

Decolonialidade indígena e pensamento rizomático: uma reflexão a partir de memórias indígenas

Indigenous decoloniality and rhizomatic thought: a reflection based on indigenous memories

Ivonete Nink Soares¹

Patrícia Graciela da Rocha²

Resumo: No presente artigo temos o objetivo de suscitar discussões acerca da questão indígena desde a perspectiva decolonial. Para isso, faremos uso das narrativas e memórias presentes na escrita de autores indígenas, em torno da história desse encontro com os europeus e os resquícios dessa relação. Nesse sentido, pretendemos abordar escritas indígenas que gerem inquietações e reflexões, dentro da perspectiva do conceito de rizoma apresentado por Deleuze e Guatarri (1995), tomado aqui como possibilidade de estabelecer relações entre conhecimentos pré-existentes e outros saberes. De outra forma, o desvencilhamento do pensamento linear, do colonizador, e abertura, como raízes, como galhos, para outras óticas da mesma história, o que, por essa expectativa, possibilita novos atravessamentos, reconhecimento da alteridade e afastamento do modelo arbóreo dominante. Assim, concluímos que os povos indígenas, desde o primeiro contato com o colonizador, são hostilizados, atacados e sofrem tentativas de apagamento: isso faz parte da colonialidade, pensamento de “raiz” única. Daí a relevância dos movimentos contínuos de dissociação da colonialidade, rumo ao reconhecimento dos sujeitos, ao pensamento rizomático, à decolonialidade indígena.

Palavras-chaves: Memória; Escrita de indígenas; Rizoma; Decolonialidade Indígena.

Abstract: In this article, we aim to raise discussions about the indigenous issue from a decolonial perspective. For this, we will make use of narratives and memories present in the writing of indigenous authors, around the history of this encounter with Europeans and the remnants of this relationship. In this sense, we intend to approach indigenous writings that generate concerns and reflections, within the perspective of the rhizome concept presented by Deleuze and Guatarri (1995), taken here as a possibility of establishing relationships between pre-existing knowledge and other knowledge. Otherwise, the detachment of linear thinking, of the colonizer, and opening, as roots, as branches, to other perspectives of the same history, which, due to this expectation, enables new crossings, recognition of alterity and departure from the dominant arboreal model. So, we conclude that indigenous peoples, from the first contact with the colonizer, are harassed, attacked and suffer attempts to erase them: this is part of coloniality, a thought of single “root”. Thence the relevance of the continuous movements of dissociation from coloniality, towards the recognition of subjects, rhizomatic thinking, indigenous decoloniality.

Keywords: Memory; Writing by indigenous peoples; Rhizome. Indigenous Decoloniality.

1 Doutoranda em Estudos de Linguagens na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). E-mail: ivonetenink@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0040-1811>.

2 Doutora em Linguística. Professora Adjunta da Faculdade de Artes, Letras e Comunicação da UFMS. E-mail: patrigraciro@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8814-9613>.

Introdução

Fazemos parte de uma sociedade multicultural, isto é, somos formados por muitos povos, várias etnias. Isso não deveria ser, nem causar, nenhum tipo de problema, afinal somos todos da raça humana, mas, infelizmente, por uma questão estrutural, não é difícil encontrar pessoas que se sentem superiores às outras, comportam-se como se houvesse uma escala evolutiva na qual alguns estão em patamares inferiores em relação a outros, a colonização contribuiu para essa realidade.

Na narrativa da história do Brasil, essa terra que era, na verdade, um vasto território habitado quando o processo de colonização teve início, a diversidade dos povos sempre foi mencionada, desde os relatos sobre o “achamento” até os textos mais atuais. Em 1500, os invasores, aqueles que traziam consigo os moldes eurocêntricos, uma suposta civilização modelo, superior, para eles a única aceitável, ao se depararem com os povos originários, fizeram questão de mencioná-los em seus escritos: descreveram e “qualificaram” as pessoas que aqui estavam. Pela ótica deles, tudo que era distinto foi abalizado como inferior. A partir daí, numa relação de poder, de dominação, impuseram inúmeras mudanças no modo de vida dessas pessoas, tendo em vista a extração de riquezas da terra e o sentimento de superioridade.

Nesse viés, sobre os povos nativos, no prefácio do livro *Decolonialismo Indígena*, de Gonzaga (2021, p. XXI), Evo Morales, descendente de indígenas aimará, menciona que:

Ainda não somos reconhecidos como atores pioneiros e protagonistas de nossa história e nossa cultura não é concebida como parte do saber latino-americano. Ainda somos julgados e avaliados, valorados pela herança dos colonizadores, sujeitos invisíveis ou em necessária transição a uma sociedade branca.

De outra forma, o período colonial acabou, entretanto o silenciamento sobre alguns (f)atos da história persistem. Mesmo depois, das sociedades colonizadas conquistarem a independência, o eurocentrismo reverbera nas formas de pensar e agir de muitas pessoas, as culturas indígenas ainda não são valorizadas e respeitadas como deveriam, inclusive por aqueles que ainda são subjugados pelo padrão europeu, pelo mundo “civilizado”.

Diante desse cenário de invisibilização dos povos indígenas, colocando-os atados ao passado, ciente das situações contemporâneas e das suas lutas históricas, com a problemática da estereotipia e tantas outras situações que persistem, percebeu-se a relevância de realizar um estudo sobre essa temática. Ao executá-lo, o objetivo é promover reflexões, discussões pela

perspectiva decolonial, um movimento contínuo de transgressão à colonialidade, resgate de outras epistemologias, interrupção e desmonte da Matriz Colonial de Poder (MCP), - a qual na “sua formulação original por Quijano, o “*patrón colonial de poder*” [...] foi descrito como quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade” (MIGNOLO, 2017, p. 5).

Dentro da perspectiva do conceito de rizoma apresentado por Deleuze e Guatarri (1995), tomado aqui como possibilidade de que o pensamento arbóreo, de raiz única, possa “abrir-se em todos os sentidos, fazer, por sua vez, rizoma” (DELEUZE; GUATARRI, 1995, p. 24), pretendemos, neste texto, abordar as narrativas e memórias presentes na escrita de autores indígenas que geram inquietações e reflexões, estabelecer relações entre conhecimentos pré-existentes e outros saberes. Enfim, colaborar com o pensamento rizomático, “produzir hastes e filamentos que parecem raízes, ou, melhor ainda, que se conectam com elas penetrando no tronco, podendo fazê-las servir a novos e estranhos usos. Estamos cansados da árvore” (DELEUZE; GUATARRI, 1995, p. 24). A sociedade necessita de outros saberes para um mundo mais democrático e menos desigual.

Para explicitar a diversidade cultural entre os povos indígenas, as formas distintas e semelhantes como alguns assuntos são tratados, o *corpus* deste estudo pretende abordar a escrita dos autores indígenas: Daniel Munduruku, Kaká Werá Jecupé, Eliane Potiguara e Cristino Wapichana, bem como a letra da música do grupo de rappers Brô Mc’s, o intuito é ampliar o conhecimento sobre a história do encontro entre colonizador e colonizado, os resquícios desse contato em face dos moldes impostos pela colonização. Além disso, desvencilhar-se do pensamento linear, do colonizador, abrir-se, como raízes, como galhos, para outras óticas da mesma história, o que, por essa expectativa, possibilita novos atravessamentos, reconhecimento da alteridade e afastamento do modelo arbóreo dominante. Nas palavras de Quijano (2005, p. 139), “é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos”.

Por fim, o estudo foi organizado da seguinte forma: a seção um discorre sobre o modo como os indígenas foram nomeados, estereotipados e julgados pelos colonizadores, assim como as consequências dessas “qualificações”, de 1500 até a atualidade; a seção dois aborda a questão da memória enquanto objeto de estudo e subjetividade, reconta trechos da história pela ótica indígena, a partir do encontro entre povos originários e colonizadores, e discorre sobre o indigenicídio; a seção três apresenta os conceitos de colonialidade, decolonialidade e

rizoma, não de forma isolada, mas interligada com a questão indígena, com as memórias narradas por esses povos, à luz da matriz de poder eurocêntrica; na seção quatro outras narrativas são apresentadas pela perspectiva indígena, discorre-se sobre o tempo, o trabalho, o acúmulo, a escravização, o subjulgamento e a tentativa de apagamento dos autóctones; e, por fim, a seção cinco reflete sobre a importância de problematizar a história que nos foi contada sobre o Brasil, reconhecer a contribuição indígena, saber a nossa ancestralidade e, não menos importante, contribuir para o decolonialismo indígena.

1. Esse espelho não reflete a minha imagem

Índio, eu não sou

Não me chame de "índio" porque
Esse nome nunca me pertenceu.
Nem como apelido quero levar,
Um erro que Colombo cometeu.

Por um erro de rota,
Colombo em meu solo desembarcou
E no desejo de nas Índias chegar
Com nome de "Índio" me apelidou.
(Márcia Wayna Kambeba)

Ao nascer, o sujeito recebe um nome. Associado a esse nome pode haver uma história importante para a sociedade, um membro da família, um ídolo, um nome de destaque na mídia, um aporuguesamento, uma imaginação fértil ou, ainda, uma crença, um símbolo de proteção, uma personagem bíblica, enfim, qualquer motivação. Isso, para os recém nascidos, não traduz nenhum significado, ainda não há discernimento da sua constituição de sujeito. Para Munduruku (2005, p. 9),

[...] a gente não pede para nascer, apenas nasce. Alguns nascem ricos, outros pobres; uns brancos, outros negros; uns nascem num país onde faz muito frio, outros, em terras quentes. Enfim, nós não temos muita opção mesmo. O fato é que, quando a gente percebe, já nasceu.

Ou seja, não se escolhe o nascimento nem o nome, na maioria das vezes também não se escolhe o apelido. Esse, por sua vez, no seio familiar, entre amigos, pode demonstrar afeto. Todavia, quase sempre, as alcunhas surgem com o intuito de diminuir, estereotipar, discriminar, tornar evidentes as particularidades do sujeito. Nas palavras de Gonzaga,

Sabe-se que apelido não retrata quem o apelidado de fato é, mas sim o que as demais pessoas acham e pensam dele. Assim, bom apelido é aquele que demonstra, por meio de uma alcunha, que o apelidado possui uma característica, uma ausência ou uma falta, logo ele é “grande” ou “pequeno”, “bonito” ou “feio”, “rico” ou “pobre”. O apelido é muitas vezes uma maneira de chamar o outro de maneira desqualificada. (GONZAGA, 2021, p. 3)

Em outros termos, o apelido é aquele que ressoa efeitos no indivíduo apelidado, são palavras. Essas quando ditas não voltam, são sons ecoados, impossíveis de serem silenciados. Daí a importância de não se utilizar sem cuidado, sem avaliar o efeito desse nome no outro.

O ato de nomear ou de atribuir alcunhas é entendido de forma distinta em diversas culturas. Para a cultura guarani, segundo Jecupé (2020, p. 13), “o ato da nomeação é a manifestação da parte céu de um ser na parte terra. O céu é o mundo espiritual, a raiz de todos nós. A terra é contraparte material do espírito”. De outro modo, não é apenas ser nomeado, é receber, com esse nome, as crenças do povo a qual o indivíduo faz parte. “De acordo com nossa tradição, uma palavra pode proteger ou destruir alguém; o poder de uma palavra na boca é o mesmo de uma flecha no arco” (JECUPÉ, 2020, p. 13). Quando lançada ou proferida, não há mais como desfazer o ato, pode desencadear dores e memórias traumáticas. Ou engendrar efeitos de identificação.

Em relação ao nome “índio”, Jecupé (2020, p. 18), alerta que: “O índio não se chamava nem se chama de índio. O nome ‘índio’ veio dos ventos dos mares do século XVI”. Ou seja, essa palavra não era conhecida pelos povos originários, não fazia parte da cultura nem das crenças, os portugueses trouxeram e apelidaram quem aqui morava.

Para Wapichana e Munduruku (2019, p. 55), “essa aventura de encontrar um caminho marítimo para as Índias por meio da costa africana trouxe à América o perdido Cristóvão Colombo – que nunca acreditou ter chegado a um outro continente, pois jurava de pés juntos que chegara às Índias”. De outro modo, por uma falha, um desvio de navegação, a população que aqui habitava recebeu os “recém-chegados, saídos do mar, [que] eram feios, fétidos e infectos. Não havia como negá-lo. É certo que, depois do banho e da comida, melhoraram de aspecto e modo”. (RIBEIRO, 2015, p. 34). Entretanto, há particularidades no ser humano que banho e comida não são capazes de atenuar. É o caso da ambição e do desejo de impor uma “cultura” aos povos indígenas.

Tudo que não fosse aos moldes europeus, “civilizado”, precisava ser modificado, a começar pela crença, pelos valores, costumes, sabedoria, enfim, negava-se a cultura de um povo e lhes era ordenado que cumprissem suas leis. Porém, como povos de resistência que

são, “os ‘índios’ não eram pacíficos ou facilmente domesticados pelos colonizadores. Ao contrário da imagem que foi sendo criada e recriada posteriormente, eles – tupis e tapuias – resistiram bravamente contra os desmandos colonialistas” (WAPICHANA; MUNDURUKU, 2019, p. 60). Por essa afronta, os colonizadores associaram, ao nome “índio”, inúmeros adjetivos pejorativos.

Em um texto autobiográfico, o escritor indígena Daniel Munduruku, relata o que tem em sua memória sobre o nome “índio” e o motivo de não gostar de ser chamado assim:

Chamar alguém de índio era classificá-lo como atrasado, selvagem, preguiçoso. E, como já contei, eu era uma pessoa trabalhadora que ajudava meus pais e meus irmãos e isso era uma honra para mim. Mas era uma honra que ninguém levava em consideração. Eu ficava muito triste porque meu trabalho não era reconhecido. Para meus colegas, só contava a minha aparência... e não o que eu fazia. (MUNDURUKU, 2005, p. 11)

Podemos observar que os estereótipos criados há séculos não desapareceram, reverberam na subjetividade do indivíduo. Em pleno século XXI, as memórias narradas por Daniel Munduruku denunciam, trazem à tona, inquietam-se. Vários episódios da vida dele são marcados por essa alcunha, inclusive quando enamorou-se por uma jovem de nome Lindalva:

“E tu achas que eu, Linda, vou namorar contigo, um índio? Índio é feio, preguiçoso, selvagem, sujo, canibal, ignorante, burro, fedido, pobre...” Ela foi dizendo palavras que eu nem entendia direito. Ela crescia diante de mim. Enquanto eu ficava cada vez menor, encolhido em minha insignificância. (MUNDURUKU, 2016, p. 59)

Ainda que o cenário não fosse mais o século XVI e que Munduruku não estivesse no tempo do “descobrimento”, as palavras proferidas por Linda tocavam em suas marcas afetivas. A imagem refletida no espelho não era a dele, porém as chagas nele existentes, por experiências vividas e/ou ouvidas, foram tocadas, reconstituídas. A representação dos povos originários, pela ótica do colonizador, rompia o silêncio, surgia na memória, independentemente da vontade desse sujeito indígena. Como menciona Sarlo (2007, p. 10), “propor-se não lembrar é como se propor não perceber um cheiro, porque a lembrança, assim como o cheiro, acomete, até mesmo quando não é convocada”. Ainda que seja um evento acarretador de algum sofrimento, é impossível comandar seu desaparecimento. Afinal, somos seres muito mais de memória do que de presente, temos mais passado do que presente.

2. Memória: um outro olhar para a história

Desde o nascimento, o ser humano convive com diversas histórias. Essas podem ser lidas, ouvidas, vividas ou escritas. Fazem parte de fatos considerados reais ou imaginados. Para cada narrativa raramente há apenas uma versão. As releituras dos episódios, das personagens, do contexto, podem ser modificadas, a depender de muitos fatores, dentre os quais cabe ressaltar o ângulo em que se está posicionado durante os acontecimentos e a intenção do falante. A trama de uma narrativa pode ser alterada, por isso é preciso desconfiar sempre do que se ouve ou se sabe, ter olhar atento no enunciador, perceber o fio de Ariadne³.

Sendo assim, o ponto de vista desta história não será o do colonizador, o ângulo mais conhecido pela maioria, a versão dessa história será a dos indígenas, povos que sofreram tentativa de apagamento, emudecimento, mas que resistiram ao indigenicídio⁴.

Desde a primeira geração do grupo dos Annales, fundada por Marc Bloch e Lucien Febvre, um movimento historiográfico surgido na França, na primeira metade do século XX, foi perceptível as mudanças de interesse relacionados às fontes históricas mais tradicionais. Em 1970, como afirma Boschilia (2020, p. 12), “historiadores recorreram não só a novos referenciais teórico-metodológicos, mas também a uma tipologia de fontes que pudesse suprir o persistente silêncio da documentação oficial em relação às massas anônimas”. Em outros termos, as fontes foram diluídas, tornaram-se menos tradicionais. Os históricos associados à história cultural tiveram uma mudança de percepção e redirecionaram seus olhares sobre novos objetos de pesquisa, colocaram em cena indivíduos anteriormente ignorados, sem espaço valorizado de fala. Para Boschilia (2020, p. 15),

[...] esse redirecionamento do olhar dos pesquisadores sobre novos objetos de pesquisa colocou em cena sujeitos anteriormente ignorados pela historiografia tradicional, que, via de regra, se dedicava ao estudo de eventos coletivos ou de personagens vinculados aos espaços de poder.

Sendo assim, as memórias presentes em narrativas orais ou escritas tornaram-se *corpus* de pesquisas. Quando o registro da memória, escrita ou oral, é elencado para ser objeto

3 Na mitologia grega, Ariadne deu a Teseu um novelo de lã para que ele pudesse usar o fio como guia. Entrar no labirinto do Minotauro, matá-lo e, depois, encontrar a saída. Essa atitude salvou Creta do temido Minotauro e fez com que Teseu compreendesse que o ponto de partida era também o de chegada. Assim, geralmente, quem escreve um texto tem um caminho, um fio por onde quer guiar o leitor. Daí a importância de ter o olhar atento às pistas do texto. A literatura de escritores indígenas certamente é um fio muito importante que precisamos seguir para entender/ver as alterações das narrativas.

4 A opção pelo uso do termo indigenicídio, ao invés de genocídio, foi uma forma de especificar que se trata de homicídios praticados contra os indígenas, uma vez que a palavra genocídio já está associada a tantos outros contextos de dizimação de pessoas pelo mundo.

de estudo é importante refletir sobre diversas questões, dentre as quais cabe destacar o alerta de Derrida mencionado por Coracini (2010, p. 130):

[...] para Derrida, nem a memória individual é inocente, neutra, uma retomada da origem intacta, pura, do acontecimento em sua objetividade, ainda que esse acontecimento tenha sido vivido, presenciado, testemunhado... A memória será sempre interpretação, invenção, ficção, que se constitui *a posteriori* do acontecimento, num momento em que outros já se cruzaram e fizeram história. Por essa razão, a memória será sempre incompleta, sempre faltosa, de certa maneira sempre verdadeira e, ao mesmo tempo, mentirosa.

Nessa viés, as memórias são ficcionais, o que se relata não é de fato o que aconteceu com exatidão: são vestígios dos atravessamentos sociais, culturais, temporais, ou seja, fragmentos da subjetividade. Isso não quer dizer que devem ser ignoradas, ao contrário, aqui, defendemos que elas devem ser ouvidas, escritas e analisadas.

Ao narrar memórias, na acepção de Sarlo (2007, 117),

A primeira pessoa é indispensável para restituir aquilo que foi apagado pela violência do terrorismo de Estado; e, ao mesmo tempo, não é possível ignorar as interrogações que se abrem quando ela oferece seu testemunho daquilo que, de outro modo, nunca se saberia.

Inúmeras histórias que se conhece foram contadas apenas por uma ótica, um ângulo, são diferentes das experiências inscritas no sujeito. Quando outra versão é testemunhada, rompe-se com uma escala de poder, o direito à palavra é ampliado aos silenciosos, há conquista de espaço numa sociedade que, geralmente, coloca à margem aqueles que, em determinadas épocas, sofreram atrocidades. Como diz Sarlo (2007, p. 115), os “testemunhos, as narrações em primeira pessoa, as reconstituições etnográficas da vida cotidiana ou da política também correspondem às necessidades e tendências da esfera pública”.

A história sempre traz novos olhares quando é contada por quem viveu o acontecimento. De “todas as matérias com que se pode compor uma história, os relatos em primeira pessoa são os que demandam maior confiança, e ao mesmo tempo são os que se prestam menos abertamente à comparação com outras fontes” (SARLO, 2007, p. 117). Daí sua relevância em tornarem-se *corpus* de estudo, fonte bibliográfica.

Para Munduruku (2005, p. 7). “Histórias moram dentro da gente, lá no fundo do coração. Elas ficam quietinhas num canto. Parecem um pouco com areia no fundo do rio: estão lá bem tranquilas, e só deixam sua tranquilidade quando alguém as revolve. Aí elas se mostram”. Esse mostrar-se pode se dar por meio da palavra escrita ou falada, independente da

maneira que for efetivada é a solidificação da memória, e nelas revelam-se os “acontecimentos que fizeram a gente saber sobre nós mesmos, ou fatos que fizeram a gente rir, ou chorar, ou só pensar. Mas são sempre fortes porque marcam a nossa personalidade, nosso modo de ser e de agir no mundo” (MUNDURUKU, 2005, p. 7).

No livro intitulado *Metade Cara, metade Máscara*, de Eliane Potiguara, a indígena traz a memória narrada de um chefe da nação indígena Macuxi sobre o contato dos povos indígenas com os colonizadores:

Quando o branco chegou nas nossas terras, índio pensava que branco era do lado de Deus, índio pensava que Deus tinha vindo visitar. De fato, branco tem tudo e índio não tem nada: branco tem arame farpado, nós não temos; branco tem livro, nós não temos; branco tem machado de ferro, nós não temos; branco tem carro, nós não temos; branco tem avião, nós não temos [...] Mas o branco veio e roubou as nossas terras; e o índio não podia mais caçar. Falou que as terras boas eram dele, falou que os peixes dos rios e dos lagos eram dele. Depois trouxe doenças. E depois se aproveitou de nossas mulheres. E o índio se revoltou. Então o branco matou os nossos avós, matou-os, massacrou-os muito, e o índio fugia tão rápido como a coisa mais rápida. (POTIGUARA, 2018, p. 45)

A partir dessa narrativa é possível perceber que, desse ponto de vista, os indígenas associaram a chegada desses hóspedes como algo digno de admiração, celebrado como maravilhoso, divino. Nas palavras de Ribeiro (2015, p. 34), “Seriam gente de seu deus sol, o criador – Maíra –, que vinha milagrosamente sobre as ondas do mar grosso. [...] Tanto assim é que muitos deles embarcaram confiantes nas primeiras naus, crendo que seriam levados a Terras sem Males, morada de Maíra”. Para Potiguara (2018, p. 132), “uma terra que os permita viver com dignidade, sem interferências paternalistas; enfim, um paraíso mítico de sua ascendência”. Para Wapichana e Munduruku (2019, p. 84), “lugar de perfeição onde acreditam possam chegar mesmo antes de morrer. Por conta disso levam uma vida itinerante, sem fortes apegos materiais e simples, muitas vezes confundida com pobreza ou miséria”.

Com o passar do tempo e o convívio com os colonizadores, a primeira impressão dos indígenas foi modificada. Seus visitantes tomaram conta de sua casa. Tentaram impor uma “cultura”, transformar suas crenças. Nas palavras de Ribeiro (2015, p. 34): “os índios começaram a ver uma hecatombe que caíra sobre eles. Maíra, seu deus, estaria morto? Como explicar que seu povo predileto sofresse tamanhas provações?”. Tudo isso foi demais para alguns. A sua cultura afastava-os do “povo de cristo”, nesse sentido, seus pecados eram muitos, portanto seriam condenados ao inferno caso não fossem catequizados, cristãos, e isso significava negar seu passado, sua ancestralidade, seus deuses, suas crenças. Alguns

morreram de tristeza, outros “fugiram mata adentro, horrorizados com o destino que lhes era oferecido no convívio dos brancos, seja na cristandade missionária, seja na pecaminosidade colonial. Muitos deles levando nos corpos contaminados as enfermidades que os iriam dizimando” (RIBEIRO, 2015, p. 35).

Ainda desse encontro com os colonizadores, Jecupé (2020, p. 56), narra:

Num primeiro momento os nativos realizaram permutas por ferramentas e outros objetos que eram usados para preparar as roças enquanto construíram fortificações e derrubavam matas para a formação de lavouras das fazendas dos colonos que chegaram. E, como essas relações só poderiam ser efetivadas segundo a lei tupi, que consistia em fornecer sua mão de obra de acordo com sua liberdade e sua disponibilidade de tempo – o que contrariava as intenções de produtividade canavieira e algodoeira dos fazendeiros – iniciaram-se as hostilidades.

As culturas indígenas, o respeito pela terra, pela natureza, pelo equilíbrio ambiental, estavam sendo desrespeitados. A ganância do colonizador estava tentando sobrepor os costumes e modo de vida dos povos autóctones. O acúmulo não fazia parte do modo de viver dos indígenas, a maioria era nômade.

Para Munduruku (2016, p. 108):

Ser nômade é uma forma de sacralizar os lugares por onde a gente passa. Tudo se torna sagrado, porque é nesses lugares de passagem que estão os nossos antepassados, os ancestrais. [...] Quem precisa sair constantemente de um lugar para o outro não fica acumulando coisas.

Por isso os indígenas não retiravam da terra mais do que o necessário à sobrevivência, supriam suas necessidades diárias. A partir da chegada dos colonizadores, na concepção de Munduruku (2004, p. 27) eles “começaram a ser forçados a exercer uma função que não estava escrita em seus códigos sociais. Isso lhes valeu o rótulo de preguiçosos, incapazes, inúteis, entre outros títulos que os colocaram frente os planos do colonizador”. Havia o desejo de dominar, extrair as riquezas da terra, uma cultura diferente, isso contribuiu para a escravização indígena começar.

3. Decolonialidade indígena: um rizoma necessário

De acordo com Jecupé (2020, p. 19), “Em essência, o índio é um ser humano que teceu e desenvolveu sua cultura e sua civilização de modo intimamente ligado à natureza”. Para algumas culturas, as árvores são parentes, são membros da família. Sabendo disso,

refletimos sobre as memórias narradas pelos indígenas Daniel Munduruku, Kaká Werá Jecupé, Eliane Potiguara e Cristino Wapichana, bem como da música do grupo de rappers Brô Mc's, a partir do conceito de rizoma apresentado por Deleuze e Guatarri (1995), tomado aqui como possibilidade de estabelecer inúmeras relações entre os conhecimentos advindos da história tradicional/colonial ocidental, principalmente no que diz respeito ao encontro dos indígenas com os colonizadores e os resquícios dessa relação. Dessa forma, a construção da imagem do indígena pelo colonizador suscita inquietações acerca do pensamento linear, de “raiz” única, que segue apenas em uma direção. Nesse sentido, é latente e necessário que tal pensamento transforme-se em rizomático, isto é, abra-se em todas as direções, cruze com outros saberes para que possamos vislumbrar um mundo mais democrático e menos desigual.

Infelizmente, em pleno século XXI, ainda é facilmente perceptível a estereotipação da imagem dos indígenas veiculadas em mídias, livros, *internet* e tantos outros meios de comunicação. Isso seria a representação do pensamento linear. A exemplo disso, Gonzaga (2021, p. 34) assinala:

A concepção de que os indígenas são preguiçosos é oriunda, então, da ignorância a respeito de suas maneiras de vida, do prejulgamento e do etnocentrismo de uma coletividade colonizadora que classifica os demais sob o crivo de seus próprios juízos, ou seja, a produtividade sem limites de bens de consumo e o abuso da força de trabalho indispensável à sua reprodução. Além disso, o conceito de que os indígenas não gostam de trabalhar e que são indolentes é reafirmado pela mídia de massa quando, ao retratar disputas envolvendo indígenas e proprietários rurais, diz que terras produtivas correm risco de se tornarem improdutivas. (GONZAGA, 2021, p. 34)

Esse pensamento linear, veiculado pelo colonizador há anos, ainda é difundido, está enraizado na maioria das memórias, ainda que de forma inconsciente. Quando o espaço de fala é ampliado e esses indivíduos são oportunizados a contar a sua história, as suas memórias, difundir as suas culturas, as suas crenças, percebe-se a inquietude da sociedade capitalista diante dos povos indígenas, “se todas as pessoas assim vivessem, não haveria produção excedente, expansão do comércio, a mais-valia, a renda, o consumismo, o lucro, a hora extra, ou seja, tudo aquilo que mantém as bases do Capitalismo” (GONZAGA, 2021, p. 34). Conforme mencionado anteriormente, o pensamento rizomático é desvencilhado do pensamento linear, o qual, neste estudo, remete ao colonizador, e se abre como raízes, como galhos. Para Deleuze e Guatarri (1995, p. 24): “Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas”. Essas linhas se entrecruzam, crescem onde há espaço, encontram outras possibilidades, criam suas

tramas, seus conhecimentos, deixam-se atravessar. “Qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 13).

Nesse sentido, é preciso difundir as memórias narradas pelos indígenas, desalinhar o pensamento, suscitar que ele se abra como braços, sem uma direção definida, saia do linear para o rizomático. Acreditamos que, a partir de conhecimentos múltiplos, há melhor entendimento sobre as diversidades culturais, sendo assim, haverá uma contribuição para os movimentos contínuos de dissociação da colonialidade, o decolonialismo indígena. Dessa forma, os povos originários poderão receber um tratamento mais humano e empático.

Colonialidade, conceito introduzido por Aníbal Quijano em 1989, é intrínseco ao colonialismo. Este diz respeito a um modelo de dominação e exploração que persiste na relação entre metrópole e colônia para além das independências políticas. Aquele é a perpetuação das formas estruturais de controle e discriminação. Em relação aos povos indígenas, nas palavras de Heck e Preziosi (2012, p. 10), “Continuamos colonizadores, achando-nos ‘bons, superiores e civilizados’. E os indígenas que se parecem conosco, isto é, os que usam roupas e falam português, são considerados melhores – civilizados, portanto – que aqueles que não adotaram tais hábitos”. O discurso da colonização ainda ecoa no mente de colonizados e colonizadores, reflete nas atitudes, mesmo sem consciência, é estrutural.

O conceito de colonialidade do poder “exprime uma constatação simples, isto é, de que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo” (BALLESTRIN, 2013, p. 99). Ou melhor, elas estão presente em todas as esferas da sociedade, a “colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada” (MIGNOLO 2017, p. 2). Para Quijano (2009, p. 73), ela “provou ser, nos últimos 500 anos, mais profunda e duradoura que o colonialismo. Porém, sem dúvida, foi forjada dentro deste, e mais ainda, sem ele não teria podido ser imposta à intersubjetividade de modo tão enraizado e prolongado”.

A teoria da colonialidade do poder, desenvolvida por Quijano, foi/é essencial para outros estudos, de modo particular aos pesquisadores latino-americanos, influentes nas Américas, tais como Walter Mignolo e Catherine Walsh, membros do grupo de estudo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (MCD).

Mignolo, a partir da teoria de Quijano, elaborou diversos estudos nos quais a colonialidade é concebida e explorada, principalmente, como o lado mais escuro da modernidade. Para ele, a “colonialidade em outras palavras, é constitutiva da modernidade –

não há modernidade sem colonialidade [...] se não pode haver modernidade sem colonialidade, não pode também haver modernidades globais sem colonialidade globais” (MIGNOLO, 2017, p. 2).

Walsh, valendo-se do conceito inicial de Quijano, propõe uma pedagogia decolonial, “que se esforcem por transgredir, deslocar e incidir na negação ontológica, epistêmica e cosmogônico-espiritual que foi - e é - estratégia, fim e resultado do poder da colonialidade” (WALSH, 2009, p. 27).

Na França, Vergès (2020, p. 13), em sua obra “Um feminismo decolonial”, expõe que o “termo em francês *décolonial*, [...] caracteriza-se pelo enfrentamento da colonialidade do poder que, mesmo após a formalização da independência de territórios colonizados, persiste como legado da modernidade, do racismo e do capitalismo”.

Por meio destes estudos, no entendimento de Gonzaga:

O levante decolonial não se pauta somente em superar o processo colonial de nossa história e não se baseia só em procurar descolonizar as regiões colonizadas, mas assumir uma compostura de luta permanente para registrar uma nova história dos colonizados como personagens sociais participantes do processo e não como meros agentes moldáveis, subjugados e subalternos. A decolonialidade diz respeito ao procedimento que almeja superar historicamente a colonialidade e pressupõe um plano mais amplo, uma incumbência urgente de insurreição do modelo de poder colonial na atualidade tendo em vista o amanhã. (GONZAGA, 2021, p. 126).

Nesse sentido, a decolonialidade refere-se ao processo de constituir registros de lutas contínuas contra a subalternização dos indivíduos que foram colonizados. Remete, portanto, ao pensamento crítico frente aos pressupostos do poder baseados nos eventos da colonização, ao que incide, da mesma maneira, sobre as categorias do pensamento científico e teorias que revestem os colonizados com suposto assujeitamento. Deste modo, propõe-se tencionar a história contada pela óptica do colonizador e identificar, por fim, os movimentos e protagonismos realizados pelos colonizados. Afinal, longe de serem apenas vítimas de uma tragédia, são essas pessoas que viveram efetivamente o complexo drama tecido pela história.

Sabemos que a história pode deixar marcas, algumas delas dolorosas, feitas por meio de violência imposta aos sujeitos, algumas das quais não cicatrizam nunca. São registros históricos que nem sempre apresentam uma vista panorâmica dos eventos efetivamente vividos e que são, às vezes, contadas apenas a partir de frestas de agulhas. Essas versões da história, que remetem tanto aos interesses políticos de alguns sobrepostos aos outros, encontram, em alguma medida, a conveniência.

Nessa direção, Gonzaga (2021, p. 146) faz um alerta: “O olhar sobre o indivíduo indígena e sua colocação fora da História foi uma ação proposital e categoricamente pensada, especialmente pela elite agrária cujo interesse sempre foi o de se apropriar das terras indígenas”. Entretanto, os povos indígenas nunca foram passivos, resistiram, sobreviveram, participaram e protagonizam a História.

Logo, conhecer outras visões da mesma história possibilita novos atravessamentos, reconhecimento da alteridade e afastamento do modelo arbóreo dominante. Permite mudar para um sistema de ramificações, de pensamento desobrigado a ter um centro, o qual, geralmente, envereda para um eurocentrismo, estabelecendo, no mesmo movimento, uma margem, o colonizado.

4 Outras narrativas pela perspectiva indígena

Sabe-se que em 1500, no solo deste país, tinha muita riqueza e comunidades indígenas numerosas, cada uma delas com costumes, hábitos, tradições e composições sociais distintas, com culturas diversificadas. Algumas dessas comunidades cultuavam o tempo como uma divindade, composta por passado e presente.

Quando chegaram as grandes canoas dos ventos (as caravelas portuguesas), tentaram banir o espírito do tempo, algemando-o no pulso do homem da civilização. Dessa época em diante, o tempo passou a ser contado de modo diferente. Esse modo de contar o tempo gerou a história, e mesmo a história passou a ser narrada sempre do modo como aconteceu para alguns, não do modo como aconteceu para todos. (JECUPÉ, 2020, p. 74)

Para os povos que reconheciam o tempo como memória ancestral, saber-se e compreender que estavam no mundo apenas de passagem, compunha o modo de conceber a vida. Nesse sentido, pensar num futuro era inimaginável. Entretanto, os novos modos de “controlar” o tempo, empregados por aqueles que chegaram, engendraram algumas questões que interferiam profundamente na vida das pessoas que aqui moravam.

Assim, para muitas comunidades indígenas não havia sentido em acumular:

Trabalho demais nos dá tempo de menos. E tempo de menos tira da gente a alegria do encontro com os pais, com os filhos, com os amigos. Só o presente é um presente. O futuro é uma promessa que pode nunca chegar. Os indígenas sabem disso. Por isso vivem o momento. (WAPICHANA; MUNDURUKU, 2019, p. 41).

Esse modo de perceber a vida, geralmente, associado ao entendimento da efemeridade

humana implicava em apreciar todos os momentos. Logo, os indígenas cantavam, dançavam, se alegravam com o que tinham. Cada dia era vivido sem preocupação com o que viria.

Quando, em tempos antigos, os portugueses tentaram escravizar os indígenas estes não aceitaram aquela imposição. Trabalhar, para o português colonizador, era acumular. Acumulação é uma das dimensões do futuro. Acumula-se, poupa-se, guarda-se com a intenção de utilizar depois, amanhã. Os indígenas não sabem o que é o amanhã. (WAPICHANA; MUNDURUKU, 2019, p. 41)

Nessa perspectiva, as culturas dos povos nativos foram negadas. Houve uma imposição cultural. As lentes pelas quais os indígenas foram vistos eram as do “civilizador”, colonizador, capitalista. O sentido dado à vida era o acúmulo, o poder. Isso trouxe dor, aflição, desespero. No século XVI, o sofrimento foi tão intenso que, nas palavras de Potiguara (2018, p. 90): “No período das colonizações portuguesa e espanhola, no Brasil, os homens indígenas conduziam toda a sua família ao suicídio coletivo, contra a escravidão, e, conseqüentemente, à destruição cultural”.

Darci Ribeiro (2015, p. 34) relata que: “Mais tarde, com a destruição das bases da vida social indígena, a negação de todos os seus valores, o despojo, o cativo, muitíssimos índios deitavam em suas redes e se deixavam morrer, como só eles têm o poder de fazer. Morriam de tristeza”. Isso também foi um ato de resistência. Uma fuga à escravização.

Infelizmente, essas memórias narradas não fazem parte só do passado. Essa visão equivocada ainda está presente em nosso cotidiano e é, às vezes, reproduzida pelas escolas, pelos familiares, pela sociedade de modo geral.

Na verdade, considerar a visão de trabalho que esses povos desenvolveram – e que tem uma leitura sobre a realidade que os cerca – e compará-la com o “progresso” trazido pela Revolução Industrial e pelo sistema capitalista é tirar conclusão precipitada e injusta, pois isso pode levar ao preconceito, à intolerância e ao juízo de valor que desmerece o desenvolvimento que outros povos se impõem. (WAPICHANA; MUNDURUKU, 2019, p. 42)

É nessa cultura que se “escondem” as intolerâncias, os preconceitos, tão ocultos quanto uma criança que, ao brincar de se esconder, tampa os olhos para não ser vista. Não há como camuflar. Ainda que para a mídia, as redes sociais, os indivíduos pareçam bem intencionados, a hipocrisia logo surge, assim como denuncia a música *A vida que eu levo*, do grupo Brô Mc's, rappers indígenas:

[...] índia invisível perambula pelas ruas da cidade sentindo preconceito e a maldade na carne. Proibido de entrar no hotel, no restaurante, o mesmo que

exibe quadro de índio aos visitantes, ação repugnante, elite ignorante, se esquece que são seres humanos. Mais parecem monstros tomados pelo dinheiro e pelo poder. Acham lindo os índios no quadro, nas paredes, nos artefatos, diversos artesanatos, mas de fato tá enganando quem? Olha a criança com desdém, quando vem, diz que não tem, trata como se não fosse ninguém, depois da oração todos, dizem amém. (Brô Mc's, 2009)

Fica evidente/saliente nessa denúncia composta pelos rappers, a hipocrisia com que a sociedade encara a questão indígena, onde o discurso de valorização do “índio” alcança aos objetos, mas, paradoxalmente, não inclui os indivíduos indígenas. Percebe-se tal movimento, inclusive, na desvalorização e invisibilização da musicalidade indígena, da moda, estética, línguas, enfim, todos os aspectos que estão revestidos daqueles sentidos que são atribuídos também aos indígenas. Ora, se o indígena é aceito apenas como objeto de decoração, que espaço há, portanto, para o genuíno reconhecimento?

(Sem) Palavras Finais

Falar sobre a questão indígena é problematizar a história conhecida pela maioria dos brasileiros, uma versão que remete a relações de poder. É tornar inaceitável o eufemismo presente na fala: *Minha (bis)avó foi pega no laço*. Que laço é esse? É o laço do ramalhete de flores para conquistar o ser amado? É o laço que cobre o presente no dia dos namorados? Não. É o laço das cordas atadas nas mãos de uma mulher antes de ela ser violentada, torturada, espancada, tratada igual bicho selvagem, estuprada. Levada à força de sua família, de sua vida, de sua cultura para ser “amansada”, “domesticada”, assim como, infelizmente, ainda se fazem com alguns animais. Ela passará fome, terá privações, levará surras, suportará os maus-tratos para depois gerar muitos filhos. Nossos avôs, nossos pais, nossa sociedade. É, também, sobre essa realidade que este estudo buscou refletir.

Tais reflexões dialogam com a discussão suscitada por Gonzaga (2021, p. 147):

A cada dia convenço-me que aquele que não volve seu olhar para a história é um esquizofrênico social, e que não existe a possibilidade de aplicarmos um véu da ignorância em nossos olhares para que possamos fingir que não fomos colonizados. Não existe borracha histórica. O Decolonizar indígena é o dever dos povos originários em que pensamos no futuro pós-colonização e escrevemos uma nova história com a tinta vermelha de garantir direitos.

Fomos colonizados. Essa é uma verdade, infelizmente, incontestável que precisa ser problematizada, estudada e compreendida para fortalecer o decolonialismo indígena: esse movimento contínuo de dissociação da colonialidade (GONZAGA, 2021). É preciso,

portanto, pensar na pluralidade e reconhecer as ancestralidades, saber as implicações da violência vivida por inúmeras mulheres, trazidas no DNA de muitos brasileiros e recuperar tantas histórias indígenas invisibilizadas em função dos interesses coloniais.

O olhar distorcido do senso comum raramente contribui com o processo do decolonialismo indígena. Geralmente, quando os indígenas tornam-se notícias é porque foram vítimas de alguma atrocidade ou suas reivindicações são exibidas de modo superficial, cooperando com a manutenção de uma imagem distorcida dos povos originários, logo, eles são vistos como um problema.

Neste estudo, algumas formas de pensar, próprias das culturas indígenas, foram ressaltadas para enaltecer a voz daqueles que participa(ra)m do processo de formação da sociedade brasileira, não de modo passivo, moldáveis e subjugados, mas com lutas, resistências e bravuras. Posto isso, concluímos que os povos indígenas, desde o primeiro contato com o colonizador, são hostilizados, atacados e sofrem tentativas de apagamento. Suas culturas, crenças, estilo de vida, relação com o trabalho, acúmulos, sabedorias, valores, enfim, tudo que não se encaixa aos moldes eurocêntricos é tratado como inferior, hostilizado e, se possível, exterminado. Isso faz parte da colonialidade. Daí a relevância do movimento decolonial, deixar de enxergar os colonizados com a forma que lhes foi dada pelos colonizadores, produzir ações contra a lógica da colonialidade, exibindo as suas consequências materiais, epistêmicas e simbólicas.

Concluímos este estudo, mas não as reflexões nele contidas, confiando-se em sua relevância, ao utilizar a palavra escrita, para trazer algumas memórias narradas por sujeitos/atores/autores indígenas, uma instigação ao pensamento rizomático. Que essa escrita inspire outras ações e movimentos na direção de desvencilhar-se do pensamento arbóreo, abrir-se em tramas rizomáticas, espalhar-se em todas as direções. Enfim, contribuir para o decolonialismo indígena, rumo ao reconhecimento dos sujeitos.

Referências

BALLESTRIN, Luciana. América latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 11, p. 89-117, maio - agosto de 2013.

BOSCHILIA, Roseli. Memórias do corpo na escrita autobiográfica de sujeitos vulneráveis. *In*: DROZDOWSKA-BROERING, I.; MARKENDORF, M. (orgs.). **Memórias do corpo**. Florianópolis: UFSC, 2020. p. 11-32.

Brô Mc's. **A Vida que eu Levo**. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/bro-mcs/a-vida-que-eu-levo.html>. Acesso em: 26 out. 2021.

CORACINI, Maria José R. F.; A memória em Derrida: uma questão de arquivo e de sobrevivência, 12/2010, **Cadernos de Estudos Culturais**, Vol. 2, Fac. 4, p. 125-136, Campo Grande, MS, BRASIL, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34. Vol. 1, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34. Vol. 2, 1995.

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. **Decolonialismo Indígena**. São Paulo: Matrioska Editora, 2021.

HECK, Egon; PREZIA, Benedito. **Povos indígenas: terra é vida**. – 7. ed. – São Paulo: Atual, 2012.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos: História indígena do Brasil contada por um índio**. (2 ed.). São Paulo: Peirópolis, 2020.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Índio eu não sou. In GONZAGA, Alvaro de Azevedo. **Decolonialismo Indígena**. São Paulo: Matrioska Editora, 2021.

MIGNOLO, Walter D.. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, vol.32, n.94, 22 jun. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>. Acesso em: 27 ago. 2022.

MUNDURUKU, Daniel. **Crônicas de São Paulo: um olhar indígena**. São Paulo: Callis, 2004.

MUNDURUKU, Daniel. **Meu avó Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória**. São Paulo: Studio Nobel, 2005.

MUNDURUKU, Daniel. **Memórias de Índio: uma quase autobiografia**. Porto Alegre, RS: Edelbra, 2016.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. (3ª edição ed.). Rio de Janeiro, RJ.: Grumin, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino americanas**. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, Cap. 9, p. 107-130, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. – (CES), Coimbra: Almedina, 2009. Cap. 2, 73-117.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Global, 2015.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**. São Paulo: Companhia das Letras, Editoraufmg, 2007.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu editora, 2020.

WALSH, Catherine. Interculturalidade, crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. *In*: CANDAU, Vera Maria (org). **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, p. 11-42, 2009.

WAPICHANA, Cristino; MUNDURUKU, Daniel. **Povos indígenas: orientações pedagógicas**. Secretaria Municipal de Educação. Coordenadoria Pedagógica. Currículo da cidade. São Paulo: SME/COPEP, 2019.