
POR QUE SABERES INDÍGENAS NO SÉCULO XXI? UMA GUINADA DECOLONIAL*

[Why indigenous knowledges in the 21st Century? A decolonial turn]

MORGAN NDLOVU
UNIVERSITY OF CONNECTICUT

Resumo: Nunca na história da produção de conhecimento na era da modernidade ocidentalista, a ideia de saberes indígenas se tornou tão importante à imaginação do futuro do mundo como no século XXI. Isto ocorre, sobretudo, porque o século XXI é um período em que os modos ocidentais atualmente hegemônicos de conhecer, imaginar e ver o mundo se mostraram ineficientes no provimento de soluções para muitos dos desafios globais que eles causaram. Esta falha por parte do sistema de produção de conhecimento ocidental para encontrar soluções duradouras para os desafios mais prementes do século XXI que ele mesmo causou, tal como a crise financeira global, o conflito e as mudanças climáticas, levou à emergência da questão de saber se um modelo diferente de mundo para além dos limites ocidentalistas pode ser imaginado. Este artigo é uma crítica decolonial do popular, mas controverso tema dos saberes indígenas no século XXI. O artigo argumenta que a ideia de saberes indígenas pode servir de base sobre a qual outro mundo para além dos limites ocidentalistas pode ser imaginado.

Palavras-chave: saberes indígenas; guinada decolonial; lugar de enunciação; desobediência epistêmica; pluriversalidade; universalidade.

127

Abstract: Never in the history of knowledge production in the age of Western-centred modernity has the idea of indigenous knowledges been as important to the imagination of the future of the world as in the 21st century. This is mainly because the 21st century is a period in which the current hegemonic Western ways of knowing, imagining and seeing the world have proved to be inefficient in providing solutions to many of the global challenges that they have caused. This failure by the Western knowledge production system to provide lasting solutions to the most pressing challenges of the 21st century that it has caused, such as the global financial crisis, conflict and climate change, has led to the emergence of the question of whether a different model of the world outside the Western-centred one can be imagined. This article is a decolonial critique of the popular but controversial subject of indigenous knowledges in the 21st century. The article argues that the idea of indigenous knowledges can serve as a basis on which another world outside the present Western-centric one can be imagined.

Keywords: indigenous knowledges; decolonial turn; locus of enunciation; epistemic disobedience; pluriversality; universality.

* Originalmente publicado em *Yesterday & Today*, 11, 2014. Permissão gentilmente cedida pelo autor a quem a revista agradece.

1. INTRODUÇÃO

Apesar das controvérsias que cercam a ideia de saberes indígenas, especialmente depois da usurpação da história mundial pelo eurocentrismo, esta ideia permanece tão importante como nunca para a imaginação do futuro do mundo para além dos limites ocidentalistas¹ de conhecer, imaginar e ver o mundo. Isto ocorre, sobretudo, porque, quando se trata de privilegiar perspectivas não-ocidentais sobre o mundo, que têm sido silenciadas ou relegadas à periferia pela visão de mundo euro-norte-americana, a ideia de formas indígenas de conhecer, ver e imaginar o mundo tem o potencial de permitir outra imaginação do mundo para além da visão ocidentalista já defunta. Assim, longe de ser uma fantasia, a ideia de saberes indígenas tem um potencial realista para influenciar o futuro do mundo para além da atual visão de mundo fundamentalista ocidental que falsamente finge ser a única visão capaz de universalidade.

Este artigo argumenta que, ao invés de abandonada, a ideia de saberes indígenas precisa ser resgatada a partir dos discursos que a consideram obsoleta em face da hegemonia da visão de mundo ocidentalista. Isto é importante porque a ideia de saberes indígenas poderia se tornar a base sobre a qual a produção de conhecimento pode ser democratizada na era em que as formas eurocêntricas de conhecimento já não são capazes de resolver os problemas criados por elas mesmas. No entanto, o processo de verdadeira democratização do conhecimento só acontecerá se os povos do mundo não-ocidental continuarem com a luta pela descolonização do conhecimento e, simultaneamente, pressionarem a Europa e América do Norte a participar na des-imperialização do conhecimento. Assim, como Ndlovu-Gatsheni (2013, p. 33) coloca: “Somente quando os dois processos [de descolonização e des-imperialização] forem plenamente aplicados e levados à sua conclusão lógica, outro mundo pós-colonial informado por uma verdadeira democracia global será possível”. O ponto de partida deste artigo é que a ideia de

¹ Ocidentalista é a tradução de *Western-centred*. Outra tradução possível seria ocidental-cêntrico ou, ainda, eurocentrismo, já que muitas vezes esses termos são intercambiáveis. [N.T.]

que os saberes indígenas precisam ser resgatados das garras do que Quijano (2007, p. 168-178) chama de “matriz do poder colonial”. Isto implicará a adoção do que Maldonado-Torres (2007, p. 111-138) descreve como uma “virada decolonial” – uma guinada, não só em relação à visão de mundo ocidental provinciana que reivindica universalidade, mas também em relação aos discursos atuais que veem os saberes indígenas como fantasia. No entanto, a fim de resgatar a ideia de saberes indígenas daquilo que Ndlovu-Gatsheni (2013, p. 37) se refere como “a armadilha de matrizes coloniais de poder”, é preciso articular a forma como o moderno sistema-mundo ocidentalista surge, como ele funciona, quais os problemas que criou aos sujeitos não-ocidentais e quais distorções trouxe à ideia de saberes indígenas.

2. O MODERNO SISTEMA-MUNDO E A DIFÍCIL SITUAÇÃO DO SUJEITO NÃO-OCIDENTAL

Não se pode alcançar o objetivo de resgatar a ideia de saberes indígenas das controvérsias atuais que cercam o seu significado, que a tornam obsoleta em face da imaginação de outro mundo possível para além dos limites ocidentalistas, sem o mapeamento de como o sistema mundial moderno opera. Este ponto de partida do artigo supõe que o mundo moderno está hierarquicamente organizado de tal maneira que o sujeito ocidental está no ápice do sistema enquanto o sujeito não-ocidental ocupa o fundo dele. Este mundo moderno é simultaneamente novo e temporal, porque suas origens podem ser traçadas a uma época tão recente quanto às “viagens de descobrimento” de Cristóvão Colombo em 1492.

Foi, de fato, depois que Cristóvão Colombo afirmou ter “descoberto” o Novo Mundo (BLAUT, 1993; GROSGOUEL, 2007) que se estabeleceu a fundação do moderno sistema mundial sobre as bases do eurocentrismo. O que isto significa é que o domínio da civilização europeia é de apenas cerca de 500 anos, portanto, podemos seguramente assumir que é temporal e, muito provavelmente, prestes a terminar uma vez que tem causado mais problemas do que consegue resolver. Como já mencionado, entre os problemas que o moderno sistema-mundo tem

causado e atualmente está lutando para resolver são a mudança climática, conflitos globais e as crises econômica e financeira. No entanto, a fim de compreender como o moderno sistema-mundo se tornou uma fonte de desafios globais atuais, é importante examinar como sua arquitetura usurpou a história do mundo para privilegiar a imaginação ocidental do mundo como a única capaz de universalidade.

Em geral, a constituição do moderno sistema mundial, cuja construção e arquitetura se realizaram principalmente pela conquista e subjugação de uma parte do mundo por outro, culminou em uma situação que se caracteriza por uma relação de dominação e subordinação política, econômica, social e epistêmica das sociedades não-ocidentais por dominadores europeus “ocidentais” e seus descendentes euro-norte-americanos. Assim, desde 1492, quando Cristóvão Colombo descobriu as Américas e o sujeito não-ocidental cuja experiência sócio-histórica em geral era diferente da dos povos da Europa, a humanidade toda dos povos não-ocidentais foi colocada em dúvida pelo sujeito ocidental. A visão do sujeito ocidental em relação ao sujeito não-ocidental, caracterizada pela falta de atributos humanos, incluindo a falta de “alma”, culminou na opressão deste último por meio de atividades desumanas tais como a escravidão, o imperialismo, o colonialismo, o apartheid e o atual neocolonialismo. Assim, como Grosfoguel (2007, p. 214) coloca:

Fomos a partir da caracterização do século XVI de “pessoas sem escrita” para a caracterização dos séculos XVIII e XIX de “pessoas sem história” para a caracterização do século XX de “pessoas sem desenvolvimento” e, mais recentemente, ao início do XXI de “pessoas sem democracia”.

O que Grosfoguel pretende dizer é que, desde o advento da modernidade ocidentalista, a humanidade do sujeito não-ocidental tem sido posta em dúvida no Ocidente, não só por causa de uma experiência sócio-histórica diferente, mas também com base nas diferenças físicas que têm sido equacionadas com a degeneração. Assim, o racismo como cultura e como um referente à aparência ou à cor da pele tornou-se o princípio organizador fundamental da opressão colonial e da dominação.

Em geral, a arquitetura do moderno sistema-mundo se assemelha ao que Grosfoguel (2007, p. 217) vê como um:

enredamento... de múltiplas e heterogêneas hierarquias globais (heterarquias) de formas sexuais, políticas, epistêmicas, econômicas, espirituais, linguísticas e raciais de dominação e exploração onde a hierarquia racial/étnica de divisão europeu/não-europeu reconfigura transversalmente as outras estruturas de poder mundial.

Isso significa que o sistema-mundo moderno é uma totalidade heterogênea histórico-estrutural que pode ser entendida como uma “matriz de poder colonial” (QUIJANO, 2000, p. 533-580) – uma estrutura de poder dentro da qual as experiências sociais, políticas, econômicas, epistêmicas, psicológicas e físicas do sujeito não-ocidental, entre outros aspectos, são marginalizadas uma vez que se encontram na parte inferior do moderno sistema-mundo organizado hierarquicamente.

A organização hierárquica do moderno sistema-mundo, baseada na posição dominante da imaginação ocidental do mundo sobre a do sujeito não-ocidental, criou um lado mais claro onde vive o sujeito ocidental e um lado mais escuro onde se encontram os povos do Terceiro Mundo. Assim, de acordo com estudiosos como Mignolo (2011), desde o advento da modernidade ocidentalista, os povos do mundo não-ocidental têm sido forçados pelos conquistadores europeus a ocupar o lado mais escuro da modernidade enquanto o sujeito ocidental ocupou o lado mais claro. No contexto da produção do conhecimento, a dinâmica de poder dita que o sujeito ocidental do lado mais claro da modernidade goze de mais privilégio na esfera de produção de conhecimento do que o sujeito não-ocidental do lado mais escuro da modernidade ocidentalista.

Na verdade, o que normalmente define a relação entre a zona do ser e a zona do não-ser não é apenas a hierarquização social vertical das identidades informadas pela raça, mas também que a zona do não-ser produz perpetuamente sujeitos que são enganados e esmagados pela potência da zona do ser. Assim, de acordo com Fanon (1961, p. 29):

O mundo colonial é um mundo cindido em dois. A linha divisória, as fronteiras são mostradas por quartéis e pelas delegacias de polícia. Nas colônias são os policiais e os soldados que são os oficiais, intermediários instituídos, os porta-vozes do colono e seu governo de opressão... os policiais e o soldado, com a sua presença imediata e sua ação direta, mantêm contato com o nativo e aconselham por meio de coronhadas e a explosões de napalm a não se mover. É óbvio aqui que os agentes do governo falam a linguagem da força pura. O intermediário não alivia a opressão, nem procura esconder a dominação; exibidas e as manifesta com a consciência limpa como a de um defensor da paz; mas ele é o portador da violência ao lar e à mente do nativo.

A centralidade da violência e apropriação é amplificada por Santos (2007, p. 51) quando argumenta que as duas constituem a ordem da vida nas zonas coloniais. Na esfera da produção de conhecimento, o que podemos compreender como a base da relação entre a zona do ser e a zona do não-ser é a centralidade da “violência epistêmica” na parte do sujeito não-ocidental. Assim, a visão de mundo ocidental tem, desde o advento da modernidade ocidentalista, cometido “epistemicídios” sobre formas não-ocidentais de saber quando lhes é negado o status de universalidade pela maneira ocidental totalizante do saber.

No assim chamado “mundo pós-colonial”, não se pode entender a existência contínua da zona do não-ser cara a cara com a zona do ser sem engalfinhar-se com a colonialidade – um termo que é usado no lugar do “lado mais escuro da modernidade” e que denota uma estrutura de poder que sobrevive ao fim de formas diretas e visíveis de colonialismo. Assim, através das lentes conceituais da colonialidade, é possível argumentar que a ideia de um “mundo pós-colonial” é em si mesmo um mito. Como Grosfoguel (2007, p. 219) coloca:

As estruturas globais múltiplas e heterogêneas colocadas em marcha durante um período de 450 anos não evaporaram com a descolonização jurídico-política da periferia durante os últimos 50 anos. Continuamos a viver sob a mesma “matriz de poder colonial”. Com a descolonização administrativo-jurídica, mudamos de um período de “colonialismo global” para o atual período de “colonialidade global”. Apesar das “administrações do colonialismo” terem sido totalmente eliminadas e a maioria da periferia ser organizada politicamente em Estados independentes, as pessoas não-europeias ainda vivem sob a crua exploração e dominação europeia. As antigas hierarquias coloniais como europeus versus não-europeus permanecem no lugar e estão enredadas com a “divisão internacional do trabalho” e a acumulação de capital em escala mundial. A articulação da colonialidade mencionada acima significa simplesmente que a celebração da remoção do colonialismo jurídico-administrativo pode esconder a

continuidade entre o passado colonial e outros vastos “colonialismos” invisíveis no presente. Isto é muito importante de notar, porque a colonialidade sobrevive se escondendo, o que significa que, com o desaparecimento do colonialismo jurídico-administrativo, muitas das vítimas da colonialidade não conseguem entender a presença dela, uma vez que não é mais visível em termos físicos.

É muito importante entender que a colonialidade é um termo genérico para múltiplas “situações coloniais”, porque isso significa que há muitos “colonialismos” que sobreviveram ao fim do colonialismo jurídico-administrativo e/ou ao apartheid, incluindo os que se encontram na esfera da produção de conhecimento. Assim, de acordo com estudiosos como Maldonado-Torres (2007, p. 243):

Colonialidade, em vez disso, refere-se a padrões de longa data de poder que surgiram como resultado do colonialismo, mas que definem a cultura, o trabalho, as relações de intersubjetividade e a produção de conhecimento muito além dos limites estritos das administrações coloniais. Assim, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. É mantida viva nos livros, nos critérios de desempenho acadêmico, nos padrões culturais, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações do self, e em tantos outros aspectos da nossa experiência moderna. De certa forma, como sujeitos modernos respiramos colonialidade o tempo todo e todos os dias.

O trecho acima quer dizer que o conceito de colonialidade, ao contrário do “colonialismo clássico”, revela o mistério do porquê, após o fim das administrações coloniais nas esferas jurídico-políticas da administração do Estado, ainda haver a continuidade das formas coloniais de dominação. Isto ocorre principalmente porque o conceito de colonialidade evoca a questão da dominação colonial não a partir de um ponto de partida isolado e singular tal como o ponto de vista jurídico-político administrativo, mas do ponto de vista de uma variedade de situações coloniais que incluem opressão cultural, política, sexual, espiritual, epistêmica e econômica de grupos étnicos/racializados subordinados a grupos dominantes étnicos/racializados, com ou sem a existência de administrações coloniais (GROSGUÉL, 2007, p. 220). Esta abordagem holística para o problema da dominação colonial nos permite visualizar outras dinâmicas do processo colonial, que incluem “a colonização da imaginação” (QUIJANO, 2007, p. 168-178), “a

colonização da mente” (DASCAL, 2009, p. 308) e colonização do conhecimento e do poder.

A ideia de colonização do conhecimento e do poder nos permite compreender a relação entre a estrutura de poder da dominação colonial e a produção de conhecimento. Assim, o processo de colonização do poder está inseparavelmente entrelaçado com o do conhecimento dentro dos projetos imperiais globais porque a ideia da colonialidade na produção de conhecimento fala diretamente à colonização epistemológica do sujeito não-ocidental. Como consequência, a colonização epistemológica dos povos não-ocidentais acontece através de processos tais como o deslocamento, a disciplina e a destruição de seus conhecimentos. Isto significa que, entre uma série de colonialismos ou de situações coloniais que caracterizam a ordem mundial hoje, há aquilo que se manifesta como racismo epistêmico. Como Maldonado-Torres (2004, p. 34) coloca:

Como todas as formas de racismo, o racismo epistêmico está relacionado com a política e a sociabilidade. O racismo epistêmico desconsidera a capacidade epistêmica de certos grupos de pessoas. Ele pode estar baseado na metafísica ou na ontologia, mas seus resultados são, no entanto, o mesmo: a evasão do reconhecimento dos outros como seres humanos totalmente completos.

134

Isso significa que o racismo epistêmico dentro da estrutura mundial da modernidade/colonialidade é projetado de tal forma que há um pressuposto convincente de que o mundo não pode sobreviver sem o pensamento do sujeito ocidental. Isto significa que uma visão de mundo ocidental é projetada como a única capaz de traçar o futuro do mundo, incluindo a determinação do destino daqueles que não partilham a mesma visão do mundo ou são postos em desvantagem por ela.

Com o advento da modernidade ocidentalista e a colonialidade como sua parte inferior, a Europa tem privilegiado a si mesma como o único espaço e local de pensamento autêntico. Assim, em sua articulação de como o racismo epistêmico constituiu o privilégio da Europa como local e espaço de “raiz autêntica do pensamento”, Maldonado-Torres (2004, p. 32) argumenta que “a ideia de que as

peças não são capazes de sobreviver sem as realizações teóricas e culturais da Europa é um dos postulados mais categóricos da modernidade. Essa lógica foi aplicada durante séculos no mundo colonial.”

No contexto dos saberes indígenas não-ocidentais, está claro que este privilégio da Europa como o único lugar de pensamento autêntico envolve um processo de deslegitimação das visões de mundo não-ocidentais, não só de contribuir para o futuro do mundo em que vivemos mas também de constituir conhecimento. A questão que emerge dessa análise, portanto, é se é justo para o sujeito não-ocidental continuar a perceber a Europa como o único local de pensamento autêntico. É importante examinar isso porque o que tende a ser esquecido nos atuais modos ocidentais de produção de conhecimento é que o que é concebido como “conhecimento” é apenas outra visão “indígena” e provinciana que reflete a perspectiva de uma pequena porcentagem da população do mundo.

Na verdade, o eurocentrismo na produção de conhecimento está, em geral, ancorado na premissa do ceticismo sobre a humanidade do sujeito não-ocidental e sua capacidade de pensar. Esta é uma ironia, porque os europeus abraçam a proposição “cogito ergo sum” de Descartes (penso, logo existo), mas, ao mesmo tempo, negam que o sujeito não-ocidental também possa pensar ou fazer história (NDLOVU-GATSHENI, 2013, p. 335i). Este “ceticismo imperial maniqueísta misantropo” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 245) faz parte do esquecimento da colonialidade quando trata da humanidade dos condenados, porque a evidência arqueológica confirmou que espaços não-ocidentais, como a África, são o berço da humanidade. Assim, de acordo com Maldonado-Torres (2004, p. 36), “o esquecimento dos condenados é parte da verdadeira doença do Ocidente, uma doença que poderia ser comparada a um estado de amnésia que leva ao assassinato, à destruição e à vontade de poder epistêmica – com boa consciência”. Isso significa que o esquecimento dos pensadores ocidentais quando tratam da difícil situação do sujeito não-ocidental é em geral uma “vontade de ignorância autocentrada” e um “esquecimento da condenação” (MALDONADO-TORRES, 2004,

p. 40) que não só leva à opressão ontológica dos povos não-ocidentais, mas também à colonialidade do conhecimento, do poder e do ser.

No contexto de resgate da ideia de saberes indígenas das garras das matrizes globais de poder, a questão problemática é se é possível descolonizar o conhecimento na medida em que as formas não-ocidentais de conhecer também informam a imaginação do futuro do mundo em que vivemos. Esta questão já foi abordada por estudiosos decoloniais como Grosfoguel (2007) e Maldonado-Torres (2007), que desenvolveram o conceito de decolonialidade não só para desafiar a colonialidade global como uma estrutura que sobrevive ao colonialismo direto, mas também para pluriversalizar nosso pensamento sobre o futuro do mundo. Assim, de acordo com Maldonado-Torres (2006, p.117):

Por decolonialidade entende-se aqui o desmantelamento das relações de poder e concepções de conhecimento que fomentem a reprodução das hierarquias de raça, gênero e geopolíticas que se originaram ou encontraram novas e mais poderosas formas de expressão no mundo moderno/colonial.

O que isto significa é que a decolonialidade é uma maneira crítica de pensar a partir de lugares epistêmicos ex-colonizados que procuram dar sentido à situação da população de ex-colonizados dentro do sistema mundial atual, que Mignolo (2000) descreve como o moderno sistema-mundo cristão, centrado na experiência euro-americana, patriarcal, capitalista, heteronormativa, racialmente hierarquizada, que surgiu no século XV. É esta maneira crítica de pensar do sujeito colonizado que deve desafiar o atual sistema mundial e abrir espaço para o que é amplamente visto como “conhecimentos indígenas” do mundo não-ocidental para contribuir também à imaginação do futuro do mundo em que todos vivemos.

Este artigo defende uma perspectiva decolonial, resgatando a ideia de saberes indígenas, que se baseia em uma compreensão mais profunda da modernidade ocidentalista e seu lado mais escuro que representa a colonialidade. A ideia de saberes indígenas precisa ser resgatada a partir de sua situação atual no moderno sistema-mundo, não só porque é geralmente retratada como uma fantasia, mas também porque os conceitos indígenas são muitas vezes

sequestrados e distorcidos por aqueles que estão no ápice deste moderno sistema-mundo hierarquicamente ordenado. Assim, por exemplo, o conceito indígena popular de *Ubuntu* tem sido muitas vezes sequestrado por aqueles que estão no ápice do moderno sistema-mundo para manter o status quo da colonialidade ao privilegiar a retórica do “perdão” pelo sujeito dominado, negligenciando a de “compensação” pelo opressor. Isso aconteceu no pós-apartheid da África do Sul, onde o perdão por parte do sujeito que tinha sido dominado e oprimido por um longo período de tempo foi enfatizado e privilegiado pela famosa Comissão de Verdade e Reconciliação após o fim do apartheid, enquanto que ao opressor não foi requerida a compensação aos oprimidos. Esta distorção do conceito de *Ubuntu* tornou uma ideia indígena nobre em uma estratégia de silenciamento das vítimas da opressão, enquanto reformava a colonialidade para que continuasse o sistema de opressão apesar do desaparecimento do sistema de apartheid jurídico-administrativo. Assim, a continuidade das relações de tipo colonial de poder na era “pós-apartheid” tem assistido à continuação de tendências opressivas na África do Sul, que incluem o massacre de Marikana de agosto de 2013, na qual 34 mineiros foram mortos a tiros pelas forças policiais sul-africanas. O massacre de Marikana que aconteceu no pós-apartheid da África do Sul, como o massacre de Sharpeville da década de 1960 sob o regime do apartheid, foi um exercício violento do aparelho do Estado e do capital sobre o sujeito localizado na zona do não-ser (NDLOVU, 2013, p. 46-58) – um desenvolvimento que mostrou claramente a continuidade da colonialidade na ausência do colonialismo administrativo-jurídico.

3. A VIRADA DECOLONIAL E A IDEIA DE SABERES INDÍGENAS

A ideia de saberes indígenas precisa ser resgatada do laço da colonialidade global por meio de uma guinada decolonial, e não de abandono. Assim, como muitas outras nobres ideias que têm buscado falsear a universalidade do pensamento ocidental e/ou expor seu provincianismo, a ideia de conhecimentos

indígenas está sendo sequestrada e distorcida pelos mesmos modos ocidentais de conhecer, imaginar e ver o mundo na medida em que a ideia está se tornando rapidamente um significante vazio ou um conceito obsoleto. Isto significa que, sem operar uma mudança no que Mignolo (2009, p. 1-23) chama de “geografia da razão”, a ideia de conhecimentos indígenas permanecerá um conceito torto já que a modernidade ocidental sempre procurou minar os “conhecimentos de outra forma” (ESCOBAR, 2007, p. 179-210), a fim de privilegiar um modo ocidental de conhecer e ver como o único capaz de universalidade e, portanto, de definir o futuro do mundo como um todo.

A tentativa do moderno sistema-mundo de suprimir a ideia de conhecimentos indígenas por qualquer meio possível tem levado a uma situação em que essa ideia é retratada como uma fantasia que é irrelevante para a imaginação do futuro. Assim, por exemplo, estudiosos como Spivak (1994) têm questionado se o subalterno pode falar enquanto esses, tais como Hobsbawm e Ranger (1983), têm sublinhado a “invenção da tradição”. Em vez de cair na armadilha de descartar a ideia de saberes indígenas como fantasia, essa ideia precisa ser resgatada de sua deturpação ocidental. No entanto, a fim de elaborar um plano de resgate formidável para a ideia do conhecimento indígena, existe uma necessidade de analisar a forma pela qual esta ideia foi definida a partir de diferentes posições acadêmicas.

Um dos desafios sobre a ideia de um conhecimento indígena é que não há perspectiva única sobre o que significa. Assim, por exemplo, para os estudiosos como Kothari (2007, p. 4), o conhecimento indígena é o conhecimento tradicional, enquanto, para o Banco Mundial (1998), é aquele conhecimento que é exclusivo a uma determinada cultura e sociedade. De fato, enquanto há várias definições da ideia de um conhecimento indígena, o que precisa ser entendido é que nenhum deles é objetivo porque a ideia de objetividade é em si um dos mais poderosos mitos do século XXI.

De um modo geral, a ideia de objetividade como mito na produção de conhecimento pode servir como o primeiro passo para resgatar a ideia de um conhecimento indígena das garras das matrizes coloniais globais do poder. Assim, ao deslocar a falsa noção de objetividade na produção do conhecimento, a ideia do “lugar de enunciação” (GROSFOGUEL, 2007), em oposição às noções fundamentalistas de um “Universal Verdadeiro” da filosofia ocidental e do conhecimento científico se torna o nosso ponto de referência na articulação do que constitui saberes indígenas. A ideia do lugar da enunciação na definição do que constitui o conhecimento indígena é muito importante porque fala sobre revelar sua posição social e epistêmica ao articular o conhecimento dos fenômenos sociais em geral. Isto é importante de articular, porque o que se tornou problemático com o advento da modernidade ocidental é que a visão de mundo ocidental dominante se constituiu como não situada. Esta posição da visão-do-olho-de-deus assumida pela perspectiva de mundo ocidental no campo da produção do conhecimento em geral tem levado a uma situação na qual o modo provinciano ocidental de conhecer, ver e imaginar o mundo privilegia a si próprio como o único capaz de universalidade, cometendo, a partir daí, “epistemicídios” contra visões de mundo não-ocidentais.

Na verdade, é preciso enfatizar que a visão de mundo ocidental é nada além de um ponto de vista que falsamente finge não ser um ponto de vista, ocultando o locus da enunciação do sujeito que fala. Esta ocultação do sujeito que fala é uma estratégia de “ponto-zero” (CASTRO-GOMEZ, 2003), que se destina a enganar aqueles que estão socialmente localizados no lado oprimido da diferença colonial a pensar, ver e falar da posição do opressor, tomando, assim, parte na perpetuação de sua própria opressão. Assim, a mais poderosa realização da ideia de “objetividade” propagada pela filosofia e ciência ocidentais é a de dissociar a localização epistêmica do sujeito que fala de sua localização social – um processo que consegue colocar o sujeito oprimido contra si próprio durante a produção de conhecimento. De acordo com Grosfoguel (2007, p. 213):

Ao desvincular a localização epistêmica étnica/racial/ de gênero/sexual do sujeito que fala, a filosofia e as ciências ocidentais são capazes de produzir um mito sobre um conhecimento Universal Verdadeiro que encobre, isto é, esconde quem está falando, bem como a geopolítica e localização corpo-política epistêmica nas estruturas de poder/conhecimento colonial a partir do qual o sujeito fala.

A pergunta que surge da análise acima é a de saber se a maneira pela qual os sujeitos não-ocidentais concebem a ideia de um conhecimento indígena realmente auxilia o sujeito dominado do mundo não-ocidental fora de sua posição subalterna ocupada no moderno sistema-mundo hierarquicamente organizado. Esta questão é muito importante porque, como Grosfoguel (2007, p. 213) afirma mais adiante:

O fato de que alguém estar socialmente localizado no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que ele/ela pense epistemicamente a partir de um local epistêmico subalterno. Precisamente, o sucesso do sistema-mundo moderno/colonial consiste em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial, a pensar epistemicamente como aqueles que estão na posição dominante.

O que a afirmação acima de Grosfoguel significa é que, quando o sujeito não-ocidental pensa sobre a ideia de um conhecimento indígena, ele ou ela deve fazê-lo consciente de sua posição social dentro de um sistema-mundo hierarquicamente organizado, que está na parte inferior. Isto significa que o sujeito dominado não pode pensar na ideia de saberes indígenas de um ponto de vista ocidental, porque isso pode fazê-lo engajar na subordinação dos seus próprios modos de conhecer, ver e imaginar o mundo. A questão que surge, portanto, é se é possível para um sujeito marginalizado cuja localização epistêmica tem sido dissociada da sua localização social voltar a pensar epistemologicamente do ponto de vista de sua localização social privilegiada.

De um modo geral, é crucial para o sujeito oprimido pensar sobre a ideia de saberes indígenas a partir da posição de sua experiência histórico-social; mas este processo exige uma “virada decolonial” das formas eurocêntricas de imaginar, ver e conhecer o mundo em que vivemos. A virada decolonial, no entanto, requer

uma mudança na biografia e na geografia da razão por parte do sujeito, cuja localização epistêmica se opõe à sua experiência sócio-histórica. Este ponto de vista baseia-se no entendimento de que o processo de se distanciar das formas coloniais de conhecer e imaginar o mundo levará o sujeito dominado do sistema-mundo a pensar “da” posição subalterna “com” o subalterno em vez de “sobre” e “para” o subalterno.

4. A IDEIA DE CONHECIMENTOS INDÍGENAS E O SETOR DA EDUCAÇÃO COMO O LOCAL DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

O setor da educação é atualmente um dos mais importantes locais de produção de conhecimento tanto no Ocidente como no mundo não-ocidental. No entanto, a questão que é atualmente problemática dentro do setor de educação do mundo não-ocidental é se é possível descolonizar o conhecimento. Isto ocorre simplesmente porque, ao contrário do mundo ocidental, o setor da educação do mundo não-ocidental serve à condução da colonialidade do saber. Assim, em países como a África do Sul, não é de estranhar que, atualmente, o grande debate no setor do ensino superior é o de transformar o currículo e a pesquisa dentro da universidade “ocidentalizada”, de modo a produzir um sistema de conhecimento descolonizado que seja capaz de servir às diversas necessidades da população.

Há, de fato, muitas maneiras em que a ideia de conhecimentos indígenas podem transformar e/ou levar à descolonização do conhecimento dentro do setor de ensino superior da África do Sul. Assim, entre os muitos métodos pelos quais a ideia de conhecimentos indígenas pode transformar o currículo e a pesquisa na universidade na África do Sul, está a tentativa deliberada de privilegiar o arquivo africano sobre o ocidente quando da realização de pesquisas e do desenvolvimento de conteúdo dos materiais do curso para fins de ensino. Isto não é sugerir que todo o conhecimento produzido na África e/ou por estudiosos africanos constitui automaticamente um arquivo africano, mas é sugerir a necessidade de privilegiar as

fontes de conhecimentos que carregam os pontos de vista subalternizados dos povos indígenas da África. Isso também exigirá um passo concreto para lidar com a política da citação, onde os estudantes e pesquisadores possam ser encorajados a reconhecer aqueles estudiosos que têm privilegiado formas africanas de conhecer e ver por cima daqueles que privilegiam uma perspectiva epistemológica ocidental.

Apesar da importância da ideia de reconhecer e/ou privilegiar o arquivo africano em pesquisa e no desenvolvimento curricular, a academia sul-africana deve ser cautelosa na adoção de uma posição fundamentalista que vise a rejeitar a visão do mundo ocidental na produção de conhecimento na sua totalidade. Isto ocorre não só porque uma posição fundamentalista não pode ser colocada em prática, mas também porque o que precisa ser revertido na produção do conhecimento ocidental na universidade ocidentalizada na África do Sul é a sua falsa pretensão de universalidade e seu efeito negativo de cometer epistemicídios sobre outros conhecimentos. Isso implica, portanto, que a ideia de privilegiar o arquivo africano silenciado não seja outra forma de colonialidade sobre as formas ocidentais de saber, mas uma busca pelas ecologias de saberes. É, de fato, uma rejeição da hipótese fundamentalista de que as formas indígenas africanas de conhecimento não têm valor em moldar o futuro do mundo que todos nós vivemos.

5. CONCLUSÃO

A ideia dos conhecimentos indígenas, como todas as realidades, é uma realidade construída que só pode ser realizada a partir do próprio lugar de enunciação. No mundo não-ocidental, é importante para o sujeito cuja experiência sócio-histórica está do lado dominado da diferença colonial alinhar a sua localização epistêmica com a sua posição social, a fim de falar a partir da posição da indianidade. A partir deste ponto de partida, os saberes indígenas no mundo não-ocidental não são um corpo circunscrito particular de conhecimento congelado no tempo à espera de ser recuperado, mas é a voz dos oprimidos que é falado desde a

localização do sujeito. Esta voz dos oprimidos deve ser privilegiada ao mesmo nível que o “conhecimento indígena” do sujeito ocidental, na medida em que a sua pretensão de ser o único capaz de universalidade é falsificada. Assim, a busca pelo privilégio dos saberes indígenas é a busca de um mundo pluriversal onde todos os saberes desempenham um papel igual na determinação da direção e no futuro do mundo.

Referências Bibliográficas

- BLAUT, J. M. **The colonizer’s model of the world: Geographical diffusionism and Eurocentric history**. New York: The Guilford Press, 1993.
- CASTRO-GOMEZ, S. **La Hybris del Punto Cero: Biopolíticas imperiales y Colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750–1810)**. Bogotá, Colombia: Instituto Pensar. Universidad Javeriana, 1993.
- DASCAL, M. “Colonizing and decolonizing minds”. In: KUCURANDI (org.). **Papers of 2007 World Philosophy Day**. Ankara: Philosophical Society of Turkey, 2009.
- ESCOBAR, A. Worlds and knowledges otherwise: The Latin American modernity/ coloniality research program. **Cultural studies**, 21(2-3):179–210, 2007.
- FANON, F. **The wretched of the earth**. Great Britain: McGibbon & Kee, 1961.
- GROSFUGUEL, Ramon. The epistemic decolonial turn: beyond political-economy paradigms. **Cultural Studies**, 21(2-3):211-223, 2007.
- HOBBSBAWN, E & RANGER, T O. **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- KOTHARI, A. **Traditional knowledge and sustainable development**. Manitoba: International Institute for Sustainable Development, 2007.
- MALDONADO-TORRES, N. The topology of being and the geopolitics of knowledge. **City: Analysis of urban trends, culture, theory, policy, action**, 8(1):29-56, 2004.
- _____. Césaire’s gift and the decolonial turn. **Radical Philosophy Review**, 9(2):111-138, 2006.
- _____. On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. **Cultural Studies**, 21(2-3):240-270, 2007.
- MIGNOLO, W. D. Epistemic disobedience, independent thought and de-colonial freedom. **Theory, Culture & Society**, 26(7-8):1-23, 2009.

-
- _____. **The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options.** Durham and London: Duke University Press, 2011.
- NDLOVU-GATSHENI, S. J. The entrapment of Africa within the global colonial matrices of power: Eurocentrism, coloniality, and deimperialization in the twenty-first century. **Journal of Developing Societies**, 29(4):331–353, 2013.
- NDLOVU, M. Living in the Marikana world: The state, capital and society. **International Journal of African Renaissance Studies**, 8(1):46-458, 2013.
- QUIJANO, A. Coloniality of power, ethnocentrism, and Latin America. **Nepantla**, 1(3):533–580, 2000.
- _____. Coloniality and modernity/ rationality. **Cultural Studies**, 21(2-3):168-178, 2007.
- SANTOS, B. S. Beyond abyssal thinking: From global lines to ecologies of knowledge. **Review**, xxx(1):45-89, 2007.
- SPIVAK, GC 1994. Can the subaltern speak? In: WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L (orgs.). **Colonial discourses and postcolonial theory: a reader.** New York: Colombia University Press, 1994.
- WORLD BANK. Indigenous knowledge for development: a framework for action. Disponível em: <http://www.worldbank.org/afr/ik/ikrept.pdf>. Acessado em 2 de outubro de 2013.

TRADUÇÃO:
MARCOS DE JESUS OLIVEIRA
PRISCILA FRANCISCO PASCOAL