma relação com terra que seja relacional, cotidiana, de coexistência e interdependente.

Toledo e Barreira-Bassols (2015) nos mostram que a diversidade cultural, linguística e a preservação da biodiversidade são relações intrínsecas. Destaca a importância da participação dos povos indígenas na conservação da diversidade dos ecossistemas naturais. Os autores contribuem para criarmos atenção para a inseparabilidade entre natureza e cultura, por isso, nos apresentam a noção de memória biocultural, da qual os povos indígenas são guardiões.

Escobar (2016), corroborando com essa perspectiva, apresenta a noção de ontologia relacional que sinaliza que a existência dos povos indígenas, seus processos cognitivos, conhecimentos e práticas possuem uma relação visceral com a terra. Tal condição ontológica se manifesta na interdependência e inter-relação entre os humanos, não-humanos e o sagrado, numa capacidade de habitar a terra e não de ocupação e apropriação.

As ontologias relacionais nos ajudam a perceber que os modos de produção de conhecimento e práticas dos povos indígenas versam com a multiplicidade e com as especificidades locais, regionais, portanto, são saberes e práticas singulares que não cabe generalizações.

Assim, podemos analisar que a luta dos povos indígenas no Espírito Santo é fonte de resistência para cultivar memórias em meio às forças colonialistas que tendem a construir uma relação objetual e violenta com a terra e com estes povos. Por isso, a aproximação do modo de produção de conhecimento contra-hegemônico, praticado pelos povos indígenas possibilita uma aprendizagem e intervenção em nossa tradição de operação epistêmica ocidental (separativista, binária, hierarquizante e exploradora). Convoca-nos para a diversidade do mundo, para modos diversos de relação com os seres, demandando, portanto, estar junto, fazer junto, o que requer imersão e encontro com mundos que se constituem na pluralidade relacional entre diferentes seres, humanos e não-humanos, ainda que em seus territórios estejam perpassados pelas lógicas capitalistas. Não há purismos.

Assim, deparamo-nos com o tensionamento de mundos que possuem lógicas distintas, em que as defesas dos territórios indígenas se tornam estratégias de cultivo da memória que resistem ao devoramento de interesses dos empreendimentos

macroeconômicos.

***Ethos* transespecífico entre o orgânico e o sintético**

Bispo dos Santos (2015; 2016) distingue as lógicas que atravessam os territórios indígenas, como práticas formadas pelo conhecimento orgânico e pelo conhecimento sintético. O conhecimento orgânico dá sustentação a um direito de natureza orgânica, trata-se de um saber disponível para a vida, baseado na biointeração entre os seres e uma relação coletiva com a terra. Analisamos que a noção de biointeração está em sintonia com os estudos que envolvem a memória biocultural (TOLEDO; BARREIRA-BASSOLS, 2015) e com a perspectiva de ontologias relacionais apontadas por Escobar (2016).

Por sua vez, o conhecimento sintético é produtor de relações sintéticas e sustenta o direito sintético. O conhecimento sintético tem como finalidade a produção de coisas, existe em função do ter, e a terra é uma propriedade privada. Diante dessas lógicas distintas, o autor quilombola nos convida à confluência, ou seja, à construção de diálogo nas fronteiras entre o conhecimento orgânico e o conhecimento sintético (BISPO DOS SANTOS, 2015; 2016).

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 relação em que há pertencimento com a terra, tratando-a enquanto ser vivo; 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 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, apresenta-se como necessário para criar contingenciamento às lógicas que maculam a relação de pertencimento dos povos com a terra, visto que a passagem do uso coletivo da terra para uma relação de propriedade privada constitui força embrionária e medular para o desenvolvimento do capitalismo (MARX, 2003). Dessa maneira, a presença dos povos em instituições hegemonicamente baseadas em lógicas sintéticas conflui na fissura de saberes e práticas colonialistas naturalizadas nos cotidianos.

É nesse plano da confluência e encruzilhadas que nos encontramos. 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 a 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.

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.

Viveiros de Castro (1996) nos mostra 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, torna-se 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 é desafiador e arriscado 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 tais 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.

Considerações finais

O exercício de contra colonização através da pesquisa com os povos indígenas no Espírito Santo nos levou ao encontro de bases epistêmicas, que nutrem práticas e pensamentos piores de lógicas colonizadoras, como a cosmovisão cristã monoteísta, que forja modos dominadores e naturalizados de relações de violência sobre a terra, sobre os seres humanos e não-humanos.

Ao deparamo-nos com a história do Espírito Santo ampliou-se a relação com os povos indígenas através da memória, à medida que tocou numa formação histórica, social e subjetiva constituída por práticas e saberes tradicionais que se manifestam enquanto memórias vivas. Assim, o cultivo das memórias é força contra colonizadora, à medida,

que desestrutura a lógica que separa os povos indígenas daqueles considerados “civilizados”, a partir de uma relação entre, de dupla captura; desperta para o devir memórias indígenas presente em nossas práticas cotidianas.

O cultivo da memória dos povos se produz na luta pela terra, pela língua e pelas práticas tradicionais, enquanto estratégias que contribuem para a sustentação de modos de vidas constituídos no pertencimento, na inter-relação, na interdependência e na coexistência com a terra e com os seres que nela habitam, abordado por Bispo dos Santos (2015; 2016) como modos de relação baseados na biointeração.

As lógicas de funcionamento da biointeração forjam os conhecimentos orgânicos, aqueles disponíveis para cuidar e criar vida, mesmo que barrados e limitados pelas lógicas sintéticas que dificultam o cultivo das memórias. Portanto, contra colonizar as práticas convoca para um mergulho nas racionalidades orgânicas, que estão em sintonia com a lógica de funcionamento da terra e seus habitantes.

No gesto político de contra colonização também está o desafio de cruzar tais lógicas de naturezas distintas, ou seja, demanda criar fronteiras e diálogos. Assim, a formação de um corpo xamânico, ou, de um corpo transespecífico se mostra na capacidade de transversalizar 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.

Referências

- ALVAREZ, Johnny, PASSOS, Eduardo. Cartografar é habitar um território existencial. Em PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da, (Orgs). *Pistas do método cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: 4ª Edição; Editora Sulina, 2015, p. 131-149.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. A fronteira entre o direito orgânico e o direito sintético. Roda de conversa com o Mestre Quilombola Antônio Bispo dos Santos. <https://www.youtube.com/watch?v=39WrbYFO5Oo> (Publicado em 31 de outubro de 2016).
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília: Publicação INCT. 2015
- DELEUZE, Gilles. PARNET, Claire. Uma conversa, o que é, para que é que serve? Em Deleuze, G. Parnet, C. *Diálogos*. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa. Editora: Relógio D'Água, 2004.
- ESCOBAR, Arturo. Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología*

- Iberoamericana*, 11(1), 2016, p.11-32.
- KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.
- MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política*. Livro Primeiro: O processo de Produção do Capital. Volume II. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro, 19ª ed Civilizações Brasileiras. 2003, p. 825-877.
- MOREIRA, Vânia Maria Losada. A produção histórica dos “vazios demográficos”: guerra e chacinas no vale do rio Doce (1800-1830). *Dimensões: Revista de História da Ufes*, V. 9, 1999, p.99- 123. www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2307 (acesso em 07 de novembro de 2018).
- MOREIRA, Vânia Maria Losada. *Espírito Santo Indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860*. Vitória, Coleção Canaã. Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017
- QUIEZZA, Jocelino. A revitalização linguística e o fortalecimento da identidade cultural Tupinikim. São Leopoldo, *Oikos, Cadernos do Comin*, 2014.
- RIBEIRO, Luiz Cláudio M. GONÇALVES, Alyne dos Santos. *Territorialidades e identidades capixabas: guia para estudos transversais em História do Espírito Santo*. Vitória, Editora: Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino à distância, 2017
- SHUBERT, Arlete. *Lutas Territoriais Tupinikim: saberes e lugares conhecido*. Coleção Educação e Culturas. Curitiba-PR, Appris. 2018.
- SALETTTO, Nara. Sobre a composição étnica da população capixaba. *Dimensões: Revista de História da Ufes*, v.11, 2000, p. 99-109.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. NUNES, João Arriscado. Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. Em SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro, Civilizações Brasileiras, 2005. www.ces.uc.pt/publicacoes/res/pdfs/IntrodBioPort.pdf (acesso em 25 de fevereiro de 2019).
- TOLEDO, Víctor. M. BARRERA-BASSOLS, Narciso. *A memória biocultural: A importância ecológica das sabedorias tradicionais*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Involuntário da pátria. 2016. pt.scribd.com/document/310841864/Os-Involuntarios-Da-Patria-Eduardo-Viveiros-de-Castro (acesso em 06 de junho de 2017).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 1996, p. 115-144.

Aida Brandão Leal
Prefeitura Municipal de Rio Novo do Sul
E-mail: lealab00@yahoo.com.br

Janaína Mariano César
Universidade Federal do Espírito Santo
E-mail: jhanainacesar@gmail.com

Fábio Hebert da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
E-mail: fabiohebert@gmail.com

¹ Este artigo é desdobramento da dissertação de mestrado de uma das autoras, a saber: LEAL, A. B. *Encontros com um Brasil afro-pindorâmico: processo formativo de pesquisa contra colonial em terras indígenas no Espírito Santo*. Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional, Vitória, Espírito Santo, 2019.