

Mito e o Ensino de História e Cultura Indígena em perspectiva decolonial

Myth and the Teaching of Indigenous History and Culture in a decolonial perspective

Renata Carvalho Silva¹

Resumo: O texto a seguir tem como proposta analisar como as narrativas mitológicas ameríndias podem auxiliar no ensino de História e Cultura Indígena em sala de aula buscando perceber de que forma as mudanças de perspectiva nas representações acerca das identidades étnicas na América Latina, bem como a oposição entre os pressupostos epistemológicos eurocentrados e as emergências pluriétnicas nos contextos pós-coloniais visam empreender uma crítica aos modelos paradigmáticos modernos para uma educação com foco na interculturalidade.

Palavras-chave: História indígena, mitologias, ensino.

Abstract: The following text aims to analyze how amerindian mythological narratives can assist in the teaching of Indigenous History and Culture in the classroom in order to understand how the changes of perspective in representations about ethnic identities in Latin America, as well as opposition between the Eurocentric epistemological assumptions and the multiethnic emergencies in the postcolonial contexts aim to undertake a critique of modern paradigmatic models in favor of an education focused on interculturality.

Keywords: Indigenous history, mythologies, teaching

Introdução

Quando se pensa a variedade das experiências religiosas em um contexto tão pluri e multifacetado quanto o da diversidade étnica no Brasil, vários são os códigos e símbolos rapidamente acionados pelo imaginário social¹ na identificação das muitas matrizes e contextos ditos sagrados: os santos da Igreja Católica Romana, os orixás do Candomblé e da Umbanda, os mestres e guias espirituais no Espiritismo kardecista, os guias e encantados da Mina maranhense. Dentre estes, os chamados deuses indígenas nos remeteriam a um passado idílico, ao mesmo tempo original e autêntico, testemunho de um tempo primitivo onde natural e sobrenatural se confundiam e do qual apenas restaram as narrativas em forma de lendas e relatos míticos desprovidos de qualquer conhecimento ou racionalidade lógica.

Partimos do argumento, no presente texto, que tal conceituação é fruto de uma herança colonial refletindo diretamente os pressupostos teóricos e epistemológicos das sociedades lógico-científicas europeias, estabelecidos em contexto global enquanto padrão cultural hegemônico nas sociedades colonizadas. Tais pressupostos parecem-nos atualmente

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativas, Mestrado Profissional da Universidade Estadual do Maranhão. Especialista em História e Cultura Afro-brasileira. Graduada em História Licenciatura Plena pela Universidade Estadual do Maranhão.

estar na ordem do dia de uma série de questionamentos quanto a permanência da sua validade numa conjuntura de intensificação das demandas de grupos étnicos e movimentos sociais que, muito além de direitos sociais e políticos, também questionariam as imposições e hierarquias estabelecidas e, a despeito do fim do colonialismo moderno, mantém-se na atualidade naquilo que os teóricos do descolonialismo nomeiam como “colonialidade global”

Asistimos, más bien, a una *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. [...] Después de la Segunda Guerra Mundial y del supuesto fin del colonialismo, mantienen a la periferia en una posición subordinada. El fin de la guerra fría terminó con el colonialismo de la modernidad, pero dio inicio al proceso de la colonialidad global. (GROSFOGUEL, 2007, p. 13)

Tal paradigma epistemológico estabelece, hierarquiza e define uma noção de conhecimento ligada estritamente a uma tradição lógico racional e materialista, privilegiando a ordem objetiva, subordinando e relegando a um segundo plano as subjetividades em busca de um desvelamento e domínio da ordem natural. Tais conceitos e noções estão assim relacionados a um marco temporal definidor, onde o conhecimento se constrói a partir do estabelecimento da modernidade, com base nas premissas iluministas dos séculos XVII-XVIII e que se impõem no jogo das relações de força dos processos coloniais. Seriam, assim, desafios dos contextos pós-coloniais, buscar ressignificações e novos conceitos para discutir, a partir de um olhar interno, a complexidade dos processos de mestiçagens e reafirmação de identidades específicas no contexto das sociedades ditas periféricas.

Um exemplo sintomático dessa classificação hierarquizante da tradição colonial e que pretendemos observar mais detidamente, diz respeito à noção de religião/religiosidade. Herdeira da tradição cientificista do século XIX, o conceito de religião surgiu como uma forma de buscar compreender uma esfera da sociabilidade humana partindo das noções de Natureza e extra Natureza e como as noções de sacralidade interferem, fundam e estabelecem modos, *habitus* e costumes, bem como valores éticos e morais que extrapolam os limites da crença e passam a definir e instituir a vida e as relações materiais dos diversos grupos humanos.

Teóricos da Sociologia como Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx e Mircea Eliade, que lançaram as bases de uma Sociologia da Religião ao construírem suas reflexões acerca das sociedades modernas à luz do conceito de pensamento religioso, perpassando os

estudos etnográficos sobre as religiosidades nativas da Antropologia e os recortes culturais que abordam o conhecimento da história a partir das noções de devoção e crença, em comum apresentam os anseios de debruçarem-se em busca do entendimento dos mecanismos pelos quais os indivíduos estabelecem suas relações com a experiência do sagrado. Apesar das múltiplas orientações metodológicas que distanciam e atraem os autores aqui elencados, a perspectiva de apreensão lógica das experiências do sagrado para as sociedades humanas em uma dimensão universalizante é um traço comum para os clássicos do pensamento sociológico sobre o fenômeno religioso como *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* de Max Weber ou *As Formas Elementares da Vida Religiosa* de Émile Durkheim.

Nesse sentido, a ideia de mito designa as formas de explicação e classificação das experiências concretas da vida social a partir de uma narrativa alegórica que é socializada e se perpetua, na maioria das vezes, pelos relatos orais. Mircea Eliade, apesar de também herdeiro de uma tradição evolucionista, transpôs tal barreira conceitual ao conceber o mito enquanto referencial “vivo no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana” (ELIADE, 1972, p. 06). No entanto, apesar da apreensão de que a narrativa mitológica é parte fundamental para a organização de determinadas sociedades, inclusive fundamentando valores éticos e morais das diversas sociedades ocidentais, o mito ainda é visto e compreendido enquanto um relato fantasioso, desprovido de sentido posto que destituído de um ordenamento lógico e objetivo.

Essa concepção acerca das narrativas mitológicas dos diferentes povos originários em que os relatos são analisados a partir de uma perspectiva teórico-metodológica ocidental perpassa por diversas e consagradas etnografias do século XX e ainda persistem em muito no século XXI, vindo lentamente a buscar uma alternativa ao discurso fundante da Modernidade. A seguir, como escolha metodológica, em um primeiro momento, analisaremos três monografias que em diferentes tempos e a partir de diferentes autores e propostas, ocuparam-se no trabalho etnográfico dos Tenetehara do Maranhão sob diferentes perspectivas metodológicas regidas por uma maior ou menor inserção nos pressupostos coloniais de orientação na tentativa de apreender o fenômeno da alteridade. Assim o faremos como forma de exemplificar o que pretendemos discutir com maior atenção na segunda parte do texto.

Wagley e Galvão, Carlos Zaroni e Pereira Gomes: três vertentes interpretativas da mitologia Tenetehara

Apesar da unânime compreensão de que as narrativas mitológicas exercem papel fundamental de caráter conceitual e normativo nas sociedades que delas se utilizam como conhecimento fundante é bastante sintomático a forma como diversos autores, dentro de seus objetivos de desenvolver uma etnografia das sociedades ditas primitivas, como afirmou Mércio Pereira Gomes, acabam construindo uma antropologia que:

[...] intencionada a falar sobre o índio, tende a falar primordialmente de si mesma e para si. Ela [reflexão antropológica] surge de uma problemática cultural interna, a dinâmica da civilização ocidental, e a reflete. Sendo produto do desenvolvimento do mundo ocidental, vagueia com os movimentos que lhe dão impulso e participa de suas mais acirradas disputas. Privilegiando a si mesma como temática primordial, o outro no mais das vezes só existe como sua ancila, às vezes seu oposto, às vezes o que restou de seu passado (GOMES, 2002, p. 18-19).

Assim é que, baseada em uma ampla pesquisa de campo na década de 1940, acerca dos Tenetehara situados ao longo do vale do rio Pindaré, mais precisamente “as aldeias situadas ao longo do rio Pindaré e marginais à estrada de gado entre os rios Mearim e Pindaré” (WAGLEY E GALVÃO, 1961, p. 14), no estado do Maranhão, nordeste brasileiro, Charles Wagley (orientador da Tese) e Eduardo Galvão construíram um significativo e extenso trabalho etnográfico sobre os hábitos e costumes da etnia Tenetehara do Maranhão. A começar pelo título da tese: “*Os índios Tenetehara. Uma cultura em transição*” onde já é bastante sintomático o tom e a proposta teórica apresentados pelos autores, a preocupação em mapear uma cultura que se percebia em vias de integralização total pela sociedade nacional. Tendo por base um roteiro bem desenhado e rigorosamente técnico do que se entendia por um bom trabalho etnográfico, não é incomum percebermos no texto em questão a forma como os autores se assombravam com a manutenção, nos indivíduos estudados, de seus traços culturais originais: “descobrimos, em pouco, que embora vestidos à nossa moda e não poucos dominassem o português com facilidade, guardavam muito de seus costumes e atitudes tradicionais” (WAGLEY E GALVÃO, 1961, p. 15).

Tal afirmativa demonstra a forte influência da noção de aculturação pautadas nas concepções teóricas de evolucionismo cultural, ainda muito viva em inícios do século XX e que partia da ideia não só de aproximação entre as estruturas sociais tomadas a partir de concepções tidas como universais do ser humano, como igualmente a crença de que, estando

em um estágio anterior de desenvolvimento humano, tais sociedades, mais cedo ou mais tarde, seriam assimiladas pela sociedade nacional em contato. Tal testemunho demonstra de forma bastante incisiva a inadmissibilidade de uma dinâmica própria de resignificação e readequação do fenômeno do contato em termos específicos de autorreferenciação. Apesar da compreensão das noções de alteridade e especificidade das sociedades estudadas é clara a visão de que, uma vez em um estágio anterior na longa e extensa linha temporal do evolucionismo ocidental, nada poderia livrá-los de serem engolfados pelo contexto cultural hegemônico:

O Tenetehara, a despeito das modificações que sua cultura sofreu em direção ao que se poderia chamar de “abrasileiramento”, é ainda um índio tribal cuja sociedade nativa mantém-se individualizada, separada da brasileira, por características como a linguagem e tradições próprias. Se o processo não vier a sofrer interrupção ou reorientação por circunstâncias que fogem à possibilidade de previsão, a distância cultural diminuirá ao ponto de permitir a transformação desses índios em caboclos. Não será uma transformação brusca, porém gradual, de índios que “passam” para a sociedade brasileira (WAGLEY E GALVÃO, 1961, p. 12).

É nessa concepção fatalista de aproximação e adequação das estruturas mentais indígenas aos paradigmas de apreensão da realidade nos moldes ocidentais que as narrativas mitológicas são relacionadas no Capítulo V dedicado à Religião. Em subtópicos denominados como Xamanismo, Feitiçaria, Cura, Pajelança, entre outros, o capítulo é um longo e detalhado relato das várias experiências ditas sobrenaturais ouvidas pelos autores de “informantes” que pouco aparecem ao longo do texto e quando aparecem são designados apenas pelo nome e alcunha de “moradores” dessa ou daquela aldeia, sem uma apresentação que dê ao leitor maiores informações seja sobre a idade, seja o lugar que lhes atribua alguma função ou posicionamento na sociedade estudada.

Apesar de descrever determinadas especificidades dos principais mitos ouvidos e compilados, como a noção dos heróis culturais e fundadores que nas origens dos tempos criaram e transformaram o mundo tal qual o Tenetehara o conhece, no relato da pesquisa de campo bem como a superação da ideia de divinização de Tupã enquanto correlato direto do deus cristão, prática realizada pelos primeiros missionários em uma tentativa bastante específica de assimilação dos códigos interpretativos das sociedades indígenas no contexto da catequese e civilização do nativo, pouco ou nada se analisa do que é transcrito em termos de como tais mitologias baseiam e estruturam a sociedade analisada, muito menos a forma como as mesmas se fundamentam enquanto conceitos normativos, um logos de construção, disseminação e estruturação do conhecimento de si e do mundo para o ser Tenetehara. Não queremos, com isso, desconsiderar o inestimável trabalho antropológico empreendido pelos

autores, mas tão somente ressaltar como os paradigmas fundantes de uma determinada época postulam as chaves de leitura fundamentais para a aproximação ou o afastamento entre pesquisador e objeto.

Outro autor que analisamos, o professor e pesquisador Cláudio Zannoni, antropólogo e professor da Universidade Federal do Maranhão, que empreendeu pesquisa entre os Tenetehara de Barra do Corda entre os anos de 1994 e 1997, a fim de “reconstruir a memória oral dos conflitos interétnicos da região de Barra do Corda” (ZANNONI, 1999, p. 11), relatou ter percebido a necessidade de aprofundar ainda mais a pesquisa acerca das relações societárias a partir do momento em que, mesmo admitindo terem sido bastante exploradas, em outros trabalhos, as ditas bases nas quais se assentariam as estruturas sociais Tenetehara, acreditando ter percebido a adição de um novo elemento, a saber, a noção do “conflito como regulador das relações sociais, políticas, econômicas e religiosas” (ZANNONI, 1999, p.12) levando-o assim a repensar as bases do desenvolvimento e continuação do trabalho, resultando assim, no livro intitulado *Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara* (1999).

Ao contrário do texto dos primeiros pesquisadores, o texto do professor Cláudio Zannoni visa perceber de que forma as relações interétnicas entre as aldeias Tenetehara e as populações nacionais imprime uma profunda ordem de transformação e dinamização das estruturas sociais das primeiras a partir das noções de conflitos e permanências. Alguns pontos mais marcantes nos chamaram a atenção. Inicialmente, também ao contrário do relato empreendido por Wagley e Galvão, o autor buscou nomear todos os seus informantes indígenas pontuando idade, aldeia de origem e apresentando sobre cada um deles um breve histórico na trajetória do grupo e o papel desempenhado no trabalho de campo realizado. Assinalando nessa apresentação que os atores entrevistados foram escolhidos por suas posições de lideranças no povo Tenetehara, seja por serem lideranças políticas no processo de mediação e contato, seja por serem depositários do conjunto cultural do grupo, dentre os quais identificamos apenas 3 como sendo mulheres.

Importante ressaltar a forma de construção do texto do pelo autor no sentido que, além de iniciar com um levantamento bibliográfico relacionado ao tema, buscou empreender uma análise em regressão do histórico de contato do grupo analisado partindo de dados do presente da escrita até as primeiras narrativas. Igualmente baseando-se em uma perspectiva de uma boa escrita etnográfica, o segundo capítulo do trabalho se referiu a efetuar uma minuciosa descrição das fases e dos rituais Tenetehara que fundamentam e dão sentido ao

cotidiano e às práticas sociais dos mesmos, desde os ritos de gestação e concepção, passando pelos de iniciação da vida adulta dos mais jovens até os ritos de matrimônio e estabelecimento dos laços de parentesco. Esse último demarcando de forma bastante simbólica a orientação estruturalista do texto, igualmente perceptíveis na divisão e definição dos capítulos seguintes: Vida Social Econômica e Política; Vida Religiosa e Mitos; e Conflito na Cultura Tenetehara.

Com maior enfoque à questão da mitologia, também entendida pelo autor como traço eminentemente religioso, apesar de afirmar ser “a vida religiosa é importante para a sobrevivência desse povo. Ele detém uma concepção religiosa/cultural que se pode chamar de ‘interiorizada’. De fato, sua relação com o sobrenatural é pessoal e dele depende sua existência. Não é, portanto, algo distante” (ZANNONI, 1999, p. 125), é possível percebermos um grande esforço em se adequar a compreensão das narrativas mitológicas a partir de uma matriz materialista de interpretação, com especial atenção às leituras que usam as noções de modo de produção, efeito e causalidade e principalmente a noção/conceito de conflito como motor de transformação da sociedade Tenetehara:

Carvalho S. entende que os mitos precisam ser decodificados “a começar pela busca de uma razão para a própria existência” (1985, p. 177), razão essa que é identificada com a relação estreita entre mito (formas de pensar) e o processo de trabalho (modo de produção).

A primeira questão que se coloca é saber se podemos estabelecer, com critérios científicos, uma correspondência entre certos fundamentos de um modo de produção e de formas de pensar; ou, se quisermos, se há uma correspondência entre a práxis e o “pensamento selvagem”. Lembramos que, para Lévi-Strauss o “pensamento selvagem” se opõe ao pensamento “domesticado para acumulação”. Assim, mesmo se Lévi-Strauss não explora este caminho, estabelece, com essa distinção fundada na práxis (acumular ou não acumular) uma correspondência clara entre a falta de interesse por uma acumulação e o pensamento selvagem (Carvalho S., 1993, p. 259). Ao estudar a mitologia Tenetehara, especialmente no que se refere a seu mito principal, dos “gêmeos Maíra-ira e Mucura-ira”, pode-se certamente encontrar ali as referências ao mundo mítico de caçadores-coletores e entender as relações econômico-sócio-políticas dessa mesma cultura. O conflito, que aparece na maioria dos mitos Tenetehara, ajudará a entender a “mola propulsora” da vida desse povo (ZANNONI, 1999, p.125).

Dessa leitura de construção do texto podemos inferir que houve um empenho por parte do autor de adequar a compreensão dos mitos Tenetehara apreendidos a uma lógica científica de matriz ocidental que traduzisse numa dimensão organizada e bem delimitada – mas que em certa medida distanciada em muito da perspectiva lógico comunicacional do grupo estudado/vivenciado – toda a sua dinâmica sócio relacional. Percebemos nesse sentido que, assim como no trabalho anterior relacionado, também a etnografia realizada pelo professor Claudio Zannoni buscou na fala dos atores/sujeitos do grupo apenas uma

interlocução narrativa dos mitos utilizando para a sua interpretação agentes externos, visto que esses sim teriam as bases lógico racionais para organizar e tornar compreensíveis, leia-se “científicas”, as múltiplas dimensões do arcabouço mítico cosmológico ameríndio.

Em trabalho bastante elucidativo, o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2000), quando analisou a complexidade de construção dos textos etnográficos e em que medida as condições de produção do trabalho de campo apareciam (ou não) descritas nas obras relacionadas às religiões de matriz afro-brasileira, empreendendo uma dedicada análise das limitações reflexivas no campo da Antropologia ressaltando serem, bastante frágeis e interseccionadas as relações de poder entre o discurso acadêmico, discurso que se pretende ser a tradução racional de uma prática social, e o conhecimento/saber orgânico dos indivíduos que a experienciam. Nesse sentido, o autor pontuou ao longo do texto uma reflexão sobre a incompletude das teorias e do método etnográfico, bem como de que modo – a partir da análise da própria trajetória como pesquisador e praticante das religiosidades de matriz afro e de outras experiências similares – e em que medida os dois universos analisados se imbricam e se relacionam: pesquisadores aderindo à religião, religiosos aderindo à pesquisa etnográfica.

Os antagonismos entre os pesquisadores muitas vezes refletem rivalidades e rupturas de origens diversas. Os antropólogos, como todos os seres humanos, têm suas idiossincrasias e não estão imunes aos imponderáveis das relações pessoais que envolvem sentimentos de aproximação e de distanciamento, frequentemente induzidos ou exacerbados por situações concretas de trabalho. É o que muitas vezes acontece entre membros de uma mesma equipe de pesquisa, mas que dela participam com diferentes “capitais” – conhecimento prévio do campo ou da rede de “informantes”, manejo de conceitos teóricos e técnicas de pesquisa, acesso a fontes de financiamento. (SILVA, 2000, p. 34)

Ou seja, o autor partiu da prerrogativa de que a premissa de objetividade pretendida pelos paradigmas das Ciências Sociais, tal como a necessidade de distanciamento do objeto de estudo, tem sérias e irreconciliáveis limitações, uma vez que toda e qualquer pesquisa é atravessada por múltiplos vetores e das mais variadas circunstâncias, e que desta feita o que denominou de a “magia” do antropólogo, ou seja, os dados apresentados enquanto resultado de seu empreendimento, fazendo “desaparecer” da visão do leitor o campo no qual o mesmo atuou e foi em contrapartida alterado.

A nossa pergunta é: em que medida os pressupostos metodológicos de uma cientificidade originária de um arcabouço teórico epistemológico ocidental, herdeiro de uma tradição moderna imposta e tornada hegemônica através do processo colonial, são os únicos e considerados válidos para descrever e narrar as múltiplas experiências socioculturais em

contextos de alteridade/diversidade? Até que ponto não seria possível partir das próprias construções ontológicas e cosmológicas das sociedades estudadas como conhecimentos válidos para uma tentativa de um diálogo transcultural², a partir de seus próprios paradigmas e etimologias específicas enquanto concepções de mundo, fora dos eixos descritivos das Ciências Sociais tradicionais?

É partindo de argumento semelhante que o último autor que citamos propôs uma alternativa semântica às propostas teóricas clássicas nas interpretações culturais. Mércio Pereira Gomes no estudo *O índio na História: o povo Tenetehara em busca de liberdade* (2002), buscou a construção da categoria analítica intitulada *Antropologia Ontossistêmica*, definida pelo mesmo como aquela “que toma o ser como estando dentro e ao mesmo tempo acima da totalidade” (GOMES, 2002, p. 20). E ao traçar um paralelo entre o conhecimento dito legítimo e aquele entendido como “exótico”, posto que construído pelo nativo, assim a definiu:

A compreensibilidade mútua entre essas duas formas de pensamento, se é que elas existem nessa dicotomia, constitui uma das principais tarefas que a Antropologia Ontossistêmica deveria tomar para si. Antes de ser um ato de dominação, de fazer o discurso sobre o outro, seria um ato de reconciliação e transcendência em relação a uma situação criada pela modernidade que estabeleceu duas formas de humanidade, uma real contradição dos termos de constituição dessa humanidade (GOMES, 2002, p. 20).

Dessa forma, partindo de uma ousada proposta epistemológica e empreendendo uma dura crítica aos pressupostos acadêmicos ocidentais, em especial àqueles do estruturalismo clássico, Pereira Gomes construiu uma obra preocupada em perceber as múltiplas dinâmicas e reordenamentos pelos quais passaram as sociedades Tenetehara ao longo do seu histórico de contato com a sociedade nacional. Mais que isso, o livro de Gomes fez, através de um riquíssimo e diversificado levantamento documental, uma revisão do que pode ser denominado como o “paradigma de aculturação”, ainda um tabu para muitos antropólogos e também historiadores das sociedades indígenas, assim como nos faz refletir acerca das construções narrativas feitas sobre o passado que muitas das vezes, dizem mais respeito ao presente do que ao passado a que buscam representar.

Porém, mesmo com todo esforço de compreensão das limitações teóricas e metodológicas e das hierarquias estabelecidas pela tradição epistemológica ocidental, é ainda na perspectiva de interpretação marxista que será desenvolvido o raciocínio e a construção da escrita antropológica do autor, principalmente quando descreveu a noção de economia de troca dos Tenetehara que lenta e gradualmente transformou-se no processo de

contato, mudando, assim, aspectos das relações de sociabilidade dos indígenas entre si e com os nacionais. Em contrapartida aos autores citados anteriormente, Mércio Pereira ampliou o espaço de voz dos seus informantes indígenas, em especial, quanto às memórias do contato e das mudanças nas relações intersocietárias apresentadas no último, sendo bastante simbólico, capítulo XV, intitulado *Os Tenetehara falam*. Neste capítulo, somos finalmente apresentados a um olhar que tenta partir de uma aproximação da perspectiva de construção mitológica narrativa dos Tenetehara, através da descrição literal das entrevistas concedidas por seus interlocutores indígenas. No entanto, a título do que aqui se pretende argumentar, ainda são as premissas conceituais de base externa, que tem na universalidade do conceito de humanidade e sua base materialista de compreensão e ordenamento do mundo sensível, para o alinhavo final à tessitura do texto de Gomes:

Nos capítulos precedentes, a história dos Tenetehara foi analisada como um processo que se desenvolve pelo relacionamento desse povo com a sociedade maranhense em formação. A análise conceituou os tipos de relações que se constituíram entre essas duas sociedades ao longo dos séculos como resultado das condições econômicas e sociais prevalentes e da reação dos Tenetehara tanto em termos de aceitação e adaptação como de resistência e conflito. É fácil perceber que essas relações têm como base as estruturas socioeconômicas de cada sociedade e que essas estruturas estão em um constante processo de mudança devido a causas internas e externas (GOMES, 2002, p. 423).

Reiteramos mais uma vez que não é intenção de nossa parte desmerecer ou deslegitimar a incontestável validade e importância dos estudos analisados, mas, antes e ao contrário, demarcar como em diferentes épocas, a partir de diferentes contextos e parâmetros de observações e análises, foram se configurando diferentes perspectivas de estudo sobre as populações nativas e salientar, que desde inícios do século XXI vem se delineando uma tentativa de interpretação das sociedades construídas a partir dos processos coloniais que procurem dar conta da complexidade dos processos, com o uso de novos conceitos e epistemologias específicas, sem, contudo, descartar as contribuições teóricas anteriores, mas compreendendo as suas limitações para um amplo entendimento das experiências diversas, fruto dos fenômenos e processos na pós-colonialidade³.

Mitologias indígenas em perspectiva decolonial: interculturalidade e ensino

“Antigamente, nossos maiores não contavam nenhuma dessas coisas, porque sabiam que os brancos não entendiam sua língua. Por isso minha fala será algo de novo, para aqueles que a quiserem escutar”

(Davi Kopenawa – *A queda do céu*, 2015).

Seria então *Tupã* o “Deus” dos índios? Essa pergunta pode parecer, à primeira vista, deslocada, porém faz referência à noção nada incomum que se tem, fruto de uma leitura baseada numa interpretação equivocada e homogeneizadora das expressões socioculturais e cosmologias indígenas, pelos agentes coloniais sobre o que aparentava ser um provável “panteão religioso” indígena. Parte então da ideia de que, para as sociedades indígenas no Brasil, *Tupã* seria a principal e mesmo única referência de “divindade” e, assim como o “Deus” cristão, seria, para todos os “índios” no território, o responsável pela criação do mundo e de toda Natureza que nele há.

Essa ideia, construída a partir das primeiras narrações empreendidas por cronistas e missionários no contexto do contato, apesar de ter sido ampla e continuamente debatida, ainda é bastante comum no contexto da educação formal brasileira. Partindo da noção de que os mitos indígenas nada mais eram do que a expressão de crenças que, em um processo de assimilação, deveriam ser substituídas pelo conhecimento racional ou ressignificadas pela religiosidade do colonizador, os mitos e ritos dos povos indígenas no Brasil continuam sendo acionados no contexto pedagógico da escola nacional com vistas a alegorizar uma perspectiva de educação para a diversidade bastante limitada e, muitas das vezes, expressiva da situação de subalternidade do universo de conhecimentos dessas mesmas populações.

No contexto escolar brasileiro, mitos indígenas têm sido frequentemente utilizados como recurso pedagógico e como material primário para a publicação de coletâneas de “lendas indígenas” ou de livros de histórias para crianças. Raros são os autores que se identificam com o pensamento indígena e, respeitando-o, nele exercitam sua própria capacidade de criação literária; raros também são os que se contentam em transmitir os textos míticos sem adulterá-los ou “corrigi-los” segundo o que consideram moral ou ideologicamente correto e adequado a seus pequenos leitores (SILVA, 1995, p. 317-318).

Foi somente a partir da promulgação da Lei nº 11.645/2008 determinando a obrigatoriedade do ensino da História e Culturas Indígenas nas aulas de História, Artes e Literatura, que observou-se uma maior abertura às discussões acerca das populações nativas, assunto primordial para um aprofundamento dos estudos sobre os múltiplos processos de constituição sociocultural no país que até então só vinha sendo escrita a partir da lógica dos intitulados “vencedores da história”, aparecendo apenas de forma eventual ou subalterna em nossa historiografia, ou, como nas palavras da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha: “a História do Brasil, a canônica, começa invariavelmente pelo ‘descobrimento’. São os ‘descobridores’ que a inauguram e conferem aos gentios uma entrada – de serviço – no grande curso da História” (CUNHA, 2012, p. 08).

Assim é que, tradicionalmente, as referências à história indígena são apresentadas, sempre pós evento da chegada de colonizadores europeus à América no ano de 1492, onde as representações mais comuns desses sujeitos se dão a partir de sua subordinação à empresa colonial, agindo como meras peças no tabuleiro dos interesses metropolitanos. Em geral, com uma ou outra tentativa de atualização e correção, é esse o perfil que ilustra, ainda na atualidade, os livros didáticos e materiais de apoio pedagógico utilizados na maioria dos estabelecimentos escolares, muita das vezes reforçando estereótipos que tais povos ainda vivem estagnados no tempo e no espaço.

Sintomático para isso é perceber que nos livros de História os espaços reservados às populações nativas estão quase que exclusivamente nos primeiros capítulos de chegada e povoação do continente americano, período colonial e quando conseguem avançar, no máximo ainda são apontados no período imperial, quando são escolhidos enquanto símbolos máximos do romance indianista.

Buscando romper essa limitação na forma como se concebe a História dos povos indígenas, ora como simples vítimas do violento processo de implementação e consolidação colonial, procuramos evidenciar que tal contexto operou significativas mudanças não implicando diretamente que tais culturas tenham desaparecido, mas que as mesmas tenham empreendido profundas modificações em suas estruturas sociais e culturais, reconfigurando a sua existência à medida que novos desafios e ameaças se punham às suas permanências étnicas, ou como afirmou Janice Theodoro (1992) que é necessário compreender que as culturas nativas são “viventes e não “sobreviventes” na trama dos eventos históricos (THEODORO, 1992, p. 64).

Assim é que pretendemos examinar de que forma as mitologias indígenas podem ser discutidas no ensino de história e culturas indígenas de maneira a entendê-las enquanto constitutivas de todo um arcabouço teórico e linguístico específico que pode ser infimamente intelegível a partir de uma abordagem intercultural, fazendo assim atender às demandas da Lei nº 11.645/2008, buscando efetivar um processo de reconhecimento de toda a pluralidade étnica e cultural em nosso país.

No atual espaço de disputas por afirmação de identidades, conquistas políticas e sociais pelos diversos grupos no Brasil, Edison Silva (2012) afirmou que inúmeros são os grupos e expressões socioculturais que alcançaram reconhecimento e isso tem exigido cada vez mais empenho na busca por debates que possam auxiliar na construção de políticas públicas respondendo a exigências sociais específicas, ou seja, “a Lei 11.645/2008, que

determinou a inclusão da história e culturas indígenas nos currículos escolares, possibilitará o respeito aos povos indígenas e o reconhecimento das sociodiversidades no Brasil” (SILVA, 2012, p.32).

Além disso, ainda segundo Silva, é possível com o estabelecimento da referida Lei, propor um reexame na ideia geral de uma identidade nacional hegemônica, uma vez que a mesma oculta uma série de distinções de classe, de raça, de gênero em busca de uma uniformização que exclui do cenário principal inúmeros embates e violências perpetrados por grupos dominantes a exemplo dos povos originários da África e aos nativos americanos sujeitos a experiência colonial à revelia dos próprios anseios e vontades.

Portanto, uma efetiva aplicação das políticas educacionais de valorização das tradições indígenas e africanas para o conhecimento dos processos de construção do que se compreende na atualidade como nação brasileira, em busca de se impedir a reprodução de preconceitos, parte justamente da atitude de não só se repensar um tradicional conceito de que os grupos indígenas seriam apenas receptores passivos num processo de dominação física e simbólica, inseridos num contexto de conquista e colonização, assim como também tentar uma aproximação às abordagens realizadas e que identificam o indígena enquanto sujeito/ator da sua própria permanência étnica, além de questionar outros conceitos como o de vitimização, subjugação e aniquilamento dos mesmos, tão ainda em voga nas bibliografias sobre História do Brasil, que tendem a projetar um suposto desaparecimento dos “índios” por conta de uma total inserção na cultura não-indígena (SILVA, 2005, p. 03).

Com esse intuito, e pensando a própria contradição inerente à formulação das novas legislações que defendem o direito à liberdade e à pluralidade étnico-cultural da população brasileira, que, apesar de apontarem para uma esperança no que concerne às políticas de erradicação dos preconceitos raciais, étnicos e culturais, em especial aqui as leis acima mencionadas, é necessário se pensar estratégias de como promover uma educação que reconheça e valorize a diversidade, comprometida com as origens do povo brasileiro, e que busque a inclusão dos saberes e tradições dos grupos nativos como base importante para se pensar a constituição tanto de uma identidade nacional quanto das múltiplas identidades regionais e específicas.

A importância tanto da lei nº 10.639/2003 quanto da lei nº 11.645/2008 se inscreve no reconhecimento da escola como lugar de construção, não só do conhecimento, mas também de identidades, valores, afetos, ou seja, lugar onde o ser humano é moldado de acordo com sua sociedade. Historicamente, o Brasil, sabidamente formado a partir de

diferentes matrizes e heranças culturais, europeias, indígenas e africanas, ainda não contempla, de maneira equilibrada e eficaz, o conjunto de suas referências formativas no sistema educacional. A pedagogia e os livros didáticos apresentam, ainda na atualidade, uma visão eminentemente eurocêntrica, perpetuando assim estereótipos e preconceitos (BORGES, 2015, p. 06).

Desse modo, consideramos ser de fundamental importância pensar o uso ou o estudo das mitologias indígenas em sala de aula, a partir da análise empreendida, segundo seus códigos próprios de elaboração e linguagem que favoreçam uma dimensão aproximada de leitura desde um campo semântico específico e diferenciado. Dessa forma, o termo decolonial, aqui utilizado como uma categoria chave de entendimento, parte de uma escolha teórica baseada nos pressupostos epistemológicos advindos dos debates do grupo de pesquisadores latino-americanos intitulado Modernidade/Colonialidade, surgido entre os anos 2000, e que visa, entre outras coisas, “se posicionar de forma mais radical no debate pós colonial visando transcender a colonialidade, a face obscura da modernidade, que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder” (BALLESTRIN, 2013, p. 01).

Nesse sentido, o termo decolonial, grafado sem o “s”, tem um aspecto de escolha política e epistemológica, uma vez que “marca uma distinção com o significado de descolonizar em seu sentido clássico. Deste modo ‘a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. O decolonial implica, portanto, uma luta contínua” (WALSH, 2009, p. 15-16). Os teóricos do de(des)colonialismo⁴, ao proporem novas epistemologias versadas na proposta intercultural, pretendem, dentre outras coisas, chamar a atenção para a incompletude e as limitações das categorias universalizantes das grandes matrizes interpretativas ocidentais, coadunando-se a propostas de compreensão das constituições identitárias no contexto dos contatos pluriétnicos e de mestiçagem/hibridização, a partir de pressupostos conceituais específicos, dando ênfase a novas perspectivas de classificação e compreensão da experiência humana. Ou como apontou Walter Mignolo:

El giro decolonial consiste en desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la Modernidad, el progreso y la gestión “democrática” imperial. El control actual del conocimiento opera fundamentalmente en la economía y en la teoría política. [...]

La decolonialidad del ser y del saber requiere pensar, como lo hizo [Franz] Fanon, en las fronteras del liberalismo-economicista imperial, del cristianismo salvacionista

y del marxismo revolucionario. Estas tres grandes líneas constituyen el pensamiento único, al constituirse como único, redujo a silencio, al pasado, a la tradición, al demonio, a lo superado, a lo no sostenible, a lo no existente. [...] Ya no es posible ignorar las contribuciones de occidente a la historia de la humanidad como tampoco se puede ignorar que tales contribuciones no son soluciones para toda la humanidad (MIGNOLO, 2014, p. 13).

Nesse sentido, entendermos as mitologias indígenas a partir de seus respectivos construtos e códigos de linguagem, dentro de uma perspectiva intercultural, vai além de apresentar as mitologias indígenas como ilustrações daquilo que histórica e comumente convencionamos chamar de “religiosidades”, mas compreender que as mesmas encerram em si noções maiores, semelhantes àquelas que denominamos de filosofia, teoria do conhecimento, cosmologia, astronomia e outros pressupostos de conhecimento construídos em parâmetros unilaterais e hegemônicos. A lógica intercultural encerraria, como assinalou Walsh (2014), um pensamento que não se encontra isolado aos paradigmas ou estruturas dominantes, mas conhecendo suas dimensões e através dele consegue gerar um pensamento outro, diverso.

Outra noção chave para o entendimento do trabalho aqui proposto é a noção de perspectivismo e multinaturalismo ameríndio desenvolvida pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, onde é possível percebermos um grande alinhamento com os pressupostos do de(des)colonialismo, uma vez que o mesmo propõe uma leitura que rompa com as oposições natureza X humanidade/cultura; racionalidade X subjetividade, clássicos dos pressupostos epistemológicos eurocentrados, propondo em seu lugar as noções de múltiplas humanidades a partir de uma imersão profunda na experiência de conceituação e construção do conhecimento, fruto das experiências vividas de sociedades indígenas amazônicas (CASTRO, 2002).

Assim, pela noção de perspectivismo ameríndio, segundo Viveiros de Castro, as sociedades ameríndias compreenderiam os agrupamentos animais enquanto organizações sociais humanamente equivalentes e ao contrário de nós ocidentais que entendemos ter uma ideia de natureza biológica comum com os mesmos e nos diferenciarmos por sermos os únicos portadores do que entendemos por cultura, aos ameríndios aconteceria justamente o contrário. O elemento partilhado é justamente a condição humana de portar-se culturalmente a partir de suas especificidades, uma vez que o que nos separaria seria justamente a concepção diferenciada de natureza.

Essa proposição elaborada por Castro tem implicações bem mais profundas nas divisões estabelecidas pelas diferentes sociedades indígenas e são operacionalizadas

mediante uma série de variantes que se encontram representadas em suas narrativas mitológicas, artefatos e caracterizações corporais tão variados quanto os povos indígenas existentes e igualmente variados dada as aproximações e distanciamentos das mesmas em suas respectivas trajetórias históricas igualmente específicas.

Logo, tentando responder à pergunta que intitula esse texto, sem uma imersão profunda no universo comunicacional e cosmológico nativo, determinadas concepções generalizantes como a de que *Tupãs* seria o principal “Deus” dos povos indígenas como um todo continuarão a perdurar no imaginário social brasileiro, a despeito de ser “Tupã” um ser sobrenatural em que eminentemente povos de línguas da família tupi-guarani acreditam, além daqueles povos do Nordeste e Leste do Brasil que vem, ao longo das últimas décadas, vivenciando processos de emergência e resistência étnica e cultural (OLIVEIRA, 1998).

Dessa forma o ensino de História e Cultura Indígena em uma perspectiva intercultural pressupõe uma compreensão de que as cosmologias indígenas são “teorias do mundo” que buscam não só explicar e compreender as lógicas intrínsecas da Natureza, mas estabelecer junto a mesma uma relação de intervenção e ordenamento, uma coparticipação que dada uma mútua ação reflexiva, mantém o seu equilíbrio. Kaká Werá Jecupé, indígena autodenominado Tapuia, na obra *Tupã Tenondé e a Terra dos mil povos* (2001) apresentou um importante trabalho de tradução das Cosmologias Tupi-Guarani, bem como dos cantos sagrados dos Mbyá-Guarani, incluindo a *Ayvu Rapyta*, cantos sagrados da sua cosmogonia ancestral. É importante perceber como a construção da narrativa evidencia um posicionamento onde subjetividade poética e objetividade de conhecimento não se dissociam. Para o léxico Tupi-Guarani:

[...] toda palavra possui um espírito. Um nome é uma alma provida de um assento. É uma vida entoada em uma forma. Vida é o espírito em movimento. Espírito é silêncio e som. O silêncio-som tem um ritmo, um tom, cujo corpo é a cor. Quando o espírito é entoado, passa a ser, ou seja, possui um tom (JECUPÉ, 2001, p. 05).

Sobre a importância do conhecimento linguístico enquanto fundamental para o estabelecimento de uma educação que se quer efetivamente intercultural, o indígena Baniwa, Gersem José dos Santos Luciano, ou Gersem Baniwa, chamou a atenção sobre a importância do papel da língua para a compreensão dos pressupostos teóricos e analíticos de construção de mundo das diversas sociedades ameríndias. Assim, ao discutir linguagem e educação intercultural a partir do ponto de vista indígena faz saber que para além de uma ordem física e eminentemente “humana” do processo comunicacional, a língua na perspectiva das sociedades nativas que ainda resguardam essa dimensão lexical ou as que buscam, através

dos processos de emergência étnica, recuperá-las, desempenha também o papel de mantenedora de uma ordem cósmica e natural da qual a fala, os cantos e os ritos, em suma seus mitos e cosmologias, desempenhando, assim, importante papel na estruturação simbólica e social:

A linguagem é uma das capacidades criadoras mais impressionantes e impactantes da humanidade. É o meio pelo qual os seres se humanizam entre si, ou seja, ao mesmo tempo em que as identificam entre si, também as distinguem dos outros animais. No entanto, essa distinção não significa, de modo algum, hierarquização, uma vez que em termos de capacidade de comunicação ou linguagem, todos os seres são iguais. Assim, para os Baniwa é também o meio pelo qual se comunicam com outros seres do mundo e com o próprio mundo, uma vez que, para eles, a comunicação entre os seres é o segredo para o equilíbrio do mundo cósmico. Escassez de caça, por exemplo, pode ser resultado de uma falta ou uma ineficiência de comunicação entre os pajés e os espíritos superiores das caças. Mas essa comunicação com o universo não é exclusividade dos pajés. Todos os humanos, segundo as cosmologias indígenas, devem permanentemente manter essa comunicação. A comunicação, a linguagem e o diálogo são, portanto, essencialmente da ordem espiritual e transcendental. (LUCIANO, 2017, p. 296)

Essa perspectiva de multinatureza ou multihumanidade também percebida por Viveiros de Castro norteia basicamente a diversidade das narrativas cosmológicas ameríndias fazendo-nos atentar para a importância disciplinar e comunicacional das línguas e seus usos nas construções narrativas míticas indígenas. Estas vão por sua vez determinar o espaço de expressão das noções que vão desempenhar papel significativo na relação de interdependência que definem o lugar que ocupam no cenário total e expressam concepções que revelam a correlação frequente e imutável e na correspondência mútua e constante das trocas de conhecimentos, nas trocas de energias e forças vitais, de práticas e aptidões que imprimem aos sujeitos sua inesgotável fonte de permanência e reatualização (SILVA, 1994, p. 25). Davi Kopenawa, ao partilhar um pouco desse conhecimento ancestral na obra intitulada *A queda do céu, palavras de um xamã Yanomami* (2015) apresentou um sinal valioso da multidimensionalidade que a língua e por seu turno, o uso da palavra tem nas culturas indígenas e não indígenas e, por conseguinte, seu espaço privilegiado na constituição das noções do que denominamos de memórias e socializações orais para as primeiras, bem como de seu papel fundante na perspectiva da sobrevivência étnica:

Eu não tenho livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiris*⁵ estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de *Omama*⁶. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre. Dessa forma, elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os

brancos joguem as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas; mesmo que os missionários, que nós chamamos de “*gente de Teosi*”⁷, não parem de dizer que são mentiras. Não poderão ser destruídas pelas águas ou pelo fogo. Não envelhecerão como as que ficam coladas em peles de imagens tiradas de árvores mortas. Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão novas e fortes como agora. São essas palavras que pedi pra você fixar nesse papel, para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho. Quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão e respeito? (KOPENAWA, 2015, p. 65-66).

Portanto uma efetiva dimensão educativa na perspectiva da interculturalidade perpassa por: 1) entender que o próprio termo “índio” é em si uma invenção criada por um agente externo no contexto do contato, muito embora assumida e ressignificada a partir de uma dimensão de identificação étnica e diálogo com o diferente muitas das vezes em situações de posicionamento político e organização/movimentação social (LUCIANO, 2012, p. 30-31)⁸ e 2) saber que para o ensino sobre a História e Cultura indígenas, assim, no plural como são as inúmeras culturas nativas, faz-se necessário um complexo posicionamento de negação dos parâmetros de hierarquização permanente a que submetemos os intrincados universos de definição, apreensão e ordenamento do mundo a partir de uma lógica eurocentrada onde a lógica racional de matriz cartesiana de domínio e controle da natureza se sobrepõe a uma noção de coexistência e equilíbrio, muita das vezes entendida como um discurso inferior da esfera do eminentemente fantástico e fantasioso ou da crença ou de um sagrado que é qualquer outro que não o da realidade concreta.

Assim cada complexo cultural tem seu próprio léxico e arcabouço lógico normativo que, nada mais é do que ato rasteiro de interpretação tentar imputar a lógica de um sobreposto ao outro. Contudo, “infelizmente, a tendência mais comum é de considerar lógico apenas o próprio sistema e atribuir aos demais um alto grau de irracionalismo” (LARAIA apud CAMPELO FILHO e DIAS, 2015, p. 06).

Assim, ainda pensando nos usos das mitologias para o ensino da cultura indígena em sala de aula e utilizando como exemplo a tradição oral Guarani traduzida por Kaká Werá é preciso que entendamos que para esse complexo cultural a palavra é música, som e espírito e dessa orquestração poética e multidimensional todas as coisas foram criadas em um tempo ancestral da qual hoje apenas sobrevive o seu reflexo distante e pálido, mas socializados pela expressão das palavras “originais”:

Nande Ru Papa Tenondé, Nosso Pai Primeiro criou-se por si só na Vazia Noite Iniciada – era Imanifesto, a Suprema Consciência, nada existia. De si próprio iniciou seu desdobrar.

Nosso Pai Primeiro sustentava-se no Vazio, antes que existisse o sol ele existia por reflexo de seu próprio coração e fazia-se servir dentro de sua própria divindade.

Amor e Sabedoria contidos em sua própria divindade.

Antes de existir a Noite Primeira, e antes de ter-se o conhecimento das coisas, o Amor era.

Namandu, o Uno, o Imanifesto, o Vazio que se manifesta como espaço entoa sua vida eterna como vento, música primeira e última, para logo tomar a forma de um fogo-assento, algo como o trono divino.

Começa então o espaço-tempo.

Antes de existir a terra, em meio à Noite Primeira, antes de ter-se conhecimento das coisas, criou o fundamento da linhagem linguagem humana que viria tornar-se alma-palavra. E fez o Grande Espírito que se formara parte e todo.

Antes de existir a Noite Primeira, e antes de ter-se conhecimento das coisas, o amor era. Concebeu como primeiro fundamento o amor (JECUPÉ, 2001, p. 25).

Portanto, ao contrário da tradição cultural eurocêntrica a partir da qual existe apenas um único e universal conceito de “verdade”, aquele do qual se atinge a partir de complexos mecanismos de indução lógica e cognitiva e da qual também se irradia uma noção única e central de Deus, para o complexo cultural Guarani, fundamentalmente poético e musical, uma correlação conceitual em perspectiva aproximada de “Deus”, seria *Tupã Tenondé*, o Grande Som Primeiro, de onde se abstrai *tu* (som), *pan* (sufixo indicador de totalidade) e *Tenondé* (primeiro, o início). Logo, *Tupã Tenondé* seria essa nota inicial, esse som que nos primeiros tempos rege e ordena o mundo, ou a “Suprema Consciência manifestada em forma de ritmo gerador de vida” (CAMPELO FILHO e DIAS, 2015, p. 06).

Considerações Finais

Vimos observando com muita intranquilidade no mundo ao qual conhecemos na atualidade o intensificar de um profundo e complexo processo de fragmentação e arrefecimento das lógicas conservadoras de uma matriz lógica ocidental que tenta a todo custo negar as diversidades locais e regionais ao redor do globo. Os fenômenos étnicos e sociais desencadeados na esteira dos processos de descolonização global puseram em cheque verdades únicas e paradigmas norteadores de uma tradição lógico formal forjada no caldeirão da chamada Modernidade. Noções como território, pertencimento étnico, identidade nacional e tantas outras ao vem, ao longo do tempo, ocupando o centro dos debates políticos e acadêmicos, mesmo que de maneira inconclusa e bastante polifônica.

Ao contrário da sensação de insegurança e desorientação que tal perspectiva aparenta representar, as breves linhas até aqui apresentadas tem por finalidade não alimentar ainda mais tal sensação de desesperança e desassossego, mas apontar para uma dimensão rica e diversificada dos complexos de conhecimento e apreensão da existência humana e que o parâmetro universalizante da mesma nunca ultrapassou a linha de suas matrizes teóricas

originais. A emergência dos anseios cognitivos de orientação de(des)colonial na América Latina contemporânea chamam a um importante projeto de se repensar as bases teóricas e nominativas que construíram as experiências de base local, regional e nacional no contexto dos processos pós-coloniais. Chamado esse que não pode mais ser ignorado, às custas de se silenciar, ainda mais, as lutas dos grupos e movimentos, quer sejam étnicos ou políticos, posicionados nas entranhas de uma subalternidade que a lógica hegemônica tenta, a todo custo, manter inalterada.

Na esteira dessas discussões, as legislações que se apresentam como alternativas simbólicas à inclusão de tais perspectivas cunhadas pela valorização e garantia do direito a diversidade não podem apenas continuar no campo da retórica abstrata, esvaziadas de qualquer ação de ordem efetivamente intercultural e que consiga minimamente apontar para uma ação pedagógica crítica que de fato possa vir a contribuir com a quebra de estereótipos e preconceitos forjados a partir de um único modelo lógico e representacional de ordem eurocentrada.

Nesse sentido, nossa intenção ao sugerir aqui algumas possibilidades para se trabalhar o ensino das mitologias indígenas não a partir do que impõe o senso comum, mas a partir da construção de outras referências que se distanciem das identificações que segregam e relegam a um longínquo lugar no passado os inúmeros povos e nações indígenas, propondo assim uma direção que caminhe para um efetivo imergir nos constructos sócio simbólicos que arquitetam toda a noção de sabedoria e conhecimento de mundo tanto de sociedades forjados no uso e na valorização das suas línguas e identidades como daquelas que, dada trajetórias específicas do contato com o colonizador, tiveram que abrir mão desses elementos e reconstruíram suas existências a partir de um ressignificar da língua portuguesa por eles assimilada e tomada enquanto própria. É na esteira da admissão da multiplicidade de processos e existências dos povos indígenas na trajetória de construção étnica e histórica do Brasil que será possível a efetivação de uma educação diversificada e eminentemente intercultural.

Referências

BACZKO, Bronislaw. *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1991.

BALLESTRIN, Luciana. Para transcender a colonialidade. Entrevista concedida ao site da *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. Em 04/11/2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5258-luciana-ballestrin>

BORGES, Elisabeth Maria de Fátima. Inclusão da História e da Cultura Afrobrasileira e Indígena nos Currículos da Educação Básica e Superior: momento histórico ímpar. In: *Revista Científica Facmais*, vol. IV, nº I, 2015, 2º semestre. Disponível em: http://revistacientifica.facmais.com.br/wp-content/uploads/2015/08/artigos/cultura_africana.pdf

CAMPELO FILHO, Haroldo Nélio Peres; DIAS, Luciana de Oliveira. Mitos Indígenas no ambiente escolar: uma reflexão sobre o universo Guarani a partir da análise da obra Tupã Tenondé. In: *Anais do I Congresso de Ciência e Tecnologia da PUC-Goiás*. Goiânia, 2015. Disponível em: http://pucgoias.edu.br/ucg/prope/pesquisa/anais/2015/PDF/L_Coloquio_Bullying_Submerso/Textos_completos/Grupo%20de%20trabalho%204/GT4_mitosind%C3%ADgenasnoambienteescolar.pdf

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *O que nos faz pensar?* – Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, vol. 14, nº 18, setembro de 2004, p.225-254.

CALEFFI, Paula. O que é ser índio hoje? A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. In: *Diálogos Latinoamericanos*, núm. 7, 2003, pp. 20-42. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16200702>

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GOMES, Mércio Pereira. *O índio na História: o povo Tenetehara em busca da liberdade*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

GROSFUGUEL, Ramón. The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. In: APPELBAUM, Richard P. and ROBINSON, William I. (eds.). *Critical globalization studies*. New York /London: Routledge, 2005.

JECUPÉ, Kaká Werá. *Tupã Tenondé: a criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*. São Paulo: Peirópolis, 2001.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC/Secad/Museu Nacional/UFRJ, 2012.

_____. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. In: *Revista de Educação Pública*. Cuiabá, v. 26, n. 62/1, p. 295-310, mai/ago 2017. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/4996>

_____. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. (Coleção Educação para Todos; 12).

MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2007.

MIGNOLO, Walter (org). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014.

SILVA, Aracy Lopes da. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

_____. Mito, Razão, História e Sociedade: interrelações nos universos sócio-culturais indígenas. In: SILVA, Aracy Lopes da. e GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: Mec/Mari/Unesco, 1995.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *Revista Maná*, vol.4, n.1, Rio de Janeiro, 1998.

SILVA, Edson. Os povos indígenas e o ensino: reconhecendo as sociodiversidades nos currículos com a Lei 11.645. In: ROSA, A. BARROS, N. (Orgs.). *Ensino e pesquisa na Educação Básica: abordagens teóricas e metodológicas*. Recife: EDUFPE, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2006.

THEODORO, Janice. *América Barroca: Tema e Variações*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Editora Nova Fronteira, 1992.

WAGLEY, Charles e GALVÃO, Eduardo. Os índios Tenetehara: uma cultura em transição. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, 1961.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009. Disponível em:

<http://www.flacsoandes.edu.ec/interculturalidad/wpcontent/uploads/2012/01/Interculturalidad-estado-y-sociedad.pdf>

WITTMANN, Luisa Tombini. (Org). *Ensino de história indígena*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

ZANNONI, Claudio. *Conflito e coesão: o dinamismo Tenetehara*. Brasília: CIMI, 1999.

¹Entendido aqui a partir do conceito que lhe é conferido por Bronislaw Baczko enquanto conjunto de representações imagéticas que proporcionam memória afetiva e social a um determinado grupo, designando identidades sobre si e sobre o outro, demandando o estabelecimento de hierarquias e funções sociais, expressando crenças comuns e modelos coletivos (BACZKO, 1991).

² Entende-se aqui transcultural enquanto mediação, diálogo que se dá no encontro onde “negociação e mudança operam ao lado do conflito” (BENESSAEIH, 2010, p.19).

³ Por pós-colonialismo se entende a vertente analítica que intenta compreender como conceitos específicos de sujeitos e espaços são construídos a partir de uma lógica de subalternidade relativamente àqueles vistos como hegemonicamente superiores em termos tecnológico e intelectualmente e identificados às separações entre “norte” e “sul” global. Inicialmente, tal entendimento se ateu à análise dos efeitos do colonialismo europeu. Atualmente, o conceito passa a considerar, igualmente, o avanço da influência e hegemonia norte americana e a marginalização dos grupos minoritários enquanto processos também caudatários de uma espécie de “colonialismo contemporâneo” (PEZZODIPANE, 2013); (ALMEIDA, MIGLIEVICH-RIBEIRO e GOMES, 2013).

⁴Optamos aqui pela grafia “de(des)colonial” tendo em vista ainda não nos ser possível detectar um consenso acerca do uso do termo entre os teóricos do movimento Modernidade/Colonialidade aqui sugeridos. Assim é que autores como Walter Mignolo (2007; 2014) e Ramon Grosfoguel (2007) utilizam sem grandes elaborações

o termo gravado com o “s”, descolonialismo, enquanto Catherine Walsh (2009) dá preferência ao termo sem o “s”, decolonialismo, enquanto posicionamento político de insurgência ao paradigma Moderno.

⁵Espírito auxiliar, ente imagem dos tempos de origem. Seres-imagens primordiais descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais que são “chamados” pelos Xamãs para auxiliar nas práticas rituais cotidianas (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 610)

⁶O espírito fundador da mitologia Yanomami, princípio organizador do universo, aquele que modela e organiza a realidade e a natureza e tudo que nela existe. (Op. Cit).

⁷Teosi vem do português “Deus” e se refere aos missionários evangélicos atuantes nas aldeias indígenas amazônicas (Op. Cit.).

⁸Para uma maior compreensão da noção de construção e ressignificação do termo “índio”, ver Paula Caleffi (2003).