



A RETOMADA INDÍGENA COMO RESISTÊNCIA AO EPISTEMICÍDIO: CORPO-TERRITÓRIO, BEM-VIVER E COLONIALISMO

Gênesis Wilker Pereira Tabosa.¹

Everton Reis do Nascimento.²

Fabiano de Oliveira Bringel (Orientador).³

RESUMO

O presente artigo analisa como o colonialismo e o capitalismo perpetuam o epistemicídio — a negação e deslegitimação dos saberes indígenas — e como os povos originários resistem a esse processo por meio da retomada de seus conhecimentos e territórios. Ele é baseado em uma abordagem qualitativa e bibliográfica, cujo método está fundamentado no materialismo histórico dialético, no anticolonialismo, na contracolonialidade e na pesquisa participante. O estudo busca evidenciar que o capitalismo transforma o conhecimento em mercadoria, reforçando a lógica da exploração econômica e territorial dos povos indígenas. Em contraposição, os povos indígenas reafirmam o bem-viver e o corpo-território como princípios de vida que articulam reciprocidade, harmonia e sustentabilidade com o cosmos. A pesquisa mostra que a resistência indígena se manifesta tanto nas aldeias quanto nas cidades e no campo, por meio da educação diferenciada, da autodeclaração étnica e da presença crescente nas universidades. O trabalho propõe reestruturar os currículos acadêmicos, ampliar políticas de acesso e promover o diálogo entre saberes indígenas e científicos, como forma de construir um futuro ancestral e emancipador, capaz de superar as estruturas coloniais e capitalistas que sustentam o epistemicídio indígena.

Palavras-chave: Epistemicídio; Capitalismo; Colonialismo; Resistência indígena; Bem Viver.

RESUMEN

Este artículo analiza cómo el colonialismo y el capitalismo perpetúan el epistemicidio —la negación y deslegitimación del conocimiento indígena— y cómo los pueblos indígenas resisten a este proceso mediante la reivindicación de sus conocimientos y territorios. Se basa en un enfoque cualitativo y bibliográfico, cuyo método se fundamenta en el materialismo histórico dialéctico, el anticolonialismo, la contracolonialidad y la investigación participativa. El estudio busca demostrar que el capitalismo transforma el conocimiento en una mercancía, reforzando la lógica de la explotación económica y territorial de los pueblos indígenas. En contraste, los pueblos indígenas reafirman el buen vivir y el cuerpo-territorio como principios de vida que articulan la reciprocidad, la armonía y la sostenibilidad con el cosmos. La investigación muestra que la resistencia indígena se manifiesta tanto en pueblos, ciudades como en zonas rurales, a través de la educación diferenciada, la autodeclaración étnica y una creciente presencia en las universidades. El trabajo propone reestructurar los currículos académicos, ampliar las políticas de acceso y promover el diálogo entre el conocimiento indígena y el científico como forma de construir un futuro ancestral y emancipador, capaz de superar las estructuras coloniales y capitalistas que sustentan el epistemicidio indígena.

Palabras clave: Epistemicidio, Colonialismo, Resistencia indígena, Capitalismo, Bem Vivir.

¹ Mestrando no Programa de Pós Graduação em Geografia (PPGG) da Universidade do Estado do Pará. genesis.tabosa@aluno.uepa.br

² Mestrando no Programa de Pós Graduação em Geografia (PPGG) da Universidade do Estado do Pará, bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES). everton.nascimento@aluno.uepa.br

³ Doutor no Programa de Pós Graduação em Geografia (PPGG) da Universidade do Estado do Pará. fabianobringel@uepa.br

INTRODUÇÃO

O colonialismo e o capitalismo na sua extensão em Pindorama (Brasil) não se limitou à violência física, mas promoveu um extensivo etnocídio intelectual, negando às populações originárias o direito de produzir e transmitir seus próprios saberes (Longhini, 2022; Krenak, 2022, Acosta, 2016). O presente trabalho tem como objeto de estudo, portanto, a análise de como o epistemicídio e o etnocídio promovido pelo colonialismo é reforçado pelo capitalismo na geografia (Longhini, 2022; Santos, 2009).

Busca-se analisar quais são suas implicações na expropriação dos saberes indígenas e na perpetuação da lógica de dominação sobre os povos originários. O conceito de epistemicídio, que utilizamos aqui, faz referência à supressão e deslegitimação sistemática dos conhecimentos não hegemônicos, particularmente os saberes indígenas (Longhini, 2022; Santos, 2009; Cabnal, 2010). Esse fenômeno se manifesta por meio da negação ou/e assimilação subordinada da produção intelectual dos povos indígenas e da imposição de um modelo de conhecimento baseado na mercantilização da vida, na expropriação dos territórios e na alienação da força de trabalho intelectual desses sujeitos ao capital (Munanga, 2004; Quijano, 2003; Gomes, 2012).

A pesquisa, dessa forma, tem como problema de pesquisa compreender como o capital, em sua incessante expansão, deslegitima e se apropria de forma subordinada dos saberes indígenas, os convertendo em capital intelectual a ser explorado pelas indústrias capitalistas (Quijano, 2003; Santos, 2009).

A relevância da pesquisa se justifica, portanto, pela necessidade de problematizar e combater as formas de expropriação intelectual que sustentam a exploração econômica e territorial das populações indígenas (Longhini, 2022; Quijano, 2004; Santos, 2009). Dessa forma, buscamos fortalecer alternativas de resistência, como a valorização dos conhecimentos ancestrais, a reivindicação de epistemologias indígenas na construção da ciência geográfica.

Os objetivos deste estudo são a analisar o epistemicídio indígena e seus impactos; a investigação das ausências da questão indígena na geografia, no que tange meios para enriquecer os currículos escolares, acadêmicos e as oficinas populares com saberes indígenas e políticas que fortaleçam essas epistemologias não hegemônicas e; a identificação de estratégias de resistência e retomada dos saberes originários.

Para tanto, adotaremos uma abordagem metodológica qualitativa, com base na análise crítica de fontes bibliográficas e em estudos que problematizam criticamente a relação entre conhecimento e capital.



Os resultados da pesquisa indicam que o epistemicídio é um processo estruturante da modernidade capitalista, que opera pela negação e subordinação da diversidade epistemológica indígena e pela imposição de um paradigma de conhecimento eurocêntrico nas geografias (Campos, 2024; Longhini, 2022; Quijano, 2003). Observamos que a mercantilização dos saberes indígenas desconsideram e deslegitimam o princípio do bem-viver e do corpo-território, ao mesmo tempo em que reforçam a exploração capitalista por meio da monocultura territorial e intelectual (Acosta, 2016; Cabnal, 2010; Cigolini, 2020).

No entanto, também verificamos um crescente movimento de resistência por parte dos povos originários, que têm se manifestado por meio da valorização de seus conhecimentos ancestrais, da educação diferenciada, dos processos de retomada de identidade e da luta pela demarcação de territórios tradicionais, tanto nas aldeias quanto nas cidades (Becker, 1991; Longhini, 2022; Krenak, 2022).

Dessa forma, concluímos que a luta contra o epistemicídio passa necessariamente pela superação do capitalismo e, concomitantemente, pela construção de um novo modelo emancipador de sociedade (Fanon, 2022; Longhini, 2022; Romero, 2022). Em outras palavras, a resistência indígena, por meio da reafirmação de seus saberes e modos de vida, centradas em uma lógica de bem-viver e corpo-território, representam um caminho para a superação das lógicas de exploração e subordinação impostas pelo colonialismo e pelo capital (Acosta, 2016; Krenak, 2020; Romero, 2022).

METODOLOGIA

O método de análise aqui utilizado é o materialismo histórico dialético (Lenin, 2018; Marx, 2007; Teixeira, 1995), o anticolonialismo (Fanon, 2022; Moura, 1994; Mariátegui, 2010), o contracolonialismo (Longhini, 2022; Kopenawa, 2015; Krenak, 2022) e a pesquisa participante (Brandão, 2001; Clifford, 2002; Mocayo, 2015). Como procedimento metodológico utilizaremos da revisão bibliográfica para compreensão das discussões acerca dos conceitos de bem-viver (Acosta, 2016; Krenak, 2020) e do corpo-território (Cabnal, 2010; Grijalva, 2012).

Além disso, entrevistas semiestruturadas (Triviños, 1987) na finalidade de estabelecer diálogos entre o pesquisador e o entrevistado, garantindo maior compreensão do impacto do fenômeno pesquisado e a valorização das epistemologias dos povos indígenas. Enquanto metodologia, entendendo que a memória é construída no presente a partir de vivências do



passado que remetem a experiências históricas influenciadoras dos sujeitos, e nesse sentido, auxilia na compreensão dos processos sociais.

REFERENCIAL TEÓRICO

Vale ressaltar que o conceito de Bem Viver que utilizamos faz referência a um conjunto articulado de saberes de vários povos indígenas ao redor do mundo (Acosta, 2016). Esse saber proclama uma vinculação entre os seres humanos e a natureza (fauna e flora), nos caminhos inversos ao da mercantilização da vida, isto é, trata-se de um saber que se compromete com a harmonia, reciprocidade, relacionalidade, complementaridade e solidariedade entre os seres humanos e a natureza (Acosta, 2016; Kopenawa e Albert, 2015). O Bem Viver, portanto, evidencia que a noção que separou os seres humanos da natureza, tanto filosoficamente/espiritualmente, quanto fisicamente – na construção das províncias, cidades e metrópoles modernas –, são construções colonial capitalistas para efetuar e legitimar o domínio humano sobre os demais seres no planeta e do cosmos (Acosta, 2016).

Assim, essa separação arbitrária que pode ser observada nos anais da história da geografia mesmo nos estudos supostamente clássicos da Grécia, quanto do iluminismo, dos clássicos da Alemanha e da modernidade, são frutos de um enraizado processo de dominação de classe dessas sociedades que, inexoravelmente, sempre envolveram o domínio e controle dos humanos e da natureza (Acosta, 2016; Krenak, 2020b).

A própria noção de natureza deve ser aqui questionada, pois o que geralmente se pensa com essa palavra é o que a colonialidade criou (Acosta, 2016; Krenak, 2019). Logo, ao citar “natureza”, o presente trabalho não está falando de algo virgem e intocado; pelo contrário, trata-se de uma espacialidade compreendida pelos povos indígenas como um território, isto é, um espaço de vivência constante (Acosta, 2016; Krenak, 2022). Dessa forma, ao citar “natureza”, o trabalho evidencia uma vivência milenar de confluência e reciprocidade entre seres humanos e natureza, isto é, todo o território de Pindorama foi e continua sendo um ambiente de incessante articulação humana (Acosta, 2016; Cecena, 2011).

Para exemplificar essa vivência, pode-se citar que as plantas domesticadas pelas civilizações indígenas pré-colombianas continuam sendo as mais dominantes na floresta. Como aponta Levis:

[...] A domesticação de plantas na floresta começou há mais de 8000 anos. Primeiro eram selecionadas as plantas com características que poderiam ser úteis ao homem (*sic*) e em um segundo momento era feita a propagação dessas espécies. Começaram a cultivá-las em pátios e jardins, por meio de um processo quase intuitivo de seleção, similar ao que ocorreu no Egito [...] (El País, 2017).



Além de interferir na biodiversidade da Amazônia, os povos pré-colombianos também trabalharam a terra: construíram montículos, canais de água, estradas e geoglifos (El País, 2017).

Esses e demais indícios arqueológicos, biológicos, geográficos e geológicos refutam a ideia de que a floresta foi majoritariamente intocada pelos seres humanos e evidenciam o exato oposto: todo o território de Pindorama foi construído e manejado harmonicamente pelos povos indígenas nos últimos milênios (El País, 2017).

Vale informar, ademais, que o conceito de domesticação aqui utilizado é oposto a qualquer lógica mercantilista (Santos, 2023). Trata-se, tão somente, de manejar uma planta de seu ambiente natural e a plantar de uma forma que seja mais fácil para o acesso da comunidade, geralmente ao redor da comunidade (Santos, 2023). Essa domesticação produz mudanças genéticas como frutos maiores, menos caroços ou árvores mais baixas para facilitar a colheita (Santos, 2023). Sem nenhuma perspectiva de monocultura, essas plantações eram feitas em conjunto, de forma interdependente de outras árvores e animais (Santos, 2023).

O conhecimento de grande parte dos povos indígenas, referente ao que concebemos como Bem Viver, está na configuração de que a fauna e a flora são parentes que fazem parte de um cosmo interdependente (Kopenawa e Albert, 2015). A forma como isso se apresenta costuma ter uma pluralidade enorme dentro dos próprios povos indígenas. Por exemplo, os tupinambá em sua famosa antropofagia tinham como diretriz capturar um(a) guerreiro(a) valoroso(a) de uma aldeia rival para efetuar esse ritual, muito centrado em uma noção de vingança (Fernandes, 2003). Essa(e) guerreira(o) não precisava, necessariamente, ser uma pessoa, pois muitas vezes onças e outros animais ferozes eram capturadas para essa atividade (Fernandes, 2003).

Por sua vez, o povo A'úwe Xavante nomeiam o cosmos como Ró (Gomide, 2011). Nele, o universo é regido por uma ordem circular que faz referência à igualdade entre os diversos seres vivos e não vivos que habitam o cosmos (Gomide, 2011).. Dessa forma, as danças, as casas, o território e a própria coletividade são formas convergentes de um grande círculo (Gomide, 2011)..

[...] O A'úwe (Xavante) depende do cerrado e o cerrado depende do A'úwe (Xavante). Os animais dependem do cerrado e o cerrado depende dos animais. Os animais dependem do A'úwe (Xavante) e o A'úwe (Xavante) depende dos animais. Isso é o Ró. (Top'Tiro Xavante e Tseresuru Xavante, 2000 apud Gomide, 2011).

O que geralmente se compreende nessas cosmologias indígenas, e em tantas outras das mais diversas, é que na gênese da vida na terra, existia uma indiferenciação entre os humanos e os animais (Viveiros de Castro, 1996). E, em um certo momento, os animais acabam perdendo os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Em outras palavras, se demonstra



que não foram os seres humanos que deixaram de ser animais; pelo contrário, muitas vezes é compreendido que foram os animais que deixaram de ser humanos (Viveiros de Castro, 1996). Essa diferenciação não se dá sobre preceitos de superioridade especista de um sobre os outros, mas apenas de escolhas diferentes no curso da história do cosmos, sendo justificadas a partir de lógicas de harmonia e reciprocidade, diante de necessidades específicas (Viveiros de Castro, 1996). Trata-se de um respeito último à alteridade.

No entanto, com o avanço das colônias e do capital sobre os territórios indígenas houve e continua havendo perseguições intensas e sistemáticas capturas de suas ancestralidades epistêmicas (Lima e Nascimento, 2022).

Parte desse processo foi tristemente descrito pelos indígenas durante as oficinas, citando os repetidos episódios de violência como a grilagem, as ameaças de morte, a ação dos pistoleiros, a queima e derrubada de casas, a convivência da polícia, o desmatamento das serras, o envenenamento das águas, a falta de regularização fundiária, a morosidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA e Instituto de Terras do Piauí – INTERPI, o desaparecimento e morte de animais, e o sumiço dos encantados (Lima e Nascimento, 2022).

Para sobreviver diante dos ataques, os povos indígenas buscaram adotar inúmeras estratégias, desde confrontos diretos que envolviam guerras sangrentas, bem como fugas e silenciamento da indianidade, tornando se meramente “caboclos”, “pardos”, “mestiços” ou “descendentes” (Angatu, 2021; Ferro e Silva, 2024). Nesse processo, o ímpeto colonial cria duas noções estatais para lidar com essa cooptação ou eliminação, a partir da tutela/cristianização ou da guerra “justa” (Ferro e Silva, 2024; Longhini, 2022). Esta última foi delegada no intuito de eliminar os “índios brabos”, isto é, os povos indígenas que conseguiam resistir à colonização (Ferro e Silva, 2024). De outro lado, a tutela criou uma noção fictícia de “índios gentios”, isto é, povos indígenas supostamente domesticados e inocentes, que deveriam ser cooptados pelo cristianismo para serem utilizados como mãos de obra escrava e, posteriormente, campesina ou/e proletária (Ferro e Silva, 2024; Longhini, 2022). Neste último caso, cria-se uma noção de “índio puro”, isto é, povos indígenas que sempre viveram nas aldeias e, por isso, não passaram pela miscigenação forçada nas cidades (Ferro e Silva, 2024).

No entanto, os próprios aldeamentos são dinâmicas totalmente alienígenas aos povos indígenas, sendo uma construção colonial organizada pelos jesuítas para facilitar a tutela/cristianização (Lima e Nascimento, 2022). Os povos indígenas regularmente fugiam desses aldeamentos, desterritorializando-se das imposições coloniais e buscavam o reencontro com a natureza e o nomadismo, territorializando-se em outros espaços (Lima e Nascimento, 2022).



Esse tal “índio puro”, portanto, trata-se de uma noção de pureza racial que divide os povos indígenas em sua totalidade e, com essa fragmentação entre cidade, campo e aldeia, impede-se sua organização contra o capital (Ferro e Silva, 2024). Ora, diferente do cientificismo eugenista dos séculos XIX e XX, que aferia uma narrativa da extinção indígena ou desindianização por meio da diluição racial através do pardismo, os povos indígenas nunca deixariam de ser quem são por meio da mestiçagem com os povos da Europa ou da África (Longhini, 2022).

A fim de manter sua cultura e seus saberes vivos, os povos indígenas se adaptaram e fizeram adaptar a forma como a colonização e o capital incidem sobre suas vidas (Ferro e Silva, 2024; Lima e Nascimento, 2022). De tal forma que as contribuições dos povos indígenas ao que ficou conhecido, genericamente, como a cultura brasileira são das mais diversas: danças, idiomas, músicas, agroecologia, medicina, lutas marciais, culinária, festas, cosmologias e saberes populares (Ferro e Silva, 2024; Lima e Nascimento, 2022).

Em ambos os casos, tanto os “bravos” quanto os “gentios”, para os povos que conseguiram sobreviver à advinda da cidade sobre seus territórios, o Estado foi sistematicamente eliminando suas existências dos censos demográficos para que, com isso, pudesse avançar sobre seus territórios de forma indiscriminada (Ferro e Silva, 2024; Lima e Nascimento, 2022).

Em 1872 e 1890, no primeiro e segundo censo demográfico, os ditos “índios puros” eram colocados na categoria de “caboclos” (Ferro e Silva, 2024; Dias Junior e Verona, 2018). O terceiro censo só vai ocorrer em 1940 e nele o “caboclo” desaparece. Ao mesmo tempo, percebe-se um aumento exponencial da categoria de “pardos” (Ferro e Silva, 2024; Dias Junior e Verona, 2018). Fica evidente, portanto, que os antigos “caboclos” foram sistematicamente categorizados como “pardos” (Ferro e Silva, 2024; Dias Junior e Verona, 2018). Em 1940 e 1950 os censos vão tecer como indígena apenas aqueles falantes de línguas indígenas, sem que isso tenha uma conotação étnico-racial (Ferro e Silva, 2024; Dias Junior e Verona, 2018). Já em 1960 essa delimitação linguística se torna uma limitação territorial: era indígena apenas quem estava nas terras oficialmente demarcadas pelo Estado (Ferro e Silva, 2024; Dias Junior e Verona, 2018). Foi somente em 1991, depois da nova constituição de 1988, que os povos indígenas realmente aparecem nos censos demográficos como categoria étnico-racial e, desde então, vêm crescendo exponencialmente, devido a um processo chamado de retomada indígena (Ferro e Silva, 2024; Dias Junior e Verona, 2018).

Ao retomar sua indianidade nas cidades e no campo, os povos indígenas constroem processos antagônicos de re-existência à modernidade capitalista e, com isso, fazem emergir



no seio da cidade/campo formas cosmopolíticas distintas da concepção política hegemônica do capital (Ferro e Silva, 2024; Longhini, 2022).

Isto implica, entre tantas coisas, que pessoas indígenas estão em todos os lugares, inclusive, para os parâmetros que este trabalho se propõe, na academia (Longhini, 2022). Consequentemente, essa nova territorialização dos espaços públicos, usualmente ocupados pela população branca, são ocupados diante de diversos conflitos físicos e epistêmicos (Longhini, 2022). Dessa forma, ao afirmar sua identidade originária na academia, os povos indígenas buscam avançar em uma batalha contra o epistemicídio colonial capitalista que afeta cotidianamente suas vidas (Longhini, 2022).

Trata-se, portanto, de uma trincheira de batalha, onde o Bem Viver atua nas fronteiras de um novo mundo que já se encontra embrionário na sociedade, mas que o modo de produção capitalista impede de enraizar e subir ao céu (Kopenawa e Albert, 2015; Krenak, 2022). O risco é que o céu caia antes que as raízes ancestrais tenham se formado para o segurar (Kopenawa e Albert, 2015; Krenak, 2022). Com a queda do céu, faz-se referência à destruição do planeta, a partir de desastres climáticos, porque algumas centenas de bilionários simplesmente não param de comer o mundo para o transformar em mercadoria (Kopenawa e Albert, 2015; Krenak, 2022). Portanto, esse modo de produção capitalista que exige taxas de lucro infinitas e cada vez maiores em um planeta com “recursos naturais”⁴ cada vez menores é um antagonismo que não poderá coexistir para sempre (Kopenawa e Albert, 2015; Krenak, 2022).

Dito de outra forma, o ímpeto colonial capitalista cria a necessidade de produzir mercadorias acima de qualquer preocupação com a vida na terra (Kopenawa e Albert, 2015; Santos, 2023). Não há qualquer tipo de harmonia ou reciprocidade com a natureza, apenas exploração e destruição incessante (Kopenawa e Albert, 2015; Santos, 2023). Disso, quando Ailton Krenak fala de um futuro ancestral, ele está fazendo referência aos saberes indígenas que já existiam e continuam a existir e, principalmente, da necessidade de esses princípios de Bem Viver e corpo-território articularem um futuro diferente para toda a vida no planeta (Krenak, 2022; Krenak 2019). Esse saber ativo e organizado entre os povos indígenas é a epistemologia que age como flecha ancestral contra o capital.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

⁴ já utilizando termos coloniais, pois a natureza não é necessariamente recurso, mas torna-se um pela colonização e o capital (Acosta, 2016).



Para deixar os dados que coletamos mais evidentes, usamos categorias analíticas que ajudam a organizar sistematicamente e a pensar de forma crítica, a partir do marxismo e da contracolonialidade os fenômenos que observamos.

Além disso, ao analisarmos os estudos geográficos e como as epistemologias indígenas são subalternizadas por meio delas, também damos uma olhar mais profundo e crítico ao papel da geografia na disseminação de um conhecimento que é homogeneizado, excludente e desconectado das realidades e práticas de vida dos povos indígenas (Campos, 2024; Rattz, 2020; Quijano, 2003; Cigolini, 2020). Por conseguinte, são gerados espaços opacos do conhecimento no que tange às realidades indígenas (Santos, 2001).

Os achados bibliográficos revelam que o epistemicídio é parte de uma estrutura maior de dominação colonial e capitalista que, inexoravelmente, visa manter a exploração territorial e econômica dos povos indígenas (Quijano, 2003; Kopenawa, 2015). A análise crítica indica que a reprodução das hierarquias epistêmicas serve para consolidar uma economia baseada na mercantilização do conhecimento (Santos, 2009; Quijano, 2003). Por outro lado, observamos a resistência ativa dos povos originários que têm se apropriado dos espaços acadêmicos e pedagógicos para reivindicar sua presença e difundir suas epistemologias (Longhini, 2022; Romero, 2022).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse sentido, recomenda-se a criação de programas acadêmicos e pedagógicos na geografia que abordem as críticas contr Coloniais e anticapitalistas. Essa integração deve acontecer através de um maior acesso dos povos originários às universidades, isto é, ampliando as cotas, e reestruturando os currículos para fortalecer epistemologias outras (Longhini, 2022; Romero, 2022; Santos, 2009). Além disso, é essencial que as instituições de ensino público estabeleçam parcerias diretas com comunidades indígenas, promovendo reais e profícuas partilhas de saberes que favoreçam um aprendizado mais horizontal e colaborativo (Longhini, 2022; Krenak, 2020a).

Outro aspecto que merece destaque é a urgência de novas pesquisas sobre a relação dialética entre epistemicídio, território, autodeterminação e a retomada indígena. Necessita-se, portanto, de estudos que analisem como a luta pelo reconhecimento e valorização dos saberes e da identidade indígena se conectam à disputa por territórios.

Outrossim, expandir as discussões sobre a criação de epistemologias indígenas que sejam autodeterminadas irá contribuir para desenvolver práticas geográficas, espaciais e científicas que estejam mais em sintonia com a cosmovisão dessas comunidades e,



consequentemente, do meio ambiente (Kopenawa, 2015; Quijano, 2003; Cigolini, 2020). Em suma, para combater o epistemicídio indígena e o capitalismo, deve ser construído um futuro ancestral (Krenak, 2022; Kopenawa, 2015; Longhini, 2022).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, A. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: autonomia literária, 2016.

ANGATU, C. **Tupixuara Moingobé Ñerana**: autodeclaração indígena como retomada da indianidade e territórios. Revista Espaço Acadêmico. n. 231, 2021.

BECKER, B. **Amazônia**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991.

BRANDÃO, C. R. (Org). **Pesquisa Participante**. 8º ed. São Paulo: brasiliense, 2001.

CABNAL, L. **Acercamiento a la Construcción de la Propuesta de Pensamiento Epistémico de las Mujeres Indígenas Feministas Comunitarias de Abya Yala**. Asociación para la cooperación con el Sur. Feminismos diversos: el feminismo comunitario. 2010.

CAMPOS, A.; SANTOS, V.; BALDAN, M. **Das Tensões Epistemológicas e Políticas do Racismo e do Epistemicídio**: uma análise a partir das apostilas de história e geografia no ensino de Mato Grosso. Anais do Seminário de Educação, Diversidade e Direitos Humanos, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 01–12, 2024.

CECENA, A. E. **Dominar la naturaleza o vivir bien**: disyuntiva sistémica. México: Observatório Latinoamericano de Geopolítica, 2011.

CIGOLINI, A.; SILVA, M. **A Temática Indígena no Ensino de Geografia**: problemas e caminhos. Revista Geografar. Curitiba-PR. v. 15. n. 1, jan-jun./2020.

CLIFFORD, J. **A Experiência Etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

DIAS JUNIOR, C. S.; VERONA, A. P. **Os Indígenas nos Censos Demográficos Brasileiros Pré-1991**. Revista Brasileira de Estudos de População, [S. l.], v. 35, n. 3, p. 1–9, 2018. DOI: 10.20947/S0102-3098a0058. Disponível em: <[Os indígenas nos censos demográficos brasileiros pré-1991](#)>. Acesso em: 3 dez. 2024.

EL PAÍS. **Indígenas foram os Primeiros a Alterar o Ecossistema da Amazônia**: plantas domesticadas pelas civilizações pré-colombianas ainda são as mais dominantes na floresta. 2017. Disponível em: <[Indígenas foram os primeiros a alterar o ecossistema da Amazônia](#)>. Acesso: 07 out. 2025

FANON, F. **Os Condenados da Terra**. São Paulo: Zahar, 2022

FERNANDES, J. A. **De cunhã a Mameluca**: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2003.



FERRO, S.; SILVA, G. **Pardismo**: um etnocídio de Estado. InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais, Brasília, v. 10, n. 1, 2024.

GOMES, N. **Relações Étnico-raciais, Educação e Descolonização dos Currículos**. Currículo sem Fronteiras. V.12, n.1, jan.abr., 2012.

GOMIDE, M. L. C. Ró - Cerrados e Mundo A'uwe Xavante. GEOUSP - Espaço e Tempo, São Paulo, n° 29, pp. 117 - 130, 2011.

GRIJALVA, D. **Mi Cuerpo es um Território Político**. In: Brecha Lésbica (Org.) Voces descolonizadoras, Caderno 1, p. 1-27, 2012.

KRENAK, A. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, A. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, A. **O Amanhã não Está à Venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

KRENAK, A. **Radicalmente Vivos**. São Paulo: O Lugar, 2020a.

KOPENAWA; D.; ALBERT, B. **A Queda do Céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LENIN, V. **Cadernos Filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2018.

LIMA, C. L. S.; NASCIMENTO, R. N. F. do (Org). **Gamela, Akroá-Gamella**: etnicidade, conflito, resistência e defesa do território. São Luís: EdUEMA, 2022.

LONGHINI, G. **Nhande Ayvu é da Cor da Terra**: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude. Tese (doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2022.

MARIÁTEGUI, J. **Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, K; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MATOS, J.; SENNA, A. **História Oral como Fonte**: problemas e métodos. 2011.

MONCAYO, V. M. **Orlando Fals Borda**: una sociología sentipensante para América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2015.

MOURA, C. **Dialética Radical do Brasil Negro**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2021.

MUNANGA, K. **Uma Abordagem Conceitual das Noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia**. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Tradução. Niterói: EDUFF, 2004

QUIJANO, A. **La Colonialidad del Saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, 2003.



RATTS, A. **A Questão Étnica e/ou Racial no Espaço**: a diferença no território e a geografia. Boletim Paulista de Geografia, nº 104, 2020.

ROMERO, Z. **Semeando a Terra, Colhendo os Frutos**: a autodesconstrução do epistemicídio Paiter Suruí. Revista del CESLA, vol. 30, pp. 119-138, 2022.

SANTOS, A. **A Terra Dá, a Terra Quer**. São Paulo: Ubu, 2023.

SANTOS, S.; MENESES, M. **Epistemologias do Sul**. Gráfica de Coimbra. 2009.

SANTOS, M.; SILVEIRA, M. **O Brasil**: território e sociedade no início do século XXI. Rio de Janeiro: RECORD, 2001.

TEIXEIRA, F. **Pensando com Marx**: uma leitura crítico-comentada de O Capital. São Paulo: Ensaio, 1995.

TRIVIÑOS, A. **Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais**: A Pesquisa Qualitativa em Educação. O Positivismo. A Fenomenologia. O Marxismo. São Paulo: Ed. Atlas, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, E.. **Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio**. Mana (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p. 115-144, 1996.