
POR UMA EPISTEME DE FRONTEIRA: PROPOSIÇÃO PARA O ESTUDO DAS RELAÇÕES INTERCULTURAIS NA FORMAÇÃO DE IDENTIDADE NO ALTO SOLIMÕES

POR UNA EPISTEME DE FRONTERA: PROPUESTA PARA EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES INTERCULTURALES EN LA FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD EN ALTO SOLIMÕES

FOR AN EPISTEME OF FRONTIER: PROPOSAL FOR THE STUDY OF INTERCULTURAL RELATIONS IN THE FORMATION OF IDENTITY IN ALTO SOLIMÕES

Maria Angelita da Silva¹

<https://orcid.org/0000-0001-9774-9007>

<http://lattes.cnpq.br/1751557799078177>

RESUMO: Este artigo tem por objetivo a proposição de um arcabouço teórico para o estudo das relações interculturais na formação de identidade na região do Alto Solimões, no noroeste do Estado do Amazonas, tríplice fronteira Brasil-Peru-Colômbia. O estudo se insere no conjunto dos estudos sobre fronteira, e, dentre estes, na tensão entre fronteira física e fronteira simbólica. O método de abordagem é hipotético dedutivo e se dá por meio de estudos exploratórios. Iniciamos, como foco de análise comparativa, com os estudos sobre cultura da infância Xetá, tratada pela Sociologia da Infância. Essas crianças indígenas do Sul do país, sujeitos culturais de fronteira simbólica, por excelência, por viverem duplamente conectadas entre dois mundos – o geracional e o não-indígena, resistiram culturalmente ao esbulho de seu território, à tentativa de extermínio de seu povo e à dispersão forçada, demonstrando a força cultural de sua episteme. Defendemos que, de forma similar, a formação de identidades no Alto Solimões se dá a partir de epistemes próprias, alicerçadas na dinâmica de cultivo de experiências culturais e epistemológicas na produção da vida nesses espaços geopolíticos e de pluralidade linguística, cultural, epistemológica e ontológica. Algumas dificuldades se colocam no processo, como a pressão hegemônica da sociedade não-indígena, culturalmente homogeneizante, e a pressão da ética competitiva de mercado que induz ao identitarismo – ou à formação de territórios segregados de poder como afirmação da identidade de grupo. Para superação desse quadro, propomos a Educação Intercultural, o que torna necessário o aprofundamento dos estudos sobre relações interculturais na região e a consolidação de um arcabouço teórico para apoiar tais estudos. Para situar os povos do Alto Solimões na dinâmica histórica da ocupação europeia dos espaços geográficos e simbólicos da América Latina propomos os estudos sobre decolonialidade; e sobre a resistência epistêmica e insurgente desses povos à pressão cultural da sociedade não-indígena propomos os estudos sobre memória coletiva e formação da identidade da Psicologia Social e os conceitos

¹ Doutora em Educação (UEM). Professora na Universidade Federal da Amazônia (UFAM). E-mail: angelita@ufam.edu.br

antropológicos de etnogênese e transfiguração epistemológica. A relevância do presente estudo está na possibilidade de abrir novas perspectivas de pesquisa e no apoio à proposição de políticas públicas isonômicas.

Palavras-chave: Identidade de fronteira; Episteme de fronteira; Transfiguração epistemológica; Decolonialidade; Relações interculturais.

RESUMEN: El propósito de este artículo es proponer un marco teórico para el estudio de las relaciones interculturales en la formación de la identidad en la región de Alto Solimões, en el noroeste del Estado de Amazonas, en la triple frontera Brasil-Perú-Colombia. El estudio forma parte del conjunto de estudios sobre fronteras, y, entre estos, sobre la tensión entre fronteras físicas y fronteras simbólicas. El método de abordaje es hipotético deductivo y se lleva a cabo a través de estudios exploratorios. Partimos, como foco de análisis comparativo, de estudios sobre la cultura infantil xetá, tratados por la Sociología de la Infancia. Estos niños indígenas del sur del país, sujetos culturales de frontera simbólica por excelencia, por vivir doblemente conectados entre dos mundos, el generacional y el no indígena, resistieron culturalmente el despojo de su territorio, el intento de exterminio de su pueblo y la dispersión forzada, demostrando la fuerza cultural de su episteme. Argumentamos que, de igual manera, la formación de identidades en Alto Solimões se da a partir de sus propias epistemes, fundamentadas en la dinámica de cultivo de experiencias culturales y epistemológicas en la producción de vida en estos espacios geopolíticos y de pluralidad lingüística, cultural, epistemológica y ontológica. En el proceso surgen algunas dificultades, como la presión hegemónica de la sociedad no indígena, culturalmente homogeneizadora, y la presión de la ética competitiva del mercado que induce la identidad – o la formación de territorios de poder segregados como afirmación de la identidad grupal. Para superar este escenario, proponemos la Educación Intercultural, lo que hace necesario profundizar los estudios sobre las relaciones interculturales en la región y consolidar un marco teórico que sustente dichos estudios. Para ubicar a los pueblos de Alto Solimões en la dinámica histórica de la ocupación europea de los espacios geográficos y simbólicos de América Latina, proponemos estudios sobre decolonialidad; y sobre la resistencia epistémica e insurgente de estos pueblos a la presión cultural de la sociedad no indígena proponemos estudios sobre memoria colectiva y formación de identidad desde la Psicología Social y los conceptos antropológicos de etnogénesis y transfiguración epistemológica. La relevancia del presente estudio radica en la posibilidad de abrir nuevas perspectivas de investigación y en sustentar la proposición de políticas públicas isonômicas.

Palabras clave: Identidad fronteriza; Episteme fronteriza; Transfiguración epistemológica; Decolonialidad; Relaciones interculturales.

ABSTRACT: This article aims to propose a theoretical framework for the study of intercultural relations in the formation of identity in the Alto Solimões region, in the northwest of the State of Amazonas, on the Brazil-Peru-Colombia triple border. The study is part of the set of studies on borders, and, among these, on the tension between geographic borders and symbolic borders. The approach method is hypothetical deductive and takes place through exploratory studies. We started, as a focus of comparative analysis, with studies on Xetá childhood culture, treated by the Sociology of Childhood. These indigenous children from the south of the country, cultural subjects of symbolic border, par excellence, for living doubly

connected between two worlds – the generational and the non-indigenous, culturally resisted the dispossession of their territory, the attempt to exterminate their people and the forced dispersion, demonstrating the cultural strength of its episteme. We argue that, similarly, the formation of identities in Alto Solimões takes place from its own epistemes, grounded in the dynamics of cultivating cultural and epistemological experiences in the production of life in these geopolitical spaces and linguistic, cultural, epistemological and ontological plurality. Some difficulties arise in the process, such as the hegemonic pressure of the non-indigenous society, culturally homogenizing, and the pressure of the competitive ethics of the market that induces “identitarismo” – or the formation of segregated territories of power as an affirmation of group identity. To overcome this scenario, we propose Intercultural Education, which makes it necessary to deepen studies on intercultural relations in the region and to consolidate a theoretical framework to support such studies. To place the peoples of Alto Solimões in the historical dynamics of the European occupation of the geographic and symbolic spaces of Latin America, we propose studies on decoloniality. In addition, on the epistemic and insurgent resistance of these peoples to the cultural pressure of non-indigenous society we propose studies on collective memory and identity formation from Social Psychology and the anthropological concepts of ethnogenesis and epistemological transfiguration. The relevance of the present study lies in the possibility of opening new research perspectives and in supporting the proposition of isonomic public policies.

Keywords: Border identity; Border episteme; Epistemological transfiguration; Decoloniality; Intercultural relations.

INTRODUÇÃO

A diversidade amazonense é a nossa estratégica de RESISTÊNCIA

Maria Eugênia de Vasconcelos - UFAM

O estudo de uma realidade social e cultural tão complexa quanto a presente na região do Alto Solimões, região em que 18 povos indígenas dividem o espaço geográfico e de poder com povos não-indígenas em uma fronteira transnacional que separa três países, apresenta significativas dificuldades para o pesquisador. Isso combinado ao objetivo desse artigo de identificar e propor um arcabouço teórico para o estudo das relações interculturais que estão na base da formação de identidades étnicas em meio a diferentes processos de resistência cultural exige um esforço em várias frentes. Além de explorar a bibliografia sobre o tema em questão, foram essenciais tanto os dados coletados quanto a vivência das experiências de pesquisa e de sala de aula no Instituto de Natureza e Cultura – INC, campus local da Universidade Federal

do Amazonas, enquanto instituição que congrega uma maioria de alunos indígenas em seu corpo discente, alunos estes que vivem diretamente as realidades referidas nesse artigo.

Assim, para nosso empreendimento utilizamos o estudo exploratório. Antonio Carlos Gil (1999) explica que esse tipo de estudo envolve o levantamento bibliográfico, para proporcionar ao pesquisador conhecimento mais aprofundado acerca do assunto pesquisado, demonstrando uma visão geral sobre o fato para uma leitura reflexiva. Somando-se a isso as reflexões advindas das atividades de investigação no Alto Solimões, através de grupo de pesquisa e iniciação científica sobre o tema da cultura, ciência e linguagem na floresta e na fronteira, que proporcionará a conexão entre as teorias que elegemos para análise e nossas práticas de investigação, além das reflexões em disciplinas como Educação, Cultura e Identidades Étnicas e mesmo a disciplina Saberes Tradicionais a qual ministramos.

É importante ressaltar que há pouco mais de dez anos desenvolvemos investigações sobre identidades de fronteira através do trabalho de memória coletiva para formação de identidade e que essa foi promovida especialmente pelo trabalho de memória da infância, já que as oito pessoas sobreviventes a tentativa de extermínio do Povo Xetá, do norte pioneiro do estado do Paraná, eram crianças (HALBWACHS, 1990); (MORI, 1998); (SILVA; MORI, 2020) o que representa uma contribuição singular para os estudos sobre os povos originários do Paraná, região Sul. O povo Xetá era então considerado extinto pela etnografia brasileira, pela visão da negação da cultura da infância como portadora de resistência étnica, epistêmica e cultural. Também a história e mídia oficiais não cogitavam a manutenção da identidade Xetá através da criança Xetá; talvez por isso essas crianças, sujeitos Xetá, não tenham sido assassinadas no processo de genocídio estatal das frentes colonizadoras do norte pioneiro do Paraná, a eugenia não tenha suscitado a possibilidade de sua reação e resistência mantendo-as vivas como troféu do triunfo colonizador e as obrigando a viver constantemente em condição de fronteira simbólica entre dois mundos absolutamente distintos.

Entretanto, o que nossos estudos têm sinalizado é que, para além do processo colonizador geopolítico e do processo de colonialidade simbólica (WALSH, 2013), (MIGNOLO, 2007), (QUIJANO, 2007) a identidade latino-americana é plural e sua epistemologia é fronteiriça, porque se vale de epistemes próprias – se defendendo de epistemologias alienígenas – para desenvolver o que chamamos de transfiguração epistemológica (SILVA, 2020), num processo epistêmico de resistência a aculturação e assimilação promovidas e elencadas como responsáveis pelo apagamento étnico plural de nossa região através do eurocentrismo e hegemonia colonialista.

Nossas investigações foram iniciadas, portanto, com estudos sobre infâncias² (FERNANDES, 2009), e essas, ilustram a aposta nesta pluriepistemologia promovida pela transfiguração epistemológica (SILVA, 2020). Por exercício de comparação podemos relacionar o que estudiosos e estudiosas da Sociologia da Infância reforçam como a existência de uma episteme infantil singular em detrimento da episteme adulta, e fundamentalmente necessárias às reflexões, se o que pretendemos é a decolonialidade dos saberes e racionalidades que existe: “Há muitos mundos no mundo” já afirmava uma autora da Sociologia da Infância, Catarina Tomás (2011), ao defender epistemologias outras para apresentar novas formas de ser e estar no mundo em contraponto aos modelos homogeneizantes, adultocêntricos, mundo do homem branco adulto contextualizado na cultura patriarcal ocidentalizada.

A Sociologia da Infância enfatiza os discursos das crianças e suas representações (FERNANDES, 2009) e, estudos sobre o processo de contato indígena com a sociedade envolvente aponta para a estratégia da tutela do Estado para com povos indígenas (LACERDA, 2009), os comparando com crianças, na visão ocidentalizada, que precisam de supervisão integral e, em suas narrativas, indígenas demonstravam a indignação de serem tutelados ao modelo ocidental, à sua condição inferior pautada na comparação de que eram como crianças, inferiores (SILVA, 2021). Veja que nem mesmo esse conceito de infância tutelada está previsto na visão sobre infância dos povos indígenas, que veem a infância a partir de suas próprias cosmovisões. Estudos sobre cultura da infância indígena demonstram, ao contrário (COHN, 2010), um protagonismo infantil que nem de longe é afetado por esse modelo de tutela ocidentalizado, pautado na episteme ocidental não-indígena.

Da nossa parte, transmutamos esse pressuposto da singularidade de outras possibilidades epistêmicas contidos em nossos estudos iniciais, na região Sul – para superação da tentativa de uma supremacia da homogeneização de um único padrão normativo epistemológico – para promover uma reflexão sobre fronteiras simbólicas e formação da identidade plural na tríplice fronteira amazônica, na região Norte. Os sujeitos culturais para quem dedicamos nosso olhar pluriepistêmico, na tríplice fronteira amazônica, são estudantes universitários, na maioria, indígenas de diversos povos do Alto Solimões. No recorte que fizemos são 11 povos indígenas que fazem parte da comunidade acadêmica INC/UFAM (FERREIRA, SILVA, 2022), no município fronteiro de Benjamin Constant-AM (Brasil, Peru), de 18 situados na região do

² Nosso primeiro enfoque de investigação se deu através da memória da infância Xetá, pois consta da etnografia brasileira que seus sobreviventes à tentativa de extermínio e genocídio eram apenas oito crianças, cinco meninos e três meninas, responsáveis pelo trabalho de memória ancestral do Povo Xetá. (SILVA, 2017)

Alto Solimões, transnacional (Brasil, Peru e Colômbia). São sujeitos de fronteiras simbólicas – no sentido do cruzamento de características culturais diversas que se sobrepõem às fronteiras físicas – portanto, significativos para essa reflexão sobre formação de identidade na floresta e na fronteira transnacional. A comparação com os estudos realizados com sujeitos culturais indígenas da região Sul é uma forma eficaz de análise, pois os aspectos de colonialidade simbólica que atingem ambas as populações – que, eventualmente, no confronto com a organização social e territorial não-indígena que as envolve e as atravessa, as faz estrangeiras em seu próprio território – possuem características similares e atingem diretamente os processos de formação de identidade em ambas as regiões. A comparação com a trajetória do povo Xetá a partir de suas crianças evidencia a possibilidade e a emergência de outros padrões normativos epistemológicos num cenário de resistência cultural, e também a força e a plasticidade dessa resistência.

Para além dos resultados e discussões iniciais, ainda na região Sul, propomos uma educação intercultural decolonial através de nossas vivências no tripé do Ensino Superior ensino-pesquisa-extensão, dinâmica indissociável do fazer pedagógico na floresta e na fronteira, região Norte, embora numa universidade monolíngue, onde a língua do colonizador é considerada a língua oficial – enquanto elemento simbólico – esconde sua condição pluriépistêmica multilíngue, sendo esta, sua maior contribuição cultural e científica para os estudos na área de concentração “Fronteira e Sociedade” por oferecer novos caminhos epistemológicos e científicos para equidade científica e tecnológica, povos de fronteira simbólica têm muito a oferecer para e reflexão e intervenção social e cultural em tempos de crise civilizacional. Com esse objetivo apresentamos a temática presente com contribuição à comunidade científica engajada na emancipação social transformadora de novos tempos e novas fronteiras.

1. A IDENTIDADE DE FRONTEIRA: o caso Xetá e a constituição da fronteira simbólica

As pressões sofridas pelas crianças Xetá, a partir do afastamento forçado de suas famílias e de sua cultura, e da necessidade, vivida até o presente, de inserção no cotidiano da cultura não-indígena, ocasionou tanto respostas singelas – mas significativas – à tentativa de

ocidentalizá-las, extirpando de sua memória a experiência indígena³, quanto formulações criativas de seu universo infantil, mesclando-o, a partir de elementos da cultura indígena e de suas histórias, a elementos da cultura ocidental.⁴ A interpretação do mundo em que estão inseridas evolui da insistência corajosa na recusa dessa inserção, no passado, para a interpretação criativa desse mundo a partir de sua própria episteme. O processo de dispersão levou da negação inicial da realidade opressora para a sua apropriação ativa e autônoma, nos termos de sua própria identidade (SILVA, 2020).

Fernandes, ao falar da participação das crianças, cita Heron (*apud* FERNANDES, 2009, p. 149), que defende que o paradigma participativo seja considerado em duas dimensões: a dimensão epistêmica e a dimensão política. A respeito da primeira, registra:

Uma dimensão epistêmica, que ontologicamente considera que a realidade social é moldada pela mente, subjectivamente porque essa mesma realidade somente é conhecida através da forma que a mente lhe dá, e objectivamente, porque a mente penetra no mundo social conhecido, moldando-o.

Nesse sentido, a dimensão epistêmica considera a capacidade de discernimento e de ação positiva e transformadora da criança no mundo. No caso da criança Xetá, essa episteme é constituída no interior de sua cultura, e é a partir desse marco cultural que aquele discernimento e essa ação positiva se dá⁵. A Sociologia da Infância Xetá, portanto, não pode ser separada de uma antropologia da ação afirmativa da criança Xetá no mundo, do encontro da memória do passado com as exigências do presente, moldando continuamente a identidade Xetá à medida que seus sujeitos intervêm na realidade. Essa transformação do mundo social, no caso Xetá, não é somente uma mudança qualitativa na realidade, mas é também uma transfiguração epistemológica: isto é, uma ressignificação da realidade transformada, a partir da episteme indígena.

³ Tiguá, outra criança Xetá levada a viver com uma família não indígena, foge constantemente de casa e busca a mata, saudosa de dormir ao calor da fogueira (SILVA, 2020).

⁴ Crianças Xetá da TI São Jerônimo, em São Jerônimo da Serra -PR, ao serem convidadas a criar histórias a partir do estímulo da contação de história de um livro infantil não-indígena, misturam de maneira inteligente elementos de contos de fadas da tradição não-indígena com animais e personagens míticos da tradição Xetá. (SILVA; MORI, 2020)

⁵ A fala de AUG, liderança Kaingang ligado ao CAIK – Conselho de Articulação Indígena Kaingang/ Região Sul, quando, na Conferência Inaugural “A Educação Superior Indígena no Campo dos Direitos na III Encontro de Educação Superior Indígena no Paraná, em Matinhos-PR/ 14 a 16 de setembro de 2011 nos permite refletir sobre a epistemologias negligenciadas, nesse caso a infantil e a indígena e a correlação entre essas categorias sociais: [...] sete constituições na história do Brasil, mas não garantiu direitos aos indígenas, sempre o colocando como incapazes: nós não podia fazer nada, nós era que nem criança. (SILVA, 2017, p. 81). Lembrando que essa “criança” tutelada a qual se refere o líder indígena é a partir do conceito de infância não indígena, pois a criança na cultura indígena é autônoma e a tutela à moda ocidental não é uma realidade cultural.

O resultado da resistência criativa da criança Xetá à pressão pela assimilação à cultura não-indígena foi a preservação de vastas áreas de sua cultura, de seu reconhecimento identitário como um povo indígena distinto, com suas tradições e um patrimônio material próprios, que se reproduzem no tempo legitimados por suas formas internas de reprodução cultural.

Para endossar essa legitimidade, citamos os teóricos da Psicologia Social, que assinalam a importância do debate em torno das narrativas orais, dos testemunhos coletivos, da memória coletiva⁶. Quando Halbwachs (1990, p. 38), para construir sua argumentação em defesa da base coletiva da memória, evoca as lembranças da infância, ele nos diz:

É difícil encontrar lembranças que nos levem a um momento em que nossas sensações fossem apenas o reflexo dos objetos exteriores, no qual não misturávamos nenhuma das imagens, nenhum dos pensamentos que nos prendiam aos homens e aos grupos que nos rodeavam. Se não nos recordamos de nossa primeira infância, é, com efeito, porque nossas impressões não se podem relacionar com esteio nenhum, enquanto não somos ainda um ente social.

De fato, as primeiras lembranças evocadas pelos oito sobreviventes da tentativa de extermínio do Povo Xetá entrevistados por Silva (1998; 2003) relacionam-se a lembranças de seu grupo familiar, do convívio nas aldeias, das andanças na floresta e, finalmente, do drama do contato com o não-indígena e das fugas, à medida que seu hábitat era destruído e que o cerco das perseguições se fechava.

No caso das crianças Xetá sobreviventes – que cresceram numa sociedade sob o domínio de não-indígenas – diríamos, por analogia, que os dois grupos com quem mantêm relações, nessa viagem histórica que é o contexto da dispersão, são exatamente os membros de seu próprio povo e da sociedade circundante, maciçamente não indígena. Os Xetás, em contato constante com não-indígenas, foram forçados gradualmente a se adaptar à vida fora de seu hábitat, vivendo em reservas ou no meio urbano. A pressão pela assimilação corresponde à pressão pelo abandono e esquecimento de sua própria cultura. Contudo, embora as paisagens dessa viagem fossem para eles novidade, mantiveram o contato com seu grupo de origem por meio de sua memória, relacionando tudo que viam e viviam com aquele passado.

Segundo Mori (1998), a memória é instrumento de construção e reconstrução na formação da identidade. Podemos dizer que, no caso do Povo Xetá, a formação da identidade está ligada,

⁶ O autor afirma que a memória coletiva é “grupo visto de dentro e durante um período que não ultrapassa a vida humana, que lhe é frequentemente bem inferior (1999, p.88-89)”. Contudo, a qualidade desta memória está em problematizar as demais, especialmente as dadas como oficiais. (SILVA, 2020, p. 39)

entre outras coisas, à relação entre a cultura Xetá herdada das realidades pré-contato – os mitos e a histórias da tradição, por exemplo – com as exigências de adaptação à vida e às necessidades da sociedade não indígena circundante. Essa formação identitária, que une a memória desses diferentes contextos, renova constantemente a identidade indígena Xetá, num processo de etnogênese⁷. A sobrevivência da identidade indígena – se sobrepondo ao cotidiano e à assunção de costumes não-indígenas – se torna possível a partir da ação da episteme indígena sobre a realidade não-indígena: a transfiguração epistemológica⁸ (SILVA, 2017; 2020), conjunto conceitual que compõe o nosso esforço por confirmar, no quadro da dispersão, a resistência de um povo que teima em existir simultaneamente aos registros de sua extinção.

Segundo Hill (1996, p. 9):

Cultural anthropologists have generally used the term ethnogenesis to describe the historical emergence of people who defines themselves in relation to a sociocultural and linguistic heritage. [...] a number of cultural anthropologists are concerned to demonstrate that ethnogenesis can also serve as an analytical tool for developing critical historical approaches to culture as an ongoing process of conflict and struggle over a people's existence and their positioning within and against a general history of domination. In this more analytical sense, ethnogenesis is not merely a label for the historical emergence of culturally distinct peoples but a concept encompassing peoples simultaneously cultural and political struggles to create enduring identities in general contexts of radical change and discontinuity.⁹

⁷Etnogênese é “o processo de construção e reconstrução identitária” pelos quais aqueles “grupos étnicos considerados extintos, totalmente ‘miscigenados’ ou ‘definitivamente aculturados’, reaparecem lutando pelo direito de existir” (BARTOLOMÉ, 2006, p.40). “... A etnogênese é parte constitutiva do próprio processo histórico da humanidade e não só um dado do presente, como parecia depreender-se das reações de surpresa de alguns pesquisadores sociais em face de sua evidência contemporânea.” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 41)

⁸Basicamente, esse conceito parte da defesa de que a episteme do indígena - a forma de relação de conhecimento do indígena com o mundo não-indígena - é utilizada como ferramenta para lidar com as realidades deste mundo em relação com o seu - resistindo à aculturação e assimilação na manutenção, promoção e formação de sua identidade. (SILVA, 2019, p. 48); (...) se pudermos desenvolver uma transfiguração epistemológica, poderemos constatar que o mundo macro – VISÍVEL (Física Clássica) aponta “verdades” que, muitas vezes, não podem ser assumidas como respostas únicas ou totais, pois o mundo micro – INVISÍVEL, apresenta a “verdade” mais profundamente, o que a aparência mostra nem sempre é a verdade total daquele fenômeno observado. A Física Quântica nos oferece esse repertório, que, num exercício de transfiguração epistemológica, pode-se utilizar nos trabalhos das Ciências Sociais. (SILVA, 2017, p. XX)

⁹Antropólogos culturais têm usado geralmente o termo *etnogênese* para descrever a emergência social de um povo que define a si mesmo em relação a uma herança sociocultural e linguística. [...]alguns antropólogos culturais se empenham em demonstrar que a etnogênese pode também servir como uma ferramenta analítica para desenvolver abordagens histórico-críticas à cultura como um processo contínuo de conflito e luta pela existência de um povo no interior e contra uma história geral de dominação. Nesse sentido mais analítico, a etnogênese não é meramente um rótulo para a emergência histórica de povos culturalmente distintos, mas um conceito que abrange simultaneamente os esforços políticos e culturais de um povo para criar identidades estáveis em contextos gerais de mudança e descontinuidade radicais. (Tradução livre)

O processo de colonização do norte “pioneiro” do Paraná constitui, para o Povo Xetá, o contexto de dominação, mudança e descontinuidades radicais de que nos fala Hill. É a partir do drama da dispersão, constituído nesse processo, que novas perspectivas de formação identitária são possibilitadas. Essa formação identitária, etnogênica por natureza, se dá, contudo, na tensão da pressão, invasão ou mesmo o esbulho dos territórios ancestrais. Nesse processo, os territórios simbólicos são também invadidos, e a resistência a essa invasão se faz resistência epistêmica, enquanto episteme de insurgência, em que a assimilação do território simbólico ancestral ao território simbólico dominante nunca se completa. Forma-se, assim, um território de fronteira simbólica. Os povos de fronteira simbólica, ao se depararem com a invasão de seus territórios ancestrais e com a imposição do ordenamento jurídico e social não-indígena, tendem, no limite da tensão das relações de poder, a serem tratados como estrangeiros em sua própria terra.

2. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS DA RELAÇÃO INTERCULTURAL: AS MATRIZES ÉTNICAS DO NOVO MUNDO E A FORMAÇÃO DE IDENTIDADES PLURAIS

A reflexão que ora propomos, parte da constatação de que a formação da identidade brasileira se dá a partir de três matrizes étnicas autênticas e autônomas entre si, quais sejam: a nativa, europeia e africana, com uma episteme que resulta do entrelace, da interseção das diversas epistemologias e de suas origens – pretendemos discutir a formação da identidade de fronteira a partir do mesmo princípio, de que esta se forma a partir de uma episteme própria alicerçada na dinâmica de cultivo de experiências culturais e epistemológicas na produção da vida nesses espaços geopolíticos e de pluralidade linguística e cultural, não se furtando de “perceber o condicionamento histórico-sociológico do conhecimento” (FREIRE, 1982, p. 9), porém sofre, constantemente, as pressões da colonialidade (MIGNOLO, 2007).

As matrizes que aqui são anunciadas são matrizes étnicas pensadas a partir de uma ética intelectual capaz de “Uma atitude de adentramento com a qual se vá alcançando a razão de ser dos fatos cada vez mais lucidamente” (FREIRE, 1982, p. 9). Isso para decolonizar os saberes e sabores, no dizer de Mignolo (2007) de uma América inventada, da morte de sua história e do atrelamento de seus despojos a uma história que lhe é estranha. Mignolo faz essa denúncia quando afirma que “A partir do início do século XVI as histórias e as línguas das comunidades indígenas “se tornaram históricas” no momento em que perderam sua história” (MIGNOLO,

2007, p. 51). O caldo étnico característico dessa América que se debate no confronto e no entrelaçamento de seus diversos destinos gera diferentes identidades no processo, inclusive como um encontro dinâmico de múltiplas identidades que se permeiam – como aponta Hill (1996) no caso dos indígenas da América do Norte. A condição plural de cada uma dessas matrizes étnicas é histórica e geograficamente evidente: a matriz étnica europeia, por exemplo, une diferentes contribuições: portuguesas e espanhóis, franceses e holandeses, ingleses, alemães, italianos – mas, também asiática, em alguns casos mais específicos – num encontro de epistemes que se amalgamam numa episteme única, que se revela, portanto, numa identidade plural, como nos aponta Freire (1982), e cujo processo é preciso situar geograficamente e historicamente.

Nesse contexto, é possível falar, no sentido da consideração, no interior histórico e dinâmico desses conjuntos de seres humanos que denominamos matrizes étnicas, de um conjunto de elementos culturais reconhecíveis por seus sujeitos constituintes, estruturados como um ambiente comum, material e afetivo, onde vivem as experiências com que constroem suas memórias e que formam sua identidade. Nesse sentido, podemos falar de uma europeidade, assim como é possível falar de uma indianidade ou africanidade a partir da experiência do capitalismo comercial, que “uniu” no drama histórico uma multiplicidade de contribuições de cada uma dessas matrizes étnicas, fazendo-as interagir no Novo Mundo, fundando aqui a latinidade. Mais ainda, afetando profundamente o modo de viver, de pensar e mesmo a paisagem da Europa, África e América. Mais do que isso, é possível pensar, como propõe Aníbal Quijano, que “A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade” (QUIJANO, 2005, p. 2). Por isso mesmo, como o mesmo autor preconiza, “A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial” (QUIJANO, 2005, p. 2). Por isso epistemes locais são uma ameaça e uma afronta à nova identidade pretendida (SILVA, 2017).

No entanto, pensar em uma europeidade, indianidade, africanidade e latinidade não anula as identidades locais, pelo contrário, implica a compreensão de uma relação cultural que explica as formas de comunicação entre as diferentes culturas, cunhadas no próprio processo histórico e que dialeticamente movem o mesmo processo latino-americano para a construção de conhecimento decolonial (LANDER, 1999; MIGNOLO, 2006), de fronteira (SILVA, COELHO, 2020), e independente das epistemologias eurocentradas (GROSGOUEL, 2008).

O conjunto das relações interculturais é ao mesmo tempo condição e resultado do processo de formação de identidades plurais, que afirma as identidades locais ao mesmo tempo que cria laços de solidariedade que fortalecem o conjunto e cada parte dele constituinte. As relações interculturais, fortalecendo a consciência de pertencimento a uma dada cultura no contraste dialógico com aquelas as quais divide os espaços de produção da vida, se constituem em resistência aos processos impetrados pela colonialidade e abrem as portas para o conhecimento decolonial.

Para ampliar a compreensão das reflexões trazidas pelos estudos decoloniais podemos lançar mão dos conceitos de etnogênese (BARTOLOMÉ, 2006) e transfiguração epistemológica (SILVA, 2020) que nos possibilitam observar e descrever identidades insurgentes, que podem ser alternativas ao epistemicídio (SANTOS, 2006), um ato de se reinventar como resistência ao apagamento, cancelamento e invisibilidade “que têm por base a condição periférica geográfica/ política/ econômica/ social/ cultural/ étnica/ e racial que ocupa a América Latina no mundo contemporâneo” (QUIJANO *apud* UNILA, 2020). A anulação, ou cancelamento de epistemologias em detrimento de outras, ou mais especificamente, outra, a ocidental hegemônica é que se torna o eixo central dessa reflexão. Aspectos de semelhanças e diferenças entre si, que, portanto, se apresentam como tensão interna e externa desses grupos étnicos e epistemológicos é o nosso fio condutor para a problematização pretendida. Essa e nossa aposta de investigação ao desenvolvermos estudos tendo com eixo temático a cultura, a ciência e a linguagem na floresta e na fronteira.

3. A EPISTEME DA FLORESTA E DA FRONTEIRA: UMA EPISTEME EM RELAÇÃO

O INC/UFAM – Instituto de Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas é uma instituição de ensino universitário localizado na cidade de Benjamin Constant, na região do Alto Solimões, uma região de tríplice fronteira transnacional – Brasil, Colômbia e Peru – com presença maciça de população indígena. Nessa faixa de fronteira geográfica e simbólica, geopolítica, é possível observar um cenário que pode compor um objeto de investigação científica rica e promissora: pode-se supor um espaço frutífero de interlocuções e diálogos que se manifestam na diversidade e pluralidade local, sem se isentar do problema da comunicação e suas consequências na conexão entre cultura, ciência e linguagem no Alto Solimões.

Mota (2016, p.21) afirma que a “Amazônia como um espaço de relações sociais, que abriga uma diversidade de valores socioculturais vividos por homens e mulheres amazônicos, constituiu-se um dos grandes desafios para as Ciências Sociais.” Parte desses desafios inclui uma mudança de percepção em relação à região. Segundo Ferreira (2018) “a velha tese da Amazônia como uma grande floresta homogênea, tanto no aspecto físico como em relação aos grupos humanos, ainda não foi abandonada” (ADAMS, 2002 *apud* FERREIRA, 2018). Os dados disponíveis, segundo a autora, apontam para uma realidade bem diferente daquela que é percebida: a Amazônia e sua considerável extensão territorial apresenta como marca uma significativa bio-sociodiversidade. A Amazônia forma um complexo ecossistema de várzea com o maior volume de água do mundo. (FERREIRA, 2018, p. 26).

Focando, no interesse da nossa pesquisa, especificamente o Instituto de Natureza e Cultura (INC/UFAM), importante campus universitário localizado na região do Alto Solimões, observamos essa sociodiversidade em sua alta proporção de alunos indígenas, com suas diferentes culturas e línguas, em relação ao conjunto de seu corpo discente, apresentando os seguintes números em 2020¹⁰:

[...]o instituto hoje conta com 1369 acadêmicos, desses 466 autodeclarados indígenas, divididos entre, pelo menos, 8 povos indígenas distintos – Ticuna (241), Kokama (134), Caixana (42), Witoto (3), Marubo (3), Kanamari (1) e Mayuruna(1), de 9 municípios diferentes, espalhados por 6 cursos de graduação – Administração, Ciências Agrárias, Pedagogia, Ciência Biologia e Química, Letras e Antropologia (SILVA;COELHO, 2020, p. 172).

Já os dados mais recentes¹¹ (FERREIRA; SILVA, 2023) de 2021/2022, no período da pandemia Covid19, apontam para 69 docentes, 34 TEA/Técnicos Administrativos em Educação e 1217 discentes – nota-se um aumento de representatividade epistêmica e linguística da cultural dos povos indígenas, sendo 8 representados em 2020 para 11 línguas diferentes em 2022, mesmo que o total discente tenha diminuído de 1369 acadêmicos em 2020 para 1217 discentes em 2021, distribuídos em seis cursos de graduação sendo que:

Os dados apresentam, atualmente, 477 indígenas de um total de 791 estudantes ativos, compondo uma Multiplicidade linguística de onze línguas no INC. São elas: Ticuna (251), Kokama (148), Kaixana (34), Kambeba (34), Marubo (2), Kukami (2), Witoto (2), Kanamari (1), Mayuruna (1), Apurinã (1) e Kukami-Kukamiria (1). (FERREIRA, SILVA, 2022, p. 03)

¹⁰ Dados do INC/UFAM 2020 coletados para PIBIC financiado pelo Programa de Bolsas de IC/UFAM.

¹¹ Projeto de Iniciação Científica com apoio da FAËAM - Fundação de Apoio à Pesquisa no Estado do Amazonas.

Também observamos essa sociodiversidade nas dinâmicas específicas de fronteira. O INC/UFAM é instituição localizada em Benjamin Constant, um município de faixa de fronteira, e sofre, junto a este, os impactos dos interesses geopolíticos relacionados aos movimentos de povos – populações diversas procedentes ou com destino aos países limítrofes (Peru e Colômbia) na faixa fronteira. A presença peruana, por exemplo, em Benjamin Constant, como residentes e trabalhadores do comércio e serviços, é significativa, bem como o movimento dessa população, com regularidade, em ida e volta pela fronteira Brasil/Peru (LIMA, 2019). Lima afirma que é preciso considerar que as cidades em fronteiras podem sofrer impactos positivos e negativos quando estão diretamente relacionadas no processo de imigração, (LIMA, 2019, p. 26).

Essas fronteiras não são apenas geográficas, políticas, mas simbólicas e culturais. As línguas e as diversas linguagens que derivam dessa condição são o nosso objeto de investigação: Como garantir qualidade de comunicação e interação com tamanha diversidade? Essa diversidade é reconhecida como tal? Que tratamento uma região fronteira e diversificada recebe por sua condição peculiar e frutífera? Ela recebe um tratamento diversificado, respeitando suas especificidades e potencialidades? Isso está manifesta em políticas públicas locais? E, em tempos de pandemia, como responder a essas questões?

No tema da comunicação buscaremos respostas para essas indagações, porque, pensamos, uma epistemologia de fronteira deve ser desenvolvida e potencializada. As diversas línguas presentes são expressão por excelência da episteme de fronteira (SILVA, 2020), porque traduzem, na dinâmica das relações, um esforço coletivo e individual de pensar numa língua e se expressar em outra (MENDONÇA, 2018). Esse é o caso, por exemplo, de estudantes indígenas, falantes em sua língua materna, mas que, no ambiente universitário, necessitam fazer esse trabalho de tradução epistemológica o tempo todo, o que é dificultado, especialmente, em tempos de pandemia, quando a utilização de formas alternativas de comunicação e expressão, pelos variados canais do mundo virtual, forçam a emergência de novos elementos desta epistemologia (SILVA, 2017; 2020).

4 A QUESTÃO DAS MINORIAS E A ÉTICA DE MERCADO

Para problematizar essa questão, tendo a educação intercultural como eixo temático, trazemos o conceito de Arroyo: “Educação é o processo dos seres humanos aprenderem as artes de tornar-se humanos.”¹²

Quais seriam essas artes capazes de transformar os seres humanos – ou ensinar – os seres humanos a tornar-se humanos? O sinônimo – ou a definição – dessas artes seriam as diversas linguagens, os diversos signos, as diversas identidades, as diversas culturas, as diversas epistemes. São estas as responsáveis pelo empreendimento de fazer com que seres humanos aprendam a se tornar humanos. Arroyo, ao desenvolver este conceito, nos provoca a pensar que existe um grupo de seres humanos para os quais o direito de serem seres humanos não está garantido. Quase sempre os seres humanos que não são respeitados em sua humanidade, em sua dignidade, em sua cidadania são considerados “minorias”: minorias sociais, minorias étnicas, etc.

Se partirmos do ponto de vista de que a cultura é o conjunto de costumes, tradições, crenças e valores que promovem a unidade identitária de um povo e que, portanto, “a cultura é inimiga natural da alienação” (BAUMAN, 2009) poderemos empreender que a cultura é inimiga de todos aqueles elementos na vida em sociedade que achatam, que invisibilizam, que ridicularizam, que diminuem a diversidade e que padronizam um único modelo de ser humano e um único modo de existir. A cultura se opõe, portanto, ao modelo e ao modo da ética de mercado (FREIRE, 1996), da ética do capital, que transforma todos e quaisquer seres humanos em consumidores e os divide entre aqueles com poder de compra e aqueles que não tem poder de compra, e, conseqüentemente, a sociedade inteira em apenas duas possibilidades identitárias: o pobre e o rico. Em meio a esses extremos da pirâmide social temos, contraditoriamente, o “remediado”, a classe média. A classe média é aquela que não se considera mais pobre, porque detém alguns critérios e elementos que a tiram dessa condição, mas também está longe de obter os critérios que a fariam alcançar a condição de classe alta, de rico. É um sujeito de fronteira, mas sem a consciência de que o é e, por isso, não admite sua condição, considera-se, quase sempre, rico, ou se apropria do discurso da elite dominante com seus valores e ética de mercado.

¹² Conceito apresentado no Minicurso do GT03 da 40ª Encontro Nacional ANPED 2021, com Miguel Arroyo com o tema: O HUMANO É VIÁVEL? É EDUCÁVEL? BEING HUMAN IS VIABLE? HE IS EDUCABLE? EL SER HUMANO ES VIABLE? ÉL ES EDUCABLE? (2015), utilizado como tema para problematização na disciplina Educação, Cultura e Identidades Étnicas no curso de Licenciatura em Pedagogia INC/UFAM em set/2021.

Temos autores como Pablo Gentili, autor latino-americano, argentino, professor da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Michael Apple, autor estadunidense da teoria do currículo, Paulo Freire, a filósofa Marilena Chauí, entre outros, que fazem ou fizeram uma reflexão, um debate sobre as consequências do neoliberalismo enquanto esquema político e esquema epistemológico que influencia o modo de ver e de existir das pessoas. Estudiosos e estudiosas sobre cultura e identidade contemporâneas (os), vinculadas (os) ao pós-colonialismo, à decolonialidade, à interculturalidade e ao multiculturalismo desenvolveram, nas últimas décadas, estudos e conceitos que buscaram fazer frente a essa redução dos seres humanos àqueles que tem condição de viver em sociedade como consumidores e aqueles que não tem condição de consumir. O que essa leva de intelectuais nos oferecem é o desenvolvimento de teorias para explicar os seres humanos a partir de outras epistemologias que não essa que a sociedade ocidental nos oferece. Sua análise do neoliberalismo enquanto expressão econômica de uma sociedade global tem denunciado seu fracasso, com uma história pontuada por crises globais profundas. Tem conseguido, contudo, por meio da difusão de um discurso em que se apresenta como via de sentido único num cenário de “fim da história”, uma ampla aceitação nas políticas de Estado e nas decisões econômicas do empresariado. As políticas públicas sociais, nesse contexto, se colocam como resposta e remendo de políticas públicas econômicas, aos resultados das desigualdades sociais.

A consequência disto é o reforçamento das soluções paliativas, a escassez das políticas de equalização social e o alargamento do fosso entre ricos e pobres. Com o “fim das utopias”, o solapamento dos espaços de participação política e a conseqüente desesperança quanto às perspectivas em relação ao presente próximo, reforça-se também a divisão entre as pessoas entre aquelas que “são” e as que “não são” – no sentido de sua cidadania – aquelas que “podem” e as que “não podem” – no sentido do seu pertencimento à sociedade de consumo – e aquelas que “não são” e “não podem” são consideradas as “minorias”, sendo, contudo, a maioria com minoria de direitos.

As minorias sociais são aquelas que, entre outros aspectos a serem considerados, haja visto as estatísticas e mapas da pobreza pelo mundo, e especialmente no Brasil¹³, apresentam

¹³ As diferenças foram mais significativas na análise por cor ou raça, onde pretos ou pardos representavam mais de 70% dos pobres e extremamente pobres. Essas diferenças também se mantiveram nas taxas de pobreza e extrema pobreza: 11,0% dos pretos e pardos eram extremamente pobres em 2021 (contra 5,0% entre brancos) e 37,7% eram pobres (contra 18,6% de brancos). Entre as mulheres pretas ou pardas esses percentuais de pobres e extremamente pobres foram ainda maiores, chegando a, respectivamente, 11,6% e 39,0%. O arranjo domiciliar formado por mulheres pretas ou pardas responsáveis, sem cônjuge e com presença de filhos menores de 14 anos, também foi aquele que concentrou a maior incidência de pobreza: 29,2% dos moradores desses arranjos tinham

uma pobreza monetária e, do ponto de vista do seu recorte social, multidimensional. Esse recorte também é necessário para analisarmos o tema das minorias sociais que são, no seu cerne, étnico-raciais, indígenas, geracional e de gênero. Dados que apresentam a distribuição étnico-racial, de gênero, geracional e espacial da pobreza e extrema pobreza em nosso país, oferecem indicadores para destacar que a sociedade neoliberal esconde a malvadez intrínseca do capitalismo nesses números da pobreza e extrema pobreza.

O IBGE (BRASIL, 2022) aponta que a proporção de pobres nas regiões Norte e Nordeste ampliou a participação destas regiões no total de pobres do País em 2021 e são superiores das do resto do país, sendo nessas regiões onde se encontram a maioria indígena, negra e parda. O documento consultado não tem indicadores de resultados para “cor ou raça amarela, indígena e pessoas sem declaração de cor ou raça” e essa ausência sistemática dos marcadores oficiais da pobreza e extrema pobreza no Brasil nos apresenta um quadro excludente que as torna minorias das minorias. Isso nos revela que esses grupos sociais não estão no mapa da pobreza e extrema pobreza no Brasil, são invisíveis. Entre esses estão os povos indígenas, extrema e insistentemente invisibilizados por representar um risco ao modelo hegemônico de sociedade, que insiste em impor um padrão normativo de existência, contrário ao bem viver e que representa um risco iminente à sobrevivência humana ao nível global.

A cultura diferente nessa racionalidade *indolente* (SANTOS, 2003) é marginalizada, justamente por não compor o que Bauman (2009, p.16) identifica como sociedade líquida moderna, “a vida líquida é uma vida de consumo”, portanto, o indivíduo que culturalmente não encontra razão para estabelecer esse consumo organizado sistematicamente, e se situa alheio a ele, já que seu modo de vida (sólido) não corresponde ao modo de vida (líquido). Ele sim é descartado dessa ordem mundial, não por sua “pobreza” ou incapacidade de consumo, mas, para, além disso, por sua forma de existir ser uma afronta e uma ameaça ao padrão estabelecido. (SILVA, 2017, p. 34)

Por que em torno de uma reflexão identitária nós temos essa categoria chamada “minorias”? Para responder a essa questão, podemos lançar mão da vivência de sala de aula, quando um jovem estudante de graduação, indígena – de um povo indígena fortemente impactado pelas políticas persistentes de epistemicídio e genocídio, não falante de sua língua – da tríplice fronteira, evangélico, numa de nossas aulas sobre Educação, Cultura e Identidade Étnica, fez uma provocação citando as disputas que acontecem entre grupos diversos – brancos versus pretos, indígenas versus não-indígenas, heteronormativo versus homoafetivos e que as

rendimento domiciliar per capita inferior a US\$ 1,90 e 69,5% inferior a US\$ 5,50 (Tabela 8 e Tabela 2.15). Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101979.pdf>. Acesso em: 11/08/2023.

minorias deviam respeitar a maioria, segundo a orientação do pastor da igreja que frequentava, discurso que o estudante defendia com veemência no debate reflexivo sobre formação de identidade na floresta e na fronteira. Esse posicionamento foi problematizado (FREIRE, 1996): destacamos que, se essa for a normativa vigente – de que a minoria deve respeitar a vontade da maioria – poderíamos apresentar sua principal contradição, haja visto que é uma minoria econômica – os ricos – quem é detentora do poder na vida social e de normatização de padrões das relações humanas sociais. Segmentos tidos como minoritários disputam com seus iguais, em condição de injustiça, espaços e direitos que lhes são negados, justamente, pelo estrato social que representa uma minoria numérica em percentual da pirâmide estrutural social, mas com maioria de representatividade no poder devido à posição que ocupam na estrutura.

É difícil entender, a partir de uma ética igualitária do respeito e da própria realidade histórica, o dito de senso comum “a minoria tem que ‘respeitar’ a maioria” – no sentido de que as minorias devem acatar sempre as decisões da maioria e que devem ser atendidas primeiro suas demandas e direitos, porque, se fosse assim, os dados da última pesquisa do IBGE apontam que mais de 50% da população brasileira é de mulheres e nós não vemos essa representatividade nos diversos segmentos sociais e culturais, econômicos, científicos e políticos, no nosso país; se lançarmos mão da pirâmide da estrutura social para falar da condição econômica, nós temos uma maioria de pessoas pobres, logo a sociedade deveria estar organizada em função das demandas dessa maioria pobre e nós não vemos a sociedade organizada assim e sim em função da especulação financeira internacional patriarcal.

Os ricos encabeçam a

[...] gestão da miséria governada pelo neoliberalismo, além de ter um aspecto policialesco inerente. A própria noção de sujeito tem sobre si determinações geopolíticas que pertencem aos exploradores da divisão internacional do trabalho, já demonstrado muito bem por Gayatri Chakravorty Spivak, em seu livro “Pode o subalterno falar?” [...] (MORAES, 2020, p. 83).

Então a minoria numérica que está nos extratos mais elevados da sociedade, aqueles que compreendem os 4% ou 5% abastados e, desses, 1% dos muito ricos, são quem domina e controla a vida social de todas as camadas sociais. Nesse sentido, o identitarismo, enquanto defesa de territórios segregados de poder que fragmenta e opõe os grupos pertencentes aos extratos economicamente explorados e politicamente dominados, pode se tornar um dos braços da manutenção desses poderes exercidos por essa classe social hegemônica. A minoria numérica dominante opera nessa maioria fragmentada chamando-a de “minorias” e colocando-

as numa condição de disputa ideológica por um espaço que, na verdade, nem deveria existir, se houvesse equidade e justiça social e uma epistemologia que pudesse contestar esse modelo de existência homogeneizante e colonizador (MORAES, 2020).

Nesse sentido, a ética de mercado contamina àquelas éticas de gente, que deveriam estar no eixo das lutas e conquistas por direitos que essa minoria branca, patriarcal, neoliberal e capitalista, estrategicamente dissimula em sua malvadez intrínseca, portanto, um crime contra a humanidade. O identitarismo, enquanto "o culto da violência definidora" (MORAES, 2020, p. 83), pode potencializar esse contexto que é, por sua vez, "(...) o apego mítico a subordinação definidora regulada pelas relações de poder." (MORAES, 2020, p. 83). A autora analisa: "Ideais como a diversidade e o empoderamento, que poderiam, em princípio, ter objetivos diferentes, agora refletem políticas neoliberais (FRASER, 2017 *apud* MORAES, 2020, p. 85)".

O que esses autores trazem para nós é a possibilidade de refletir que, muitas vezes, essas disputas identitárias são forjadas, são planejadas, sistematizadas pela ética dessa minoria branca, dominante, que está no alto dessa pirâmide estrutural social. O intelectual negro e africano, Kabengele Munanga contribui para a reflexão quando propõe que "É preciso unir as lutas, sem abrir mão das especificidades". Cada grupo étnico, linguístico, cada grupo cultural, social, tem uma especificidade da qual não pode abrir mão em função de um todo, de um coletivo maior. Eu não posso negar quem eu sou, a minha identidade, minha língua, em prol de uma necessidade maior do esforço da união das lutas, nem posso me negar, em detrimento dessas mesmas lutas, a me unir a outros grupos identitários. Ora, nós temos que unir as lutas dessas minorias sociais e étnicas porque essas minorias, na verdade, não são minorias, são a maioria do nosso país. Estamos falando da cultura e identidade brasileira. E se ampliarmos esse pensamento para outras culturas do mundo vamos chegar à mesma conclusão.

Não podemos ser vítimas nem reféns de um pensamento ocidental em uma condição de disputa entre os nossos iguais, aproveitando as diferenças e as especificidades como forma engajada de desunião e de divisão – dividir para governar – de classe para que essa minoria dominante continue gozando dos seus privilégios. No processo, aquela maioria, em nome das suas diferenças e das suas especificidades – que são, realmente, autênticas e legítimas – se torna desunida, desumanizada, e, ainda, com discursos de ódio, de aversão, de ridicularização, policialesco, que desqualificam. Pior do que discursos como esses, são os discursos que questionam quem sofreu mais, qual etnia, qual grupo social teve mais sangue derramado, quem teve mais prejuízo para, a partir desse critério, estabelecer quem deve ter mais direitos alcançados ou conquistados em detrimento de outros que não sofreram tanto, ou ainda não

gozam de critérios de organização social, historicamente legitimados no seio de uma ética ocidentalizada e colonizadora, o que deveria deslegitimar tal engajamento militante¹⁴.

Essa é a grande desordem e mistificação. Enquanto aqueles grupos considerados minorias sociais e étnicas assumirem esse discurso dominante, assumirem esse discurso das minorias brancas e abastadas que promovem essa divisão – porque essa divisão interessa a essas minorias – perder-se-á o foco da discussão da coletividade, equidade e alteridade e a ética de mercado predominará. Parafraseando Paulo Freire, em seu centenário de vida: “Quando a educação não é libertadora o sonho do oprimido é se tornar opressor.”

A episteme de fronteira vem como provocação a essa racionalidade, pois na pluralidade se define singular e robusta, nossa proposta de investigação, possíveis respostas a essa artimanha. Como afirmou aquele aluno de graduação, falta respeito, embora o tenha dito tendo como premissa uma ideia de maioria equivocada por uma democracia e igualdade moldada pela ética de mercado. Mas nós, enquanto cientistas da educação em formação, precisamos olhar com lupas teóricas, lentes conceituais, para analisar, identificar, quem produz, sistematicamente, estruturalmente, esse desrespeito. Quem produz sistematicamente e engenhosamente essa armadilha? Quem produz essas disputas, essa divisão entre as minorias? A decolonialidade é também um instrumental de resistência necessário, pois prevê e pondera que a colonialidade é sistema do colonialismo, sofisticada em suas artes de invadir territórios subjetivos e simbólicos com a mesma voracidade com que o colonialismo o fez e faz (WALSH, 2013; MIGNOLO, 2007; QUIJANO, 2007).

É claro, tem que respeitar as especificidades, como nos fala Kabengele Munanga. Mas nós precisamos “lutar pela igualdade sempre que a diferença nos discrimine” e “lutar pela diferença quando a igualdade nos descaracteriza”, como destaca Boaventura Sousa Santos em

¹⁴ O mesmo assistimos anos antes, no IX Fórum Permanente de Educação e Diversidade Étnico-Racial do Paraná – FPEDER – PR. Maringá - 25 a 27 de julho de 2012, sediado em Maringá o tema da segregação entre minorias também é pauta do livro: CRIANÇA XETÁ: da memória da infância à resistência de um povo (2017) Em suma: num sistema de segregação idêntico ao comum, hegemônico, os diversos grupos representados no Fórum reproduziram a mesma condição. Impunha-se uma hierarquia de poder que não contribuía para o fortalecimento do movimento social que poderia unir os “excluídos”. Infelizmente, segundo o que entendi sobre o conceito de participação social e cultura política, percebeu-se o que Santos (2003, p. 20) denomina de fascismo social, ou seja, as armas intelectuais de um regime político, mas acima de tudo um regime social e civilizacional. Um tipo de fascismo pluralista, produzido pela sociedade e não pelo Estado. (SILVA, 2017, p. 119) e também na IV Conferência Estadual de Promoção de Igualdade Racial de 2 a 4 de fevereiro de 2018 em Curitiba-PR, o mesmo ocorreu, quando o procurador de justiça Olympio de Sá Sotto Maior Neto, representando o MPPR, destacou a ausência de uma grande representante indígena, D. Belarmina Xetá, mesmo estando no encontro, não compunha a mesa e questionou a comissão organizadora do evento. A mesa era majoritariamente negra. Disponível em <https://comunicacao.mppr.mp.br/2018/2/20020>. Acesso em: 26/10/2021.

uma conferência no III Fórum Social Mundial – FSM (2003) que, sem que com isso nos tornemos inimigos, inimigas, oponentes mútuos.

O conceito com que o nosso grupo de pesquisa GEPFF – Grupo Multidisciplinar de Estudos e Pesquisa Cultura, Ciência e Linguagem na Floresta e na Fronteira – pretendeu olhar para essas identidades étnicas e sociais do Alto Solimões está alicerçado no conceito do filósofo José Antonio Damásio Abib: “Identidade é a busca de conforto emocional profundo, uma tentativa de retornar ao conforto do sentimento de pertença, aquele sentimento das comunidades primitivas.” (SILVA, 2020, p. 63) Em “UNILA, uma Universidade necessária” (2020) o conceito de identidade de Abib ganha força e contornos epistemológicos decoloniais, pois propõe que: “A educação assume reconhecida centralidade no processo de construção cultural identitária.” (ALEXANDRE; SILVA; TAVARES, p. 120). Mas não é qualquer educação, e sim aquela que está comprometida com as demandas associadas a pluralidade e diversidade que reconhecemos, uma educação intercultural.

Nesse ponto é importante diferenciar a educação intercultural de uma outra vertente, a educação multicultural. Porque “A educação intercultural contém uma perspectiva unificadora da Educação, que enfatiza as relações entre os diferentes sujeitos culturais, enquanto a educação multicultural insiste apenas em buscar o reconhecimento da identidade das minorias étnicas” (ALEXANDRE; SILVA; TAVARES, p. 120) promovendo muitas vezes disputas.

Se a educação multicultural só consiste em buscar o reconhecimento das diferenças, étnicas e sociais, isso é um prato cheio para que as minorias/maioria fragmentada se digladiem, enquanto a minoria dominante se compraz na confusão dos que estão na base da pirâmide social.

Essa segregação acontece quando se permite essa educação multicultural, que só revela as diferenças sem olhar para o que nos une, para as nossas semelhanças. Diferenças também deveriam nos unir contra o inimigo comum. O que temos de semelhanças é a opressão e a exclusão, é a condição imposta de minoria, mas não apenas isso: nossas diferenças culturais e pluralidades também deveriam ser somada nesta luta por conquista de direitos. Por que reproduzir a opressão e exclusão no seio dos movimentos identitários e sociais? Berger e Luckmann (1971, p. 195) colaboram conosco quando nos trazem esse conceito: “Identidade é o fenômeno que emerge da dialética entre o indivíduo e a sociedade.” Ora, a minha identidade é impactada pela vida em sociedade; a identidade coletiva da sociedade é impactada pela minha identidade pessoal. Então, a identidade de um povo se forma a partir dessa relação dialética entre o indivíduo, os movimentos identitários e a sociedade e se essa sociedade é plural, tanto melhor para seu fortalecimento contra o padrão homogeneizante. Esse é um conceito importante

para se pensar em uma educação intercultural, para políticas públicas fronteiriças, em uma educação para unificar a pluralidade das identidades que existem no Alto Solimões.

A educação é um agente importantíssimo para o desvelamento e para a promoção da vida social, da vida cultural e dessa pluralidade étnica que é a maior riqueza do Alto Solimões. Se reproduzirmos a ética de mercado para tratar desta diversidade e pluralidade fatalmente estaremos fadados, fadadas ao fracasso de nossas lutas específicas e coletivas. Portanto, a educação intercultural e sua ética de gente (FREIRE, 1996) deve ser considerada e promovida.

5. A EDUCAÇÃO INTERCULTURAL, A SUPERAÇÃO DO PROBLEMA DAS MINORIAS E A LUTA POR POLÍTICAS PÚBLICAS ISONÔMICAS

Nossa reflexão da questão dos embates entre as minorias se expressa como uma denúncia (FREIRE, 1996) da ação do discurso hegemônico sobre as consciências dos sujeitos, materializado nas políticas públicas setorializadas, compartimentadas, premidas em sua necessidade de universalização pela redução crescente dos recursos, negando ao conjunto da sociedade a possibilidade de uma vida mais digna. O discurso hegemônico e seu reflexo nas ações de governo são expressão da colonialidade, resultado da difusão de valores culturais ocidentais homogeneizantes, colocados como critério de aceitação de protagonismo numa sociedade competitiva – as mídias e neurotecnologias também são expressões do modelo hegemônico e de colonialidade das linguagens, padronizadas homogeneizantes em seus territórios de fronteira simbólica (SILVA, MORI, GARCIA, 2023). O individualismo, a fragmentação beligerante dos diversos grupos, que tentam se afirmar de forma isolada num cenário de crise permanente, são vistos como estratégias do capital para impedir a formação de uma maioria política capaz de influir na transformação das atuais condições de exploração.

A resposta para isso não seria a formação de uma maioria homogênea de sinal contrário quanto à posição no espectro político (como, por exemplo, uma “classe trabalhadora” que se contrapõe ao capital, mas também exclui ou neutraliza suas divisões internas), mas a valorização e reforçamento cultural dos diversos grupos, colocados em relação como forma de enfatizar suas semelhanças e diferenças e criar laços de solidariedade e pertencimento. A possibilidade de uma educação intercultural está colocada, pois seus traços, por consequência de uma episteme a partir da relação intercultural no campo das relações de produção é observável, por exemplo, numa realidade de fronteira como no Alto Solimões, podendo, a partir do estudo dessa relação, serem criadas as condições para sua sistematização. A educação

intercultural conduziria à criação de uma consciência dos sujeitos sobre a sua realidade intercultural e sobre a importância das trocas interculturais para o reforçamento da própria cultura e para a formação de laços políticos capazes de transformar essa realidade, combatendo a exploração e destacando a episteme de fronteira em sua principal característica: a diversidade e pluralidade.

As relações entre os diversos grupos dentro das condições colocadas pelo momento histórico e com base na memória coletiva de cada grupo são relações de etnogênese e, portanto, criam e/ou reforçam caracteres identitários. A forma como essas relações são interpretadas pelas diversas epistemes constituem um processo denominado “transfiguração epistemológica” (SILVA, 2020), que transforma e adapta a visão de cada grupo sobre a realidade, ao mesmo tempo que reforça aquelas epistemes, combatendo a homogeneização e reforçando a pluriculturalidade, ao mesmo tempo que cria laços culturais e de solidariedade entre os diversos grupos.

É necessária a criação de um quadro teórico e conceitual que confirme essas correlações. A existência de uma “cultura das culturas”, uma cultura da fronteira com episteme própria que, sendo singular, se manifesta na pluralidade e diversidade, pode servir como base para políticas públicas isonômicas, ou seja, que estendam direitos correlatos para todos os grupos envolvidos, que lutariam por eles de maneira organizada e coesa. Essa criação de um quadro teórico conceitual de uma episteme de fronteira vem sendo nosso foco de investigação e esforços do nosso grupo de pesquisa.

O nosso grupo de estudo e pesquisa nasceu enquanto narrativa pluriépistêmica decolonial que quer expressar o conceito que aqui nos esforçamos em transmitir como epistemologia fronteiriça possível, pois traduz a cultura de fronteira como potencialidade e alternativa à epistemologia eurocêntrica e colonialista. Diversas linguagens – o cinema, a literatura, a fotografia e a ciência¹⁵ – vem nos oferecendo parâmetros conceituais para depreender essa epistemologia de fronteira, fruto da cultura de fronteira que emerge de uma identidade plural. É da análise dessas linguagens que buscamos criar um banco de dados que nos oferece

¹⁵ Para saber mais: XXXI Congresso de Iniciação Científica da UFAM - 23 a 25 de nov. de 2022

COELHO, Daiane de Moraes; SILVA, Maria Angelita da. LINGUAGENS PARA DESVENDAR O QUE É COMUNICAÇÃO NA FAIXA DE FRONTEIRA EM TEMPOS DE PANDEMIA, O CASO DO ALTO SOLIMÕES: CIÊNCIA, CINEMA, LITERATURA E FOTOGRAFIA. In: Anais do XXXI Congresso de Iniciação Científica da Universidade Federal do Amazonas. Anais.. Manaus (AM) UFAM, 2022. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/xxxiconic2022/595240-LINGUAGENS-PARA-DESVENDAR-O-QUE-E-COMUNICACAO-NA-FAIXA-DE-FRONTTEIRA-EM-TEMPOS-DE-PANDEMIA-O-CASO-DO-ALTO-SOLIMOE>. Acesso em: 18/08/2023 16:42

condições de abordar as identidades locais por meio de narrativas e discursos interculturais que conformam o trabalho de memória coletiva do passado e do presente. Como estratégia de fortalecimento desse quadro conceitual, propomos, num primeiro momento, um estudo comparativo com o povo Xetá, do Paraná. Se a Sociologia da Infância nos permitiu constatar a existência e pujança de uma episteme da infância – uma episteme própria, portanto, a um grupo social específico, que se reproduz enquanto mantém relações com a episteme adulta, dominante - a história do povo Xetá nos aponta que a episteme de um povo deixa laços suficientemente fortes na memória para caminhar da infância à vida adulta, mesmo oprimida pelo isolamento e pelo cerco de uma sociedade estranha à sua origem. O resultado da investigação sobre memória e identidade do povo Xetá comprovou a força da resistência epistemológica do povo Xetá de contestar a versão de extinção através de uma episteme própria, revelada, no quadro da dispersão, enquanto etno-história da dispersão, por suas identidades múltiplas. Essas identidades, por não negarem a história e a relação com os não-indígenas, são distintas daquela eleita pelo estruturalismo como sendo originária e única possível para comprovar sua existência. Se fazem e se refazem como uma formação de identidade de fronteira, seguindo o mesmo processo da formação da identidade brasileira e dele fazem parte. Se juntam, portanto, àqueles povos que se tornam, no processo de colonização, em seu caráter simbólico e, por consequência, em suas relações concretas, materiais e jurídicas, estrangeiros e indesejáveis em seu próprio território tradicional (SILVA, 2020).

Nesse sentido, desenvolvemos um conceito novo, a transfiguração epistemológica, que busca explicar a resistência epistemológica dos povos originários numa realidade de negação de sua existência e de sua inserção forçada, pela pressão homogeneizante da cultura dominante, em um processo de invisibilização. Para isso buscamos duas analogias com a Física: primeiro com a teoria quântica, para demonstrar que os mesmos processos existentes no mundo “micro” e “invisível” da fronteira sustentam e explicam o mundo “macro”. Tal qual no mundo quântico, no mundo “micro” as coisas se dão de forma diferente do mundo macro, obedecem a outras leis, mas fazem parte do mesmo processo geral de construção da realidade. É a dialética entre o “micro” e o “macro” (SILVA, 2020). Segundo, com a Teoria da Relatividade, invertendo a quadridimensionalidade einsteiniana a partir da leitura de Hallbwachs (1990), apresentando três dimensões para o tempo: a memória individual, a memória histórica e a memória coletiva; e uma dimensão para o espaço: o território – real mas também simbólico – representado pela ação coletiva do sujeito cultural. Se a existência concreta de um povo em fronteira real e simbólica é seu mundo “micro”, invisibilizado mas constituinte do processo de construção da realidade,

a ação coletiva do sujeito cultural é capaz de fazer dos produtos dessa construção, surgida na associação e na concorrência com o mundo não indígena, para o interior de sua própria cultura. Os objetos da realidade se transfiguram ao olhar epistêmico do indígena, ressignificando o mundo à sua volta nos limites da manutenção e reprodução de sua identidade originária.

É a partir dessas reflexões que pretendemos observar a realidade da floresta e da fronteira e destacar que há uma episteme de fronteira, que embora invisibilizada e marginalizada se sustenta e se impõe nesse processo de coisificação mercadológico, que reduz e padroniza a partir de modelos fabricados no interior do pensamento e discurso neoliberal. A adoção desse quadro teórico e conceitual busca confirmar a relação intercultural e suas características, em um ambiente de fronteira, como delimitadora de uma cultura mais ampla, de uma cultura das culturas em relação, como base para políticas públicas isonômicas.

A MODO DE CONCLUSÃO: a construção de um quadro teórico para o estudo das relações interculturais

Nossa proposta é uma reflexão que parte da problematização de uma educação intercultural para políticas públicas educacionais inclusivas, destaque dado às políticas públicas multilíngues tão necessárias e escassas – nossas investigações, em seus resultados parciais, demonstram que epistemologias, visões de mundo, cosmovisões, línguas, identidades enfim, perpassam pelo uso da língua e suas manifestações culturais, enquanto, identidade étnica e epistemológicas – pois, políticas públicas afirmativas de inclusão de estudantes indígenas bilíngue, muitas vezes que falam apenas a língua materna e, quando não são falantes da língua originária, isso demandaria uma dívida histórica ainda mais contundente para a universidade, portanto, sem que haja políticas de intérpretes e tradução diversificada e plural é uma inclusão excludente em sua base. Além disso, a universidade, a sociedade como todo perdem com essa invisibilidade e desrespeito étnico e epistemológico, a começar por políticas de multilinguismo, que em sua origem apresentam uma possibilidade de cultura de fronteira, uma episteme de fronteira a ser investigada e promovida. Uma episteme de fronteira precisa prever, ao menos, no Alto Solimões, região que como sinalizamos, há uma diversidade abundante de línguas e epistemes locais, precisa ser considerada, respeitada, ressaltada e investigada para criação e promoção de políticas públicas multilíngue que respeite o direito a essa epistemologia fronteiriça em uma educação intercultural decolonial.

Nesse sentido, novos grupos de pesquisa, novas linhas de investigação, novas publicações e eventos científicos, com intelectuais indígenas, ribeirinhos, quilombolas, meninas e mulheres e referências à sua produção, intelectuais das fronteiras, que vivem e vivenciam sobre culturas de fronteira e suas epistemes devem ser criadas, financiadas, potencializadas, pois a identidade do Brasil é plural e “*A diversidade amazonense é a nossa estratégica de RESISTÊNCIA*”.

A questão da língua é apenas um exercício de transpor essa realidade de desigualdade e invisibilidade, existem outras linguagens e abordagens para se desenvolver, para se destacar e potencializar epistemes de fronteira. Elas estão em toda a parte de Norte a Sul do Brasil, em todos os países que compõem a América-Latina e outros lugares mundo à fora, especialmente, e as demais em conjunto a uma proposta pós-colonialista. A começar pela escuta ativa no trabalho de memória coletiva dessa multiplicidade de sujeitos e suas visões de mundo e contribuições epistêmicas para afastar e se defender da malvadez e crueldade capitalista que reduz a riqueza excluindo-as da possibilidade de existir como tal, a condenando a condição forçada de minoria e, portanto, fadada a sua insignificância fabricada e forçada.

Respeitar as especificidades com estratégias anticolonialistas e antirracista se coloca no horizonte desses estudos e constatação de uma episteme de fronteira capaz de desmontar a tática dividir para governar tão bem-sucedida nessa fase do capital é uma das especificidades desta abordagem, justamente porque a episteme de fronteira prevê essa pluralidade e interculturalidade numa ética de gente e não na ética de mercado como tão bem nos ensina Paulo Freire. Queremos, com nossas pesquisas, fomentar interesse de diálogo intercultural, produção intelectual criativa e humanizadora aos moldes freirianos onde epistemes infantis, indígenas, ribeirinhas, quilombola, feminina, das águas, das florestas e das fronteiras simbólicas e geopolíticas promovam a alteridade almejada, tão necessária para superação de modelos nocivos à manutenção da vida em escala planetária e irreversível se mantermos a episteme da morte como padrão de desistência de bem viver.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDRE, Suélen de Pontes; SILVA, Maurício Pedro; TAVARES, Manuel. *In*: LIMA, Manoelita Correia; RICOBOM, Gisele; PROLO, Ivor. **UNILA: uma universidade necessária**. 1 ed. Buenos Aires: CLACSO; Brasília: CAPES; CNPq, 2020.

BARTOLOME, Michel A. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana** v.12, n.1. Rio de Janeiro, Apr. 2006.

BAUMAN, Z. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.

BERGER, Peter; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971.

BRASIL, IBGE. Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira: 2022 / IBGE, Coordenação de População e Indicadores Sociais. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. 154p.: il. - (Estudos e Pesquisas. Informação Demográfica e Socioeconômica, ISSN 1516-3296; n. 49)

CÂNCIO, Raimundo Nonato de Pádua. **Práticas de colonialidade/decolonialidade na aquisição e aprendizagem de línguas na amazônia**. / Raimundo Nonato de Pádua Câncio. – Palmas, TO: EDUFT, 2020.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, p. 9-24.

COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

FERNANDES, Natália. **Infâncias, direitos e participação**: representação, práticas e poderes. Porto: Afrontamento 2009.

PEREIRA, Ismael Carlos Da Silva; SILVA, Maria Angelita da. REPRESENTATIVIDADE INDÍGENA E COMUNICAÇÃO: DESAFIOS EPISTEMOLÓGICOS.. *In*: Anais da RedeCT: III Congresso Científico Internacional da Rede de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais - RedeCT. **Anais...Barra do Bugres (MT)** UNEMAT, 2022. Disponível em: https://www.even3.com.br/anais/3_CCI_RedeCT_2022/551491-REPRESENTATIVIDADE-INDIGENA-E-COMUNICACAO--DESAFIOS-EPISTEMOLOGICOS. DOI 10.29327/1196894.3-5 Acesso em: 18/08/2023 19:25 (artigo completo)

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1999.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais, 1990.

HILL, Jonathan. **History, power and identity**: ethnogenesis in the Americas 1492- 1992. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

LACERDA, Rosane. **Diferença não é incapacidade**. O mito da tutela indígena. São Paulo: Baraúna, 2009.

LANDER, Edgardo. ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la Universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. **Estudios Latinoamericanos**, v. 7, n. 12-13, p. 25-46, Cidade do México, 1999.

MENDONÇA, José Fernandes. **Visões Ticuna do corpo humano, das doenças e dos medicamentos, HIV/AIDS, Tuberculose e Malária**. Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas. (dissertação). Universidade Federal do Rio de Janeiro –UFRJ. RJ. 2018

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

MORAIS, Lays Bárbara Vieira. Lugar de fala, política identitária e seus reflexos na práxis da esquerda. **Rev. Sem Aspas**, Araraquara, v. 9, n. 1, p. 80-96, jan./jun., 2020. e-ISSN: 2358-4238 DOI: <https://doi.org/10.29373/sas.v9i1.13939>

MORI, Nerli. N. R. **Memória e identidade: a travessia de velhos professores através de suas narrativas orais**. Maringá: EDUEM, 1998.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder y clasificación social**. In: CASTRO GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (org.). **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. p.227-278.

RIVERA CUSICANQUI, S. **Sociología de la imagen: ensayos**. 1 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 11. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SILVA, Maria Angelita da; MORI, Nerli Nonato Ribeiro; GARCIA, Wanderlania Samias. Territorialidades Amazônicas: para uma equidade pluriépistêmica e neurocientífica em IA – Inteligência Artificial. **Revista Territorial**, Cidade de Goiás, v. 12, n. 01, p. 161-185, 2023. ISSN: 2317-0360. Disponível: <https://www.revista.ueg.br/index.php/territorial/article/view/14146>

SILVA, Maria Angelita; COELHO, Daiane de Moraes. A quadridimensionalidade de uma realidade de fronteira: Um relato de experiência de iniciação científica no Alto Solimões. In: SOUZA, Antônio Carlos Batista de; JUSTAMAND, Michel; ANDRADE, Vânia Cristina Cantuário de. **Fazendo Antropologia no Alto Solimões**. v. 29. São Paulo: Alexa Cultural; Manaus: EDUA, 2020.

SILVA. Maria Angelita da. **Criança Xetá: das memórias da Infância à resistência de um Povo**. Maringá, PR: Massoni, 2017.

SILVA, Maria Angelita da. Infância Xetá e suas identidades: a memória da infância ancestral e a memória da infância atual na resistência de um povo. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais - RBHCS**, Rio Grande (RS), v. 13, n. 25, p. 147–174, Edição Especial de 2021. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/11996>. Acesso em: 18 abr. 2023.

SILVA, Maria Angelita da; MORI, Nerli Nonato Ribeiro. Quero os Meus Brincos: Memória da Infância, Patrimônio e Identidade na Saga do Povo Xetá. **Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica**. Salvador, v. 05, n. 14, p. 560-572, maio/ago. 2020.

SILVA, Maria Angelita D. da. **Memória e identidade do povo Xetá: narrativas visuais e memória coletiva no quadro da dispersão**. Manaus: EDUA; São Paulo: Alexa Cultural, 2020. 272 p.

SILVA, Carmen. L. **Em Busca da Sociedade Perdida: O trabalho da memória Xetá**. 2003. 279f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2003.

TOMÁS, Catarina. **Há muitos mundos no mundo: cosmopolitismo, participação e direitos da criança**. Porto: Afrontamento, 2011.

SILVA, Carmen. L. **Sobreviventes do Extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá**. 1998. 289f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC, Florianópolis, 1998.

VASCONCELLOS, Vera Maria Ramos de; SARMENTO, Manuel Jacinto. **Infância (In)Visível**. Araraquara: Junqueira e Marin, 2007.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir**. Quito: Abya Yala, 2013.