



Atribuição BB CY 4.0

Movimento Indígena e Educação: Entre a Resistência e o Reconhecimento

Ana Luiza Moraes Soares¹

Resumo

O artigo destaca a vitalidade e diversidade dos povos indígenas no Brasil, ressaltando sua atuação política e os desafios enfrentados. Inicia com uma análise do protagonismo indígena no cenário nacional desde a década de 1960, essencial para compreender o Movimento Indígena atual e a obrigatoriedade do ensino de suas histórias e culturas nas escolas (Lei 11.645/2008). Em seguida, aborda a Nova História Indígena, demonstrando que a agência indígena influencia a história desde a colonização. O terceiro eixo discute os sistemas de saberes indígenas, que desafiam concepções ocidentais sobre consciência histórica. Por fim, apresenta a crítica de Gersem Baniwa à ciência acadêmica e defende a inclusão equitativa das vozes indígenas nesses espaços. O texto convida à reflexão sobre a necessidade de reconhecer e valorizar esses conhecimentos na sociedade.

Palavras-chave

Movimento Indígena; História Indígena; Protagonismo.

¹ Historiadora, Mestre, Doutora e Pós-doutora em Antropologia, professora do Departamento de Estudos Africanos, Afro-brasileiros e Indígenas da Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: ana.soares@ufop.edu.br

Recebido em: 31/03/2025
Aprovado em: 16/08/2025

Indigenous Movement and Education: Between Resistance and Recognition

Abstract

The article highlights the vitality and diversity of Indigenous peoples in Brazil, emphasizing their political engagement and the challenges they face. It begins with an analysis of Indigenous protagonism in the national arena since the 1960s, essential for understanding the current Indigenous movement and the mandatory teaching of their histories and cultures in schools (Law 11.645/2008). Next, it explores the field of New Indigenous History, demonstrating that Indigenous agency has shaped national history since colonization. The third section discusses Indigenous knowledge systems, which challenge Western conceptions of historical consciousness. Finally, it presents Gersem Baniwa's critique of academic science and advocates for the equitable inclusion of Indigenous voices in these spaces. The text encourages reflection on the need to recognize and value Indigenous knowledge within society.

32

Keywords

Indigenous movement; Indigenous history; Agency.

Introdução

Sempre que falamos da temática indígena, é importante reafirmar que estamos nos referindo a populações e culturas vivas, diversas, politicamente atuantes e em constante contato com a sociedade nacional, mas, frequentemente, em posição de desvantagem econômica e política. Essa perspectiva plural e dinâmica das populações indígenas permeará todo este artigo, e é o que se pretende que se entenda quando falamos “indígenas”, ainda uma palavra genérica que não faz jus a toda diversidade de povos e culturas originárias do Brasil. O artigo começa com uma discussão da história recente do protagonismo indígena no cenário político nacional que se articula a partir da década de 1960, contextualização fundamental para se entender a conjuntura atual do Movimento Indígena e do ensino de histórias e culturas indígenas que se fez obrigatório em todas as escolas do país pela lei 11.645 de 2008. Num segundo momento, discurso sobre as investigações do campo da Nova História Indígena, que evidencia que o protagonismo e agência indígenas existem e impactam os rumos da história nacional desde o início da colonização. Terceiro, discurso sobre como os sistemas de saberes indígenas são cruciais para ampliar nossa própria concepção de mundo, desafiando o que entendemos como agência e consciência histórica. Encerro o texto trazendo uma crítica de Gersem Baniwa à vigilância epistemológica da ciência e academia brasileira e a importância de incluir de forma equitativa as vozes indígenas nesses ambientes. Portanto, o artigo faz um debate teórico a partir da Antropologia e da História para contextualizar a valorização e ensino da temática indígena nas escolas trazendo autores indígenas e não-indígenas para a discussão.

33

O Movimento Indígena e a constituinte

Como Maria Helena Ortolan Matos (1997) afirma, o Movimento Indígena Brasileiro (MIB) a partir da década de 1970 se conforma numa espiral. Ele se inicia na formação de um movimento a que a autora chama “pan-indígena” em que “unir” era a palavra de ordem do momento para reivindicar o direito à diferenciação étnica. Danielle Lopes (2011) contextualiza esses primeiros passos para a formação do MIB apontando quais mudanças que começam a despontar na década de 60 que favorecem essa articulação. A ditadura militar imposta com o golpe de 1964, rompe com as intenções democráticas de Jânio Quadros e João

Goulart, e reforçam uma forte e violenta política integrationista que afeta diretamente várias populações indígenas. A Amazônia é particularmente atingida pelo “milagre econômico” que visa “desenvolver” a região, a qual o então presidente Médici chamava de “vazio demográfico”, incentivando sua ocupação por “nordestinos sem terra”, o que acaba por perpetuar uma visão estereotipada dessa parte do país como de floresta virgem e intocada, invisibilizando os povos da região.

A partir de 1970 começa o que Baniwa (2014) chama de Indigenismo não governamental, que se caracteriza por aliados a causa indígena por parte da Igreja e da sociedade civil, principalmente das Universidades. Não é segredo que a Igreja Católica apoiou o golpe de 64 que instaura a ditadura militar brasil. No entanto, após o golpe, alguns setores da Igreja se distanciam de uma perspectiva conservadora e são criadas, ainda no início da década de 1970 diversas Comissões Pastorais e Comunidades Eclesiais de Base, que então desencadeiam na criação da Teologia da Libertação. Os trabalhos das CEBs focavam no respaldo aos movimentos populares nas periferias das grandes cidades, na denúncia de violência no campo e apoio aos trabalhadores rurais e grupos indígenas (Lopes, 2011). Como desdobramento desses trabalhos surge, em abril de 1972, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) com atuação em todo país. O apoio de acadêmicos, principalmente antropólogos, que formulam a “Declaração de Barbados” na Conferência de Fricção Interétnica, também é importante ao criticar a política tutelar assimilacionista do Estado e o papel da Igreja e missionários nesse apagamento. Esse texto serve como base para a formulação da atuação do CIMI.

Dentro do CIMI, haviam perspectivas conservadoras e progressista no que tange o lidar com os indígenas, que, muitas vezes, ainda focava na catequização e assimilação, a qual os Salesianos se destacam. No entanto, havia também um trabalho dentro do CIMI de foco na autonomia indígena, buscando representatividade indígena dentro do órgão (Lopes, 2011). Nesse esforço, criou-se as Assembleias Indígenas do CIMI, que reuniam diversas etnias para discussão dos problemas locais de cada aldeia, assim como posse de terra, direito ao reconhecimento e insatisfações com o regime tutelar. Essas reuniões foram essenciais na criação do que Gersem Baniwa (2014) chama de “consciência articulada de luta”, em que as populações indígenas espalhadas pelo território nacional perceberam que compartilhavam experiências e pautas reivindicatórias.

Maria Helena Ortolan Matos (1997) avalia que em dez anos (1974-1984) foram realizadas 57 reuniões da Assembleia, mas que em paralelo, os povos indígenas foram se articulando independentemente no que seria a gênese de um Movimento Indígena autônomo. Danielle Lopes (2011) em entrevista com Álvaro Fernandes Sampaio, mais conhecido como Álvaro Tukano e um dos líderes da União das Nações Indígena (UNI), diz que o Movimento Indígena contemporâneo nasceu das Assembleias Indígenas do CIMI, porque foi o momento de criar parcerias.

Na década de 1980, o Movimento Indígena se institucionaliza com a UNI, mesmo que sem o direito oficial a organização, que só vem após 1988. Gersem Baniwa (2014) afirma que “a descoberta da necessidade de articulação e unidade política em torno de interesses comuns entre muitos povos mudou radicalmente a trajetória de extermínio dos povos indígenas do Brasil”. É o Movimento Indígena que emerge nesse período que protagoniza a mudança revolucionária que vem com a Constituição Federal de 1988, que finalmente reconhece o direito à diversidade étnica e a valorização da história e cultura indígena, além do direito à posse de terras. O crescimento do MIB também acompanha um movimento maior do contexto de redemocratização caracterizado por uma efervescência de movimentos sociais. No entanto, como bem aponta Michelle Reis de Macedo (2021), para as populações indígenas, democracia ia muito além do definido por esses outros movimentos sociais que clamavam uma volta à normalidade. Para o MIB, democracia significava “decolonizar pensamentos e estruturas políticas e sociais para superar os entraves para a diferenciação étnica”, em que a pretensa “normalidade” pré-ditadura não se encaixava. Diante disso, as conquistas durante a constituinte se tornam particularmente relevantes.

Ailton Krenak (2007) comenta que a iniciativa posterior de dissolver a UNI partiu de seu sentimento de que não há *um* Movimento Indígena, mas “indígenas em movimento”, e que generalizar as pautas reforça o apagamento. Essa fala ilustra a fase do MIB que então se desenvolve nos anos 90, o qual se caracteriza pela consolidação de organizações locais e regionais, assim como uma diversificação entre ensejos sociais e econômicos e coletivos de uma etnia ou coletivos étnicos. Nesta década também ganha visibilidade o movimento das mulheres indígenas, em que é possível destacar o Grupo Mulher-Educação Indígena (GRUMIM), uma rede de comunicação indígena fundado por Eliane Potiguara. Eliane é referência do movimento das mulheres no contexto atual, com

uma contribuição importante em livro discorrendo sobre o MIB (Potiguara, 2023).

Os anos 2000 se caracterizam para o MIB como uma volta da necessidade de uma organização indígena unificada, mas para fortalecer os coletivos nas comunidades e terras indígenas. Gersem Baniwa (2014) concorda com a perspectiva de Krenak (2014) da importância de ressaltar a diversidade e particularidades do Movimento Indígena, mas ressalta que há sim um movimento articulado e que essa união de pautas é de extrema relevância.

Eliane Potiguara e Daniel Munduruku (2012) destacam o caráter pedagógico do MIB, semeando diversas “viagens da volta”, como cunha João Pacheco de Oliveira Filho (2004). Foi o MIB que também destacou a necessidade de mudar a educação indígena da perspectiva de educação “para os índios” de até então para que esta seja gerida por indígenas ressaltando seus sistemas de saberes. Daniel Munduruku (2012) diz que o ensejo desta educação também era para conscientização e formação de lideranças. Como Michelle Macedo (2021) ressalta, o Movimento Indígena das mulheres evidencia essa foco na educação dentre outras pautas que afetam diretamente as mulheres, como violência de gênero e proteção das crianças indígenas.

O Movimento Indígena que se consolida pós-1970 é de fundamental importância para todos os avanços vistos desde a constituição de 1988 até hoje, em que podemos ressaltar a lei 11.645/2008, que rege sobre a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena nos currículos escolares da educação básica. Todos esses avanços são fruto do protagonismo indígena, mas, como afirma Krenak (2021b), essas conquistas estão sempre a perigo, a que podemos ressaltar os recentes desdobramentos do Marco Temporal, em que o estado pretende retomar a autoridade colonialista e racista de definir quem é indígena e quem não é com medidas arbitrárias.

Nova História Indígena

No Brasil, as inovações práticas e teóricas no campo da nova História Indígena ganharam força e relevância política em apoio aos Movimentos Indígenas, sendo fruto direto das discussões da constituinte. Com base na ideia de substantivar reivindicações por direitos históricos à terra, acadêmicos brasileiros desenvolveram um movimento semelhante ao dos Estados Unidos que iniciou o campo da etnohistória para a preparação de dossiês e relatórios em

apoio à luta por terras e reconhecimento a partir da década de 1970 (Monteiro, 2001, p. 5). Por volta de 1990, a produção de obras no campo da História Indígena no Brasil começou a crescer, marcando o ponto de virada deste campo como uma área de investigação fértil. Esse crescimento trouxe uma nova perspectiva na leitura de documentos históricos para analisar o passado indígena. O objetivo era romper com a visão tradicional da participação dos povos indígenas na história como somente na resistência à dominação para manter tradições congeladas ou na aculturação submissa, uma visão que estava arraigada na história pela lente de uma “etnologia de perdas e ausências culturais” (Oliveira Filho, 2004, p. 31). Também objetivando quebrar com a suposta oposição entre uma pureza original dos povos indígenas versus a contaminação cultural pós-contato (Monteiro, 2007).

A partir da década de 1980, uma nova tradição acadêmica brasileira destacou uma história da invasão e dos contatos entre indígenas e colonizadores muito mais complexa, permeada pela negociação e agência dos povos indígenas (Almeida, 2013, 2012; Carvalho Junior, 2000, 2005, 2011; Cunha, 1992; Farage, 1991; Garcia, 2009; Monteiro, 1994, 2001; Sampaio, 2009). Com o diálogo entre a antropologia e a história, vem uma crítica à noção de aculturação, a qual é abandonada dando lugar a abordagens da “canibalização cultural” ou “mimesis” para analisar situações de contato (Fausto; Heckenberger, 2007; Soares, 2023; Santos-Granero, 2002, 2006; Taussig, 1993). Segundo John Monteiro (2001), estudiosos no Brasil passaram a adotar uma perspectiva mais ampla sobre o “contato” entre indígenas e colonizadores. Em vez de focar apenas na dizimação e destruição de comunidades indígenas, passaram a enfatizar as formas criativas de apropriação, a agência dos povos indígenas e o surgimento de novas sociedades, sem ignorar a violência envolvida nesses processos.

Juciene Ricarte Apolinário (2011) destaca que a valorização da história e cultura indígenas nas políticas públicas e trabalhos acadêmicos a partir da década de 80, é resultado das lutas e reivindicações indígenas. Produzido e idealizado num momento histórico emblemático pós 1988, o icônico livro “História dos Índios no Brasil” organizado por Manuela Carneiro da Cunha(1992) dialoga com o contexto político da época em que vemos uma ruptura histórica com a instauração de novos parâmetros da política estatal no que tange os povos indígenas. A nova constituição previa direitos e valorização da cultura e História

Indígena, mas, como Manuela dizia, “uma história propriamente indígena ainda [estava] por ser feita” (Cunha, 1992, p. 11).

Portanto, a História Indígena brasileira estruturou-se como um campo de pesquisa para combater o apagamento dos agentes históricos indígenas, e utiliza métodos diversos para este fim. Subjacente ao esforço de reescrever a História Indígena e repensar a etnografia sul-americana está a intenção de finalmente romper com a ideia dos povos indígenas como congelados no tempo, uma visão que ainda persiste na perspectiva do senso comum no Brasil. Além disso, a História Indígena serve como um meio potente para remodelar narrativas nacionais, contextualizando as ações indígenas como integrantes dos processos de construção nacional na América Latina (Dornelles; Amorim, 2023). Assim, os trabalhos acadêmicos que visam a inclusão do indígena na história almejam quebrar com a falsa dicotomia entre História Indígena e História do Brasil. A adoção e valorização de diversas fontes históricas, como a tradição oral, a memória, a cultura material e outras fontes não oficiais, bem como o diálogo interdisciplinar com áreas como a antropologia e a arqueologia, têm sido proveitosos e podem ser ainda mais aprofundados. Esses diálogos interdisciplinares não apenas ampliaram a variedade de fontes históricas, mas também estimularam uma nova interpretação das fontes já utilizadas.

A nova História Indígena põe em evidência que o protagonismo indígena não nasceu na década de 1970, mas existe desde os primeiros contatos, em que indígenas estavam em constante negociação com os invasores e acabaram por moldar o aparato de dominação colonial. Essas resistências nem sempre se deram em forma de resistência política organizada ou em uma reação coletiva “natural” para preservar culturas intactas, mas emergiam gradualmente, como os líderes políticos e espirituais nas margens do sistema colonial (Monteiro, 2001). Os povos indígenas, longe de serem passivos, estavam constantemente negociando sua situação. Almir Diniz de Carvalho Júnior (2005, p. 146) estende essa ideia e afirma que a resistência não deve ser sinônimo de manter padrões de comportamento e crenças essencializados. De acordo com ele, deve-se referir-se a modelos culturais autônomos moldados no encontro entre universos simbólicos distintos e entre estilos de vida desconhecidos. Carvalho Junior também alerta que, para as populações indígenas, manter certos padrões de comportamento que davam sentido às suas vidas era mais uma necessidade visceral do que uma resistência política. Para entender a fundo a questão das resistências e agências

indígenas na história, tem sido crucial levar em consideração cosmologias e pensamentos indígenas e a importante contribuição da Antropologia. Dentro desta noção de “agentes históricos”, também é importante salientar como o pensamento e sistema de saberes indígenas ampliam como definimos essa participação.

Histórias plurais

Subjacente à discussão sobre a agência dos povos indígenas na história está o desafio de longa data dentro da teoria da cultura de conceituar a relação entre "estrutura" e "agência" ou poder e subjetividade. Segundo Marylin Strathern (2001, 2005) e seus seguidores, a agência é uma capacidade de ação única para cada grupo sociocultural e não uma prática humana universal. Carlos Fausto (2005) propõe um equilíbrio no debate cultura-política e estrutura-agência, afirmando a necessidade de focar em definições culturais de política, bem como dar dinamicidade à estrutura; nesta teorização, Fausto destaca uma "mitopraxis". Fausto e Heckenberger (2007) apontam o risco de projetar sobre os povos indígenas nossas próprias noções culturais e ideias subjetivas, como consciência histórica e agência individual, o que similarmente Marcio Silva (2000) chama de imposição das nossas “crenças sobre o tempo”. Aqui aparecem também as críticas de Levi-Strauss (1990) sobre a não existência de uma filosofia da história singular e de Marshall Sahlins (1990) sobre os regimes de historicidade.

Voltando a noção de ação política ou agência, mesmo que hajam variações dentre os estudos ocidentais, eles sempre assumem um ator individual. Acadêmicos da "virada ontológica" destacam que outras culturas têm suas próprias concepções específicas de agência, nas quais modelos individualistas não se encaixam. Como contraponto ao “indivíduo”, Strathern (2001) cunhou o termo “dividuo” para se referir a modos de concepção de pessoa que não necessariamente se baseiam na ideia de autorreflexão e cujas ações são sempre coletivas, relacionais. Viveiros de Castro (2002) desenvolve uma análise das sociabilidades indígenas através do perspectivismo ameríndio, na qual todo o processo de individuação passa pelo processo do “fundo virtual da afinidade”. Nesse sentido, as relações sociais são dadas de antemão neste plano virtual onde a lógica se dá através da diferença e relationalidade e as identidades se constituem pela atualização da virtualidade através da apropriação, absorção. A

máquina da predação ou apropriação envolve a constante absorção das diferenças, seja ela entre sujeitos, entre espécies ou entre seres humanos, o que desafia o projeto de unidade, promovendo uma busca constante por elementos de conexão social e impedindo a solidificação de uma identidade coletiva estável (Sztutman, 2012). Tânia Stolze Lima (2012) completa essa ideia dissolvendo toda forma essencialista de dualismo conjecturando uma tríade aberta entre humanos, animais e o sobrenatural (divino) no pensamento ameríndio.

As obras etnográficas ameríndias fornecem formas de análises essenciais a serem considerados ao estudar os processos de mudança cultural após a invasão europeia da América do Sul. Essas análises são baseadas na distinção ontológica entre os pontos de vista nativos e as concepções ocidentais. Por exemplo, Aparecida Vilaça (2007, p. 169) critica os conceitos ocidentais de individualidade e identidade para descrever a mudança cultural na Amazônia, propondo uma análise de mudança baseada na compreensão amazônica da metamorfose corporal. Ela observa que o processo de contato entre os Wari do sul da Amazônia com os “brancos” é concebido através do xamanismo. “Assim como os xamãs são simultaneamente humanos e animais, os Wari hoje possuem uma identidade dupla: eles são ao mesmo tempo Wari e brancos” (Vilaça, 2007, p. 170). Nesse sentido, a agência histórica, entendida como a capacidade humana de influenciar eventos, pressupõe uma divisão fundamental entre humanos e não humanos que não corresponde de maneira apropriada às visões animistas ameríndias sobre a interconexão de todos os seres (Fausto; Heckenberger, 2007, p. 12). Em suma, Fausto e Heckenberger (2007, p. 13) argumentam que o equivalente indígena do que chamamos de “ação histórica” seria a “ação xamânica” no mundo, o que sugere que a capacidade de causar transformações não está restrita apenas aos casos em que a ação humana é considerada como a única condição necessária para a mudança social. Similarmente, Beatriz Perrone-Moisés (2012) apreende a mitologia indígena como filosofia política imersa em metamorfose e longe de uma estrutura essencializada e essencializante. É possível e urgente, portanto, um “fazer histórico xamânico” em que as próprias metodologias de pesquisa levem em conta outros mundo possíveis (Seixlack, 2023), como, por exemplo, a oralidade e representações imagéticas (Mura, 2013).

No geral, as particularidades etnográficas dos povos ameríndios devem ser levadas em consideração para o desenvolvimento da História Indígena e das situações de contato, além de analisar "políticas da memória" particulares, que

leva em conta a relação entre mito e história com base em estratégias políticas (Rappaport, 1998). Isso sugere que o estabelecimento de "agentes históricos" não se baseia em uma capacidade reflexiva ou consciência histórica, mas no desenvolvimento das habilidades agentivas das pessoas através da participação em práticas xamânicas e rituais (Fausto; Heckenberger, 2007, p. 14). Portanto, no caso indígena, "o mito e sua reatualização são precisamente as condições para produzir agência social" (Fausto; Heckenberger, 2007, p. 14). Vê-se, portanto, a importância de destacar diferentes ontologias como portadoras de diferentes concepções de ação histórica e consciência, sendo útil a mudança do "idioma estrutural para o da ontologia" na análise do contato colonial e pós-colonial. Como ressalta Renato Sztutman (2020), é possível a existência de um dispositivo contra-ontológico que é "capaz de abrir alas para toda uma nova política", moldando uma cosmopolítica que recusa a hierarquização do ser em que o perspectivismo se torna "uma máquina de guerra do pensamento" contra toda forma de totalização e hierarquização das perspectivas.

No entanto, é crucial não perder de vista as relações de poder desigual inerente às situações de contato entre colonizadores e populações indígenas. Da mesma maneira, tem-se que tomar cuidado com a exotização dos povos indígenas que podem vir em alguns enfoques em relações cosmológicas. Para tanto, estudiosos estão trazendo uma compreensão mais flexível das concepções de pessoa mesmo dentro das sociedades ocidentais, em que, dentro de todas as culturas, a condição de pessoa é muito mais complexa e contingente do que os modelos individualistas ou "dualistas" rígidos retratam (Heywood, 2018; Mackenzie; Stoljar, 2000; Stewart; Strathern, 2000; Wardlow, 2006). Portanto, uma concepção de pessoa culturalmente condicionada e contingente influencia uma "agência historicamente situada", que, por sua vez, é afetada pelas relações de poder em jogo (Wardlow, 2006). Essas situações são válidas para qualquer sociedade, como, por exemplo, as relações de gênero em nossa sociedade.

Nessas análises culturais, o pensamento e o trabalho de pesquisadores indígenas têm contribuído enormemente para nossa compreensão do processo histórico e descolonização dos saberes e narrativas. Audra Simpson (2007), pesquisadora Mohawk, numa crítica a expansão colonial e ao trabalho antropológico, discorre que o conceito de cultura serviu primordialmente para descrever e reforçar diferenças. Simpson analisa os legados coloniais e sua prática de restringir as identidades indígenas a serem interpretadas principalmente

dentro de estruturas legais e políticas estatais. Esse enquadramento político-legal muitas vezes leva as comunidades indígenas a adotarem práticas similares às instituições legais e políticas não indígenas dominantes, conformando-se com definições de identidade indígena sancionadas pelo estado. Simpson completa dizendo que a exigência de precisão e certeza sobre identidades indígenas desconsidera a realidade situacional das experiências indígenas, nas quais as identidades dos grupos variam com o tempo e o lugar. Taiaiake Alfred e Jeff Corntassel (2005), pesquisadores Mohawk e Cherokee, respectivamente, conceituam a identidade indígena como um essencialismo estratégico, isto é, é multifacetada e flexível, mas enraizada na base cultural indígena. Aileen Moreton-Robinson (2015), pesquisadora Goenpul, nos ajuda a pensar sobre a complexidade de falar adequadamente sobre epistemologias indígenas após uma longa história de colonialismo, reconhecendo que este colonialismo ainda não acabou.

Na mesma direção desses intelectuais indígenas pelo globo, Ailton Krenak (Krenak, 2021a, 2022, 2021b) ressalta a importância da perspectiva indígena para analisar e pensar soluções para os problemas contemporâneos. Krenak critica arduamente conceitos e práticas reducionistas no lidar com os povos originários evidenciando o pensamento vivo e a agência política dos mesmos. Davi Kopenawa (2021), em uma narração xamânica, nos mostra a importância de enxergar o mundo através de uma perspectiva diferente da do “povo da mercadoria”. Krenak e Kopenawa nos trazem ensinamentos poderosos para viver nesse mundo quebrando as barreiras entre natureza e cultura, tão relevante na realidade de crise climática na qual vivemos com o exemplo recente devastador nas enchentes no Rio Grande do Sul. Nessa lógica, a Terra é vista como entidade viva autorreguladora e tais eventos não serão mais exceções à regra. Como Danowski e Viveiros de Castro (2014) apontam, “agenciamentos sincréticos de alta intensidade” dos ameríndios são o futuro possível, sendo estes povos os que sabem lidar com a Terra enquanto ser vivo.

Na luta atual pela descolonização do saber que toma cada vez mais força, pensadores e intelectuais indígenas colocam a perspectiva indígena no centro do debate em que traduções, conceitos e termos para referenciar as culturas originárias são desafiadas. João Paulo Barreto (2021), antropólogo Tukano, discute que descolonizar é também desconstruir palavras, reivindicando, por exemplo, que seu povo não tem um “conjunto de saberes tradicionais”, mas sim

“medicina indígena”, o que tira o tom paternalista e pejorativo no olhar sobre o conhecimento indígena. Como nos desafia João Rivelino Rezende Barreto (2022), a arte do diálogo Tukano não é somente objeto de pesquisa, mas também método de análise. Lições importantes também para repensarmos o fazer da Educação, Antropologia e História. Muitos outros pensadores indígenas brasileiros estão tomando as narrativas históricas em seus próprios termos, a que a internet e as mídias sociais têm facilitado muito. Como explica Navarrete (1999), levar o conhecimento indígena realmente a sério significa entender as tradições indígenas como registros historicamente legítimos, permeados por uma significativa dimensão mítica. A cosmopolítica e cosmonhistória ameríndia nos desafia a repensar a própria concepção arraigada do que é antropologia, história e filosofia.

Considerações finais

No Brasil, a História Indígena se estruturou como campo de pesquisa para combater o apagamento dos agentes históricos indígenas. Percebe-se, portanto, que o debate sobre uma História Indígena que não reproduza as faláciais coloniais estava tomando forma ao mesmo tempo em que políticas públicas se consolidavam para transformar obrigatório o ensino de cultura e História Indígena nas escolas, fruto da luta árdua dos movimentos indígenas. É de se esperar que para além da falta de planejamento quanto a formação de professores para o ensino da história e cultura indígenas nas escolas o conteúdo a ser ensinado ainda estava em efervescente transformação. Depois de anos de construção do debate no campo da História Indígena e de aprovação da Lei 11.645/08, não há mais como postergar a efetiva implementação do ensino desta disciplina em todas as escolas do país.

Para ampliar uma definição de agência histórica para analisar o passado indígena, etnografias e trabalhos com as comunidades são importantes, mas mais revolucionário é o crescimento do número de historiadores indígenas especialistas, como Márcia Mura (2013), Juciene Apolinário (2011), Casé Tupinambá, Edson Kayapó (2023) e outros. No entanto, o desenvolvimento dos estudos culturais e histórias no campo da antropologia e História Indígena ainda não se reflete na educação básica e na grande maioria dos materiais didáticos e paradidáticos. Essa ausência perpetua uma visão estereotipada das populações indígenas, reproduzindo violências. A história que evidencia um “índio” genérico

congelado no tempo e fadado a desaparecer, se consolida nesses materiais, que, como afirma Daniel Munduruku (2012), passa uma visão positiva da colonização. Mesmo a Constituição de 1988 e a Lei 11.645/2008 não conseguiram ainda quebrar totalmente com essa perspectiva. Essa visão perniciosa da participação indígena na história negou e nega aos indígenas o direito de pensar num futuro indígena, no que Gersem Baniwa (2014) chama de “fantasma do desaparecimento” que ainda assombra os povos originários. Portanto, quando na década de 1980 o Movimento Indígena ressalta como pauta o direito à diferenciação étnica, quebrando com séculos de políticas indigenistas que visava seu fim, o pensar a existência indígena no futuro foi e é altamente revolucionário.

Diante do exposto, em que percebemos uma constância no protagonismo indígena na história brasileira e a importância de incorporar com equidade os pensamentos, saberes e conhecimentos indígenas dentro da nossa própria concepção de mundo e fazer acadêmico, por que isso não é prática comum dentro da ciência produzida no Brasil? Gersem Baniwa, em conferência na Reunião Brasileira de Antropologia em julho de 2024 em Belo Horizonte, aponta a persistente “vigilância epistemológica” da ciência ocidental, que agora visa incorporar sujeitos indígenas em seu meio, mas não os seus saberes e sistemas de conhecimentos para que uma mudança mais profunda no caminho da decolonização aconteça. A temática indígena deve ser pensada de modo transdisciplinar, quebrando as barreiras curriculares das escolas e universidades. Gersem Baniwa ainda nos coloca uma outra questão para refletirmos: diante de toda violência colonial dos últimos mais de quinhentos anos, por que ainda há indígenas florescendo? Os líderes e ativistas indígenas respondem que é porque ainda há saberes e conhecimentos que nunca foram colonizados e são esses que precisam adentrar nossa educação básica na escola, nas universidades, na nossa ciência como um todo, além dos próprios sujeitos indígenas que devem adentrar cada vez mais esses espaços. Pensadores indígenas também afirmam a necessidade de uma “alfabetização ecológica” a ser ensinada nesses espaços, em que a dicotomia natureza versus cultura deva ser totalmente desafiada. Ailton Krenak (2021b, 2022) e outros rejeitam toda a referência simplista às comunidades e culturas indígenas, evidenciando a riqueza, profundidade e complexidade do conhecimento indígena. Nesse ínterim, uma alfabetização ecológica visaria a ensinar o “manejo do mundo”, para trazer equilíbrio e evitar a “queda do céu” (Kopenawa, 2021). Portanto, a valorização dos sistemas de

conhecimento indígena não deve ser somente das ciências humanas e sociais, mas de todas as áreas do saber.

Referências

- ALFRED, T.; CORNTASSEL, J. Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism. **Government and Opposition**, [s. l.], v. 40, n. 4, p. 597–614, 2005. <https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2005.00166.x>.
- ALMEIDA, M. R. C. de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Ed. FGV, 2013.
- ALMEIDA, M. R. C. de. Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 21–39, 2012. <https://doi.org/10.20949/rhhj.v1i2.39>.
- APOLINÁRIO, J. R. (Org.). **Cenários históricos e educativos: sertão, questão indígena e espaço de saber**. Campina Grande, PB: Eduepb, 2011.
- APOLINÁRIO, J. R.; SOUZA, A. C. B. **Diálogos interdisciplinares entre Fontes Documentais e Pesquisa Histórica**. João Pessoa: Eduepb, 2011. Disponível em: https://livrarialupa.com.br/index.php?route=product/product&product_id=1843&srsltid=AfmBOoqWtNboYAB-gANKAEduwp2WpxWQMf8qSgpYcANXx_RdTEbg1Zk2. Acesso em: 31 mar. 2025.
- BANIWA, G. L. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. **Tellus**, [s. l.], , p. 127–146, 21 nov. 2014. <https://doi.org/10.20435/tellus.voi12.136>.
- BARRETO, J. P. L. **Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro**. 2021. 189 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, 2021.
- BARRETO, J. R. R. **Úkūsse: formas de conhecimento nas artes do diálogo Tukano**. Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 2022.
- CARVALHO JUNIOR, A. D. de. A magia do novo: índios cristãos nas fronteiras da Amazônia Colonial. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Debates. [s. l.], 2011. .
- CARVALHO JUNIOR, A. D. de. **Do índio imaginado ao índio inexistente: a construção da imagem do índio na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira**. 2000. Master's thesis – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- CARVALHO JUNIOR, A. D. de. **Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. 2005. PhD diss. – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

CASTRO, E. V. D. A Inconstancia Da Alma Selvagem E Outros Ensaios De Antropologia. [S. l.]: Cosac Naify, 2002.

CUNHA, M. C. da (Org.). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Cia das Letras, 1992.

DANOWSKI, D.; CASTRO, E. V. de. **Há mundo por vir?: ensaio sobre os medos e os fins.** [S. l.]: Cultura e Barbárie, 2014.

DORNELLES, S. S.; AMORIM, L. R. M. A História Indígena como alternativa de reelaboração das Histórias Nacionais. In: BRIGHENTI, C. A.; MARCELO, H. V. (orgs.). **Histórias, nações e memórias insurgentes.** Naviraí, MS: Aranduká, 2023. p. 265–284.

FARAGE, N. **As Muralhas dos Sertões: os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização.** São Paulo: Editora Paz e Terra, 1991.

FAUSTO, C. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). **Maná,** [s. l.], v. 11, n. 2, p. 385–418, out. 2005. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000200003>.

FAUSTO, C.; HECKENBERGER, M. Introduction: Indigenous History and the History of the “Indians”. In: FAUSTO, C.; HECKENBERGER, M. J. (orgs.). **Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives.** Gainesville: Univ. Press of Florida, 2007. p. 1–46.

GARCIA, E. F. **As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

HEYWOOD, P. The Ontological Turn: School or Style? In: CANDEA, M. (org.). **Schools and styles of anthropological theory.** London New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.

KAYAPÓ, E. Conversas sobre povos indígenas, escola e o ensino da História. In: SOUZA, R. de O.; RODRIGUES, S. da S. (orgs.). **Ensino de História Indígena na sala de aula: repensando práticas e metodologias.** São Carlos, SP: Pedro Amaro Moura Brito, 2023.

KOPENAWA, D. **A queda do céu.** São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2021.

KRENAK, A. **A vida não é útil.** São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2021a.

KRENAK, A. **Ailton Krenak.** [S. l.]: Azougue Editorial, 2014(Coleção Encontros).

KRENAK, A. **Futuro ancestral.** São Paulo: Companhia Das Letras, 2022.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2021b.

LÉVI-STRAUSS, C. **The Naked Man.** Chicago, IL: Univ. of Chicago Press, 1990(Mythologiques, 4).

LIMA, T. S. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. **Revista de Antropologia**, [s. l.], v. 54, n. 2, 24 ago. 2012. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2011.39641. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39641>. Acesso em: 31 mar. 2025.

LOPES, D. B. O movimento indígena na Assembleia Nacional Constituinte (1984-1988). 2011. Dissertação (Mestrado em História Social) – UERJ, Rio de Janeiro, 2011.

MACEDO, M. R. de. “Mulheres indígenas, organizem-se! Mesmo que seja em suas casas”: as ações político-pedagógicas do Grupo Mulher-Educação Indígena (décadas de 1980 e 1990). In: CARLONI, K.; MAGALHÃES, L. (orgs.). **Mulheres no Brasil Republicano**. Curitiba, PR: Editora CRV, 2021.

MACKENZIE, C.; STOLJAR, N. (Orgs.). **Relational autonomy: feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self**. New York: Oxford University Press, 2000.

MATOS, M. H. O. O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970- 1980). 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

MONTEIRO, J. M. Entre o Etnocídio e a Etnogênese: Identidades Indígenas Coloniais. In: FAUSTO, C. (org.). **Tempos Índios: Histórias e Narrativas do Novo Mundo**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007. p. 26–65.

MONTEIRO, J. M. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo, Brazil: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, J. M. **Tupis, Tapuias e Historiadores**. 2001. Tese Livre Docência – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MORETON-ROBINSON, A. **The white possessive: property, power, and indigenous sovereignty**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015(Indigenous Americas).

MUNDURUKU, D. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. 1a edição. São Paulo, SP, Brasil: Paulinas, 2012(Coleção Educação em foco).

MURA, M. N. M. **O espaço lembrado: experiências de vida em seringais da Amazônia**. Manaus AM: EDUA, Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2013.

NAVARRETE LINARES, F. Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito. **Estudios de Cultura Náhuatl, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas**, [s. l.], v. 30, p. 231–256, 1999. .

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. 2a ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004(Territórios sociais, 2).

PERRONE-MOISÉS, B. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. **Revista de Antropologia**, [s. l.], v. 54, n. 2, 24 ago. 2012. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2011.39649. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39649>. Acesso em: 31 mar. 2025.

POTIGUARA, E. **Questão indígena brasileira: Visto minha própria pele sem medo**. São Paulo, SP: Editora de Cultura, 2023.

RAPPAPORT, J. **The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes**. Durham: Duke University Press, 1998(Latin America Otherwise Ser).

SAHLINS, M. **Ilhas Da Historia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SAMPAIO, P. M. M. Política indigenista no Brasil Imperial. In: GRINBERG, K.; SALLES, R. (orgs.). **O Brasil Imperial (1808-1889)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 175–206.

SANTOS-GRANERO, F. The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America. In: HILL, J. D. (org.). **Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia**. Urbana: University of Illinois Press, 2002. p. 23–48.

SANTOS-GRANERO, F. Vitalidades sensuais: Modos nao-corporeos de sentir e conhecer na Amazonia indígena. **Revista de Antropologia**, [s. l.], v. 49, n. 1, p. 93–131, 2006..

SEIXLACK, A. G. D. C. Um fazer histórico xamânico: o potencial cosmo-histórico de reconectar territórios no Antropoceno. **Topoi (Rio de Janeiro)**, [s. l.], v. 24, n. 54, p. 725–746, set. 2023. <https://doi.org/10.1590/2237-101X02405405>.

SIMPSON, A. On Ethnographic Refusal: Indigeneity, ‘Voice’ and Colonial Citizenship. **Junctures**, [s. l.], n. 9, p. 67–80, 2007..

SOARES, A. L. M. Os silêncios dos arquivos e a antropologia histórica: história indígena na cidade. **Tematicas**, [s. l.], v. 31, n. 61, p. 266–288, 19 set. 2023. <https://doi.org/10.20396/tematicas.v31i61.17333>.

STEWART, P. J.; STRATHERN, A. (Orgs.). Fragmented Self hood: Contradiction, Anomaly, and Violence in Fe- male Life Histories. **Identity work: constructing Pacific lives**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000. p. 44–57.

STRATHERN, M. **Kinship, law and the unexpected: relatives are always a surprise**. New York, NY: Cambridge University Press, 2005.

STRATHERN, M. **The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia**. 3. paperback print. Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, 2001(Studies in Melanesian anthropology, 6).

SZTUTMAN, R. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo, SP, Brasil: Edusp : FAPESP, 2012.

SZTUTMAN, R. Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política. **Revista de Antropologia**, [s. l.], v. 63, n. 1, p. 185–213, 2020.. .

TAUSSIG, M. T. **Mimesis and alterity: a particular history of the senses**. New York, NY: Routledge, 1993.

VILAÇA, A. Indivíduos celestes: cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. **Religião & Sociedade**, [s. l.], v. 27, p. 11–23, 2007. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872007000100002>.

WARDLOW, H. **Wayward women: sexuality and agency in a New Guinea society**. Berkeley: University of California Press, 2006.