



## PRODUÇÃO E TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTOS EM CONTEXTOS INDÍGENAS: ALGUNS APONTAMENTOS<sup>1</sup>

### PRODUCTION AND TRANSMISSION OF KNOWLEDGE IN INDIGENOUS CONTEXTS: SOME POINTS

Camila Silva de Oliveira<sup>2</sup>  
José Valdir Jesus de Santana<sup>3</sup>  
Marise de Santana<sup>4</sup>

**Resumo:** Este artigo é resultado de uma investigação bibliográfica acerca dos modos de produção e transmissão de conhecimento em contextos indígenas e teve por objetivo analisar o que significa conhecer e quais processos estão envolvidos na produção e transmissão de conhecimento e, para isso, recorremos a etnografias produzidas sobre diferentes povos. As reflexões aqui apresentadas fundamentam-se no “perspectivismo ameríndio”, formulado por Viveiros de Castro (2002a, 2002b, 2015). Os resultados desta pesquisa apontam para uma diversidade de formas de produção e circulação de conhecimentos, de diferentes “experiências de aprendizagem” que situam uma diversidade de processos de conhecer, feitos de trocas, viagens, empréstimos, transformações e inovações, informados pelas cosmologias ameríndias, que se contrapõem à epistemologia ocidental.

**Palavras-chave:** Conhecimentos indígenas. Etnologia ameríndia. Produção e circulação de conhecimentos.

**Abstract:** This article is the result of a bibliographic investigation about the ways of production and transmission of knowledge in indigenous contexts and aimed to analyze what it means to know and which processes are involved in the production and transmission of knowledge and, for that, we appealed to ethnographies produced about different people. The reflections presented here are based on the “Amerindian perspectivism”, developed by Viveiros de Castro (2002a, 2002b, 2015). The results of this research point to a diversity of production forms and knowledge circulation, of different “learning experiences” that situate a diversity of knowledge processes, made of exchanges, trips, loans, transformations and innovations, informed by the Amerindian cosmologies, that oppose Western epistemology.

**Keywords:** Indigenous knowledge. Amerindian ethnology. Knowledge production and circulation.

<sup>1</sup> Artigo recebido em 18 de julho de 2020 e aceito em 28 de agosto de 2020.

<sup>2</sup> Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia; professora da rede municipal de Coarção de Maria/BA. E-mail: camila\_mirandaso@hotmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9425-7621>.

<sup>3</sup> Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos. Professor Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Etnicidades, Relações Raciais e Educação- CNPQ/UESB. E-mail: santanavaldao@yahoo.com.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7215-2562>.

<sup>4</sup> Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pós-doutorado pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora Plena da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Coordenadora do Grupo de Pesquisa em Educação e Relações Étnicas: saberes e práticas dos legados Africanos, Indígenas e Quilombolas. E-mail: nabaia@ig.com.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9367-3092>.

## **Introdução**

As reflexões apresentadas neste artigo fazem parte de nossa pesquisa de mestrado (OLIVEIRA, 2019) e, por questões de limites que se impõem ao texto, resolvemos, no recorte aqui proposto, situar o debate que tem sido feito, no campo da etnologia indígena, sobre os modos de produção e transmissão de conhecimentos em contextos ameríndios. Nosso objetivo é analisar o que significa conhecer e quais processos estão envolvidos na produção e transmissão de conhecimento e, para isso, apresentamos diferentes casos etnográficos. Trata-se, portanto, de situar, mesmo que de forma limitada, o “estado da arte” em torno dessa questão. Conforme Viveiros de Castro (2002a), as práticas ameríndias em torno da produção e circulação de conhecimento se contrapõem à epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental, em que conhecer “é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 358). Como veremos nas próximas seções, para os povos indígenas, conhecer e transmitir conhecimento implica numa série de processos e relações. Conforme Carneiro da Cunha (2014, p. 15) “a transmissão em várias sociedades indígenas envolve um laço entre pessoas, seja pacífico de mestre e discípulo, de pai para filho, de espírito para pajé, mas também pelo roubo, pelo saque, pela sedução, pela guerra”.

O artigo apresenta-se organizado em duas seções. Na primeira, recuperamos, mesmo que de forma breve, a discussão acerca do perspectivismo ameríndio, formulada por Viveiros de Castro (2002a, 2002b), de forma a ressaltar a relação entre concepções em torno da produção e circulação de conhecimento a partir das epistemologias ameríndias. Na última seção, apresentamos as formulações ameríndias em torno do que significa conhecer, transmitir conhecimento, tendo como exemplos diferentes contextos etnográficos.

## **A produção de conhecimento e o perspectivismo ameríndio: breves considerações**

A etnologia tem demonstrado que produzir conhecimento, em diferentes contextos indígenas, implica na produção de corpos e pessoas, na ativação de determinados órgãos e sentidos, de modo que tais processos não podem ser pensados em separado. “O conhecimento reside no corpo” (CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p. 14), como já demonstraram Oliveira (2012), Lima (2011, 2014), Góes (2012), Borges e Niemeyer (2012), Sáez, Naveira e Gil (2003) e outros.

Nesse sentido, como afirma Carneiro da Cunha (2009, 2012), as formas particulares de gerar conhecimentos, os denominados “conhecimentos tradicionais”, entre os povos indígenas, foram durante muito tempo consideradas um corpus estabilizado de origem imemorial pela epistemologia ocidental. Contudo, os chamados conhecimentos tradicionais têm se consolidado nas declarações de movimentos indígenas internacionais e na literatura jurídica enquanto conjuntos de procedimentos diversos de regimes de conhecimentos, com bases de consistência lógica, observações empíricas e construção de experimentos como protocolos e critérios de verdades, de modo que a atribuição de conhecimentos dos regimes tradicionais tem suas próprias regras que podem ser exotéricas, esotéricas e coletivas, de forma que não é nada incomum a “tendência indígena de atribuir bens culturais e saberes fundamentais a outros grupos como se a cultura de cada grupo [e aqui a autora se refere aos grupos pano] resultasse de apropriação e predação cultural<sup>5</sup>” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 350).

Para Carneiro da Cunha (2012), os referentes que fundamentam os processos de percepção e construção de critérios de verdades na produção dos regimes de conhecimento se distinguem entre os povos e perpassam questões como: modos de conhecimentos relacionados aos modos de percepção e determinadas noções de alianças; procedimentos de obtenção de conhecimento a partir de outrem; a obtenção de conhecimento pela experiência auditiva e visual; a aquisição de conhecimento via uso de substâncias alucinógenas, por meio de sonhos, obtenção de conhecimento por encantados e/ou por processo de iniciação xamânica; geração de conhecimento na relação com o outro, nas quais efeitos são reconhecidos e gerados, por relações e capacidades que produzem efeitos de acionar conhecimentos, por especialistas que implicam em um tipo particular de conhecedor e de partilhar esse conhecimento, de modo que “o conhecimento se fundamenta no peso das experiências visuais, auditivas e perceptivas” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 365).

Carneiro da Cunha (2012) descreve as características dos sistemas de conhecimentos dos grupos indígenas de língua Tukano, Yanomami, Sharanaua, Quichua do Equador, recuperando etnografias produzidas junto a esses povos, com o objetivo de demonstrar as singularidades e os processos envolvidos na produção e circulação de conhecimentos considerados tradicionais.

---

<sup>5</sup> Para Viveiros de Castro (2002a, p. 353), “a ontologia amazônica da predação é um contexto pragmático e teórico altamente propício ao perspectivismo”. Para uma discussão aprofundada sobre o perspectivismo ameríndio, vê Viveiros de Castro (2002a, 2015).

As histórias transmitidas pelos ancestrais a cada clã são os conhecimentos considerados pelos grupos de língua Tukano e parece, portanto, que o patrimônio central que eles consideram são os conteúdos informacionais. Ao apresentar o estudo realizado por Eduardo Kohn, entre os Quichua do Equador, a autora afirma que, para este povo, a centralidade está na experiência sonora e visual enquanto fontes de conhecimento, em que os relatos minuciosos das experiências enfatizam os dados brutos para um relato muito mais dos sentidos do que da autoridade em si. Para os Yanomami, o conhecimento está diretamente relacionado às experiências sensoriais. Nesse sentido, para Carneiro da Cunha (2012), em algumas sociedades amazônicas que usam substâncias que alteram os sentidos, os xamãs são os instrumentos para exploração dos modos de ter acesso aos conhecimentos de outros mundos e de se relacionar com eles. A formação dos saberes Sharanaua, segundo Pierre Déléage (2009), perpassa por dois tipos de conhecimento: o ostensivo, validado na experiência própria, e o deferencial, validado pela autoridade de quem o transmite, no qual são demarcados linguisticamente tanto na língua sharanaua como nas outras línguas pano, na tukano, no yaquí, no quechua e no guarani.

A perspectiva cunhada por Viveiro de Castro (2002b) concebe a existência de racionalidades entre os indígenas, embora o autor esteja atento aos seus muitos “pontos de vistas” e ângulos. O reconhecimento da co-presença das produções de conhecimento é compartilhado, mesmo que os conceitos e descrições intelectuais sejam diferentes. Segundo Viveiros de Castro,

[...] No que me concerne, penso que eles pensam exatamente ‘como nós’; mas penso também que o que eles pensam, isto é, os conceitos que eles se dão, as ‘descrições’ que eles produzem, são muito diferentes dos nossos – e portanto que o mundo descrito por esses conceitos é muito diverso do nosso. No que concerne aos índios, penso – se minhas análises do perspectivismo estão corretas – que eles pensam que todos os humanos, e além destes, muitos outros sujeitos não-humanos, pensam exatamente ‘como eles’, mas que isso, longe de produzir (ou resultar de) uma convergência referencial universal, é exatamente a razão das divergências de perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 124).

O perspectivismo ameríndio produz resistência aos termos dos debates epistemológicos ocidentais, se diferenciando da oposição entre universalismo e relativismo. A transportabilidade e robustez das partições ontológicas que alimentam a distinção clássica da antropologia entre Natureza e Cultura são postas sob suspeita por não poderem descrever do-

mínios ou dimensões internas a cosmologias não-ocidentais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). Da mesma forma, conforme Viveiros de Castro,

O perspectivismo ameríndio está associado a duas características recorrentes na Amazônia: a valorização simbólica da caça, e a importância do xamanismo. [...] O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. [...] Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido – daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente (2002a, p. 357-358).

Os predicados subsumidos nas dualidades dos paradigmas que opõem conceitos: objetivo e subjetivo, universal e particular, humanidade e animalidade, físico e moral, imanência e transcendência, corpo e espírito produzidos pelo multiculturalismo moderno são perturbados conceitualmente por traços contrastivos do pensamento ameríndio americano. Tal inversão, apontada por Viveiros de Castro, refere-se ao multinaturalismo das etnografias amazônicas, cuja concepção indígena não só não se assemelha ao estatuto ocidental, como também não integram os mesmos conteúdos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). “Essa inversão, talvez demasiado simétrica para ser mais que especulativa, deve-se desdobrar em uma interpretação das noções cosmológicas ameríndias capaz de determinar as condições de constituição dos contextos que se poderiam chamar ‘natureza’ e ‘cultura’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 348-349).

Incursões como estas apresentam rupturas epistemológicas, desestabilizando as formas canônicas de produção de conhecimento, do conhecimento sobre o outro e da produção da diferença. Assim como o conceito de multinaturalismo, o perspectivismo das populações indígenas amazônicas apresenta uma concepção segundo a qual o modo como os seres humanos veem os deuses, os mortos, as plantas, os objetos, os acidentes geográficos, os espíritos, os habitantes de outro nível cósmico e os animais que povoam o universo são diferentes dos modos com esses seres veem a si mesmo e aos humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). Deste modo, “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (DESCOLA, 1986, p. 120 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 356).

Podemos, então, entender que o pensamento ameríndio vê a humanidade como comum a todos os seres, concluindo que em outro tempo os seres foram humanos, os que são agora outros seres ou animais, mantendo uma forma interna humana envolta pela forma de cada espécie. “A

condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 355).

Várias dimensões das práticas indígenas são balizadas pela noção de que os não-humanos atuais têm como pressuposto fundamental de existência um lado prosopomórfico invisível. A partir de uma ideologia de xamãs/pajés, cujos papéis são de interlocução nos diálogos transespecíficos, de modo a administrar as relações entre os humanos e os seres não-humanos. Dessa forma, as práticas do xamanismo amazônico implicam um modo de agir a partir de pressupostos de um modo de conhecer. É preciso personificar para saber pois o conhecimento xamânico visa um outro agente ou um alguém. O perspectivismo ameríndio enquanto política cósmica, opera por processos de conhecimento que se produzem na intencionalidade, por meio de um processo sistêmico e decidido de “abdução de agência” (GELL, 1998, *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002a), uma vez que só é possível se constituir enquanto sujeito através do agenciamento pelo ponto de vista. Sob vários aspectos, tais ideias seguem por caminhos opostos da epistemologia objetivista da produção de conhecimento ocidental, cujo funcionamento opera por uma lógica de distinção do objeto do sujeito cognoscente, efeitos de processos de objetivação (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a).

Segundo Gersem dos Santos Luciano (2006), indígena Baniwa e doutor em antropologia, as ciências indígenas têm como método preferencial uma visão da totalidade, em que se busca compreender os funcionamentos da natureza para respeitar sua lógica, suas potencialidades, limites, com estabelecimento de convívio harmônico e de benefício de seu bem viver enquanto ser privilegiado na criação. Assim, os modos de organização dos saberes indígenas partem da cosmologia ancestral. Nesse sentido, conforme Luciano,

Os conhecimentos indígenas são essencialmente subjetivos e empíricos, por isso mesmo livres de métodos e dogmas fechados e absolutos, e se garantem na efetividade prática e nos resultados concretos que acontecem no seu cotidiano. Não importa como funciona, importa sua eficácia [...]. O saber é mais do que querer criar ou saber dizer, é saber fazer, baseado em conhecimentos acumulados no decorrer da vida (LUCIANO, 2006, p.171).

As muitas visões e cosmopolíticas agenciadas pelas sociedades indígenas são evidenciadas por noções diferenciadas de modos de conhecer, concepção de criança, de pessoa, de sujeitos do conhecimento,

dos espaços e modos de transmissão, dentre outros. De forma que “cada povo indígena projeta e deseja para si um tipo de alteridade” (LUCIANO, 2006, p.131).

Os saberes indígenas respondem às suas necessidades e desejos. Suas crenças, valores, tecnologias etc. provêm de um conhecimento comunitário prático e profundo gerado a partir de milhares de anos de observações e experiências empíricas que são compartilhadas e orientadas para garantir a manutenção de um modo de vida específico (...). Além disso, eles estão baseados nas dimensões do espírito e do corpo, sem a primazia de uma ou de outra. A natureza, e não o homem, é a fonte de todo o conhecimento. Cabe ao homem desvendá-la, compreendê-la, aceitá-la e contemplá-la (LUCIANO, 2006, p. 169-171).

Na próxima seção apresentaremos, a partir de diferentes contextos etnográficos, os processos envolvidos na produção e circulação e conhecimento que apontam para outras lógicas e que se contrapõem, em muitos dos casos, à epistemologia ocidental e a suas práticas colonizadoras.

### **Sobre a produção e circulação de conhecimento em contextos ameríndios: alguns exemplos**

Para os Yaminawa<sup>6</sup>, o conhecimento relaciona-se, essencialmente, com o sujeito e, nesse sentido, a fonte do conhecimento é a aquisição do saber de outro ser - espírito, animal ou humano, sendo os sentidos e o corpo todo fatores e receptáculos do saber, como demonstram Sáez, Naveira e Gil (2003). Nesse sentido,

[...] Aprende-se só quando o corpo ingere as substâncias adequadas e exclui outras: as dietas e os ordálios a que o corpo é submetido o fazem assimilar poderes (por meio das ferroadas de vespas e formigas), e o fazem mais leve, limpando-o (usando eméticos como as fezes da jibóia ou determinado tipo de mel). Em última instância, a iniciação xamânica visa a transformação corporal do aprendiz através de dietas alimentares e sexuais rigorosas, ingestão de diversas substâncias xamânicas, vigílias continuadas, dor e sofrimento, que tornam o corpo forte, resistente, leve, amargo, sábio e poderoso (Pérez Gil 2001). Ayahuasca e tabaco introduzem à visão e ao campo dos espíritos, mas também incrementam o conhecimento fortalecendo o corpo: em termos locais, o “tornam amargo” (SÁEZ, NAVEIRA, GIL, 2003, p. 10).

---

<sup>6</sup> Segundo Sáez, Naveira e Gil (2003), são denominados Yaminawa (Jaminawa, Yaminahua, segundo outras grafias) vários grupos de língua Pano, situados no sistema Juruá Purús, em território peruano e brasileiro.

Nesse sentido, os Yaminawa afirmam que o saber é estranho e amargo e os sentidos, em geral o corpo, são receptáculos e fatores do saber. “A percepção Yaminawa do saber, ou mais exatamente da aquisição do saber, é singularmente trágica. Aprende-se de outro sempre, mas o conhecimento qualificado somente pode advir de um Outro qualificado” (SÁEZ, NAVEIRA, GIL, 2003, p. 20).

De acordo com concepções epistemológicas Wajãpi, grupo de língua Tupi-Guarani, localizados no Amapá, os modos de conferir autoridade e status de verdade aos saberes passam pelas evidências da experiência; os saberes podem ser apreendidos por experiências ou por narração de algo experienciado por outro. Nesse sentido, segundo Oliveira (2012), a experiência é engendrada por um conjunto de percepções apreendidas em todas as suas medidas pelos sentidos: é por meio dos cheiros, sabores, sons, luzes e texturas que as experiências mais diversas se constituem e podem ser transmitidas. São, portanto, os sentidos que, em última instância, legitimam um conhecimento. “[...] um dos principais modos de legitimar e aferir status de verdade a um saber é, assim, a experimentação, seja ela fruto de uma percepção direta do sujeito do aprendizado, seja ela captada por outrem pertencente à cadeia de transmissão deferencial” (OLIVEIRA, 2012. p. 65).

Os Katukina, segundo Lima (2011), compreendem que o acesso ao conhecimento se dá de forma lenta e contínua. Nesse sentido, aprende-se observando (ou copiando), mas também ouvindo aqueles que aprenderam antes, os mais velhos, buscando informações. Para caçar ou rezar, ou quaisquer outras habilidades, “o conhecimento que se pode ter sobre algo não se desvincula de sua afetação” (2011, p. 169). Ademais, conforme a autora, é sobretudo a frequência de uma práxis o maior índice de familiarização, de intimidade com o conhecimento.

Saber e saber fazer confluem numa única direção. Pode-se saber mais ou menos sobre determinadas coisas – obviamente nem todos partilham os mesmos conhecimentos e nem todos os conhecimentos são públicos – e isso depende em grande parte da intensidade e da duração com que cada um se implica em saber e da frequência com que coloca em prática aquilo que sabe (LIMA, 2011, p. 169).

Do mesma forma, para Góes (2012), a ciência boa dos Katukina, que habitam duas Terras Indígenas localizadas na bacia do Rio Juruá, estado do Acre, da família linguística Pano, tem como premissa o cultivo de habilidades perceptivas intensivas para produção de xamãs, os *romeya*



Katukina, na qual a relação entre rituais de ayahuasca e as cobras constritoras são essenciais para suas técnicas xamânicas. O uso de oni nos rituais produzem alterações que atualizam a aliança com *rono yove* (cobra-pajé) específica daquele especialista; as fontes dos conhecimentos partem da relação com os espíritos que os ensinam/auxiliam a usufruir dos conhecimentos; por meio do pensar do espírito vai se desenvolvendo habilidades que efetivam uma percepção intensiva das relações entre diferentes domínios virtuais que promovem experiências sinestésicas de ouvir, ver e cantar a partir da relação com yove.

Os Yanesha da Amazônia peruana, por exemplo, são acionados nos estudos de Fernando Santos-Granero (2006) para pensar o contraste com a produção ocidental para com os princípios da teoria yanesha de percepção e de conhecimento, no qual só se é possível conhecer por meio dos sentidos e do corpo. Os sentidos transitam pelos campos do corpóreo e não corpóreo, sendo que os sentidos corporais como meios de conhecimento são considerados incapazes de apreender a dimensão verdadeira do mundo, do espiritual. Ao passo que os componentes não corpóreos da pessoa poderiam experimentar corretamente o conhecimento verdadeiro, uma vez que a “nossa vitalidade”, yecamquëñ, é a via pela qual as capacidades sensoriais são dotadas da possibilidade da percepção.

Conforme Cesarino (2014), a compreensão das epistemologias xamanísticas, de aquisição de saberes e dos processos de iniciação entre os Marubo, da Amazônia ocidental, se relacionam intimamente com a noção de cópia. A aquisição de conhecimento dos espíritos pelos Marubo se dá pelo saque/cópia/troca, estabelecendo assim um vínculo singular que se configura como uma espécie de parentesco com o plano extra-humano que deve ser nutrido pelos dois lados. Este entrecruzamento demanda do pajé a responsabilidade de sempre visitar ou estabelecer contato com o espírito que lhe concedeu o saber, para não ser abandonado ou sofrer retaliações de seus parentes extra-humanos. A relação entre o mediado (deferencial) e imediato (ostensivo) também se apresentam, só que na relação com o sonho, na produção do conhecimento pelos pajés.

Coelho de Souza (2014) afirma que os Kísêdjê, um povo jê sententrional, também conhecidos como Suyá, que vivem na Terra Indígena Wawi, acionam um modo de conhecer no qual capacidades e relações ganham efetividade, produzem efeitos específicos que são gerados e reconhecidos, sendo a transmissão uma questão que envolve implicação/participação de conexão. A autora apresenta como o mito de origem das plantas cultivadas influencia na conduta do agricultor e na plantação, relacionando

planta-corpo. Nesse sentido, agricultores são conectados com as plantas, “partilham traços físicos, estão ligados por ‘relações de substância’ similares em seus efeitos àquelas entre parentes próximos; e fazem crescer uns aos outros, como também os fazem os parentes entre si” (2014, p. 209).

Oliveira e Santos (2014) ao relatarem uma experiência de formação de pesquisadores entre os Guarani Mbya apontam que os mais velhos Guarani Mbya das aldeias Tenonde Porã, Krukutu, Ribeirão Silveira, Peguaoty e Jaraguá do estado de São Paulo, consideram importante que para compreender seus modos de conhecimento é preciso entender que “guarani não é tudo igual”; diante disso, as rotas de aquisição de conhecimentos são diferenciadas, em que uma ontologia da diferença constitui a cosmologia guarani, uma vez que a relação que se estabelece com as divindades celestes, *nbanderu kuery* se dá desde o pré-nascimento, quando os *nhe’e kuery* (as almas-palavras) ainda estão na morada celeste (*amba’i*) adquirem conhecimentos no convívio com os *nbanderu kuery*, que dependerá das ações das pessoas na terra, de sua vontade e engajar-se nas atividades para lembrá-los e, nesse sentido, o conhecer é um lembrar. “[...] Isso, por sua vez, implica em uma ação do sujeito que aprende: é preciso interessar-se, engajar-se nas atividades e rememorar o que foi vivido em outro espaço-tempo; é preciso ter vontade de aprender/lembrar” (2014, p. 121).

O contexto dos povos indígenas do Nordeste, que foram os primeiros a estabelecer contato com os brancos, cujos efeitos da política de extermínio dos nativos se constituiu por diferentes dinâmicas, resultando em processos históricos variados de reações e transformações culturais. De modo que os efeitos das investidas seculares contra estes povos com a catequização e imposição de rituais católicos e a concentração de diferentes etnias nos aldeamentos constituíram uma iniciação forçada de novas configurações de relações sociais e a redução drástica das eventuais singularidades sócio-culturais que distinguiam entre si as etnias que resistiram ao contato com o europeu (NASCIMENTO, 1994). Nesse sentido, de acordo com Marcos Tromboni Nascimento, tais processos geraram algo em comum entre estas populações que evidenciam a existência de práticas de rituais religiosos em que estão presentes conhecimentos e processos de aprendizagens que dizem respeito a uma “ciência do índio”<sup>7</sup>. Em sua dissertação, o autor apresenta uma gama de rituais praticados antes e depois do contato que vão se configurar em um complexo ritual da jurema, em que ritos e práticas contribuíram e contribuem decisivamente para pre-

---

<sup>7</sup> Para uma discussão mais atual e sofisticado em torno da categoria “ciência do índio”, tendo como referência os indígenas Tuxá de Rodelas/BA, vê a tese de Durazzo (2019).

servação, até nos dias atuais, de um certo sentimento étnico da população indígena no nordeste, que junto a outros elementos tiveram um papel importante na resistência à dispersão e a não renúncia de sua condição indígena, a exemplo do povo indígena Kiriri e Tupinambá.

Batista (2008) apresenta a existência de noções diferenciadas de educação e de produção de conhecimento, indicando que a noção diferenciada do que venha a ser o aprendizado e a produção de conhecimento para os Kiriri, cuja terra indígena está localizada no município de Banzaê/BA, está interligada à sua historicidade e seus valores. Por meio de uma aprendizagem livre, as crianças deste povo desenvolvem as várias habilidades do ser humano a partir de diferentes contextos. Através de uma pedagogia do exercício da observação silenciosa e constante de variados eventos como a pesca, dança, produção de grafismo, artesanato, caminhada na mata, trabalho com a terra e barro são constituídos espaços de aprendizagem, cujos conhecimentos são produzidos de acordo com as necessidades cotidianas, pela disposição dos aprendizes e pela tradição oral.

Santana (2007), ao refletir sobre como os saberes tradicionais Kiriri são reelaborados pela escola produzida junto a esse povo, aponta para uma compreensão nativa de “índio espiritual”, a partir da fala do cacique Lázaro, que diz respeito ao modo de conceber o processo de aprendizagem entre esse povo. Segundo Lázaro, “o índio é espiritual. O que falo, poucos professores que vem aqui entendem. Os índios mais novos também não entendem. Aprendi porque nasci espiritual” (SANTANA, 2007, p. 84).

Os Kiriri afirmam-se, transformam-se e inventam-se a partir de concepções de mundo de seu universo cultural, simbolizadas no que eles definem como os saberes da tradição. Se na fala de muitos Kiriri o sentido da tradição pode parecer preso ao tempo, voltando-se a um passado imemorial, na prática, nas ações cotidianas, no modo de ser Kiriri, tradições vão sendo “inventadas”, no sentido dado por Roy Wagner (2010), a partir das necessidades concretas, das relações de poder travadas internamente e externamente (com os regionais) e dos novos sentidos que este povo vai atribuindo às novas experiências. No caso Kiriri, a memória coletiva vai se constituindo numa espécie de caleidoscópio composto por vivências, ancestralidades, princípios de Arcké, espaços e lugares, tempos, sentimentos, percepções/sensações, objetos, sons e silêncios que reconstroem e rememoram os modos de ser, hoje, Kiriri. Nesse sentido, é preciso concordar com Maria Kiriri, quando afirma: “*Não vivemos sem nossas tradições?*” (SANTANA, 2007).

Para os Tupinambá de Olivença, segundo Viegas (2007, p. 224), “a experiência pessoal direta é a fonte de conhecimento à qual se dá mais valor e, ao mesmo tempo, sobre a qual se está mais predisposto e interessado em falar a respeito”. Conhecer implica em experimentar, vivenciar, sejam os aspectos considerados da cultura, como o poranci, a pintura corporal, mas também permanecer no território fortalecendo a cultura, na relação com os parentes, com os encantados.

Santana (2015), tendo como foco de compreensão a escola dos Tupinambá, argumenta, em acordo com Viegas (2007), que conhecer passa por experimentar e, nesse sentido, a experiência pessoal direta é central para o entendimento do que significa e do que é valorizado enquanto conhecimento e da centralidade da cultura na escola. Os Tupinambá entendem o conhecimento produzido e transmitido pela escola como sendo cultura, sobretudo aquele que está relacionado à história e memória do próprio povo. O conhecimento é tornado cultura e, da mesma forma, a cultura é tornada conhecimento. Daí o porquê de se ensinar a cultura na escola, das aulas de cultura, da valorização da história Tupinambá, dos processos que expandem a escola para muitas comunidades e da centralidade que ela tem entre este povo. A cultura é um modo de operar relações e, nesse sentido, ela precisa ser ensinada, aprendida, experienciada, vivenciada, incorporada tanto no ambiente escolar como em outros contextos e relações; a cultura é autopoiese e, nisso, precisa ser constantemente produzida, atualizada.

### **Considerações Finais**

Os resultados desta pesquisa apontam para uma diversidade de formas de produção e circulação de conhecimentos, de diferentes “experiências de aprendizagem” que situam uma diversidade de processos de conhecer, feitos de trocas, viagens, empréstimos, transformações e inovações, informados pelas cosmologias ameríndias, que se contrapõem à epistemologia ocidental.

Concordamos com Coelho e Debortoli (2012, p. 132) quando afirmam que “aprendemos porque participamos e compartilhamos a vida, relacionando-nos como seres, humanos e não humanos, com os artefatos, com as coisas, compartilhando centralidade, relações e formas de participação”. Sob esta ótica poderíamos dizer que o conhecimento, assim como o modo de conhecer/educar é cultural, ao passo que as instâncias culturais e os processos culturais têm suas próprias pedagogias. Rompe-se,

aqui, com o conceito de educação que se limita às práticas pedagógicas escolares para pensarmos como a “cultura” produz modos de educar altamente sofisticados, descolonizadores e que recolocam as sabedorias e os “regimes de conhecimento” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) ameríndios como lugar de crítica potente à epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental, em sua prática genocida e epistemicida, como bem destacou Viveiros de Castro (2002a).

## Referências

BATISTA, Hildonice. *Bedzé Wò Hibatèdè - conhecimentos ressonantes: diálogos entre a educação transdisciplinar e a práxis indígena Kiriri*. 219 p. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

BORGES, Júlio César; NIEMEYER, Fernando. Cantos, curas e alimentos: reflexões sobre regimes de conhecimento Krahô. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 1, p. 255-290, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46966/51317>>. Acesso: 20 de jan. de 2018.

CARNEIRO da Cunha, Manuela. Políticas culturais e povos indígenas. In: CARNEIRO da Cunha, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 9-24.

CARNEIRO da Cunha, Manuela. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. **Revista de Antropologia**. v. 55, n. 1, p. 171-206, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46971>>. Acesso em: 15 de jul. 2017.

CARNEIRO da Cunha, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO da Cunha, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 311-373.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Xamanismo e novas circulações de conhecimento na Amazônia indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 287-309.

COELHO, Luciano Silveira; DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira. Corporalidade e engajamento: participação e aprendizado de crianças e adultos em contextos indígenas. In: ARROYO, Miguel G.; SILVA, Maurício Roberto (Orgs.). **Corpo infância: exercícios tensos de ser criança – por outras pedagogias dos corpos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 195-18.

DÉLÉAGE, Pierre. **Le chant de l' anaconda – l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)**. Nanterre: Société d' Ethnologie, 2009.

DURAZZO, Leandro Marques. **Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabe**. 384 p. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019.

GÓES, Paulo Roberto Homem de. Ciência boa: modos de aprendizado, percepção e conhecimento entre os Katukina/Pano. **Revista de Antropologia**, v, 55, n. 1, p. 171-206, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46964>>. Acesso em: 08 de julho de 2017.

LIMA, Edilene Coffaci. A internacionalização do kampo (via ayahuasca): difusão global e efeitos locais. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 91-112.

LIMA, Edilene Coffaci. Pelos varadouros do alto jurua: cultura e política, saber e saber-fazer. In: LÉPINE, Claude; HOFBAUER, Andreas; SCHWARCZ, Lilia M. (Orgs.). **Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011, p. 159-172.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006. (Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes n. 1).

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. **O tronco da Jurema: ritual e etnicidade entre povos indígenas do Nordeste: o caso Kiriri**. 324 p. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

OLIVEIRA, Camila Silva de. **Modos de produção e transmissão de conhecimento: um estudo sobre a produção da cerâmica entre famílias Kiriri, de Jacobina/BA**. 130. Dissertação (Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade). Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Jequié, 2019.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. “Vocês sabem porque vocês viram”! reflexão sobre modos de autoridade do conhecimento. **Revista de Antropologia**, v. 55, n.1, p. 51-74, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46959/66694>>. Acesso em: 06 de jan. 2018.

OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. “Perguntas demais” – multiplicidades de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 113-133.

SAÉZ, Oscar Calávia; NAVEIRA, Miguel Carid; GIL, Laura Pérez. O saber é estranho e amargo: sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. **Campos**, v. 9, p. 9-28, 2003. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/1596/1344>>. Acesso em: 20 de dez. 2017.

SANTANA, José Valdir Jesus de. **A produção dos discursos sobre cultura e religião no contexto da educação formal: o que pensar/querem os Kiriri de sua escola?** 111 p. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2007.

SANTANA, José Valdir Jesus de. **A letra é a mesma, mas a cultura é diferente: a escola dos Tupinambá de Olivença/BA.** 240 p. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Vitalidades sensuais: modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena. **Revista de Antropologia**, v. 49, n.1, 93-131, 2006.

VIEGAS, Susana de Matos. **Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia.** Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VIVEIROS de Castro, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

VIVEIROS de Castro. O nativo relativo. **Mana – Revista de Antropologia Social**, v.8, n. 1, p. 113-148, 2002b. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132002000100005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005); acesso em: setembro de 2017.

VIVEIROS de Castro. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.