

**IGUALDADE POLÍTICA E DIVERSIDADE ÉTNICO-RACIAL:
EXPERIÊNCIAS INDÍGENAS E AFRO-BRASILEIRAS NA CONSTRUÇÃO DE
POSSIBILIDADES EPISTÊMICAS CONTRA HEGEMÔNICAS**

**POLITICAL EQUALITY AND ETHNIC-RACIAL DIVERSITY: INDIGENOUS
AND AFRO-BRAZILIAN EXPERIENCES IN THE CONSTRUCTION OF
EPISTEMIC POSSIBILITIES AGAINST HEGEMONIC**

**IGUALDAD POLÍTICA Y DIVERSIDAD ÉTNICO-RACIAL: EXPERIENCIAS
INDÍGENAS Y AFROBRASILEÑAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE
POSIBILIDADES EPISTÉMICAS CONTRAHEGEMÓNICAS**

Patrícia Emanuelle Nascimento

Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás - UFG
Professora do INHIS/Universidade Federal de Uberlândia - UFU
patricia.nascimento@ufu.br

Victor Hugo Basilio Nunes

Doutorando em História vinculado ao Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal de Goiás - UFG
victorhugobasilio@discente.ufg.br

Resumo

O presente texto é resultado do encontro entre duas pesquisas de doutorado centradas em espaços indígenas e afro-brasileiros. Os grupos em questão foram e são, por nós entendidos, como espaços de subjetivação autônoma que resistem à matriz colonial do poder. Nossas pesquisas integram as discussões desenvolvidas pelo grupo de estudos *Interculturalidade, Tempo e Lugar* coordenado pelo professor Dr. Elias Nazareno da Universidade Federal de Goiás. Trata-se de um grupo de estudos que promove diálogos na perspectiva da interculturalidade crítica. Nossas reflexões possuem como elemento central os debates produzidos pelos teóricos do grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade. Nossas pesquisas foram participantes e sistemáticas, uma vez que nos envolvemos e participamos efetivamente das atividades religiosas de terreiros de candomblé e da análise dos relatos de estudantes curso de Educação Intercultural Indígena da Universidade Federal de Goiás sobre aldeamentos em Goiás.

Palavras-chave: terreiros de candomblé, aldeamentos indígenas, interculturalidade crítica, epistemologias outras.

Abstract

The present text is the result of the meeting between two doctoral researches centered on indigenous and Afro-Brazilian spaces. The groups in question were and are, by us understood, as spaces of autonomous subjectivation that resist the colonial matrix of power. Our research is part of the discussions developed by the study group Interculturality, Time and Place coordinated by Professor Dr. Elias Nazareno from the Federal University of Goiás. This is a study group that promotes dialogues from the perspective of critical interculturality. Our reflections have as a central element the debates produced by the theorists of the modernity/coloniality/decoloniality group. Our research was participative and systematic, since we got involved and participated effectively in the religious activities of Candomblé terreiros and in the analysis of the reports of students of the Intercultural Indigenous Education course at the Federal University of Goiás about settlements in Goiás.

Keywords: candomblé yards, indigenous settlements, critical interculturality, other epistemologies.

Resumen

El presente texto es el resultado del encuentro entre dos investigaciones doctorales centradas en los espacios indígenas y afrobrasileños. Los grupos en cuestión fueron y son, por nosotros entendidos, como espacios de subjetivación autónomos que resisten la matriz colonial del poder. Nuestra investigación es parte de las discusiones desarrolladas por el grupo de estudio Interculturalidad, Tiempo y Lugar coordinado por el Profesor Dr. Elias Nazareno de la Universidad Federal de Goiás. Este es un grupo de estudio que promueve diálogos desde la perspectiva de la interculturalidad crítica. Nuestras reflexiones tienen como elemento central los debates producidos por los teóricos del grupo modernidad/colonialidad/decolonialidad. Nuestra investigación fue participativa y sistemática, ya que nos involucramos y participamos de manera efectiva en las actividades religiosas del Candomblé terreiros y en el análisis de los relatos de los estudiantes del curso de Educación Indígena Intercultural de la Universidad Federal de Goiás sobre los asentamientos en Goiás.

Palabras clave: patios de candomblé, asentamientos indígenas, interculturalidad crítica, otras epistemologías.

INTRODUÇÃO

Esse artigo trata da possibilidade de se pensar a construção e transmissão do conhecimento como outra epistemologia, que resiste ao modo de pensar ocidental, uma postura perante a vida, um modo imanente que não situa o ser fora da natureza e que considera uma rede de relações entre os seres e a natureza.

Nossas pesquisas se desenvolvem em espaços indígenas e afro-brasileiros. Compreendemos esses grupos como espaços de subjetivação autônoma que resistem à matriz colonial do poder.

Partimos do pressuposto de que os movimentos que iremos apresentar a seguir podem nos mostrar formas de pensar o indivíduo, a natureza, o ser, o corpo, a mente, o sagrado, e o papel dos processos corporais na experiência do aprendizado, se constituindo como resposta à matriz colonial do poder.

Nosso objetivo é pensar uma possível aproximação entre nossas pesquisas sobre grupos indígenas e afro-brasileiros com os debates que desenvolvemos no grupo de estudos *Interculturalidade, Tempo e Lugar*. Elemento central para nossas pesquisas são as reflexões do grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade. As reflexões desse grupo nos mostraram como as formas de se viver/posicionar frente a vida se constituem como resistência ao modo de ser/pensar ocidental. Buscamos perceber se é possível enquadrar os saberes identificados em nossas pesquisas em um modelo de ação que se contrapõe à colonialidade do poder, constituindo-se como um conhecimento alternativo à matriz do pensamento colonial, servindo de base para a atuação política dos movimentos sociais em destaque.

Nossas pesquisas foram participantes e sistemáticas, uma vez que nos envolvemos e participamos efetivamente das atividades religiosas de terreiros de candomblé, da análise dos relatos sobre aldeamentos e do curso de Educação Indígena da Universidade Federal de Goiás.

A proposta de diálogo entre as pesquisas que desenvolvemos se dá através dos objetivos de índole intelectual e política de nossos trabalhos. Esta reflexão nos levou a perceber que nosso compromisso é com a comunidade estudada e com o objetivo de reivindicar a legitimidade do pensamento afrodescendente e indígena na sociedade brasileira. Neste sentido nossas experiências se tornam um espaço de intersubjetividade e de reconhecimento mútuo. Buscamos inspiração no compromisso social que Frantz Fanon (1973) nos mostra. Para nós, os aldeamentos, o curso de Educação Indígena e os terreiros de candomblé são espaços de ressignificação da vida, de atuação política e negociação. A sociogênese de que nos fala Fanon (1973) analisa a experiência de homens e mulheres negras como sujeitos racializados/colonizados em sociedades regidas por sujeitos brancos. Propõe intervir e atuar sobre essa experiência e sobre essas sociedades fazendo a transformação psíquica que levará a libertação social. É esse processo que acreditamos que ocorre nos terreiros, no curso de Educação Indígena, e que, em certa medida, ocorreu também nos aldeamentos.

Acreditamos que esses espaços se constituem como lugares de conscientização e luta, e que seu objetivo maior é intervir na estrutura racial da sociedade subvertendo a lógica colonial/moderna/eurocentrada. Acreditamos que essa luta, que pudemos acompanhar em nossas pesquisas, se aproxima do que Walsh (2013 p.24) quer dizer ao afirmar que “a crise da colonialidade do poder sugere rachaduras, rupturas na ordem e nos padrões de poder, transição e revolução”.

Observamos essa resistência na estratégia indígena de usar os aldeamentos do período colonial como mecanismos de articulação e resistência, na luta do movimento indígena atual que em uma de suas frentes constrói espaços de resistência como o curso de Educação Indígena da UFG. Observamos também estratégias de resistência na organização dos terreiros para defender seus interesses, resolvendo seus problemas através de uma articulação política e social. Dessa forma, educação e organização política se misturam na busca por encontrar saídas para os problemas criados por uma sociedade racista. Em nossas relações percebemos que há um nível significativo de conscientização dos indivíduos em torno de um projeto político.

O sentido do representar-se a si mesmo, que tratamos aqui, nos diz da resposta à imagem negativa imposta por uma sociedade racista, esse sentido se traduz na buscar soluções para os problemas, buscar caminhos de uma organização autônoma, buscar alternativas, encontrar saídas. As perspectivas epistemológicas contemporâneas apontam o potencial de transcender os marcos epistemológicos da ciência moderna, no sentido de superar a visão hegemônica eurocêntrica.

PROTAGONISMO INDÍGENA

A decolonialidade é um conceito que surgiu no contexto de crítica à colonialidade do poder, que é entendida como uma forma de poder que opera na reprodução das relações coloniais de dominação e exploração. A decolonialidade, por sua vez, busca romper com essa lógica e construir uma epistemologia e ontologia próprias, que levem em conta as perspectivas e experiências dos povos colonizados.

Nesse sentido, o protagonismo indígena pode ser entendido como uma forma de exercício desse poder decolonial, que se manifesta na resistência às imposições coloniais e na afirmação de suas próprias tradições e formas de conhecimento.

Propomos apresentar nesse item, como os indígenas se apropriaram dos espaços dos aldeamentos do período da política pombalina em Goiás empregando práticas que podemos chamar de decoloniais. Período que engloba as décadas de 1770 a 1790.

Os aldeamentos foram uma tentativa do governo colonial português de controlar e civilizar as populações indígenas. A ideia era reunir os índios em comunidades organizadas, onde poderiam receber catequese e educação cristã, além de aprender ofícios e trabalhar na agricultura. No entanto, a maioria dos aldeamentos não foi bem-sucedida em alcançar seus objetivos. Os índios muitas vezes se ressentiam da perda de sua autonomia e das restrições impostas a suas tradições culturais.

A política indigenista pombalina foi implementada pelo Marquês de Pombal no século XVIII, com o objetivo de controlar e integrar os povos indígenas à sociedade portuguesa. Essa política tinha como base a criação de aldeamentos, onde os indígenas seriam "civilizados" e "aportuguesados", recebendo educação religiosa e formação profissional. No entanto, os indígenas não se submeteram passivamente a essa política, e utilizaram o espaço dos aldeamentos de acordo com suas próprias necessidades.

No caso do aldeamento de São José de Mossâmedes, ordenado por José de Almeida em 1774, a ideia era que os gastos iniciais seriam recuperados com o tempo, à medida que o aldeamento se tornasse autossustentável e pudesse gerar excedentes para serem vendidos. No entanto, essa expectativa não se concretizou, e o aldeamento acabou não tendo o impacto econômico desejado na região.

Essa resistência por parte dos indígenas teve um impacto significativo na implementação da política indigenista pombalina, e acabou por redirecionar certas práticas e medidas coloniais em relação a acordos e negociações. Isso mostra que as políticas coloniais não eram unilaterais, mas envolviam negociações e conflitos entre os colonizadores e os povos indígenas.

Ao pensar na memória indígena na história de Goiás, é importante registrar a dependência em relação ao indígena apregoada pela política indigenista pombalina. A resistência dos indígenas e suas estratégias de negociação são parte da história e memória desses povos, e devem ser consideradas em qualquer tentativa de compreender as suas realidades.

Os indígenas não foram meros objetos passivos da política indigenista. Ao utilizar os espaços dos aldeamentos de acordo com suas próprias necessidades, os

indígenas minaram os principais pilares da política indigenista pombalina, mostrando que eles tinham sua própria autonomia e capacidade de se adaptar e transformar as práticas coloniais. Além disso, a aliança dos indígenas com os colonizadores também foi uma estratégia para garantir sua própria sobrevivência e proteção contra ameaças de grupos inimigos e das bandeiras de apresamento indígena. Essa aliança não significava necessariamente uma submissão dos indígenas aos colonizadores, mas sim uma forma de negociação e ajuste mútuo.

Essa resistência mostra que os indígenas não foram simplesmente vítimas passivas do processo de colonização, mas sim sujeitos ativos, muitos indígenas usavam os aldeamentos como um local de trânsito, indo e vindo de suas aldeias de origem para visitar parentes, participar de eventos importantes e realizar atividades comerciais.

Essa mobilidade é importante porque mostra que os indígenas mantiveram uma conexão significativa com suas culturas e tradições, mesmo quando foram forçados a viver em comunidades controladas pelos colonizadores. Eles continuaram a praticar suas crenças, manter suas línguas e compartilhar suas histórias, apesar das pressões para se conformar aos modos de vida europeus.

As fugas dos aldeamentos também foram uma forma de resistência à colonização. Essas "fugas" podem ter sido vistas de forma diferente pelos próprios indígenas. Para muitos, sair dos aldeamentos para visitar suas aldeias de origem era uma forma legítima de manter suas conexões com suas comunidades de origem e exercer sua liberdade de circulação. Essas ações, mesmo que vistas como rebeldia pelos colonizadores, podem ser vistas como formas de manutenção das tradições e valores culturais. Essa prática de visitar as aldeias de origem é muito importante para a manutenção das tradições e da cultura indígena, já que muitas vezes as aldeias eram locais onde os indígenas podiam praticar suas crenças e rituais sem a interferência dos colonizadores. Essas visitas também permitiam o fortalecimento dos laços familiares e a transmissão de conhecimentos e tradições de geração em geração.

Havia por parte dos indígenas a estratégia de utilizarem os códigos coloniais para seus próprios interesses. Os indígenas muitas vezes participavam dos festejos religiosos promovidos pelos colonizadores portugueses, mas essa participação não significava necessariamente um aporuguesamento. Em vez disso, os indígenas frequentemente viam a participação nos festejos como uma oportunidade de adquirir bens

e serviços dos colonizadores, como alimentos, roupas e remédios. Também adaptavam os códigos e valores portugueses às suas próprias necessidades e costumes. Por exemplo, eles poderiam usar a religião cristã para justificar suas próprias crenças e práticas religiosas ou para reivindicar certos direitos ou vantagens. Eles poderiam também usar a língua portuguesa para comunicar com os colonizadores, mas também para estabelecer redes de comunicação entre diferentes grupos indígenas.

As entradas e saídas dos dispositivos que a sociedade colonial impunha não significava para as populações indígenas uma aceitação passiva da ordem colonial, mas sim uma forma de sobreviver e até mesmo aproveitar as oportunidades oferecidas por esse contexto.

Nos aldeamentos uma preocupação do poder colonial era com a quantidade de indígenas guerreiros e a questão da segurança da capitania. Um relato do governador-geral Tristão da Cunha Meneses revela a preocupação com o modo como os aldeamentos eram utilizados pelos indígenas. A preocupação do governador Tristão da Cunha Meneses era com a segurança na capitania de Goiás, especialmente em relação aos ataques indígenas.

O governador relata um ataque Kayapó durante sua viagem de São Paulo para Goiás, no qual uma mulher, seu primo e “várias bestas” foram mortos. Ele afirma que os responsáveis pelo ataque eram um grupo de Kayapó recém-chegados à região que seriam aldeados em Maria I.

Para lidar com essa situação, o governador propôs o aumento da companhia de pedestres e a colocação de uma guarnição de oitenta soldados no aldeamento Maria, onde estavam mais de 600 homens de guerra. Além disso, ele mandou assentar praça a vinte Akroá do aldeamento de São José de Mossâmedes, para limitar os gastos com alimentação dos índios e contar com sua ajuda na identificação de possíveis traições dos Kayapó. Esse relato histórico ilustra as tensões entre colonizadores e indígenas na época colonial brasileira e a preocupação com a segurança das conquistas territoriais. A apropriação indígena do aldeamento Maria I foi feita de acordo com seus próprios interesses e não visava tornar-se uma residência fixa. Por não entenderem a apropriação que os indígenas faziam da espacialidade dos aldeamentos, os Kayapó foram vistos pelo projeto colonial com desconfiança e pensados no registro de falsos vassalos.

Em 1781, a Junta da Fazenda da Capitania de Goiás informou à Rainha sobre os gastos com a redução do gentio e pediu empréstimo aos reais quintos para aldear os Kayapó devido às hostilidades que eles estavam fazendo aos moradores da capitania. A Junta afirmou que se a redução dos indígenas não fosse completada, isso poderia ter consequências graves. Havia também um temor do conhecimento que os Kayapó já haviam adquirido da capitania, o que sugere que os indígenas estavam se tornando mais conscientes de sua situação e poderiam representar uma ameaça para o projeto colonial.

É preciso reconhecer a complexidade das relações entre colonizadores e colonizados e entender que a dominação não é um processo linear, mas marcado por tensões e conflitos.

MEMÓRIAS DOS ALDEAMENTOS

Em relação à memória dos aldeamentos, relatos de indígenas Iny Karajá do CEII/UFG (Curso de Educação Intercultural Indígena de Formação Superior) revelaram que na narrativa sobre o passado dos contatos interétnicos na região da Ilha do Bananal há uma memória de um barco que subia o Araguaia e é importante para os Karajá, pois é uma lembrança da época em que foram forçados a se deslocar para viver em aldeias criadas pelos colonizadores. Esses aldeamentos foram uma forma de controlar a população indígena e impor a cultura e a religião dos colonizadores. O barco que subia o Araguaia era usado possivelmente para transportar os Karajá de uma aldeia para outra, e muitas vezes era o único meio de comunicação com o mundo exterior.

Essa memória fala de um conflito histórico entre os Karajá e o Tori (branco). De acordo com as descrições de alunos Iny Karajá o barco que passava pelo Araguaia na época do wèrè, um termo que pode se referir a uma época específica do calendário Karajá ou a um evento ritualístico, teria sido responsável pelo rapto de um Karajá, o que teria provocado a ira dos wèrè. É possível que a menção aos wèrè indique que essa história é muito antiga e que tenha sido transmitida oralmente ao longo das gerações.

Segundo as descrições o barco era movido a lenha, isso pode sugerir que a história remonta a uma época em que não havia motores a combustão, o que reforça a ideia de que se trata de um evento histórico muito antigo. Além disso, a menção ao uso de armas sugere que os confrontos teriam sido muito violentos, com perdas significativas de ambos os lados.

É interessante notar que, embora a palavra "aldeamento" seja frequentemente encontrada na documentação oficial do século XVIII, ela não é comum nas falas dos indígenas. Isso indica que o termo é uma construção dos colonizadores europeus para descrever uma organização social e territorial colonialista para os povos indígenas. É possível que os próprios indígenas não se reconhecessem como "aldeados", mas sim como pertencentes a uma determinada comunidade ou povoado.

“PEDAGOGIA DECOLONIAL” E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

As entrevistas e a convivência nos terreiros de candomblé e terecô nos leva a crer, assim como Catharine Walsh (2013), que um aspecto importante da “pedagogia decolonial” presente nas religiões afro-brasileiras é “a ideia de que o conhecimento da sociedade deve partir da prática, entendida como expressão vivencial e como fundamento epistêmico lógico” (WALSH, 2013 p. 82). Acreditamos, que a atuação dos terreiros em que desenvolvemos nossas pesquisas, cria discussão política no qual o terreiro se torna um espaço de ressignificação da vida. Nossa experiência nestes terreiros nos mostrou a complexidade desta realidade social, marcada por uma relação de sociabilidade que, aproximando-se do conceito de “pedagogia decolonial” (WALSH, 2013), produz uma “intersubjetividade, reconhecimento mútuo, solidariedade subalterna” (WALSH, 2013 p. 173).

Compreendemos que as religiões afro-brasileiras, guardadas as suas particularidades e diversidade, se constituem como espaços de conscientização e luta, e que seu objetivo maior é intervir na estrutura da nossa sociedade através do combate ao racismo e a intolerância religiosa. Acreditamos também que a luta dos terreiros de candomblé e terecô que pudemos acompanhar, se aproxima do que Walsh (2013, p.24) quer dizer ao afirmar que “a crise da colonialidade do poder sugere rachaduras, rupturas na ordem e nos padrões de poder, transição e revolução”.

Em nossas pesquisas concluímos que nesses espaços, encontramos, além de religião, uma visão de mundo, valores, práticas, formas de se relacionar com o sagrado, com a natureza, diferentes do cristianismo e da matriz ocidental, pois pensa o ser humano relacionado a um grande organismo vivo, uma rede de correspondência entre os orixás, os encantados, a natureza e os humanos, se construindo fora dos binarismos mente/corpo, razão/emoção, indivíduo/natureza, sagrado/cotidiano. Desta forma apresenta

possibilidades de se pensar a construção e transmissão do conhecimento como outra epistemologia, que resiste ao modo de pensar ocidental, uma postura perante a vida, um modo imanente que não situa o ser fora da natureza e que considera uma rede de relações entre os seres e a natureza.

Identificamos em nossos trabalhos de campo que ao aprender fazendo, música, tradição, cultura, religião, de forma indissociável há um fortalecimento dos vínculos entre os indivíduos direcionando-os em torno de objetivos em comum. Outra característica observada está relacionada à questão ambiental. Percebemos que na rotina dos terreiros o que prevalece é outra maneira de se relacionar com a natureza e a coletividade, outro modelo de relações sociais.

Percebemos que a forma como se aprende o conhecimento sobre o candomblé e o tererê, a música, os ritmos, as danças, as rezas, o uso das plantas e dos animais, as preferências de cada orixá e encantado se dão em uma relação extremamente hierárquica, mas que gera uma imersão de todos, produzindo um forte sentimento de coletividade, pois acredita-se que a natureza, os orixás, os encantados e as pessoas formam um grande organismo vivo e correspondente entre si.

No contexto dos estudos decoloniais, múltiplas formas de saber e crer devem ser consideradas. Diferentes iniciativas teórico-práticas buscam desconstruir tanto o modelo universalizante, quanto os particularismos exclusivos. Nossa experiência com os terreiros pesquisados nos levou a acreditar que a relação entre a natureza, os orixás, os encantados e os humanos pode ser compreendida como uma crítica ao antropocentrismo. Acreditamos encontrar nas religiões afro-brasileiras e mais especificamente na atuação dos terreiros pesquisados outras possibilidades de articulação natureza/cultura que geram outras sociabilidades.

Pensando a experiência de resistência afro-equatoriana Catherine Walsh (2013) destaca o papel das pedagogias que constroem outro modo de viver. Seu interesse é com as práticas que abrem caminhos e condições radicalmente outros de pensamento, práticas como pedagogias, que por sua vez, fazem questionar e desafiar a razão única da modernidade ocidental e do poder colonial que ainda está presente. Destaca a importância de pensar a partir de, e com práticas e sistemas de viver diferentes. Pedagogias que incitam a possibilidade de estar, ser, sentir, fazer, pensar, olhar, escutar e conhecer de outro modo, através de práticas decoloniais. A autora destaca que a pedagogia e o

pedagógico em sua obra não são pensados em um sentido instrumentalista de ensinar e transmitir conhecimento, e muito menos limitado a educação em espaços escolarizados. Neste sentido, observamos a proximidade dos aspectos levantados por Walsh (2013) com a tradição oral e o aprendizado corporal presentes nos saberes dos espaços religiosos afro-brasileiros.

Para Walsh (2007) interculturalidade significa considerar que as diferentes culturas são consideradas em um diálogo entre iguais, o que significa entendimento, mas possibilidade de falas diversas sem uma pressuposta hierarquização. Transformando a estrutura sócio-histórica, mais que simplesmente reconhecendo ou incluindo, o que tornaria possível um estado plurinacional, em que a diferença se coloca como constitutiva e não adicional como faz o multiculturalismo. Compreende a decolonialidade e o intercultural como respostas, no sentido de transgredir as fronteiras do que é hegemônico e subalternizado. A autora diferencia multiculturalismo de interculturalidade ao afirmar que o primeiro se sustenta a partir de interesses hegemônicos que visam obscurecer as histórias locais, dando um sentido universal às sociedades multiculturais. Destaca a diversidade da sociedade e a necessidade de manter a unidade na diversidade, permanecendo inalterada a estrutura social e institucional que constrói e reproduz as desigualdades sociais.

Nosso principal objetivo nesse artigo consiste em apresentar a religiosidade afro-brasileira, problematizando questões que articulam a marginalização do negro e de sua cultura e os processos de exclusão na formação da identidade brasileira. Desta forma propondo uma direção para a inclusão do repertório cultural, étnico, linguístico e histórico presente nas religiões afro-brasileiras como possibilidade epistêmica alternativa à matriz colonial do poder. Acreditamos que propostas como essa se constituem como uma resposta à marginalização da presença negra na formação da identidade brasileira.

CONCLUSÃO

Entendendo raça como uma construção social, que foi “naturalizada”, Aníbal Quijano (2000) enfatiza que por essa categoria reforçam-se as disparidades que sustentam a colonialidade do poder que cria hierarquias de ordem social baseadas em gênero e raça. Diferentes iniciativas teórico-práticas buscam desconstruir o modelo universalizante de dominação estruturado através das categorias de gênero e raça.

Pensando a perspectiva da igualdade política em sua relação com a afirmação da diferença identitária e cultural. Compreendemos que discutir temas como identidade racial e diversidade cultural contribui para pensarmos a própria ideia que se tem de raça e o seu uso como instrumento de dominação social, historicamente construído como critério de classificação universal da população mundial, e articulador das estruturas de poder organizadas a partir do sistema colonial/moderno/eurocentrado. A partir das questões levantadas nesse artigo acreditamos contribuir para uma reflexão histórica sobre o espaço de tensão, em que, o que está em jogo é a representação política e a possibilidade de fala destas populações. Em um contexto ampliado nossa abordagem se apresenta como expressão das novas significações decorrentes do trânsito histórico, no que se refere ao debate sobre os papéis históricos e a possibilidade de atuação social das populações afro-brasileira e indígena. Em síntese compreendemos que os espaços em que nossas pesquisas se desenvolveram se constituem como prática cultural, como espaço de tomada de consciência e formação identitária e como elemento articulador dos mecanismos de resistência.

Em conversas sobre nossas pesquisas percebemos que nos espaços que pesquisamos estão presentes conhecimentos alternativos à matriz do pensamento colonial, ou utilizando o conceito de Walsh (2013) exemplos de uma “pedagogia decolonial”. Essa compreensão se conecta as nossas pesquisas na forma de transmissão do conhecimento dentro das religiões afro-brasileiras e do universo indígena, acreditamos que essas relações produzem outra sociabilidade que estabelece uma relação entre a atuação política e a aprendizagem como outras epistemologias, alternativas à matriz colonial do poder, do saber e do ser. A convivência com essas comunidades nos mostrou que esse universo não deve ser tomado como um objeto a ser observado, mas sim como um modelo epistêmico, que as pessoas que formam essa comunidade não precisam que pesquisas acadêmicas deem a elas espaços de fala, pois a fala delas já é ouvida a partir de suas práticas, de sua resistência, de sua história, do seu sagrado.

É possível compreender as religiões afro-brasileiras, o uso indígena dos aldeamentos no período colonial e a organização indígena para assumir espaços em instituições públicas de ensino superior, como no caso do curso de Educação Indígena da UFG, como um mecanismo de resistência ao histórico processo de diferenciação que subalterniza saberes, povos e culturas.

Compreendemos que nos terreiros pesquisados, na análise das memórias sobre os aldeamentos em Goiás e no curso de Educação Indígena da UFG, encontramos, uma visão de mundo, valores, práticas, formas de se relacionar com o sagrado, com a natureza, vivida de forma relacional através de um grande organismo vivo, uma rede de correspondência entre a natureza e os humanos, se construindo fora dos binarismos mente/corpo, razão/emoção, indivíduo/natureza, sagrado/cotidiano. Desta forma esses espaços se constituem como possibilidades de se pensar a construção e transmissão do conhecimento como outra epistemologia, que resiste ao modo de pensar ocidental, uma postura perante a vida, um modo imanente que não situa o ser fora da natureza e que considera uma rede de relações entre os seres e a natureza configurando-se como espaço de atuação política, de ressignificação da vida, como uma perspectiva epistêmica de construção do conhecimento.

Esperamos com o resultado de nossas pesquisas promover o debate público com a troca de experiências. Buscando impactar de diferentes formas a sociedade relacionando pontos referentes às religiões, direito e legislação, saúde, educação, direitos humanos e relações étnico raciais.

Desta maneira concluímos que ao pensar a perspectiva da igualdade política em sua relação com a afirmação da diferença identitária e cultural contribuimos para ampliar a compreensão sobre identidade racial e diversidade cultural pensando a própria ideia que se tem de raça e o seu uso como instrumento de dominação social historicamente construído como critério de classificação universal da população mundial, e articulador das estruturas de poder organizadas a partir do sistema colonial/moderno/eurocentrado.

Ao produzirmos uma reflexão sobre o espaço de tensão, em que, o que está em jogo é a representação política e a possibilidade de fala destas populações acreditamos contribuir com as novas significações decorrentes do trânsito histórico, no que se refere ao debate sobre os papéis históricos e a possibilidade de atuação social das populações afro-brasileira e indígena. Em síntese acreditamos que com nossas pesquisas e as aproximações dos resultados que alcançamos e que apresentamos nesse artigo contribui para a ampliação do entendimento das religiões afro-brasileiras, dos aldeamentos e da Educação Indígena como prática cultural, como espaço de tomada de consciência e formação identitária e como elemento articulador dos mecanismos de resistência. Acreditamos que esses espaços se constituem como possibilidades de se questionar nossa

herança colonial que dilui as identidades étnicas, africana e indígena, na perspectiva de uma sociedade brasileira, branca, patriarcal, eurocêntrica o que pode ser compreendido como uma possível resposta aos discursos hegemônicos que inferiorizam as práticas culturais afrodescendentes e indígenas.

Compreendemos que nesses espaços, encontramos, possibilidades de se pensar a construção e transmissão do conhecimento como outra epistemologia, que resiste ao modo de pensar ocidental. É algo que vai além de uma opção teórica, mantemos um forte vínculo com esses movimentos. A interculturalidade crítica de que falamos considera que as diferentes culturas são sopesadas em um diálogo entre iguais, o que são significa entendimento, mas possibilidade de falas diversas sem uma pressuposta hierarquização. Acreditamos dessa forma contribuir para transformar a estrutura sócio-histórica, mais do que simplesmente reconhecendo ou incluindo, a diferença nessa perspectiva se coloca como constitutiva e não adicional como faz o multiculturalismo, o que torna possível um projeto de Estado plurinacional.

REFERÊNCIAS

FANON, Frantz. **Piel negra, máscaras blancas**. Editorial Abraxas. Buenos Aires, Argentina. 1973.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciênciassociais. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciências Sociais, Buenos Aires, Argentina, 2000. p. 246

QUIJANO, Anibal. **Colonialidad y clasificación social**. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial**. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 47 – 62.

WALSH, Catherine (Ed.) **Pedagogías decoloniales**: Prácticasisurgentes de resistir, (re) existir y (re) viver. Tomo I. Quito. Ecuador: EdicionesAbyaYala, 2013.