

## Contra-colonização e saberes de si: uma análise de produções audiovisuais de resistência indígena

Counter-colonization and knowledges of self: an analysis of audiovisual productions of indigenous resistance

Contra-colonización y saberes de sí: un análisis de producciones audiovisuales de la resistencia indígena

Tiago Eric de Abreu<sup>1</sup>  
Universidade Federal de Uberlândia - UFU  
tiagoabreu@gmail.com

**RESUMO:** O presente estudo apresenta fragmentos de uma análise discursiva de produções audiovisuais da resistência indígena, mobilizando a noção de “epistemes indígenas”, proposta por Silvia Rivera Cusicanqui (2015; 2018), como horizonte crítico em elaboração. A escolha metodológica do fragmento opera como tática de descentramento epistemológico, problematizando perspectivas hegemônicas de pesquisa e valorizando formas marginais de produção de saber inscritas nas práticas e discursos indígenas. Analisamos materialidades provenientes de diferentes campos – artístico, audiovisual e acadêmico – com foco em produções que circulam na internet no século XXI e que emergem no contexto das lutas micro e macropolíticas dos povos indígenas no Brasil. A partir do diálogo entre a crítica de Cusicanqui à colonialidade e a perspectiva genealógica de Foucault (2010), investigamos os efeitos de sentido produzidos por enunciados indígenas difundidos em mídias alternativas ao mainstream, evidenciando como tais enunciações tensionam mecanismos de subjetivação e sujeição operantes em dispositivos neocoloniais. Os resultados apontam para deslocamentos significativos na reapropriação da memória e da subjetividade indígenas, tornando visíveis posições táticas críticas nos discursos de retomada e resistência. Entre essas táticas, destaca-se a reconfiguração reflexiva da própria etnicidade como forma de escapar à sintaxe colonial e instaurar outros regimes de visibilidade e verdade.

**Palavras-chave:** Epistemes indígenas; Discurso; Memória; Resistência.

**ABSTRACT:** This is a reflection made of fragments to question colonial research methods, and a strategy of thought that is in elaboration, questioning ethnocentric modes of taking other peoples as object of inquire. Our purpose is to approach images and audio-visual productions of indigenous resistance analysing the insurrection of indigenous epistemes (Cusicanqui, 2015; 2018) as ways of reappropriation of subjectivity. We propose an approach of indigenous subjected knowledges (Foucault, 2010) thinking on their daily gestures of insurrection against (neo)colonial orders of discourse. Our material of analysis includes discursive Productions available in internet, by alternative media, not mainstream, artistic creations by self-named indigenous peoples. The present study points out

---

<sup>1</sup> É doutor em Estudos Linguísticos pela UFU. Desenvolve pesquisas em Estudos Discursivos, Análise do discurso e Linguística Aplicada. Dedicar-se ao estudo de tópicos discursivos associados à resistência indígena e quilombola, e Historiografia Linguística das Línguas Indígenas.

displacements in the way of reflection about reappropriation of indigenous memory and subjectivity, in which there are inscribed critical positionings about the very ethnicity and about the limitations and traps represented by the notions of “identity” and “culture”.

**Keywords:** Indigenous epistemes; Discourse; Memory; Resistance.

**RESUMEN:** Este estudio presenta fragmentos de reflexión que examinan imágenes y producciones audiovisuales de la resistencia indígena. Se realizan análisis que despliegan el concepto de “epistemes indígenas” propuesto por Silvia Rivera Cusicanqui (2015; 2018), un marco conceptual en desarrollo, de ahí la noción de fragmento como táctica reflexiva en contraste con la noción colonial de investigación que escruta su objeto. Aquí, proponemos una aproximación al conocimiento indígena sometido (Foucault, 2010), en su insurrección, en sus gestos cotidianos y micropolíticos de subversión del orden de los discursos (neo)coloniales. Nuestro material analítico consiste en producciones discursivas accesibles a través de internet, en medios alternativos a los medios tradicionales, y en producciones audiovisuales y artísticas de personas que se identifican como indígenas. El estudio destaca los cambios en la reflexión sobre la reapropiación de la memoria y la subjetividad indígenas, que incluyen posturas críticas respecto a la propia etnicidad y las limitaciones y dificultades que representan las nociones de “identidad” y “cultura”.

**Palabras clave:** Epistemes indígenas; Discurso; Memoria; Resistencia.

## Introdução

No presente estudo propomos uma abordagem discursiva das produções de memória em resistência aos dispositivos coloniais de subjetivação, os quais marcam o/a indígena como objeto de discursos (Santos, 2014) etnocêntricos; em seguida, destilaremos reflexões a partir das análises de recortes de produções discursivas indígenas.

Uma escuta do funcionamento dos “movimentos” da resistência indígena no Brasil silenciados nas mídias principais, que circulam através de redes “alternativas” – coletivos, Institutos, Associações –, os/as quais difundem conteúdos ligados às mobilizações por direitos ambientais e das comunidades indígenas, começa pela relativização de alguns universais dos discursos antropológicos, históricos, políticos, epistemológicos, linguísticos e de direitos humanos.

Ao compor e organizar uma memória das mobilizações indígenas, sublinhamos seu potencial crítico e descolonizador da pesquisa acadêmica, que pode servir de argumentação contra-hegemônica, ensejando diálogos entre aspectos teóricos dos Estudos Discursivos (Foucault, 2014) e da Sociologia da imagem (Cusicanqui, 2010). Buscaremos alimentar, assim, um diálogo que defronte questões emergentes e nos propicie o estabelecimento de paralelos e tensões entre recortes teóricos da obra de Michel Foucault e Silvia Cusicanqui.

De que modo essas tensões teóricas nos permitem problematizar a abordagem de tópicos de estudos indígenas, considerando o etnocentrismo implicado na constituição histórica das chamadas ciências humanas? Existem comunicações possíveis entre Cusicanqui e Foucault? Primeiramente, esse entrecruzamento epistêmico só faz sentido se encontrarmos uma complementaridade entre as perspectivas. Nesse sentido é que as formulações de Cusicanqui serão mobilizadas para expandir as pontuações de Foucault na análise dos discursos coloniais, mais especificamente, do funcionamento e constituição das práticas de resistência ao poder (neo)colonial.

Cusicanqui propõe a reflexão sobre o gesto acadêmico de adesão exclusiva a uma linha de pensamento ligada às grandes sistematizações teóricas. Por isso, ela (Cusicanqui, 2015) propõe o *fragmento* como método de estudo.

Assim como Foucault, Cusicanqui mobiliza fatores de problematização histórica, porém com maior ênfase sociológica, nos processos e nas produções discursivas comunitárias. As articulações da obra de Cusicanqui põem em campo marcos teóricos em que se cruzam não somente referenciais europeus, mas sobretudo advindos da obra de intelectuais e pensadores andinos, bolivianos, etc. Essas articulações nos revelam possibilidades de expandir o

instrumental dos estudos discursivos, por exemplo, com a noção de *colectivos entramados* (“coletivos entramados”). Com esta expressão, Cusicanqui (2018) se refere àquelas práticas e produções discursivas de grupos ilhados com relação às instituições hegemônicas, que se formam no engajamento político, tal como as centenas de instituições ligadas aos movimentos indígenas que têm sido criadas por lideranças locais, em todo o território brasileiro e na América latina em geral, sobretudo a partir da década de 1970 e, mais intensamente, no período pré e pós promulgação da Constituição de 1988, articulando processos *táticos* de resistência ao poder.

Os trabalhos de Cusicanqui apontam ainda para formas alternativas de fazer política a partir do cotidiano, que Félix Guattari e Suely Rolnik (2006) chamariam *micropolítica*. O termo indica práticas que envolvem a autogestão de serviços e espaços públicos, em oposição à privatização da terra, implicada nos discursos de domínio territorial neoliberal. É o que percebemos em diferentes materialidades: indígenas gerindo processos de ensino/aprendizagem próprios e diferenciados, criando localmente associações de artesãs, ou manifestando-se contra a mineração, o garimpo e a extração de minerais, madeira e petróleo em suas terras. O exemplo mais imediato desse fazer coletivo são os discursos e práticas que acompanham a luta por demarcações das terras indígenas, sua defesa legal como espaço comum, e não como propriedade privada. Deste ponto emerge uma concepção de *território* como práxis comunitária, fazer coletivo.

Para o presente estudo, é relevante, do ponto de vista teórico, considerar as enunciações de sujeitos indígenas não como objetos de estudo, mas como agentes da reflexão sobre a própria condição de coletividades que estão se reapropriando de suas ferramentas culturais. Consideramos os enunciados indígenas não como falas de *sujeitos colonizados*, mas como agentes da contra-colonização. Esse posicionamento diante do material produz uma diferença relevante.

As referências foucaultianas, para nós, representam pontos de deriva; Foucault, de certa forma, sintetizou de forma singular, uma vasta gama de discussões teóricas anteriores, oferecendo problematizações que não esgotam, mas suscitam novos estudos. É nesse sentido que convergimos/divergimos.

Foucault propõe a noção de uma genealogia que considera enunciados geralmente desprezados pela historiografia geral, e que circulam de forma precária. Nesse sentido, a observação de Correio (2014) vem notar que adotar uma via genealógica:

Implica na recusa em procurar uma certa rigidez metodológica, como se houvesse um verdadeiro fazer genealógico em detrimento de um falso, e na adoção de uma

ferramenta analítica o mais flexível possível. Segundo ponto, seja em seus primeiros livros ou mesmo em seus últimos cursos e escritos, quando o termo parece ter sido deixado de lado, Foucault jamais se privou de fazer genealogias; estas apenas deixam de receber tal alcunha. Pensar em um olhar genealógico, para além de uma genealogia, permite perpassamos pelos distintos momentos de sua obra e investigarmos melhor algumas das estratégias investigativas de Foucault, sua inserção em certos jogos de poder, e confirmarmos o quão absurdo ou não é pensar em um projeto geral foucaultiano (Correio, 2014, p. 109).

Portanto, em nosso caso, a teoria é mobilizada durante e depois, como resultado das análises, mas não como uma perspectiva dada de antemão.

Se pensamos que a resistência indígena se dá, entre outras coisas, como promoção de diálogos com vozes e saberes ancestrais, endógenos a comunidades específicas, comunidades cujos rastros e histórias estão quase de todo ausentes da historiografia dita “oficial”, percebemos que as práticas e discursos da resistência produzem singularidades, com seus distintos falares e modos de produção e partilha de saberes; entramos, assim, em campo desconhecido que esteve em grande parte encoberto por preconceitos antropológicos eurocêntricos que ainda perduram em certa medida, na forma do etnocentrismo *entranhado* na constituição dos discursos sobre o *outro*.

Chamamos atenção para a necessidade de um descentramento epistemológico: os estudos de Cusicanqui enfatizam a urgência de romper com o racionalismo racista de raiz eurocêntrica e logocêntrica, deslocando o olhar para além das “grandes teorias” ocidentais que historicamente monopolizam os critérios de verdade e de legitimidade. Esse gesto de deslocamento encontra ressonância no próprio método genealógico foucaultiano. Partimos, assim, da noção de genealogia entendida, de modo sucinto, como uma aproximação crítica daquilo que foi dito antes – daqueles “*saberes menores*” (Foucault, 2010) deslegitimados, silenciados e marginalizados pelos efeitos do poder. Se em Cusicanqui o desafio consiste em descolonizar o horizonte epistemológico para tornar visíveis formas de saber apagadas pelo colonialismo, em Foucault a genealogia opera como ferramenta para escavar as camadas históricas que produziram esse apagamento. O diálogo entre ambos, portanto, permite articular um movimento comum: descentrar a hegemonia epistêmica e reinscrever, no campo da análise, saberes marginais que sobrevivem e resistem apesar das “estruturas” de dominação.

O que chamamos resistência às pressões da ordem hegemônica globalitária ganha força no período pós Segunda Guerra Mundial, balizando práticas que faziam valer a “eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas”, na dimensão micro e macropolítica, através de movimentos dispersos, em geral não regidos por uma sistematização de conjunto – ao que Foucault (1993, p. 20), em suas reflexões sobre o processo de “insurreição dos saberes sujeitos”

descreve como o “caráter essencialmente local da crítica” (Foucault, 2010, p. 20). A genealogia que Foucault (2010, p. 19) propõe se aproxima à memória das lutas contra os “efeitos de poder” dos discursos hegemônicos, contra a centralização institucional do saber-poder, que chamamos *contra-colonização*. Em sua descrição provisória da genealogia, ele propõe o redescobrimiento das lutas e da memória dos enfrentamentos, com a condição da desconstrução do absolutismo dos discursos globalizantes.

Por sua vez, Cusicanqui propõe métodos alternativos, como a "sociologia da imagem" e a consideração dos discursos descolonizadores a partir da história oral, que partem das realidades locais e indígenas. Em sua perspectiva, ir além da neutralidade axiológica nos permite a crítica do poder a partir de uma ótica não europeia, haja vista que o logocentrismo ocidental falha em capturar as complexidades das realidades coloniais e indígenas.

Isso implica que abordagens alternativas, que emergem diretamente de experiências e epistemologias não-hegemônicas, são necessárias para uma compreensão mais situada dessa problemática.

Nos vemos então diante da necessidade de tomar em consideração o que os próprios intelectuais e enunciadore indígenas estão construindo discursivamente, como *saberes de si*, sobre as próprias possibilidades de subverter regimes de verdade, relativizando efeitos de sentido produzidos “de cima para baixo”, questionando, com isso, a imposição de valores epistemológicos hierarquicamente produzidos nos centros de saber-poder; com isso queremos chamar atenção para a necessidade de descentramento epistemológico, a necessidade de relativizar a aplicabilidade de noções teóricas surgidas em um contexto colonial, de modo a não reproduzir violências epistêmicas.

A pergunta inicial é sobre o que Foucault teria a contribuir para a análise de aspectos histórico-discursivos materializados em enunciados de sujeitos indígenas na contemporaneidade. A resposta já está implícita na formulação desta questão: as noções foucaultianas em torno à problemática dos discursos, e seu modo de colocar as questões, de considerar a relação entre poder, subjetivação e resistência, nos dá a possibilidade de aprofundar o estudo dos aspectos discursivo-históricos implicados no corpo de enunciados contra-colonizadores.

Embora tanto Foucault quanto Silvia Rivera Cusicanqui investiguem processos de constituição dos sujeitos, seus fundamentos epistemológicos divergem profundamente. Em Foucault, a subjetivação é concebida como efeito histórico de dispositivos de poder-saber: o sujeito não é origem, mas resultado provisório de práticas discursivas e não discursivas que o

atravessam; sua análise se inscreve numa ontologia crítica do presente que privilegia a genealogia, a descontinuidade e a contingência.

Já Cusicanqui opera a partir de um horizonte epistêmico não ocidental, no qual a constituição dos sujeitos é indissociável de cosmologias, temporalidades e práticas comunitárias que excedem o enquadramento genealógico foucaultiano. Sua noção de *ch'ixi* – que afirma a coexistência de elementos contraditórios sem síntese – desafia a lógica binária da modernidade e estabelece uma crítica de raiz ao colonialismo interno, destacando que a subjetividade indígena não pode ser lida apenas como produto de dispositivos de poder, mas como continuidade viva de saberes ancestrais que resistem, se rearticulam e produzem mundos.

Assim, enquanto Foucault desestabiliza a ideia de sujeito soberano pela via da historicidade dos dispositivos, Cusicanqui desloca o campo epistemológico ao afirmar a vigência de formas de saber-sentir que não se deixam capturar pelas categorias modernas, recolocando a agência, a memória e a espiritualidade como dimensões constitutivas – e não derivadas – da subjetivação indígena. Embora os horizontes epistemológicos sejam diferentes, ambos convergem na recusa ao sujeito substancial e na ênfase na produção histórica e cotidiana da subjetividade, seja pelos dispositivos de poder, seja pelas práticas de resistência, memória e cosmologias.

Enquanto Foucault foca na desconstrução do sujeito moderno soberano, mostrando como ele é um efeito de relações históricas de poder-saber, Cusicanqui vai além da simples desconstrução no contexto latino-americano. Ela argumenta que a agência indígena não é apenas uma reação ou resistência ao poder colonial, mas deriva de dimensões próprias e autônomas: a memória ancestral, as singularidades constitutivas e a cosmologias indígenas. Para Cusicanqui, essas dimensões não são resquícios culturais a serem "incluídos" em uma análise ocidental, mas sim fundamentos ontológicos e epistemológicos a partir dos quais um sujeito indígena já é constituído, operando em uma lógica de "sociedade-em-movimento" que desafia a cronologia linear ocidental. Em suma, a justaposição revela que, para Cusicanqui, a "descolonização epistemológica" exige uma nova fundação da subjetividade a partir de referências não-eurocêntricas, algo que complementa (e tensiona) a "ontologia crítica do presente" proposta por Foucault.

Se considerarmos que existe uma rede de discursos e práticas que incorporam a resistência indígena, funcionando em diversos espaços, mídias e instituições, podemos ter uma ideia inicial do que temos por materialidade de análise. Precisamos descrever quais são essas materialidades. Como se constituem esses enunciados em que podemos perceber o funcionamento de táticas discursivas de escape ao poder colonial?

Deslocando o foco do poder colonizador do discurso eurocêntrico para as produções de efeitos de resistência ao poder por parte de sujeitos indígenas, encontramos uma abertura para estabelecer diálogos entre a terminologia de Foucault e a de Cusicanqui. A pesquisadora boliviana (Cusicanqui, 2015) nos chama a atenção para a função encobridora do discurso colonial, sua ação no plano da produção de (efeitos de) sentido, no plano das palavras.

Para Foucault, nada se pode dizer sobre a verdade em si, mas sobre *regimes de verdade* – sistemas que definem o que pode ser reconhecido como verdadeiro, quem está autorizado a falar e por quais práticas os enunciados adquirem legitimidade. Ele afirma que toda sociedade tem seu regime de verdade, critérios, instituições e práticas que fazem certos discursos aparecerem como naturais ou universais.

Cusicanqui reconhece perfeitamente esse ponto, mas radicaliza e desloca sua implicação: o regime de verdade moderno-ocidental não é apenas histórico, mas também colonial: ele funciona apagando, silenciando ou subordinando conhecimentos indígenas e práticas de mundo não ocidentais. Quando ela diz que, no colonialismo, as palavras “encobrem” em vez de revelar, está mostrando que o regime de verdade colonial não só produz verdade, mas produz apagamento.

Logo, podemos dizer: Foucault nos dá a ferramenta conceitual (regime de verdade); Cusicanqui nos mostra sua materialidade colonial, isto é, a natureza contra-colonizadora da enunciação da resistência indígena. Desse modo, podemos articular a noção foucaultiana em torno à questão da “verdade” dos discursos – entendida como um regime histórico que organiza o visível, o dizível e o pensável – e que, portanto, pode ser contestado, desestabilizado ou reconfigurado por outras epistemologias.

O conceito foucaultiano de verdade, entendido como regime histórico que articula poder e saber, pode dialogar com a obra de Cusicanqui quando deslocado para o campo da análise do poder colonial: se para Foucault cada sociedade produz seus dispositivos que definem o que conta como verdadeiro, Cusicanqui mostra que, na América Latina, esse regime é inerentemente colonial, pois opera por apagamento, controle e folclorização dos saberes indígenas. Nesse diálogo, práticas rituais, imagens e cosmologias indígenas aparecem como formas de “saberes de si” – tal como nos apropriamos da terminologia foucaultiana – e também como formas de insurgência epistêmica – no sentido cusicanquiano – capazes de desestabilizar o monopólio moderno-ocidental da produção da verdade.

A pergunta nuclear então é sobre como se constituem os processos de resistência ao poder neocolonial, tal como podemos percebê-los funcionando nas produções de enunciados por sujeitos indígenas no século XXI.

Para além da pergunta sobre quais as condições de emergência da resistência indígena, paira a indagação sobre o que os embates no plano das palavras e imagens mostram sobre o exercício do poder de resistir. Buscaremos problematizar esta questão por meio da análise de enunciados que atravessam diferentes campos e gêneros, como manifestos e produções intelecto-artísticas.

Em nossa leitura/escuta dos Estudos Discursivos, portanto, podemos descolocar a questão do método, compreendendo-o como experimentação de um percurso analítico, estabelecimento de relações entre conceitos, considerando que a significação nunca está dada de antemão.

Buscaremos, portanto, analisar o modo como as vozes indígenas articulam discursivamente seus saberes, as *epistemes* próprias (Cusicanqui, 2010), na insurgência discursiva de memórias que resistem ao apagamento histórico, em contraposição aos dispositivos de repressão e recolonização, às formações racistas e às políticas de silenciamento.

Nossa assunção nuclear é a de que as práticas/discursos da resistência criam condições de sublevar certos aspectos do jugo da sujeição colonizadora, e que essas práticas giram em torno do eixo corpo-território; consideramos, portanto, que a resistência indígena é constituída de múltiplas redes, de coletivos *infiltrados* em diversos terrenos de ação micro e macropolítica.

Propomos uma análise fundada no trânsito da imagem à palavra, em materialidades dispersas em diferentes momentos constitutivos dos discursos da resistência indígena. Esse trabalho de trânsito da imagem à palavra e da palavra à imagem toca o problema sobre como a imagem pode dar a ver o que a palavra cala, na expressão de Cusicanqui (2018). Consideramos, portanto, aqueles aspectos discursivos que transitam da imagem à palavra como *enunciação*, produção de efeitos de sentido.

Por meio das análises, mostraremos os processos de constituição da subjetividade indígena como objeto de estudo das “Ciências humanas”, bem como a problemática da insurreição indígena contemporânea na contra-colonização por meio da reapropriação de sistemas de saberes próprios. Nosso intuito é tornar audíveis/“palpáveis” algumas formas de articulação discursiva da resistência indígena na forma de *epistemes* próprias, e analisar, desse modo, aspectos discursivos da produção de memórias e seu lastro nas lutas do corpo-território indígena.

## Corpos de saberes ancestrais no presente das lutas/criações

Consideramos que os posicionamentos críticos da fala de algumas lideranças indígenas encarnam materialidades dessa resistência, assim como as imagens e artefatos artísticos, e podem ser considerados como teorizações sobre si, sobre a própria comunidade. Podemos, dessa forma, perceber dispersões enunciativas de resistência às sujeições coloniais em diversos materiais publicados em vídeos na internet.

Ao partir de uma escuta das vozes insurgentes, assumimos que aquilo que a/o autodenominada/o indígena diz constrói saberes sobre si e sobre sua comunidade (González, 2021).

Colocamos ênfase na questão sobre como se entramam discursivamente os corpos coletivos de resistência indígenas, em que eles/elas produzem teorizações e interpretações sobre as próprias comunidades. A imagem estereotipada do índio congelado no tempo redonda no preconceito segundo o qual o/a indígena que se apodera das ferramentas tecnológicas da sociedade envolvente perderia sua condição originária e, por consequência seus direitos sociais e políticos diferenciados.

Nada obstante, notando que há algo na indianidade que não se perde com, por exemplo, o letramento e a competência em outras máquinas de linguagem, presentimos o funcionamento de *epistemes próprias*, as “fórmulas da tradição”, os refrãos que, segundo Batalla (1981, p. 23), são tão efetivos quanto a luta armada ou a organização política, porque são mecanismos que, “em última instância, garantem o que Abdel Malek chamou ‘a continuidade do povo profundo’”. Não cremos, contudo, que essa expressão pretende exaltar uma imagem heroica, mas, ao contrário, apontar a *memória larga* (Cusicanqui, 2018), ressaltar uma profundidade temporal, histórica, memoriosa que, surpreendentemente, resiste à total atomização da subjetividade e à dissolução dos vínculos coletivos locais.

Das gerações que tiveram acesso à instituição escolar, grande parte de indígenas, nem por isso abandonou seus vínculos com a coletividade ancestral, muitas das quais, aliás, alçaram sua voz como lideranças para suas comunidades (Munduruku, 2012). A língua da resistência indígena é uma língua afiada e sua pena escreve com a tinta de sangue de seus mortos e seus vivos. É sobretudo com o corpo que se resiste.

Além disso, como no passado, muitos elementos incorporados às culturas indígenas tornam-se, em um dado momento, armas de luta pela libertação, em primeiro lugar,

a própria designação de índio, que hoje é reivindicada como uma bandeira de mobilização política (Batalla, 1981, p. 22, tradução nossa)<sup>2</sup>.

É nesse sentido que se inscreve uma “Arte Indígena”, bem como uma “Literatura Indígena”. Se antes a palavra “índio” significava o índice do anonimato coletivo, nas vozes indígenas contemporâneas, o ser/existir indígena passa a representar não só uma categoria étnica, mas uma articulação cosmopolítica e ética. No documentário *Índios no Brasil* (Carelli, 2000), apresentado por Ailton Krenak, escutamos a voz e o corpo de Azilene Inácio Kaigang:

O índio não tá acabando. O índio, pelo contrário, a população indígena tem aumentado significativamente; pelo menos os povos indígenas do Sul são uma prova disso. As retomadas das nossas áreas, aliás, elas se dão por causa disso, porque a população está aumentando. O índio não tá fadado ao extermínio, com certeza; esse é um pensamento já ultrapassado, já superado, de que o índio é um ser em extinção, não. Mesmo que nós façamos as nossas faculdades, estejamos por aí participando dos mais diversos simpósios, seminários, fóruns, falando, dominando os códigos da sociedade não índia, com certeza nós nunca vamos deixar de ser índios (Carelli, 2000).

Bonfil Batalla (1992, p. 162) disserta sobre histórias que não são, todavia, histórias: o autor defende que as histórias dos povos indígenas ainda estão por serem escritas: “O que até agora se tem escrito sobre estas histórias é, sobretudo, um discurso do poder a partir da visão do colonizador, para justificar sua dominação e racionalizá-la”. Em outro sentido, ainda na perspectiva de Batalla (1992, p. 163), “não são histórias concluídas, ciclos terminados de povos que cumpriram seu destino e passaram à ‘história’, mas histórias abertas, em processo, que reclamam um futuro próprio”. Parecem funcionar nesses enunciados diferentes matizes da palavra “história”.

Para ser considerada “gente”, para ter uma “História”, deve uma sociedade apresentar atestado de que possui uma “Literatura”, uma “Língua”, uma “Arte” em maiúsculas?

Precisamos ponderar o que subjaz à observação de que a oralidade indígena teria sido “o melhor arquivo de resguardo de sua memória cultural” (Batalla, 1992); nesta expressão pairam possíveis associações entre comunidade discursiva e produção de memória/subjetividade.

Uma questão que desdobra outros problemas, considerando o que as diferentes concepções de história implicam, é a percepção de que os sistemas de oralidade dos povos

---

<sup>2</sup> No original: “*Más aún, como en el pasado, muchos elementos incorporados a las culturas indígenas se convierten, en un momento dado, en armas de lucha para la liberación, en primer lugar, la designación misma de indio, que hoy se reivindica como bandera de movilización política*”.

indígenas, aliados ao modo de vida comunitário, foram suas mais fortes táticas de sobrevivência a esses mais de quinhentos e vinte e três anos de práticas dissolventes dessas comunidades, primeiro, impetradas por parte da Metrópole imperial e, depois, do Estado-nação. A atomização das comunidades e subjetividades foi a estratégia colonial e neocolonial que pôs pedras em cima das memórias locais, condenando-as a um silêncio tumular; no entanto, muitos coletivos se entramaram; em diversas práticas e discursos da resistência forjaram saídas do labirinto da sujeição colonial. Cusicanqui percebe a fala em seu funcionamento como crítica:

O índio oral é, na Bolívia, o espaço fundamental da crítica, não apenas da ordem colonial, mas também de toda a concepção ocidental da história, que situa o “histórico” apenas a partir do surgimento da escrita e, assim, legitima a invasão colonial como uma heroica missão “civilizatória” (Cusicanqui, 2006, p. 19, tradução nossa)<sup>3</sup>.

As movimentações indígenas na América do Sul que emergem na década de 1970, nos termos de Cusicanqui (2006, p. 4, tradução nossa), “reclamam para si o direito de gerar suas próprias sistematizações ideológicas e políticas [...]. as mobilizações e organizações indígenas assumem um crescente controle e crítica frente aos intentos de instrumentalização do investigador [...]”<sup>4</sup>. Já no século XXI, no esteio destas mudanças, percebemos a presença de pesquisadores indígenas nas universidades, tais como, dentre muitos outros, os antropólogos Luciano Gersem Baniwa – do povo Baniwa – e Florêncio Almeida Vaz Filho – do povo Maytapu, este último, que publicou um artigo intitulado “O nativo revestido com as armas da antropologia” (Vaz Filho, 2019), em que o autor deixa patente os inconscientes dos estudos étnicos e seus equívocos ao incorrer em categorias que reforçaram os ideogramas coloniais.

## Redes de entramados

Encontramos a expressão “Movimentos Indígenas” em diversas falas dispersas em diferentes gêneros (Munduruku, 2012). Mobilizações mais intensas começaram a congregar indígenas de diversas regiões do Brasil a partir da década de 1970, com o estabelecimento de

<sup>3</sup> No original: “*Lo oral indio es en Bolivia el espacio fundamental de la crítica, no sólo al orden colonial, sino a toda la concepción occidental de la historia, que sitúa lo “histórico” tan sólo a partir de la aparición de la escritura, y legitima por lo tanto la invasión colonial como una heroica misión ‘civilizadora’*”.

<sup>4</sup> No original: “*reclaman para sí el derecho de generar sus propias sistematizaciones ideológicas y políticas [...]. las movilizaciones y organizaciones indias asumían un creciente control y crítica frente a los intentos de instrumentalización del investigador [...]*”.

alianças, redes e “instituições indígenas de autogoverno” – termo cunhado por Darcy Ribeiro, citado por Munduruku (2012, p. 40). No estágio atual das hegemonias neoliberais, em que as lutas de resistência se produzem em meio ao apagamento das diferenças locais pelo jogo de forças global, em que condições a enunciação da “autodeterminação” engendra a afirmação da existência própria? A afirmação de existência se refere à resistência que se produz no corpo, entre corpos, sobretudo na forma de *colectivos entramados* (Cusicanqui, 2015). Alternativamente à expressão “Movimentos indígenas”, assaz vaga, entoamos a noção de “redes de entramados”, emprestada de Cusicanqui (2018). Os coletivos indígenas que se entrecruzam como tecidos de resistência à opressão atuam em diversas máquinas semióticas.

Na máquina do audiovisual, por exemplo, vimos surgir desde há mais de três décadas uma geração de cineastas e videastas indígenas, tais como Ariel Ortega Kuaray Poty, Takumã Kuikuro e Larissa Yepadi’ho. Estratégias como as do projeto Vídeo nas Aldeias, surgido em 1986 em resposta à solicitação dos próprios indígenas, propiciou a dezenas de comunidades indígenas gestarem seus próprios filmes em colaboração, e dão testemunho da existência e do agenciamento de novos atores sociais, novos meios de mobilização e novas formas de diálogo com as mídias e o poder, ante a especificidade das diversas mediações.

A chegada de tecnologias como as da vídeo-filmagem nas aldeias e comunidades a partir do final da década de 1970 – época de fortalecimento das mobilizações indígenas –, impactou de distintas maneiras nas autorrepresentações e nas relações dos coletivos indígenas com os fenômenos midiáticos e seu trânsito, sua comunicação com as instituições capitalistas.

Ailton Krenak, em *A vida não é útil* (Krenak, 2020, p. 11), sugere a noção de imagem como uma projeção para além daquele instante em que se está vivo, mas que pode atuar como um *phármakon* (uma droga, antídoto e veneno) e, ao invés de provocar a memória, pode induzir a amnésia histórica, em função dos mecanismos coloniais de desterritorialização da memória.

Com a consideração dessa ressalva, entendemos que os registros audiovisuais e pictóricos permitem entrever como se subverte e se resiste aos modos de subjetivação serial. Como subsídio para o estudo da constituição das epistemes indígenas nos discursos de resistência, com essa introdução à questão das relações de saber-poder, queremos propor uma reflexão sobre como a instituição de saberes universalizantes é defrontada com forças de resistência em que (in)surgem saberes regionais, processos que vingam à margem dos eixos dominantes de saber-poder, epistemes tornadas inaudíveis e sepultadas, mas que se insurgem e reverberam sotaques divergentes e cores locais não standardizadas.

As produções de memória no campo da arte/artesania dão asas a múltiplas territorializações. A inscrição das vozes indígenas no artevismo engendra posicionamentos que

tentam escapar às constrações do discurso colonial por meio da criação de percepções que se insurgem frente à normatividade dos regimes de verdade.

### Sobre nossa abordagem teórica

Assumimos que um aporte reflexivo da resistência indígena é diferente de sondar a semântica de um discurso, pois ao partir de uma escuta das vozes insurgentes, assumimos que aquilo que a/o autodenominada/o indígena diz constrói saberes sobre si e sobre sua comunidade (González, 2021).

Cusicanqui (2015, p. 73) estabelece uma ancoragem metodológica com a noção de histórias alternativas: a simples enunciação da história remete à pluralidade de significados que ela pode ter, conforme quem narra, quem a sofre ou a produz.

No texto “La autohistoria, un camino ético de la investigación”, González (2021) lança uma ponte entre as reflexões de Gloria Anzaldúa e Silvia R. Cusicanqui: a Autohistória, segundo esse autor, outorga o estatuto de conhecimento aos testemunhos e à voz escrita de atores sociais cujos saberes não são legitimados pela normatividade acadêmica, e assim atribui importância ao discurso do outro pelo que ele é, na heterogeneidade de sua agência.

A Autohistória lhes outorga o status de conhecimento à voz escrita dos participantes, atribuindo assim maior valor ao seu discurso, ao seu ser [...]. A Autohistória, portanto, respeita e valida cada palavra narrada pelo outro como em um encontro face a face com ele, sendo a palavra escrita ou a palavra falada pelo outro importante por si só e não pela avaliação subsequente que o pesquisador faz dela (González, 2021, p. 8, tradução nossa)<sup>5</sup>.

Como exemplo, nas experiências de trabalho de Silvia Rivera Cusicanqui (2015) sobre a tradição oral andina, foram obtidas diferentes significações e referências culturais de distintas etnias da região andina, destacando que o que uma pessoa diz ou escreve transmite saberes e significações de si e de sua própria cultura (González, 2021, p. 9, tradução nossa)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> No original: “La Autohistoria les otorga el estatuto de conocimiento a la voz escrita de los participantes, con lo cual se le atribuye un mayor valor a su discurso, a su ser [...]. La Autohistoria, entonces, respeta y valida cada palabra narrada por el otro como en un encuentro cara a cara con él, siendo la palabra escrita o dicha por parte del otro, importante per se y no por la valoración posterior que el investigador hace de ella”.

<sup>6</sup> No original: “A manera de ejemplo, en las experiencias de trabajo sobre tradición oral andina de Silvia Rivera Cusicanqui (2015), se obtuvieron diferentes significaciones y referentes culturales de distintas etnias de la región andina, poniendo de relieve que lo que una persona dice o escribe transmite saberes y significaciones de sí y de su propia cultura”.

Não se trata de reproduzir a quimera de traduzir a palavra do outro; trata-se mais de um processo criativo de escape da opressão do conhecimento atomizado, de catalisar mutações conceituais.

Se o racismo epistêmico participa do imaginário folclórico e suas figuras em torno à representação do/a “índio/a”, chega o dia em que ele/a toma o bastão do discurso e fala por si mesmo/a. Com isso não pretendemos afirmar que as vozes indígenas sejam monológicas ou sejam “fontes” de sentido independentes; pode haver muita dissenção entre os membros de uma mesma comunidade, e seus discursos são entrecortados pelos semas capitalistas do sistema industrial planetário de fabricação de subjetividade. Mas esse “falar por si mesmo/a” diz respeito à singularização operada na micropolítica dos corpos e discursos que jogam com linguagens desestabilizadoras das ordens de sujeição, como na literatura, nas máquinas das artes e do audiovisual etc., conforme colocaremos no decorrer do trabalho.

### **Reflexões a partir da articulação entre resistência e epistemes próprias**

No contexto do estudo das produções de memória dos coletivos indígenas, Cusicanqui (2022) fala de “epistemes” (no plural) como modos de conhecer, de existir e habitar, de elaborar conceitualmente a relação com as realidades circundantes, algo que se constitui no fazer coletivo, e que abriga concepções de mundo e produz saberes compartilhados.

Cusicanqui levanta a necessidade de se refletir sobre os universos indígenas como epistemes, projeto que ela sente que ainda é fragmentário, mas já esboça férteis desdobramentos. Diferentemente do termo “cosmovisão” – conceito já manuseado e convertido em um “emblema exotizante”, e que remete a uma versão paternalista da alteridade, episteme é um modo de conhecer, é um aparato conceitual que nos liga à realidade e ao mundo. Um dos aspectos das epistemes indígenas (no plural) seria a relação com os objetos como sujeitos: “tudo o que o racionalismo instrumental considera objetos, os mundos Yanomami, Huni Kuĩ, por exemplo – dentre tantos outros –, tratam como subjetividades.

Maneiras dissimilares de perambular na diferença aparecem na experiência indígena com a arte contemporânea: nas pinturas do coletivo Mahku (do povo Huni Kuĩ do Acre), os mundos estão *entrelaçados*, entramados, as diferentes formas de vida e o habitat compartilham o espaço comum dos planos que se interseccionam sem predominarem uns sobre os outros: multidimensionalidade; seres de diferentes naturezas coabitam o espaço comunal – um *trançado de visão e movimento*:

Imagem 1 - *Nai Panu*, 2014, giz e caneta sobre papel A3. MAHKU, Movimento dos artistas Huni Kuĩ



Fonte: Arquivo do autor.

João Paulo de Lima Barreto, pesquisador indígena, afirma:

Falamos muito da importância da floresta e da água, mas muitas vezes fomos incompreendidos, agora a ciência traz essa visão. Para nós, as plantas têm vida própria e nós precisamos entender isso para nos colocarmos como sujeito e não como objeto. Assim, tudo vira sujeito: o barulho da floresta, o balanço das folhas. Tudo isso é linguagem (Freire, 2021).

Aí escutamos ecos de epistemes próprias (Cusicanqui, 2015), produções de territórios existenciais (Guattari, 1992) que resistem aos paradigmas de saber cartesianos. A articulação desses processos próprios de saber na resistência indígena nos conduz à reflexão sobre a latência de um corpo de saberes ancestrais no presente das lutas/criações.

Vanessa Watts-Powless (2017, p. 252), mulher Haudenosaunee e Anishaabe, sugere uma escuta peculiar da questão. A pesquisadora descreve narrativas do povo Anishaabe cuja imagem do mundo é criada via “incorporação física”, ao que ela chama “Lugar-pensamento”:

Lugar-Pensamento é o espaço não distintivo onde lugar e pensamento nunca estiveram separados, porque eles nunca puderam ou podem ser separados. Lugar-Pensamento se embasa na premissa de que o território está vivo e pensando, e que humanos e não humanos derivam sua agência das extensões desses pensamentos (Watts-Powless, 2017, p. 252).

O vínculo corpo-território, na fala do antropólogo Txai Terri Valle de Aquino, nos diz de outra percepção do território, do habitar uma terra-cosmos cultivável, e não em algum espaço abstrato:

Os índios afirmaram para o Estado: “Isso é fundamental, nossa cultura não existe no espaço, ela existe numa terra, num território. Então é a coisa mais importante da nossa luta não é a terra no sentido restrito, mas é a floresta, são os rios, são animais. É de onde a gente tira nossa proteína...”. [...] Uma luta coletiva, não uma coisa individual, não é um lote, é um território, entende (Aquino, 2020, p. 5).

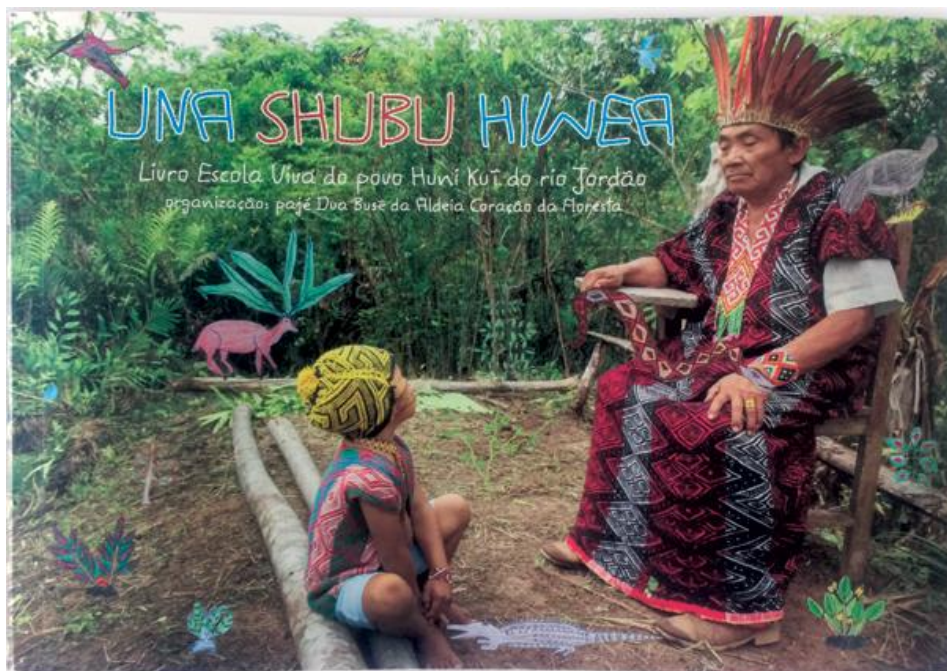
A Terra Indígena é o lugar em que essa ressingularização do corpo/subjetividade ancestral é possível.

A especificidade das epistemes indígenas nas práticas de resistência são seus efeitos de mitigação da opressão. Percebemos, então, outras questões a respeito do par constitutivo resistência/repressão que não estão evidenciadas.

A resistência às sujeições tem se caracterizado em diversos campos sob a ideia de descolonização. A insurgência epistêmica e existencial traz no bojo a possibilidade de desentranhar as introjeções coloniais, como o demonstram comunidades como os Huni Kuĩ – na região do Acre –, cuja história, marcada pela escravidão da borracha nos seringais ao longo do século XX, se reverte em autogestão das comunidades no século XXI, em função dos movimentos de retorno de diversos grupos às terras que habitavam antes da fuga e dispersão.

“A cultura é nossa maior proteção” – é a fala do Pajé Huni Kuĩ Agostinho Manduca Mateus Ika Muru. A imagem que segue é a capa do livro *Una shubu hiwea* (Busë, 2017), organizado pelo pajé Huni Kuĩ Dua Busë. Nela vemos o pajé diante de uma criança. O pajé é considerado uma “biblioteca viva”; não obstante as fórmulas da tradição, os processos próprios de ensinar/aprender são recombinações com outros artefatos maquímicos de linguagem que visam *projetos de futuro*, compondo livros próprios em sua “Escola viva”:

Imagem 2 - Capa do livro *Una shubu hiwea* (2017), organizado pelo pajé Huni Kuĩ Dua Busë



Fonte: Arquivo do autor.

Na imagem, a postura do pajé incorpora o próprio livro ou o corpo de saberes ancestrais ressignificados na criança que ouve e lê. Nesse dialogismo intergeracional, o presente da fala é discursivizado como copresença. Percebemos, portanto, o corpo humano em seu vínculo com o corpo da terra – em cuja memória vivem os ossos dos ancestrais, que sinalizam o lugar, as trilhas aos mais novos, aos corpos recém-chegados.

A perspectiva do velho pajé que mira a jovem criança, a qual, por sua vez, o olha de volta, bem traduz o conceito de memória articulado por Cusicanqui a partir da expressão *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* (Cusicanqui, 2010, p. 55), um aforismo aimará que se aproxima de: “olhando atrás e adiante (ao futuro-passado) podemos caminhar no presente-futuro” – o que ela ilustra alternativamente como “sementes de futuro que brotam desde o fundo do passado”. *Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* é uma construção conceitual complexa, baseada no jogo metafórico entre “*nayra* (“olho”), também passado, e *qhipa* (“volta”), também futuro, que invertem a versão linear de passado-presente-futuro” (Cusicanqui, 2015, p. 79, tradução nossa)<sup>7</sup>. Em nossa releitura, o provérbio diz do passado que está por vir – o amanhã: o tempo é visto em perspectiva retrospectiva, atravessado pelo presente em que se caminha adiante e se olha para trás, um passado que, no entanto, não passou, para o qual olhamos, caminhando para

<sup>7</sup> No original: “*nayra* (‘ojo’), también pasado, y *qhipa* (‘espalda’), también futuro, que invierten la versión lineal de pasado-presente-futuro”.

o futuro que não vemos diretamente, senão à medida que caminhamos. Aí está implícito o conceito aimará de *Akapacha*, o “aqui-agora da história”: “o espaço-tempo no qual a sociedade percorre seu caminho, carregando o futuro nas costas (*qhipha*) e olhando para o passado com os olhos (*nayra*), como diz o provérbio *Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*”<sup>8</sup> (Cusicanqui, 2010, p. 55, tradução nossa).

A pesquisadora retoma e desdobra essa expressão para refletir que a temporalidade de muitos universos indígenas não é linear: “não há ‘pós’ nem ‘pré’ em uma visão da história que não é nem linear nem teleológica, que se move em círculos e espirais, que marca um rumo, sem deixar de retornar ao mesmo ponto”<sup>9</sup> (Cusicanqui, 2010, p. 54, tradução nossa).

O mundo indígena não concebe a história de forma linear, e o passado-futuro está contido no presente: a regressão ou a progressão, a repetição ou a superação do passado estão em jogo em cada conjuntura e dependem mais de nossas ações do que de nossas palavras. O projeto da modernidade indígena poderá emergir do presente, em uma espiral cujo movimento é um contínuo retroalimentar-se do passado sobre o futuro, um “princípio de esperança” ou “consciência antecipatória” (Bloch) que vislumbra a descolonização e a realiza ao mesmo tempo. A experiência da contemporaneidade nos envolve no presente - *aka pacha* (Cusicanqui, 2010, p. 54, tradução nossa)<sup>10</sup>.

O poeta e ensaísta Octavio Paz (1914-1998) chama essa temporalidade de “tempo mítico” (Paz, 1972), porém o termo “mítico” recende aos universais antropológicos e à dominação intelectual. A categoria “mito”, aliás, de tão corrente parece uma explicação inquestionável. Ademais, para Brotherston (1998), o termo “mito” é outra arma de dominação intelectual do Ocidente, “que chama de mito a tudo o que poderia rivalizar com sua própria ortodoxia do momento” (Brotherston, 1998).

Segundo a cosmologia Baniwa, o mundo é resultado de um protocolo de comunicação entre todos os seres, criadores e criaturas, cuja linguagem mais proeminente é a de símbolos ou sinais (fenômenos) [...]. A natureza sempre se manifesta por sinais e por eventos que, aos sábios pajés cabe interpretá-los, revelá-los e manejá-los (Baniwa, 2017, p. 296).

<sup>8</sup> No original: “*el espacio-tiempo en el que la sociedad camina por su senda, cargando el futuro en sus espaldas (qhipha) y mirando el pasado con los ojos (nayra), como lo dice el proverbio Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*”.

<sup>9</sup> No original: “*No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto*”.

<sup>10</sup> No original: “*El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un “principio esperanza” o “conciencia anticipante” (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo. La experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente – aka pacha*”.

Para a cosmovisão xamânica dos Huni Kuin, não consideramos o espiritual (*yuxĩ*) como algo sobrenatural e sobre-humano, localizado fora da natureza e fora do humano. O espiritual ou a força vital (*yuxĩ*) permeia todo o fenômeno vivo na terra, nas águas e nos céus (Kanaykõ, 2021).

Então é por isso que estamos fazendo nosso trabalho de sistema de saúde indígena porque ali as medicinas são tudo vivo, estão ouvindo, estão escutando (Busê, 2017, p. 12).

O discurso artevista é também um levante contra “um passado de repressão aos conhecimentos rituais” (Koch-Grünberg, 2010, p. 13). O ethos ancestral pode ser palpado como esse grande corpo que ziguezagueia pelas eras, justaposição de diferentes tempos, lugares, imagem que territorializa a memória de uma luta pan-indígena.

Imagem 3 - *Pameri Yukese*, acrílica sobre tela (2020). Obra de Daiara Hori, indígena Yepá Mahsã (do povo conhecido como Tukano).



Fonte: Arquivo do autor.

A serpente aparece como imagem desse ente de transformação que atravessa os tempos e inscreve uma memória larga da história; o movimento em zigue-zague que transita entre as fronteiras dá uma imagem sugestiva do artevismo indígena contemporâneo. A serpente incorpora as transformações do tempo histórico que deixam rastros de memória, e remete à mudança de pele – assumir aquilo que é próprio do discurso ancestral – como reapropriação de seu universo de referências, entendida como “descolonização do imaginário e das formas de representação”<sup>11</sup> (Cusicanqui, 2010, tradução nossa). Uma imagem conduz a outra. Há um trabalho discursivo sobre a memória. A memória é gerida na tensão entre as reverberações de um passado milenar e um presente em pleno movimento.

Assim como Beatriz Sarlo (2007, p. 39) acredita que a memória e os relatos de memória sejam uma ‘cura’ da alienação e da coisificação, de forma análoga, nos estudos sobre os fazeres-saberes indígenas (Anzaldúa, 2015; Keating, 2005, p. 68) reconhecemos que as práticas indígenas de autoconhecimento, treinamento espiritual e simpatia inata mitigam a opressão.

<sup>11</sup> No original: “descolonización del imaginario y de las formas de representación”.

Os discursos de resistência indígena se voltam para “outras modalidades de espacialização e de corporalidade” possíveis (Guattari, 1992, p. 153); esta ideia traduz a percepção de coletivos entremados que agenciam *espacializações*, formas outras de habitar o mundo que não as da especialização monocultural.

Se o modo de subjetivação capitalístico predominante tem se caracterizado pela produção de subjetividades depredadoras da terra, a noção de *devir-floresta* projeta a utopia possível e o escape necessário para se reabitar memórias compartilhadas – inexistentes em um horizonte nacional, uma vez que o nacional é uma “comunidade imaginada” que não pode ter memórias em comum, senão aquelas fabricadas pelos meios de comunicação em massa.

### **Uma possível síntese e apontamentos**

O deslocamento do indígena, de objeto de estudo antropológico para agente de emancipação e de direitos humanos, é uma travessia incerta, com muitas correntezas. A emergência de um corpo de lideranças, de porta-vozes indígenas, avança em territórios profundos promovendo deslocamentos, diálogos, e incorporando as armas do discurso, mastigando seus inimigos.

O tecido de corpos coletivos, associações indígenas, organizações não governamentais de direitos indígenas etc. potencializa o escape da opressão neocolonial, por meio não só da incorporação de táticas de resistência no plano da mobilização pública, mas na repercussão e reverberação de atos de insurgência – e performáticos – seja por meio da batalha no campo do direito, seja pela mobilização de máquinas de linguagem das artes, da literatura, do cinema e do audiovisual etc.

Assim, a resistência está alastrada formando rizomas, conexões com diversos corpos e máquinas semióticas. Os processos de repercussão da questão indígena – sobretudo os massacres, chacinas e genocídios – em mídias inter-regionais e internacionais têm funcionado também como potência desestabilizadora da vitrine do Estado. Paradoxalmente, as instituições mesmas que serviriam à homogeneização do “índio”, sua “desindianização” – a Escola, por exemplo –, foram substanciais para a luta no campo do direito. A educação provida pelo Estado acabou servindo, em muitos casos, para forjar armas de defesa dos projetos de futuro indígenas.

Para a indianidade profunda (a forma como Bonfil Batalla designa a consciência continental – pan-indígena – que irmana diferentes povos em uma condição de parentesco de lutas, facultada pelos meios de comunicação e de mobilidade), a memória são “sementes de

futuro que brotam desde o fundo do passado”<sup>12</sup> (Cusicanqui, 2010, p. 55, tradução nossa). O discurso da resistência indígena se insurge ante o desenraizamento. Uma realização nuclear dessa arte táctica, talvez, seja o repovoamento dos antepassados no atual contexto, ou ao menos a tentativa de reflorestar seu universo de referências. Não se trata de um retorno ao passado originário, mas de contraposição crítica à sujeição, a fim de tornar possível um futuro respirável, haja vista a recorrente emergência de discursos autoritários na história.

As operações poéticas da criação artística de resistência não se resumem a narrar o passado, mas se lançam qual flechas, vetores de singularização da subjetividade, de confabulação para realizações solidárias, trabalhos manuais que obram sobre o corpo, na tensão entre a individuação capitalista alienante e a vinculação da práxis urbana às lutas das comunidades nas Terras Indígenas. Este caldeirão de memória cozinha imagens e símbolos que, postos à mesa, alimentam o imaginário coletivo de um outro possível modo de se relacionar com a terra e o cosmos, logo, inscrevem formas de subjetivação não normativas.

### **Considerações provisórias**

Nas disciplinas – em instituições como a ciência, a escola, por exemplo –, o silenciamento se situa, com relação aos saberes locais, não somente como repressão, mas como expressão de regimes de verdade que tendem a ofuscar as dissidências locais, os “saberes da gente” (Foucault, 2010). Isso é reproduzido mesmo no plano epistêmico, na produção de saber.

A resistência a esse processo é justamente o engajamento exemplar dos corpos e sua interferência na ordem dos discursos da monocultura e do latifúndio, como, na história do Brasil, os quilombos e as retomadas de Terras Indígenas, no plano macropolítico, mas também na micropolítica das medicinas locais e histórias trançadas em cantos e contos, nas marcas impressas no universo urbano, nos raps das “periferias indígenas”, em pinturas murais, grafites, no cinema etc., enfim, na polifonia de vozes que insurgem desde o fundo do esquecimento produzindo memória.

Em conclusão, o diálogo entre Foucault e Cusicanqui permite iluminar, de forma complementar, os modos pelos quais os enunciados indígenas de nosso *corpus* configuram práticas de resistência e produção de saberes de si. A genealogia foucaultiana oferece instrumentos para evidenciar a marginalização histórica dos “saberes menores”, enquanto

---

<sup>12</sup> No original: “*Semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado*”.

Cusicanqui radicaliza esse movimento ao situá-lo no horizonte do colonialismo e das disputas cosmopolíticas que atravessam os povos indígenas. As imagens e textualidades produzidas pelos sujeitos indígenas analisados mostram, assim, não apenas a persistência de regimes alternativos de visibilidade e memória, mas também a emergência de práticas de si coletivas que desestabilizam a hegemonia epistêmica colonial. A convergência entre os dois autores, portanto, reforça a necessidade de reconhecer esses enunciados como formas legítimas de conhecimento e como operações discursivas que reconfiguram as condições de possibilidade da resistência e da própria política da verdade no presente. Desse mesmo diálogo resulta a compreensão de que esses enunciados não apenas resistem, mas reconfiguram o campo do dizível e do visível, instaurando outras racionalidades e outros horizontes de subjetivação.

## Referências

ANZALDÚA, Gloria. **Luz en lo oscuro**. Light in the dark. Rewriting identity, spirituality, reality. Durham: Duke University, 2015.

AQUINO, Txai Terri Valle. **Diálogos entre gerações na Floresta**. Semana Chico Mendes, 2020.

BANIWA, Gersem. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. **Educação Pública**, v. 26, n. 62/1, p. 295-310, Cuiabá, 2017. DOI: <https://doi.org/10.29286/rep.v26i62/1.4996>

BATALLA, Guillermo Bonfil. **Utopía y revolución**. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. Nueva Imagen, 1981.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **Identidade e pluralismo cultural na América latina**. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1992.

BROTHERSTON, Gordon. **Entrevista realizada e originalmente publicada por membros do Centro Virtual de Estudos Humanísticos da USP – Cevh**, 2018. Disponível em: [www.200.144.182.130/cema/imagens/stories/entrevista\\_gordon.pdf](http://www.200.144.182.130/cema/imagens/stories/entrevista_gordon.pdf). Acesso em: jul. 2022.

BUSË, Pajé Vandique Kaxinawá Dua. **Una shubu hiwea** - Livro Escola viva Huni Kuĩ. São Paulo: Itaú Cultural, 2017.

CARELLI, Vincent. **Índios no Brasil**. 10. Nossos direitos. Ashaninka, Guarani-Kaiowá, Huni Kuĩ, Kaingang, Yanomami. Documentário – (17min.), 2000. Disponível em: <https://vimeo.com/showcase/1426010>. Acesso em: 9 mai. 2022.

CORREIO, Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci. Michel Foucault: a genealogia, a história, a problematização. **Prometeus**, v. 7, n. 15, jan.-jun. 2014.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. **Voces recobradas** – Revista de Historia Oral, Buenos Aires, v. 8, n. 21, p. 6-11, 2006.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen**. Ensayos. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Um mundo ch'ixi es posible**. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón 2018.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Oralidad e insurgencia cotidiana**. Vídeo – (79'), Centro de Estudios interculturales e indígenas, 2022. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=IkWkjk10BWA&ab\\_channel=CentrodeEstudiosInterculturalesInd%C3%ADgenas](https://www.youtube.com/watch?v=IkWkjk10BWA&ab_channel=CentrodeEstudiosInterculturalesInd%C3%ADgenas). Acesso em: 11 set. 2022.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: **Ditos e escritos IX**: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2014, p. 118-140.

FREIRE, José Ribamar Bessa. “Doutora Zeneida: as encantarias de uma pajé”. **Taquiprati**, 5 dez. 2021. Disponível em: <https://www.taquiprati.com.br/cronica/1616-doutora-zeneida-as-encantarias-de-uma-paje>. Acesso em: 29 abr. 2023.

GONZÁLEZ, Marco Antonio. La autohistoria, un camino ético de la investigación: puente entre Anzaldúa y Rivera Cusicanqui. **Analecta**, Argentina, Arkho, v. 7, n. 41, 2021.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**. Um novo paradigma estético. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**. Cartografias del deseo. Tradução Florencia Gómez. Traficantes de Sueños, 2006.

KANAYKÕ, Edgar. Uma breve troca de olhares. Parente Huni Kuin durante a II Marcha das Mulheres Indígena. Reflorestando mentes para a cura da terra. **Facebook**, 2021. Disponível em: [www.facebook.com/kanayko.etnofotografia/photos/a.1054096181446519/1778166822372781](http://www.facebook.com/kanayko.etnofotografia/photos/a.1054096181446519/1778166822372781). Acesso em: 16 mar. 2022.

KEATING, AnaLouise. (Org.). **Entre mundos/Among worlds**. New perspectives on Gloria Anzaldúa. Houdmills: Palgrave, 2005.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Petróglifos sul-americanos**. Tradução João Batista Poça da Silva. Instituto Socioambiental, 2010.

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

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do Movimento Indígena (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

PAZ, Octavio. **El arco y la lira**. Mexico: FCE, 1972.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**. Cultura da memória e guinada subjetiva. Tradução Rosa Freire D'Aguiar. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. O nativo revestido com as armas da antropologia. **Novos olhares sociais**, v. 2, n. 1, 2019. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/464>. Acesso em 18 dez. 2021.

WATTS-POWLESS, Vanessa. Lugar-pensamento indígena e agência de humanos e não humanos (a primeira mulher e a mulher céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 250-272, 2017. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-6524.72435>

Recebido em: 31 de agosto de 2025  
Aceito em: 13 de novembro de 2025