

## O papel do debate pós-colonial para a emergência de uma ciência proposta por intelectuais indígenas

*El papel del debate postcolonial para el surgimiento de una ciencia propuesta por intelectuales indígenas.*

*The role of postcolonial debate for the emergence of a science proposed by indigenous intellectuals.*

**Priscila da S. Nascimento<sup>1</sup>**  
**Adan R. M. Martins<sup>2</sup>**

### Resumo

Nesta pesquisa analisamos o papel do debate pós-colonial em sua proposta de refletir, entre outros temas, as bases que respaldaram/respaldam o conhecimento científico para a compreensão dos elementos que fomentaram a consolidação de um paradigma investigativo indígena ou ciência nativa a partir da década de 1980. Discutimos, neste sentido, como a crítica pós-colonial ao protagonizar reflexões conceituais que abriram possibilidades para novas formas de se pensar e fazer ciência contribuiu para uma descolonização do pensamento. Entendemos que este processo visibilizou, por exemplo, novos sujeitos no campo científico que estão construindo ciência a partir dos universos simbólicos de seus respectivos grupos étnicos como os intelectuais indígenas ao trazer para o campo acadêmico novas problemáticas dignas de interesse teórico.

Palavras-chave: Pós-colonial; Ciência; Indígena.

### Resumen

*En esta investigación se analiza el papel del debate postcolonial en su propuesta de reflejar, entre otras cuestiones, las bases que han respaldado / respaldan el conocimiento científico a la comprensión de los elementos que favorecieron la consolidación de un paradigma investigación indígena o ciencia nativa en la década 1980. Discutimos, en este sentido, como la crítica post-colonial ha realizado reflexiones conceptuales que se han abierto posibilidades para las nuevas formas de pensar y de hacer ciencia y que contribuyeron a la descolonización del pensamiento. Entendemos que con este proceso fue posible hacer visible, por ejemplo, nuevos sujetos en el campo científico que están construyendo ciencia a partir de los universos simbólicos de sus respectivos grupos étnicos como los intelectuales indígenas que están llevando al campo académico problemas dignos de interés teórico.*

Palabras-clave: Postcolonial; Ciência; Indígena.

### Abstract

*In this research, we analyze the role of the postcolonial debate in its proposal to reflect, among other themes, the bases that supported / support the scientific knowledge for the understanding of the elements that fostered the consolidation of an indigenous research paradigm or native science from the decade of 1980. In this sense, we*

---

<sup>1</sup>Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais na UNESP de Araraquara (SP). Professora Assistente I na Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Trabalho apresentado no I Seminário Latino-Americano de Estudos em Cultura –SEMLACult, Foz do Iguaçu/PR, Brasil, 2017.

<sup>2</sup>Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas/Museu Amazônico. Professor do Instituto Federal do Pará (IFPA). Trabalho apresentado no I Seminário Latino- Americano de Estudos em Cultura –SEMLACult, Foz do Iguaçu/PR, Brasil, 2017

*discuss how postcolonial criticism by leading conceptual reflections that opened possibilities for new ways of thinking and doing science contributed to a decolonization of thought. We understand that this process has seen, for example, new subjects in the scientific field who are building science from the symbolic universes of their respective ethnic groups as the indigenous intellectuals by bringing to the academic field new problems worthy of theoretical interest.*

## Introdução

Neste trabalho apresento algumas reflexões iniciais presentes na discussão que me proponho a realizar em minha tese de doutorado atualmente em andamento, mas antes de adentrar propriamente no tema gostaria de expor o percurso que me trouxe para este tema ainda pouco estudado no país.

O interesse por estudar o potencial intelectual no discurso de indígenas surgiu ainda no mestrado. Ao analisar as demandas das mulheres indígenas do movimento zapatista no México na década de 1990, percebi que as reivindicações e estratégias de luta das indígenas zapatistas eram, na maioria das vezes, muito distintas daquelas dos movimentos de mulheres que vivem sob o espectro cultural ocidental. Debruçando-me sobre os documentos reivindicatórios elaborados por elas, deparei com o alto grau de complexidade de suas demandas, onde questões relativas ao universo cosmológico indígena desempenham um papel de extrema importância. Um exemplo é o uso da categoria *corazón*, que no mundo ocidental se encontra associado à ideia de amor romântico e não goza de status científico, para caracterizar a existência de uma íntima relação entre sabedoria, memória e conhecimento<sup>3</sup>.

Estas observações sugeriram-me inúmeras outras questões. A mais significativa diz respeito aos limites das categorias teórico-metodológicas consolidadas pelo fazer científico ocidental para pensar processos que envolvem os povos indígenas. Até que ponto é possível, por exemplo, utilizar noções como a de racionalidade, objetividade, universalidade, indivíduo, entre outras, para compreendê-los? A própria noção de “indígena”, que de acordo com Bonfil Batalla (1972) denota a condição de colonizado, é também passível de tal questionamento<sup>4</sup>.

A cosmovisão e sabedoria indígenas não podem ser ignoradas nos estudos sobre a realidade indígena. Depreende-se disto que toda análise séria a respeito de determinado grupo

---

<sup>3</sup> De acordo com Marcos (2008, p. 29), *corazón* é a “sede de las actividades intelectuales superiores”, o centro de onde emanam seus pensamentos e estratégias de luta. Neste sentido, é preciso que “No sentimentalicemos, colonicemos ni reduzamos las referencias al corazón en el discurso de las mujeres como meramente emocional, por muy maravilloso que pueda pareceros”.

<sup>4</sup> Esclareço que ao usar a expressão indígenas, assim mesmo no plural, não compreendo os mesmos como portadores de uma cultura única, tampouco quando uso a expressão ocidental pretendo generalizar todas as experiências não-indígenas. Compreendo que em cada um destes universos há um conjunto de características comuns que me permitem fazer tal generalização.

indígena deva levar em consideração seu universo simbólico e o que os próprios indígenas dizem a respeito de si mesmos. Em muitos campos de estudo que tem a questão indígena como elemento de análise ainda cabe a seguinte interrogação: são os próprios sujeitos pesquisados quem falam nos textos dos pesquisadores ou, ao contrário, ainda é a voz desses que serve de suporte para a expressão daqueles? Como bem observou Todd (2015) a respeito da denominada “virada ontológica”, cujo grande representante no Brasil é o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, o ambiente acadêmico posiciona pessoas que falam sobre os povos indígenas acima daqueles que são indígenas e dos que procuram dialogar com eles em pé de igualdade.

No caso específico que aqui me interessa, a saber, o da produção intelectual de indígenas, procuro não me colocar na posição de falar por eles. Busco, antes, conhecer suas trajetórias pessoais e produção teórica de modo a posicioná-los no contexto do saber científico contemporâneo, neste sentido, esta pesquisa também destoa dos estudos, igualmente recentes e relevantes, que abordam a presença indígena na universidade, discutindo temas como o acesso e permanência estudantil, mapeando políticas afirmativas ou mesmo as motivações por trás dos elevados índices de evasão escolar que, de acordo com estimativas oficiais, chega a 90% em alguns cursos<sup>5</sup>. Minha intenção é ir além da questão do acesso ao conhecimento científico por parte dos/as indígenas e discutir a contribuição epistemológica de alguns deles/as para o que reconhecemos como uma ciência nativa, pois, conforme expõe o antropólogo baniwa Gersem Luciano (2011, p. 105) “existe a nova situação de sujeitos indígenas estudando a si mesmos como sujeitos que pensam e produzem conhecimento”.

Discuto neste espaço, de forma introdutória e não conclusiva, a iniciativa de alguns indígenas de construção de uma epistemologia própria, que ora dialoga, ora opõe ou mesmo amplia a ciência tradicional, pluralizando as perspectivas de compreensão da realidade social. Acredito que sem este primeiro passo de contextualização dos saberes indígenas emergentes se torna inviável adentrar na apropriação dos mesmos a respeito do discurso científico, uma vez que a crítica que realizam de forma recorrente aos parâmetros de pesquisa utilizados na compreensão dos povos indígenas, parâmetros estes que reproduzem um conjunto de mal-entendidos insistentemente repetidos por muitos intelectuais, se insere no espaço aberto por diferentes pesquisadores indígenas.

## 1. A emergência do paradigma investigativo indígena

---

<sup>5</sup> De acordo com o Ministério da Educação (MEC), em 2011 havia apenas um indígena para cada 500 estudantes em universidades públicas brasileiras.

O paradigma investigativo indígena ou ciência nativa começa a emergir nas décadas de 1960 e 1970 em países como África do Sul, Nova Zelândia, Austrália, Estados Unidos e Canadá. Este processo esteve intimamente ligado ao ingresso de indígenas nos espaços de educação formal, no caso a universidade, e à forte pressão que exerceram no interior destas instituições para que pudessem produzir conhecimento científico a partir de seus próprios referenciais culturais.

No início, a luta destes indígenas esteve centrada na defesa da permanência estudantil e no direito de serem aceitos nas universidades como pesquisadores indígenas. Obrigados a cumprir os protocolos institucionais e a utilizar metodologias já consolidadas para validarem seus projetos perante a comunidade acadêmica não puderam, neste momento, elaborar e utilizar métodos próprios de investigação.

O uso da linguagem científica tradicional, no entanto, demonstrou aos poucos ser insuficiente para refletir adequadamente as problemáticas indígenas. À medida em que mais indígenas adentravam nas universidades e se interessavam em produzir conhecimento científico, aumentava o desconforto com a prática de transpor conceitos e teorias produzidas para e pela sociedade envolvente para compreensão da realidade dos povos indígenas. Desafiados pela histórica dinâmica de exclusão que caracteriza o ambiente acadêmico, tiveram que demonstrar, a partir do questionamento dos cânones científicos vigentes, que uma narrativa indígena em diálogo com a mitologia e a tradição poderia também constituir conhecimento em moldes científicos e que este conhecimento também era legítimo.

A ideia de se construir um paradigma investigativo indígena começa a ganhar contornos mais claros a partir da década de 1980. Neste período, um grande número de indígenas já questionava de forma mais explícita o tratamento dado à questão indígena por inúmeros pesquisadores, propondo em contrapartida novas metodologias e categorias analíticas melhor adaptadas à realidade de seus grupos étnicos. Alertavam também para a necessidade da descolonização do pensamento científico ocidental, por entender os saberes indígenas como relíquias arqueológicas, superstição, narrativa mitológica, entre outros, e nunca como ciência.

Embora isto tenha representado uma significativa abertura no debate sobre o pluralismo epistemológico, os indígenas tiveram, contudo, que esperar ainda algum tempo para acionar estas novas metodologias, sob pena de terem questionados a legitimidade de seu trabalho e sua posição de pesquisador.

Questionar as bases da ciência tradicional e propor uma ciência nativa passava, necessariamente, por desvelar criticamente o discurso colonial dominante que por muito tempo promoveu uma visão cristalizada e anacrônica dos povos indígenas, crítica esta que encontrou eco nos estudos denominados pós-coloniais.

As teorias pós-coloniais ou pós-colonialistas se desenvolveram primeiramente no contexto anglo-saxão nas décadas de 1980-90 com a preocupação de deslocar o olhar para as margens dos centros hegemônicos de produção de conhecimento, de forma a privilegiar o lugar de enunciação de sujeitos que foram historicamente subalternizados. Embora muito diferentes entre si, possuem o objetivo político comum de criticar o projeto científico moderno através da reflexão sobre os efeitos das estruturas de poder coloniais e suas formas de pensamento sobre sociedades e culturas periféricas.

Conforme argumenta Costa (2006, p. 117), o projeto da modernidade ocidental é questionado pelos teóricos pós-coloniais com o intuito de esboçar, pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções de modernidade. Neste sentido, os estudos pós-coloniais se constituirão como uma crítica radical à concepção de sujeito por traz do conhecimento científico moderno que, amparado na ideia de progresso amplamente difundida a partir do século XVIII, reforçou as estruturas de poder estabelecidas pela conquista europeia, que impôs aos mais diferentes povos sua concepção de espaço-tempo e uma nova relação entre natureza e cultura.

A constituição dos parâmetros epistemológicos do pensamento moderno está profundamente amparada em uma situação de dominação e exploração. Com efeito, a ideia de um sujeito epistêmico universal, sem sexualidade, gênero, etnia, classe, espiritualidade, língua, e que produz a *verdade* a partir de um monólogo interior consigo mesmo sem relação com nada de fora é apenas um dos vários efeitos deste processo. Muitos autores (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2006, SPIVAK, 2010) têm denunciado, cada um ao seu modo, as características específicas deste sujeito, a saber, homem branco, europeu, heterossexual e proprietário dos meios de produção.

O caráter excludente do projeto moderno e de sua matriz epistêmica invisibilizou todos os sujeitos que se encontram distantes do padrão denominado por Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p. 72) de “sistema-mundo europeu/euronorteamericano/capitalista/patriarcalmoderno/colonial”. Sob esta perspectiva, é “normal” que sejam poucos aqueles autorizados a produzir, validar e colocar em circulação dentro das universidades outras formas de conhecimento.

A pensadora indiana Gayatri Spivak (2010), cujo projeto teórico se concentra em uma subárea dos estudos pós-coloniais denominado *subaltern studies*, caracterizou esta condição descrita acima através da palavra subalternidade. Para ela, subalterno é todo aquele que não possui voz ou representatividade – política, legal, entre outros - em decorrência do status social que adquiriu ao longo do processo de colonização.

Em *Pode o subalterno falar?*, sua obra mais conhecida, discute a necessidade da descolonização do pensamento científico ocidental a partir do argumento de que não se trata apenas de dar voz ao outro subalternizado, como pretendem alguns pensadores deste campo de estudo, mas de constituir as bases epistêmicas para que o mesmo seja compreendido a partir de outras lógicas. Neste projeto, o papel dos intelectuais é questionado e sua convivência com as estruturas de dominação, ao se reivindicarem como representantes do discurso do outro, denunciada. De acordo com Carvalho (2001), o projeto teórico-político desta pensadora, centrado na reflexão sobre a consciência da mulher subalterna, está relacionado à sua necessidade biográfica de desfazer o duplo lugar de fala subalterna que lhe foi imposto desde a infância, a saber, o de mulher em uma nação colonizada.

Na América Latina, os estudos pós-coloniais emergiram através de uma profunda crítica a herança colonial nas diversas esferas da sociedade. De acordo com Quijano (2000, p. 201), esta herança se refere, basicamente, ao processo jurídico e econômico de apropriação de novos territórios pelos europeus iniciado no século XVI. No campo científico, se expressa por meio daquilo que denomina de “colonialidad del poder”, que produz uma contínua invisibilização dos povos indígenas como produtores de conhecimento sistematizado. Como ressalta Quijano (1992, p. 37), a colonialidade do poder é regida por “una racionalidad específica a perspectiva del conocimiento que se impuso mundialmente de forma hegemónica colonizando y sobreponiéndose sobre saberes concretos”.

A inversão de perspectiva geopolítica produzida pelos estudos pós-coloniais colocou em cena uma multiplicidade de sujeitos sócio históricos até então excluídos do processo de produção de conhecimento pelos saberes dominantes. De acordo com Walsh (2009, p. 27), isto abriu espaço para a formulação de modelos epistemológicos contra- hegemônicos atentos à questão do eurocentrismo, do racismo e da condição colonial a qual estão submetidos os mais diferentes povos. Estes modelos serviram de ponto de partida para a proposição de um paradigma investigativo indígena.

A reflexão sobre a descolonização do pensamento científico ocidental foi, sem sombra de dúvidas, um passo importante para a formulação do paradigma investigativo indígena. Seu papel foi o de desvelar a “la destrucción de los conocimientos propios de los

pueblos causada por el colonialismo europeo, que a su vez generó un imperialismo cultural y la consecuente pérdida de experiencias cognitivas” (SANTOS, 2010, p. 57). No próximo subitem, nos deteremos de forma breve sobre este paradigma investigativo, que apresenta categorias de pensamento orientadas pelas cosmovisões, saberes e práticas indígenas.

## 2. A consolidação de um paradigma investigativo indígena

O final da década de 1990 foi o ponto chave para que as reflexões epistemológicas realizadas por indígenas se firmassem como formas de conhecimento válidas dentro dos ambientes universitários, sobretudo os de língua inglesa. A ativista do movimento indígena maori Linda Tuhiwai é considerada umas das pioneiras na proposição de uma metodologia indígena de pesquisa<sup>6</sup>.

De acordo com esta intelectual indígena, são as construções teóricas e os métodos de investigação que sustentam uma trama de poder colonial capaz de forjar um modelo de *Outro* selvagem e sem capacidade de produzir conhecimento significativo. Partindo da crítica pós-colonial, denuncia em sua mais importante obra, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples* (1999) - traduzida para o castelhano em 2016 com o título *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas* – a perspectiva eurocêntrica presente no conhecimento científico produzido sobre povos indígenas e aponta para a importância de se reconhecer a produção intelectual ocidental como parte constituinte da própria cultura ocidental e cujas consequências políticas e sociais tem promovido a ausência de um lugar discursivo para a produção de intelectuais indígenas<sup>7</sup>.

O pensamento científico ocidental, ainda segundo Tuhiwai (1999), tem sido historicamente cúmplice dos colonialismos e dos imperialismos. Neste sentido, uma ciência próxima ao universo indígena deve se voltar não para temas gerais, mas para as problemáticas enfrentadas pelas comunidades e seus membros. Assim, lista 25 projetos de pesquisa que considera condizentes com as preocupações dos pesquisadores indígenas. São eles: reivindicação, testemunhos, narrativas, celebração da sobrevivência, lembranças, gênero, indigenizar, intervir, revitalizar, conectar, ler, escrever, representar, vislumbrar, reenquadrar,

---

<sup>6</sup> Linda Tuhiwai atualmente é professora de educação indígena na Universidade de Waikato, na Nova Zelândia.

<sup>7</sup> Faz-se necessário esclarecer que não há consenso sobre a utilização da expressão *intelectual*, tanto no meio acadêmico como entre os próprios indígenas, para caracterizar sujeitos indígenas que se dedicam a produzir algum tipo de reflexão teórica. Isto em virtude do fato de que o emprego do termo intelectual pode muitas vezes confundir a atuação desses atores políticos comunitários com a de uma elite indígena letrada já desconectada de seu povo.

restaurar, retornar, democratizar, criar redes, nomear, proteger, criar, negociar, descobrir e partilhar (TUHIWAI *apud* RAMOS, 2013, p. 19).

Um ano após a publicação de *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, o filósofo indígena tewa Gregory Cajete<sup>8</sup> publica outra obra importante intitulada *Native Science* (2000), na qual enfrenta a questão de uma fundamentação teórica para a nascente ciência nativa<sup>9</sup>. Assim como Linda Tuhiwai, acredita que uma ciência produzida por indígenas deva visar o reconhecimento da milenar produção de conhecimento realizada pelos povos indígenas. Caberia, então, ao intelectual indígena perceber, pensar, conhecer, atuar e sistematizar estes conhecimentos.

De acordo com Cajete (2000, p. 2-3), uma ciência nativa envolve

(...) espiritualidade, comunidade, criatividade e tecnologias para manter o meio ambiente e cuidar da vida humana (...) envolve aspectos como o espaço e o tempo, a linguagem, o pensamento e a percepção, a natureza e os sentimentos humanos, a relação dos seres humanos com o cosmos e todos os aspectos ligados com a realidade natural<sup>10</sup>.

Esta ciência, por sua vez, deve se orientar pelos seguintes paradigmas que reproduzo aqui na íntegra:

A ciência nativa integra uma orientação espiritual.  
A dinâmica harmônica multidimensional é um estado perpetuo do universo.  
Todos os conhecimentos humanos estão relacionados com a criação do mundo; portanto, o conhecimento humano está baseado na cosmologia humana.  
A humanidade tem um papel importante na perpetuação dos processos naturais do mundo.  
Todas as “coisas” são animadas e tem um espírito.  
Todos os lugares são importantes e significativos porque cada lugar reflete a integridade da ordem natural.  
A história das relações deve ser respeitada de acordo com os lugares, plantas, animais e fenômenos naturais.  
A tecnologia deveria ser apropriada e refletir o balanço das relações do mundo natural.  
Há relações básicas, padrões e ciclos no mundo que necessitam ser entendidos; este é o rol das matemáticas.  
Há etapas de iniciação para o conhecimento.  
Os maiores são guardiões do conhecimento.  
As atuações no mundo devem ser acompanhadas através do ritual e da cerimônia.  
Os artefatos antigos contem a energia dos pensamentos e materiais com os quais foram criados e são símbolos de rituais que expressam esses pensamentos, entidades e processos.

<sup>8</sup> Gregory Cajete é professor da Universidade do Novo México, nos Estados Unidos

<sup>9</sup> Segundo Cajete (2000), a etiqueta de “ciência” empregada no termo ciência nativa diz respeito a uma estratégia política para dar a ela o mesmo status da ciência ocidental.

<sup>10</sup> Tradução livre.

Os sonhos são considerados portas para a criatividade e o conhecimento se usa com sabedoria, prudência e de forma prática<sup>11</sup> (CAJETE, 2000, p. 64-65).

Outra obra importante para o desenvolvimento do paradigma investigativo indígena é *Indigenous Research Methodologies* (2012), da teórica indígena africana Bagele Chilisa<sup>12</sup>. Nesta obra, argumenta sobre necessidade de se desconstruir e reescrever a história dos povos indígenas através do empoderamento de seus membros e da autonomia dos processos de investigação no qual o indígena passa de objeto a sujeito de conhecimento de forma a ressaltar a necessidade de uma justiça social.

Mesmo expondo aqui de forma breve o pensamento de alguns intelectuais indígenas que tem contribuído para a consolidação do paradigma investigativo indígena, acredito poder apontar uma de suas principais características. A primeira delas é a de localizar e analisar o discurso colonial promovendo uma crítica descolonizadora do pensamento sem, contudo, deslegitimar toda a produção intelectual do Ocidente. Trata-se, antes, de examiná-la a fim de defender os interesses dos povos indígenas. O paradigma investigativo indígena é, portanto, ao mesmo tempo uma proposta de ciência nativa dentro de instituições acadêmicas e um recurso social e político de descolonização e autonomia dos povos indígenas baseado na cosmovisão e conhecimentos indígenas.

Nas palavras de Shawn Wilson (2001, p. 176), indígena cree do Canadá, o paradigma “es un conjunto de creencias sobre el mundo y sobre la obtención de conocimientos que van de la mano para guiar las acciones de las personas sobre cómo hacer su investigación”. Implica, segundo Jelena Porsanger (2004, p. 107-108) em um

(...) conjunto de métodos e teorias indígenas, normas e postulados empregados na investigação com o enfoque dos povos (...) assegurar que a investigação sobre as questões indígenas sejam conduzidas de maneira respeitosa, ética, correta, útil e benéfica, desde o ponto de vista dos povos indígenas<sup>13</sup>.

Por fim, cabe considerar que no paradigma investigativo indígena dimensões como a espiritual e fatores psicológicos tais como a intuição são levados em consideração, visto que descrevem o modo como os povos indígenas concebem seus mundos. Sobre isto, apresento algumas considerações no próximo e último subitem.

---

<sup>11</sup> Tradução livre.

<sup>12</sup> Bagele Chilisa é atualmente professora na Universidade de Botsuana.

<sup>13</sup> Tradução livre.

### 3. Os aspectos constitutivos do paradigma investigativo indígena

Uma das bases fundamentais do paradigma investigativo indígena é a noção de relacionalidade presente nas distintas cosmovisões indígenas. A realidade é entendida como uma totalidade na qual tudo o que vive se encontra unido. Nesta totalidade, há uma dimensão material e outra não imaterial e todas as coisas tem vida e possuem um espírito. Esta epistemologia relacional investe de importância fatores como o contexto, as cosmovisões ancestrais, as relações interpessoais e com os seres não humanos, a língua nativa como lugar de enunciação, o conhecimento como processo coletivo e o papel do investigador no processo de produção de conhecimentos.

Diferentemente das ciências de matriz ocidental, a realidade não é nem separada e nem isolada em partes como se cada uma delas tivesse uma vida própria; pelo contrário, é composta por um conjunto de relações complementares e interdependentes entre si. Os entes materiais e não-materiais estão relacionados de diferentes maneiras em redes de relações vivas e espirituais que conformam uma totalidade-relacional. Se no sistema de conhecimento indígena tudo está relacionado, os conceitos não poderiam ser pensados de outra maneira. Expressam-se sempre em movimentos relacionados, em relações interpessoais, intrapessoais e espirituais.

A temática da espiritualidade, que na tradição ocidental está relacionada quase sempre à fenômenos de caráter religioso, é recorrente nos autores que trabalham dentro do paradigma investigativo indígena. É utilizada como uma categoria teórico-explicativa que permite adentrar em questões de ordem imaterial que não poderiam ser excluídas das análises sobre a organização social dos grupos indígenas. Segundo Wilson (*apud* RAMOS, 2013, p. 12) “a espiritualidade não é separada, mas parte integral e entranhada no todo que é a visão de mundo indígena”.

Para Cajete (*apud* RAMOS, 2013, p. 12), a espiritualidade não tem nada a ver com religião, mas com a busca de verdade ou verdades: “A ciência nativa, em seus níveis mais altos de expressão, é um sistema de caminhos para chegar a essa verdade perpetuamente em movimento, ou ‘espírito’”. Esta última noção, de acordo com Cajete (*apud* RAMOS, 2013, p. 12), diz respeito a uma verdade inconstante

Como o nascimento de uma criança ou um raio ligando céu e terra por uma fração de segundo, são esses os momentos infinitos tanto do caos como da ordem. São esses os preceitos da ciência nativa, pois a verdade não está num ponto fixo, mas sim num ponto de equilíbrio em constante mudança, perpetuamente criado e perpetuamente novo.

Verdade, neste sentido é “sempre relativa a um sistema conceitual, que qualquer sistema conceitual humano é em sua maioria de natureza metafórica e que, portanto, não existe verdade que seja totalmente objetiva, incondicional ou absoluta” (LAKOFF; JOHNSON *apud* RAMOS, 2013, p. 15)

A ideia de relacionalidade e de movimento não estão associadas apenas a de espírito e de verdade. Outro conjunto de ideias importante é a de propriedade intelectual, compromisso ético e justiça social no fazer científico. Sobre isto, os intelectuais indígenas reforçam que o conhecimento ao ser construído de maneira relacional não pertence a uma só pessoa, portanto, não pode ser comercializado nem apropriado alguém. Para melhor expressar esta compreensão, Wilson (2001, p. 179) usa a seguinte metáfora “o que exalam as árvores eu o inalo. O que eu inalo a árvore o inala”

É possível constatar entre os intelectuais indígenas a preocupação em serem coerentes com o princípio ético de difusão dos conhecimentos indígenas como instrumento de responsabilidade, respeito e reciprocidade baseada no consentimento coletivo dos participantes com vistas à justiça social. Para a concretização deste ideal, propõem desenvolver códigos de segurança e proteção a pesquisa em favor dos povos indígenas, seus conhecimentos e territórios.

A pesquisa é vista necessariamente como uma atividade militante. Conforme propõe Tuhiwai (1999) com sua *Agenda de Pesquisa Indígena*, o objetivo é que os temas de pesquisa sejam definidos pelos indígenas visando uma atuação política que permita aos povos indígenas ter controle sobre a produção do conhecimento, mudar seus processos, recuperar e consolidar identidades culturais, bem como promover a busca de alternativas a multiplicidade de problemas enfrentados no cotidiano das comunidades. Trata-se, portanto, de conferir aos indígenas o direito de controlarem seus próprios destinos. A respeito disto, Tuhiwai (1999) instrui os indígenas para que aceitem participar de pesquisas somente quando forem os autênticos beneficiários.

O caráter subjetivo que envolve o processo investigativo é claramente assumido por estes intelectuais indígenas. A neutralidade não tem espaço nesta perspectiva, ao contrário, o que se propõem é uma metodologia de pesquisa engajada. Conforme expõe Harding (*apud* ESPINOSA-MINOSO, 2014, p.10), “la investigadora o el investigador se coloque en el mismo plano crítico que el objeto explícito de estudio, recuperando de esta manera el proceso entero de investigación para analizarlo junto con los resultados de la misma”.

O conjunto de análises realizadas aqui, embora ainda iniciais, apontam para uma nova forma de se fazer e entender a ciência. Nela, são colocados em jogo considerações a respeito do humano e do não-humano, uma perspectiva relacional de entendimento do mundo, uma postura investigativa de envolvimento com o objeto, entre outros aspectos. Acredito que as ferramentas conceituais e metodológicas produzidas pelos intelectuais indígenas que se filiam a esta perspectiva de compreensão da realidade social são de grande relevância para aqueles que, como eu, se incomodam com certos modismos teóricos acadêmicos que, longe de facilitarem nossas vidas, acabam nos enclausurando em concepções teóricas que expressam muito pouco a realidade vivida por muitos de nós. Por isso a necessidade de uma desobediência epistêmica.

### Referencias

BONFIL BATALLA, G. El concepto de índio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, vol. IX., México: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, 1972, pp. 105-124.

CAJETE, G. *Native Science: Natural Laws of Interdependence*. Santa Fe, NM: Clear Light Publishers, 2000.

CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, v.7, n.15, p. 107-147, Porto Alegre, jul., 2001.

CASTRO-GÓMEZ, S; GROSGOUEL, R. *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores, 2007.

CHILISA, B. *Indigenous Research Methodologies*. Washington D.C: SAGE, 2012.

COSTA, Sergio. Desprovincializando a Sociologia – A contribuição pós-colonial, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 21, n. 60, 2006.

ESPINOSA-MINOSO, Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El cotidiano*, n. 184, 2014.

LUCIANO, G. *Educação para manejo e domesticação do mundo: Entre a escola ideal e a escola real, os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2011.

MARCOS, S. Las fronteras interiores: El movimiento de mujeres indígenas y el feminismo en México. In: MARCOS, S.; WALLER, M. (Eds.). *Diálogo y diferencia*. Retos feministas a la globalización. México: UNAM, 2008.

MIGNOLO, W. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistêmica. In: SANTOS, B. (Org) *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

PORSANGER, J. An Essay about Indigenous Methodology. *Nordlit. Arbeidstidsskrift i litteratur*. 8 (1), 2004, p. 105-119.

QUIJANO, A. *Colonialidad del poder modernidade racionalidade*. Bogotá: Editores Tercer Mundo, 1992.

\_\_\_\_\_. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. In. *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 2000.

RAMOS, A. R. Mentas indígenas e ecúmeno antropológico. *Série Antropologia*, vol. 439, Brasília: DAN/UnB, 2013.

SANTOS, B. S. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Ediciones Trilce, 2010.

SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?*. Minas Gerais: UFMG, 2010.

TODD, Z. *Uma interpelação feminista indígena à “Virada Ontológica”*: “ontologia” é só outro nome para colonialismo. Disponível em: <https://antropologiacritica.wordpress.com/2015/12/22/uma-interpelacao-feminista-indigena-a-virada-ontologica-ontologia-e-so-outro-nome-para-colonialismo/>. Acesso em 03 de jan. 2017.

TUHIWAI, L. *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Santiago: Lom Ediciones, 2016.

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, 2009. p. 12-43.

WILSON, S. What is indigenous research Methodology?. *Canadian Journal of Native Education*, 25 (2), 2001.