



ESPAÇOS DE ESCUTA: FAZER OUVIR AS EPISTEMOLOGIAS DE ABYA YALA

Fernanda Vieira
UERJ/FAPERJ e UEMG
E-mail: fernandavieira@ikamiaba.com.br

RESUMO

As vozes, sabedorias e tecnologias Indígenas são milenares. E os Povos Originários (r)existem desde a invasão de Abya Yala iniciada em 1492. As Literaturas Indígenas agem como estratégias de (r)existência à ruptura histórica do período colonial e carregam para a contemporaneidade suas palavras milenares. Os Povos Originários sempre tiveram voz, o que vem sendo sistematicamente negado pela ocidentalidade é a escuta dessas mesmas vozes. Nesse sentido, penso nos Espaços de Escuta que precisam existir para acolher os Lugares de Fala. Espaços de escuta precisam ser criados porque nossas vozes têm valor, tal como nossas epistemologias, nossos sistemas de conhecimento. O compromisso de dismantelar o sistema-mundo colonial deve ser universal e não apenas dos grupos historicamente oprimidos por ele e que lidam com as consequências – fatais – da colonialidade diariamente. Este trabalho propõe os Espaços de Escuta para acolhida dos lugares de fala contra o silenciamento imposto pela ocidentalidade para a disseminação de novas epistemes e a construção de novos mundos possíveis.

Palavras-chave: Espaço de escuta. Literaturas Indígenas. Epistemologias de Abya Yala.

LISTENING SPACES: MAKING THE EPISTEMOLOGIES OF ABYA YALA BEING HEARD

ABSTRACT

Indigenous voices, wisdom and technologies are ancient. Indigenous Peoples have (r)existed since the invasion of Abya Yala, in 1492. Indigenous Literatures act as strategies of (r)existence to the historical rupture originated by the colonial period, carrying Indigenous millenary voices to contemporaneity. Native Peoples have always had a voice, what has been systematically denied by Western society is listening to those same voices. In that sense, I think of the Listening Spaces that need to exist to accommodate shared standpoints (Lugares de Fala). Listening spaces need to be created because our voices have value, as do our epistemologies, and our knowledge systems. The commitment to dismantle the colonial world-system must be universal and not just by the groups historically oppressed by it and who deal with the - fatal - consequences of coloniality on a daily basis. This work proposes



Listening Spaces to welcome the *lugares de fala* (shared standpoints) as a strategy against the silencing imposed by Western society. Listening Spaces for the dissemination of new epistemes and the construction of new possible worlds.

Keywords: Listening Space. Indigenous Literatures. Epistemologies of Abya Yala.

A busca deve ser incessante em torno da voz
indígena, do ser indígena protagonista de sua
própria história.
Graça Graúna

If you think it is a crime for me to want
recognition, then you want me to remain
invisible.
Lee Maracle

As vozes, sabedorias e tecnologias Indígenas são milenares. E contrariando as previsões e necroprojetos, os Povos Originários (r)existem desde a invasão de Abya Yala¹ iniciada em 1492. Quando afirmam – de forma equivocada – que as Literaturas Indígenas são recentes, penso no silenciamento imposto pela colonização, que se perpetua mesmo após o fim das administrações coloniais, mas penso também as estratégias de (r)existência dessas mesmas literaturas que atravessaram a ruptura histórica do período colonial e chegam à contemporaneidade com suas palavras milenares. Afirmar que as Literaturas Indígenas são fruto exclusivo do século XX é negar toda a produção milenar de suas sabedorias. Podemos, de fato, afirmar que as publicações das Literaturas Indígenas ganham volume na segunda metade do século XX, mas ignorar nossos ancestrais é recolonizar seus saberes e concordar com o silenciamento imposto de nossas vozes. Os Povos Originários sempre tiveram voz, o que vem sendo sistematicamente negado pela ocidentalidade é a escuta dessas mesmas vozes.

¹ Abya Yala: expressão na língua do povo Kuna e que significa “Terra em florescimento” ou “Terra Viva”. Léxico de resistência, vem sendo a designação utilizada para o continente nomeado de América pelos colonizadores.

Nesse sentido, penso nos Espaços de Escuta que precisam existir para acolher os Lugares de Fala.

Partindo de entendimentos da *standpointtheory* (teoria do ponto de vista), proposta por Patricia Hill Collins, Djamila Ribeiro elabora o entendimento de lugar de fala (RIBEIRO, 2017). A noção de *standpoint* (ponto de vista) se refere às experiências historicamente compartilhadas por um grupo e que transcendem as vivências individuais. Essas mesmas experiências compartilhadas podem promover ângulos de visão semelhantes, levando ao conhecimento do grupo ou ao ponto de vista considerado essencial para uma ação política informada (COLLINS, 1997, 2000). Nossas experiências pessoais com as opressões são únicas, mas as oportunidades ou falta de oportunidades, as violências e enfrentamentos que encontramos diariamente assemelham-se às de outras pessoas do mesmo grupo de pertença. É importante destacar que o grupo de pertença é no sentido de coletivo, não no sentido de ajuntamento de individualidades. O individualismo extremo é fruto do pensamento colonial-capitalista. Lugar de fala, nosso *standpoint*, carrega a conexão entre experiência e consciência que molda nosso caminhar e permeia nossos modos de expressão e produção de conhecimentos (COLLINS, 2000, p. 24). Lugar de fala marca a perspectiva de quem produz, de quem escreve, de quem fala, partindo de um olhar que se projeta de um coletivo, mas não no sentido de uma representação monolítica ou de um falar por, em nome de.

Espaço de escuta marca o espaço onde essa voz que se projeta encontra audiência, escuta, espaço para semeadura de pensamentos. Precisamos de espaços de escuta para proliferar os lugares de fala. O pensamento do “dar voz” é colonizador, reafirmando um conceito de subalternidade dos Povos Originários – e de outros grupos considerados marginalizados no sistema-mundo hegemônico –, que precisariam que alguém lhes dessem voz e os tirassem do silêncio e de uma suposta incapacidade de produzir conhecimento em que se encontrariam. Esse tipo de ideação, onde nossa capacidade intelectual é inexistente, ainda persiste. Ainda se acredita que nossa intelectualidade seja baseada no que o pensamento ocidental compreende como superstições, credence ou espiritualidade deslocada de racionalidade, que nossa intelectualidade faz sentido quase como acaso e não como propósito. Há, ainda, a permanência de um entendimento colonial que considera a intelligentsia Indígena insuficiente, em falta, primitiva, simplista e incapaz de produção intelectual madura ou relevante. Se voltam para nossas práticas espirituais – muitas vezes como fetichização e outramento –, mas se fecham para nossa intelectualidade. Mais ainda, se nossos modelos de

produção de conhecimento não se realizam dentro dos moldes ocidentais, eles são descartados como não-intelectuais.

O sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno (GROSFUGUEL, 2005, p. 283) nos classifica como não-humanos ou quase-humanos e essa humanidade parcial que nos foi atribuída segue como herança na colonialidade. Os povos colonizados foram obrigados a definir o que significa ser humano porque há uma compreensão profunda do que significa não ser considerado como tal, ser parcialmente humano, ser “selvagem” (SMITH, 2012, p. 28). Aqui destaco o (des)entendimento de humanidade enquanto categoria inventada de diferenciação que nos coloca à parte do organismo vivo que é a Terra, nos imbuindo de uma qualidade que nos distanciaria dos outros seres que partilham dessa mesma esfera de vida. Como dito por Ailton Krenak: “Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (KRENAK, 2020, p. 44). E, no mundo ocidentalizado, há uma conexão direta entre ser humano e ser capaz de criar história, conhecimento e sociedade.

Isso fica de tal forma evidente quando se afirmam que o contato dos Povos Originários com as ciências se deu no contato com as culturas dos invasores, como se a sobrevivência milenar em seus territórios originários tivesse se dado por acaso ou benevolência da Mãe Terra e não através de ciência, conhecimento e tecnologia. E aqui me refiro ao termo “tecnologia” como um conjunto de práticas, processos e métodos de uma atividade baseada em conceitos e princípios desenvolvidos, maturados. Não me refiro à tecnologia associada às práticas industriais ou aos conhecimentos “autorizados” como científicos e considerados racionais pelo ocidente.

Precisávamos saber para sobreviver. Tínhamos que descobrir maneiras de saber, tínhamos que prever, aprender e refletir, tínhamos que preservar e proteger, tínhamos que defender e atacar, tínhamos que ser móveis, tínhamos que ter sistemas sociais que nos permitissem fazer essas coisas. Ainda temos que fazer essas coisas (SMITH, 2012, p. 13, tradução nossa²).

² “We had to know to survive. We had to work out ways of knowing, we had to predict, to learn and reflect, we had to preserve and protect, we had to defend and attack, we had to be mobile, we had to have social systems which enabled us to do these things. We still have to do these things.” (SMITH, 2012, p. 13).

Reconhecer que a produção de conhecimento dos Povos Originários é milenar não é, contudo, reduzir o pioneirismo e o impacto das publicações de nossas autoras e autores Indígenas no mercado editorial e a efervescência de publicações de autoria Indígena da metade do século XX à atualidade. Dentre uma crescente produção literária e filosófica, destaco alguns exemplos, como a obra *Metade cara, metade máscara* (2004) de Eliane Potiguara, gestada por anos e publicada em 2004, apresenta uma literatura que, além da sua qualidade estética, carrega uma escrevivência que ressoa sua ancestralidade; ao mesmo tempo que é contemporânea, se dirigindo a questões da atualidade que seguem urgentes e não resolvidas. Em *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013), Graça Graúna traz reflexões sobre as literaturas Indígenas contemporâneas e como se preservam na auto-história de suas autoras e seus autores. Márcia Wayna Kambeba traz em *Saberes da Floresta* (2020) um convite para novos entendimentos de educação, com uma escrita-desenho da memória, do tempo e da história que leva à reflexão de lugares outros do saber, que não os hegemônicos. Obras cuja recepção mostram a urgência dos espaços de escuta para as intelectualidades Indígenas na contemporaneidade, com propostas de entendimento de mundo dissonantes do *modus vivendi* ocidentalizado, que projeta tudo como commodities, como “recursos”, da natureza às pessoas. Esses são alguns exemplos dentro de um fértil território de publicações e pensadoras Indígenas de Pindorama³, como Aline Nngrenhtabare L. Kayapó, Aline Rochedo Pachamama, Auritha Tabajara, Julie Dorrico, Lia Minápoty, Rosi Waikhon, Sulamy Katy, Zélia Puri, entre outras parentas. Aqui abro espaço para incluir as Literaturas dos nossos parentes: Ailton Krenak, Cristino Wapichana, Daniel Munduruku, Edson Kayapó, Jaider Esbell, Kaka Werá, Olívio Jekupé, Yaguarê Yamã, entre outras vozes potentes das literaturas e artes Indígenas.

Pensando para além das publicações, mas na produção de conhecimentos, é importante refletir sobre a construção desses mesmos conhecimentos por dentro de um sistema de opressão. Por exemplo, o meu fazer e produzir acadêmico está intimamente associado às opressões que sofro e como reajo a elas. Diferente de quem produz conhecimento sob a ótica de quem oprime. Quando pensamos no lugar de fala, pensamos no lugar de produção de conhecimento, de onde vemos o mundo e quais perspectivas orientam nosso olhar. Lugar de fala, não necessariamente, implica em produção de espaço de escuta. É fundamental que se

³Brasil.

criem espaços de escuta para que o lugar de fala reverbere sua posicionalidade e potência. Se a/o subalterna/o não pode falar (SPIVAK, 1988), o lugar de fala por si só não se basta sem o espaço de escuta, porque não adianta termos voz, termos lugares de fala, se nossas vozes são desprezadas pela ocidentalidade.

Ressalto que é fundamental não encarar o lugar de fala como autoridade de uma representação única, uma armadilha colonial comum quando tratamos, entre outros tantos assuntos, de pautas identitárias. É um risco cair em um essencialismo que não seja útil a uma prática de decolonização, que não seja um essencialismo estratégico. “Precisamos abordar como os essencialismos chegaram a impedir a ontologia dos povos Indígenas para que possamos ir além da definição do colonizador de nossa humanidade” (MORETON-ROBINSON, 2016, p. 13, tradução nossa⁴).

Por exemplo, ao longo desse mesmo texto, quando falo dos Povos Indígenas em um sentido coletivo, quando falo “com” e não “por”, quando falo de uma perspectiva que perpassa experiências Indígenas, o faço no sentido de uma busca de soluções contra o sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno, reconhecendo a pluralidade das identidades Indígenas e reconhecendo a pluralidade das experiências coloniais em Abya Yala. Aqui o essencialismo é estratégico, porque discuto os impactos da colonialidade de maneira ampla para pensarmos dismantelamentos e pontos de ruptura. Não parto do pressuposto de uma semelhança superficial, como um dado universal, como o essencialismo desumanizante imposto pelo colonizador.

Produzir espaços de escuta é proliferar multiplicidades e semear perspectivas há muito desconsideradas ou classificadas como saberes menores dentro de uma hierarquia de saberes onde os conhecimentos ocidentais/ocidentalizados estão acima de outros sistemas de conhecimento. Desmontando a ideia de que o único saber rigoroso e com estatuto de verdade é o científico nos moldes ocidentais, o que podemos entender como uma “*monocultura do saber e do rigor*” (SANTOS, 2007, p. 29, ênfase do autor), que exclui os saberes Indígenas, camponeses, (sub)urbanos e populares, os silenciando de diversas formas ou se apropriando dos mesmos sem qualquer pudor e os incluindo no sistema de conhecimentos ocidentais/ocidentalizados.

⁴ “We need to address how essentialisms have come to impede Indigenous peoples’ ontology so that we can move beyond the colonizer’s definition of our humanity” (MORETON-ROBINSON, 2016, p. 13).

Uma das formas de silenciamento de conhecimentos e tecnologias é a sua classificação como uma espécie de misto de empiricismo e acaso, destituindo os pensamentos não-hegemônicos de racionalidade e potencial tecnológico. Como fazem com as Literaturas Indígenas ainda em muitos espaços, que são consideradas literaturas menores ou não-literaturas. As Literaturas Indígenas possuem qualidades estéticas que são frutos de ofício, de trabalho intelectual. Incluo nesse trabalho intelectual a espiritualidade, a intuição e fazeres orgânicos, formas de pensamento que são contraepistemologias coloniais. Como aprendi com Eliane Potiguara e Graça Graúna, a escrita Indígena carrega a ancestralidade consigo, de forma que quem escreve não o faz só, mas junto de suas e seus ancestrais.

Abrir espaços de escuta é acolher nossas expressões, nossas palavras e vozes. É respeitar quem fala, apreender, receber, ouvir de forma ativa, com disposição para dialogar, debater e até discordar, mas ouvir de forma atenta e real. Um lugar de escuta que não seja uma instância de cooptação de ideias e entendimentos pelo sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno. O mesmo que categoriza tudo como commodity e nos força a ideia de mundo como mecanismo, onde somos componentes substituíveis, e não o mundo como organismo, onde somos parte integrante de um sistema-vivo complexo.

Como nos traz Graça Graúna:

Entre os indígenas de várias partes do mundo, a palavra é um elemento sagrado. Na visão Guarani, por exemplo, a palavra tem alma. Palavra e identidade se confundem; palavra que passa de pai para filho, dos avós para os netos; palavra carregada de água, palavra vinda da terra, palavra aquecida pelo fogo, palavra tão necessária quanto o ar que se respira; palavra que atravessa o tempo (GRAÚNA, 2015, p. 4)

Pensando nessa palavra-identidade, escrevo e falo para dar conta de mim mesma, do meu lugar no mundo, além de dar conta do mundo-organismo da qual faço parte. Me projeto do meu lugar de fala, de onde enxergo e percebo a Terra da qual pertencço. Ao escolher um léxico de resistência, exponho minha subjetividade e permito que minha escrevivência preencha as entrelinhas do meu discurso. A palavra, elemento sagrado, nasce viva e pronta para viajar, ser ouvida, lida, compartilhada, como uma troca mútua de saberes, um diálogo ao pé do fogo. Nessa troca de saberes, as literaturas Indígenas agem como local de memória e rememória, mas sem o compromisso de prestar contas à sociedade não-Indígena ou de possuir, sempre e em todas as vezes, um caráter pedagógico com a função de educar os não-Indígenas nos territórios do saber Originários.

Ao analisar nossos lugares de fala e em espaços de escuta, precisamos levar em consideração séculos de opressão que não criamos, mas dos quais resistimos de forma ativa e consciente. Aqui reforço que o fato de o outramento ser um produto colonial, não implica na passividade dos povos Originários frente à colonização. Os povos Indígenas não foram expectadores inertes, mas sujeitas/os históricas/os e agentes de construção da história.

Precisamos de espaços de escuta para que nossos lugares de fala possam exercer suas potencialidades, mas não temos a obrigação de sermos pedagógicas para com a branquitude em relação às nossas culturas e modos de (r)existir. O que parece ser uma contradição, na verdade, não é: os espaços de escuta não devem ser criados por conveniência de quem ouve, a serviço da manutenção da colonialidade e da cooptação de saberes pelo sistema-mundo vigente. As literaturas Indígenas não devem servir de alimento para o circo da experiência e do sofrimento alheios que induziria uma catarse (colonial) que purificaria a consciência do colonizador que lê e, tendo consciência da resiliência e da (r)existência das subjetividades Indígenas, age como se o colonialismo não existisse e como se todos os seus efeitos tivessem cessado com o fim das administrações coloniais.

Espaços de escuta precisam ser criados porque nossas vozes têm valor, tal como nossas epistemologias, nossos sistemas de conhecimento. O compromisso de dismantelar o sistema-mundo colonial deve ser universal e não apenas dos grupos historicamente oprimidos por ele e que lidam com as consequências – fatais – da colonialidade diariamente. Multiplicar espaços de escuta favorece uma análise ampla das opressões que escape às epistemologias civilizatórias coloniais e alimente os sistemas de conhecimento insurgentes que alimentam – e são alimentados por – Abya Yala. Epistemologias de Abya Yala anticoloniais, antirracistas, anticapitalistas e que alimentem a transformação de um sistema-mundo para um organismo-mundo.



REFERÊNCIAS

COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment**. 2nd ed. New York: Routledge, 2000.

COLLINS, Patricia Hill. Comment on Hekman's "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited": Where's the Power? **Signs**, v. 22, n. 2, p. 375-381, 1997.

GRAÚNA, Graça. A palavra indígena sempre existiu. In: MELLO, Gabriela S.; GERLIC, Sebastián (orgs). **Memórias do Movimento Indígena do Nordeste**. Ilhéus: Thydêwá, 2015.

GROSGOUEL, Ramón. The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. In: APPELBAUM, Richard P.; ROBINSON, William I. (eds). **Critical Globalization Studies**. New York, London: Routledge, 2005.

KAMBEBA, Marcia Wayna. **Saberes da Floresta**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MARACLE, Lee. **I am Woman: A Native perspective on sociology and feminism**. British Columbia: Press Gang, 1996

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira**. São Paulo: Global, 2006.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução de Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples**. 2nd ed. London: Zed Books, 2012.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the Subaltern Speak? NELSON, C; GROSSBERG, L. (orgs). **Marxism and the Interpretation of Culture**. Chicago: University of Illinois Press, 1988.