

Direito à diferença e pluriversalidade dos povos indígenas: tempo-espço Kanhgág

 /tempoeargumento

 @tempoeargumento

 @tempoeargumento

 **Maira Damasceno**

Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Porto Alegre, RS – BRASIL

lattes.cnpq.br/4704076171769241

maira_dms@hotmail.com

 orcid.org/0000-0002-2383-9883

 <http://dx.doi.org/10.5965/2175180315402023e0102>

Recebido: 07/06/2023

Aprovado: 01/11/2023

Para citar este artigo:

DAMASCENO, Maria. Direito à diferença e pluriversalidade dos povos indígenas: tempo-espço Kanhgág. *Tempo e Argumento*. Florianópolis, v. 15, n. 40, e0102, dez. 2023.

Direito à diferença e pluriversalidade dos povos indígenas: tempo-espço Kanhgág

Resumo

Sabe-se que os povos indígenas no Brasil são populações diferenciadas, porém, o que isso representa para o componente curricular História? Este artigo pensa essa questão por meio do direito à diferença e à pluriversalidade relacionadas ao passado irrevogável. Desse modo, é possível refletir sobre as histórias indígenas a partir das filosofias próprias envolvidas nesses processos. Para tanto, vale trazer o exemplo da etnia Kanhgág a partir de sua historicidade.

Palavras-chave: direito; diferença; povos indígenas; historicidades; kanhgág.

Right to difference and pluriversality of indigenous peoples: Kanhgág time-space

Abstract

It is known that indigenous peoples in Brazil constitute various populations, however, what does this represent for the subject History? This article addresses this issue through the right to difference and pluriversality related to the irrevocable past. In this way, it is possible to think through indigenous histories based on philosophies involved in these processes. To do this, it is worth bringing the example of the ethnic group Kanhgág by means of its historicity.

Keywords: law; difference; indigenous peoples; historicities; kanhgág.

Introdução

Para Baniwa (2022a), somente compreendemos os povos indígenas atuais a partir de sua longa e milenar história. Para isso, mostra-se necessário enxergar as historicidades dessas longas trajetórias em conjunto com suas filosofias diferenciadas, milenares bem como suas atualizações. É fundamental refletir e entender o direito à diferença de todos os povos indígenas e como agem sobre

os elementos de temporalidades tão caras ao componente história. Nesse sentido, as noções de “tempo espaço”, de Ferreira (2020), “pluriversalidade”, de Ramose (2011) e Noguera (2012, 2015) e “passado irrevogável”, de Jankélévitch (1974) e ampliado por Bevernage (2011), são importantes auxiliares para entender diferentes temporalidades, longas histórias indígenas e, assim, “compreender o indígena de hoje” (BANIWA, 2022b) Foi a partir da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988) que os povos indígenas viram suas organizações sociais, suas línguas, suas crenças, suas tradições e seus costumes reconhecidos pela legislação. Até então, as diferenças eram inferiorizadas e combatidas na tentativa de aboli-las. Para isso foram usados muitos recursos, como violência, perseguições, integrações e criminalização das línguas, das crenças e das filosofias de vida, além da invisibilização ou mesmo da quebra de acordos¹.

Os direitos indígenas foram duramente conquistados a partir da organização dos povos indígenas em movimentos nacionais², como a União das Nações Indígenas (UNI), que coletou assinaturas e apresentou, junto a aliados, propostas de emenda popular que culminaram nos arts. 231 e 232 da Carta Magna (BRASIL, 1988): “a UNI e seus aliados apresentaram em 1987 à Constituinte uma proposta de artigos sobre direitos indígenas [...] Centenas de indígenas passaram a frequentar o Congresso Nacional, pressionando os congressistas a reconhecerem suas reivindicações” (BANIWA, 2022a, p. 276). Dá-se, assim, novo fôlego à recepção das demandas indígenas³. A reação dos setores contrários a essas demandas veio mediante campanhas publicitárias de difamação contra os povos indígenas, a UNI e seus parceiros, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI):

¹ Em relação a essas quebras, a falta de palavra dos não indígenas inclusive foi pauta indígena no Congresso Nacional brasileiro levada por Mario Dzuruna Butsé, como conta Olívio Jekupé (2010, p. 225): “Juruna era um índio xavante que foi eleito o primeiro deputado do Brasil [...] ele começou a perceber que muitos políticos muitas vezes falavam algo e não cumpriam e outras vezes achava que muitos mentiam, não eram sinceros no que diziam e nisso certo dia Mario Juruna pensou em algo estranho para a época, resolveu gravar o que eles falavam para que usasse como prova. E que não tinham como mentir, dizer que não tinham falado. E depois que comprou o gravador, falou consigo mesmo: – Amanhã será o dia serei um fiscal do povo e dos índios porque gravarei tudo o que os deputados falarem”.

² Esses movimentos tiveram início nos anos 1970. Ver Munduruku (2012).

³ Mais sobre as demandas indígenas no processo da Assembleia Nacional Constituinte consta em Amorim (2021).

[...] alguns grandes veículos de comunicação divulgaram notícias anti-indígenas contra o capítulo que estava sendo gestado na Constituinte. O jornal *O Estado de S. Paulo* divulgou documentos falsos, começando uma campanha na imprensa contra o CIMI, que estaria em meio a uma conspiração internacional para que os índios entregassem as riquezas do subsolo a estrangeiros (FERNANDES, 2015, p. 160).

Após essas campanhas, mesmo desmascaradas posteriormente, esfriou a sensibilização diante da recepção pela classe política dos pleitos indígenas. Em 4 de setembro de 1987, Ailton Krenak, representante da UNI, foi à tribuna da Assembleia Nacional Constituinte defender as emendas populares apresentadas por eles, “uma das cenas mais marcantes da história do movimento indígena contemporâneo: em discurso na tribuna, pintou o rosto com a tinta preta [...], seguindo o tradicional costume indígena, para protestar” (BANIWA, 2022a, p. 276). Eis o potente de protesto Ailton Krenak representando a UNI:

[...] eu espero não agredir com a minha manifestação os membros dessa casa, mas eu acredito que os senhores não poderão ficar omissos, os senhores não poderão ficar alheios a mais essa agressão movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significa ser um povo indígena. E hoje, nós somos alvos de uma agressão que pretende atingir na essência a nossa fé, a nossa confiança de que ainda existe dignidade, de que ainda é possível construir uma sociedade que sabe respeitar os mais fracos, que sabe respeitar aqueles que não têm dinheiro para fazer uma campanha incessante de difamação, que saiba respeitar um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas, um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser identificado de jeito nenhum como o povo que é inimigo do Brasil, inimigo dos interesses da nação e que coloca em risco qualquer desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de quilômetros quadrados do Brasil. Os senhores são testemunhas disso (KRENAK, 1987).
K, 1987).

Desse modo, o ano de 1988 representa, em tese, uma grande virada jurídica na relação entre os povos indígenas e a sociedade brasileira, pois, com a promulgação da Carta Magna (BRASIL, 1988) há, pela primeira vez, por meio do art. 231, o reconhecimento oficial do Estado de suas organizações sociais; isso implica que, após 496 anos de políticas de extermínio ou integração, a partir de 5 de outubro de 1988 a política brasileira em relação aos povos indígenas deve ser crítica, de respeito e legitimação de suas formas de vida.

Durante o tempo de não reconhecimento e invisibilização da pluriversalidade, muitas violências e imposições foram e ainda são cometidas em nome da catequização, da civilização e do desenvolvimentismo: “o desenvolvimentismo segue presente na pauta do Estado Brasileiro” (BRAGA, 2015, p. 15). Porém, por meio de inúmeras resistências e resiliências (BANIWA, 2022b; NASCIMENTO, 2017), os povos indígenas chegam ao século XXI mostrando que as filosofias de vida contidas em suas visões de mundo próprias são muito mais potentes do que imaginaram os não indígenas que tinham intenção de modificá-las e, por isso mesmo, o uso disseminado por estes de variadas violências cometidas contra os povos indígenas. Desse modo, ainda que tardio, mostra-se fundamental o reconhecimento das organizações indígenas para que, assim, possam aplicar seus métodos sem medo de represálias às prioridades e aos rumos que consideram mais adequados às suas comunidades.

Então, a partir de 1988, o ambiente social possibilita iniciar oficialmente a mudança dos conteúdos e dos termos da conversa, como afirma Mignolo (2018, p. 149): “não é suficiente mudar o conteúdo da conversa (os domínios, o enunciado); pelo contrário, é essencial alterar os termos (regulamentações, suposições, princípios administrados no nível da enunciação) da conversação”. Tal mudança permitiria o diálogo equitativo entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, pois, em teoria há autonomia e incentivo para seguir e fortalecer suas próprias organizações sociais. Assim, novas lutas e novos projetos comunitários são iniciados a partir desses direitos e também novas lutas para que sejam respeitados e ampliados, como demandado. Nesse sentido, dentre os projetos indígenas do pós-1988 se encontra o fortalecimento da “visão de mundo próprio” (FERREIRA, 2020, p. 57). Um dos primeiros movimentos realizados foi abordar escolas integracionistas inseridas no interior das terras indígenas, uma política pública não indígena e transformá-la em mais um local de fortalecimento de suas línguas, seus métodos de educação, suas histórias, enfim, a ciência a partir de sua visão de mundo própria, de suas filosofias.

É preciso, assim, diferenciar história e experiência nacional do Brasil das histórias e experiências indígenas. Esse movimento não representa isolá-las, mas perceber e aceitar que, a partir de cada filosofia, gera-se uma experiência diversa,

um ponto de vista diverso, respeitando os direitos à diferença dos povos indígenas. Portanto, quando se fala em diferenciar as histórias e experiências indígenas dos experimentos e das histórias nacionais, fala-se de um longo processo histórico para que esses direitos à diferenciação fossem consolidados por meio de muitas lutas, dores, resistências e resiliências em todos os tempos-espços⁴, sempre pautando suas particularidades e o direito à diferença em relação à sociedade nacional.

As longas histórias dos povos indígenas: colonialidade acadêmica, memória e história

A separação curricular entre *história* e *pré-história* fez com que as longas histórias dos povos indígenas do continente americano fossem relegadas a um passado muito distante e, na maioria das vezes, desconectado das populações descendentes contemporâneas. Além disso, há o problema de que as histórias da América somente são consideradas após o ano de 1492, um tempo relativamente curto se comparado às histórias expostas pela arqueologia do continente. Para o arqueólogo Souza (1991), por exemplo, esse lapso temporal é denominado *pequena história*, deixando evidente, assim, o contraste entre esses tempos antes, a longa e milenar história a que se refere Baniwa (2022a, p. 64): “só é possível compreender o indígena de hoje a partir de sua longa e milenar história, muito antes do contato com os colonizadores europeus” e após a invasão de europeus ao continente.

Para existir interculturalidade crítica, é fundamental a legitimação e o reconhecimento dos anciãos e intelectuais indígenas, dos espaços de ensino e aprendizagem específicos e diferenciados para as novas gerações, como diz o historiador e educador Kanhgág Ferreira (2020, p. 16) sobre a perspectiva Kanhgág⁵:

⁴ O “tempo-espço” é uma noção do trabalho de Ferreira (2020) e representa uma unidade. Desse modo, aqui, foi adicionado o hífen para simbolizar essa junção.

⁵ Esse termo é a autodenominação étnica e foi emprestado de Cardoso (2014). Os Kanhgág são povos jê meridionais, presentes nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

[...] é importante evidenciar os espaços, os meios próprios de (re)produzir e formas de repassar às gerações os conhecimentos produzidos ao longo dos tempos e, que muitas vezes estão reprimidos nas memórias dos velhos sábios. Almeja-se, assim, uma educação de qualidade, específica e diferenciada, que são elementos fundamentais para termos, de fato, uma educação escolar indígena. Então, compreender as crianças Kaingang no espaço da comunidade e no espaço escolar é fundamental.

Devido à colonialidade em nossas universidades e componentes curriculares, as explicações e informações fora do interesse e eixo atlântico norte são subconsideradas ou totalmente desconsideradas. Assim, a formação específica e diferenciada voltada às novas gerações é essencial, pois “possibilita trazer o posicionamento científico kaingang [...], promovendo a relação entre os diferentes conhecimentos e saberes na elaboração acadêmica” (FERREIRA, 2020, p. 16). Essa relação, citada por Ferreira (2020), é fundamental para a produção de novos conhecimentos e epistemologias, assim como escrevem Albernaz e Carvalho (2022, p. 335):

As práticas históricas de genocídio, etnocídio, roubos de terras ancestrais, racismo e epistemicídio contra os povos indígenas e negros são reproduzidas pela lógica de um racismo estrutural que é institucionalizado pela formação universitária. Se é na academia que são formados os profissionais que irão ocupar os espaços de poder na sociedade, é fundamental que o ensino universitário possibilite uma formação pluriépistêmica aos jovens brancos e aos cotistas, visto que o racismo enquanto processo histórico e político constrói subjetividades e molda práticas sociais.

Nesse sentido, são relativamente recentes os trabalhos que repensam, por exemplo, a relação dos museus e seus objetos junto às populações descendentes e suas memórias, de quem aqueles objetos pertenciam no contexto de vida. Krenak (1994, p. 204) reflete sobre o assunto:

Existem milhões de toneladas de livros, arquivos, acervos, museus guardando uma chamada memória da humanidade. E que humanidade é essa que precisa depositar sua memória nos museus, nos caixotes? Ela não sabe sonhar mais. Então ela precisa guardar depressa as anotações dessa memória. Como estas duas memórias se juntam, ou não se juntam? [...] Senão, nós vamos assistir à contagem regressiva dessa memória no planeta, até que só reste a história. E, entre a história e a memória, eu quero ficar com a memória⁶.

⁶ A partir da leitura de Salles Machado (2021).

Krenak (1994) diz isso porque a história à qual se refere, da modernidade operante, exclui outras possibilidades, assim, é melhor ficar com a memória, que é inclusiva. Salles Machado (2021) relata sua experiência e surpresa ao pesquisar em arquivos e caixas as referências dos Laklãnõ⁷ e deparar-se com muitos objetos e informações de um mesmo contexto, porém, completamente desconectados:

Me deparei com caixas e gavetas repletas de coisas: pedras, cerâmicas e ossos. Cada uma em uma caixa. Também deparei com papéis, fotos, mapas, estes em outras gavetas. Os Laklãnõ, assim como eu, estavam curiosos para ver objetos associados ao seu passado que por tantos motivos sofridos deixaram de estar presentes em seu cotidiano. Mas as caixas e gavetas estavam em salas diversas, arquivos fisicamente tão distantes entre si que era difícil saber quais eram suas relações (SALLES MACHADO, 2021).

Essa ruptura no contexto dos patrimônios históricos Laklãnõ, onde as histórias e localizações “se perderam no tempo, na proliferação de códigos e números sem memória, sem afeto” (SALLES MACHADO, 2021), é a principal motivação para conectar os tempos e reestabelecer a longa história para os próprios povos indígenas ou, como sintetiza Salles Machado (2021):

[...] trazer os objetos “roubados” da memória à vida Laklãnõ novamente, permitir que sua história seja novamente afetada, seja novamente ela também preenchida pela memória, que faça parte de suas próprias experiências, que sejam estes objetos do passado, também atualizações de sua vida no presente.

Dessa maneira, a autora justifica e contextualiza a visita dos anciãos Laklãnõ à reserva técnica do Museu de Arqueologia e Etnologia (MARQUE) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC):

Um dos momentos marcantes foi quando um dos sábios, dentro da reserva técnica de objetos etnográficos sensíveis (como madeira e cestaria), se direcionou para uma flecha que estava no meio de diversas outras. Todas possuem mais ou menos a mesma forma, conhecida pelos pesquisadores como tipicamente associadas aos Laklãnõ, exceto aquela selecionada pelo sábio, que sempre foi um “enigma”, à qual algumas vezes foi atribuída à alguma “troca” com outro povo. Rapidamente, para o desespero de alguns profissionais, o senhor fez um gesto sutil e retirou uma membrana que ficava na ponta da flecha revelando uma ponta totalmente diferente embaixo, esta semelhante às demais da

⁷ Junto aos Kanhgág também são povos jê meridionais presentes nos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

coleção. Tratava-se de uma “capa protetora” da ponta de flecha, que ocultava e protegia a forma abaixo (SALLES MACHADO, 2021).

Esta passagem evidencia e justifica a necessidade e os benefícios de considerarmos a arqueologia a partir da perspectiva da longa história dos povos indígenas, porém, com a participação e o benefício destes para que mais enigmas, até para eles mesmos, como diz Salles Machado (2021), sejam revelados.

Nos séculos XVIII e XIX, artefatos arqueológicos serviam como curiosidades exóticas e como demonstração de poder sob a forma de espólios de guerra. Atualmente, vistos em grandes quantidades nos museus europeus e estadunidenses, principalmente em Berlim, Londres, Paris e Nova York, ou mesmo em porões esquecidos, esses artefatos têm suscitado debates em contextos globais acerca da *repatriação patrimonial* (DAS ARTES, 2021; SOTTILE, 2022; TÖNIGES; LEHNEN, 2021) aos “países de origem”. Em relação à efetiva descolonização do espaço e das peças museais, ao repensar o papel dos museus enquanto “local de origem” das peças repatriadas, Salles Machado (2021) afirma: “serão estes museus de fato representativos destes ‘locais de origem’, ou mais um espelho de nossa ‘comunidade imaginada’ que persiste em silenciar sujeitos, principalmente indígenas, suas histórias e formas de vida?”.

Pequena história e pluriversalidade

Dentro da perspectiva cultural kanhgág, para irmos adiante na nossa caminhada pessoal, precisamos de um ponto de partida. O mesmo se localiza no nosso passado, lembrando que o passado também é futuro (CARDOSO, 2017, p. 61).

A “pequena história” (SOUZA, 1991, p. 49) representa o lapso temporal após os anos de 1492/1500, em relação às longas temporalidades estudadas na arqueologia. Portanto, essa “pequena história” (1492-2023) engloba diversas e múltiplas pequenas histórias e saberes que foram encobertos (e não anulados) pelo padrão colonial de poder e saber (QUIJANO, 2005), que persiste, mesmo após o fim do colonialismo. Esse padrão começa a se formar em 1492 e continua em curso nos diversos setores, fazendo com que a pluriversalidade das epistemologias e práticas indígenas sejam invisibilizadas ou apropriadas⁸ por meio da colonialidade

⁸ Como fazem alguns grupos dos descendentes de europeus em relação ao espaço e às paisagens no sul do país, por exemplo.

e em nome da sociedade nacional eurorreferente. Braga (2015, p. 34) fala sobre os Kanhgág: “a ocupação durante séculos do espaço que hoje conhecemos como Planalto Meridional do Brasil fez este povo organizar-se e produzir toda uma história que esteve oculta durante muito tempo”. Essa história produzida pelos Kanhgág e seus antepassados envolve a vivência da filosofia Kanhgág. Para Noguera (2015, p. 401):

Com efeito, a filosofia não se define por ser somente uma atividade teórica; mas, sobretudo, “pela escolha de um modo de vida” [...] o modo de vida indígena não parte de uma cisão entre meio ambiente e seres humanos. A natureza não pertence a outra família. Humanos e natureza são da mesma família, o que só pode ser alçado, compreendido e experimentado através de um modo de vida peculiar.

Portanto, é a partir da filosofia vivenciada como modo de vida que serão geradas as perspectivas, percepções e interpretações, como explica Cardoso (2022):

[...] a interpretação é aquilo que tu pega da fala das pessoas e tu vai tirar conclusão dali, a partir daquela sabedoria, tu vai tirar outras conclusões da tua memória, do teu olhar e da tua interpretação. É assim que funciona hoje. Toda essa fala que eu tô fazendo, tu tem os ganchos do teu jeito, da cultura do teu povo, da tua vida, da tua interpretação e do teu olhar, esse conhecimento tu vai levar, ou seja, tu vai fazer o casamento com a tua sabedoria, da tua cultura e do teu povo.

A pluriversalidade, assim, diz respeito a essas considerações: “a pluriversalidade é o reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas; apontando como equívoco o privilégio de um ponto de vista” (NOGUERA, 2012, p. 65). Além de Noguera (2012, 2015), boas afrorreferências sobre o tema são encontradas nos estudos filosóficos de Reis (2020, p. 197), que enxerga a “necessidade de descolonização não só do currículo de filosofia, mas de todos os processos pedagógicos, econômicos e sociais cujos sustentáculos fixam-se precisamente no paradigma da colonialidade como modelo superior de pensamento”. Os dois autores são inspirados pelas reflexões sobre filosofias africanas trazidas por Ramose (2011, p. 6), que compartilha sua surpresa quanto ao fato de que ainda surjam dúvidas sobre a existência de outras filosofias, como as africanas e indígenas, de modo geral:

Trata-se de um fato curioso de nosso tempo que subsistam dúvidas sempre que a expressão Filosofia Africana é utilizada. O mesmo não acontece quando se fala de filosofias presumivelmente “normais”, como a filosofia ocidental. Esta incerteza concernente à existência da Filosofia Africana inclui referências a filosofias historicamente aparentadas, como a Filosofia Aborígene ou a Latino-americana.

Ramose (2011, p. 10) discute a noção de pluriversalidade em vez da contraditória “universalidade”: “considerando que ‘universal’ pode ser lido como uma composição do latim *unius(um)* e *versus* (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*”, desse modo, não aceita alternativas: “a contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado”. Portanto, para Ramose (2011, p. 10), “uma das maneiras de resolver esta contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade”, constituído por alternativas.

Cardoso (2017, p. 7) apresenta o *jykre Kanhgág*: “*jykre há sīgvĩ*, esta é forma que encontrei de traduzir a palavra FILOSOFIA para a minha língua kanhgág. Significa o pensamento como algo bom e bonito, capaz de acolher e compartilhar. É todo o mundo kanhgág”. Dessa forma, a experiência histórica Kanhgág deve ser interpretada a partir das noções contidas no “*jykre há sīgvĩ*”, como Cardoso (2017) traduziu filosofia Kanhgág. Do mesmo modo, as experiências dos diversos povos indígenas devem ser interpretadas por meio de suas filosofias próprias.

Passados irrevogáveis dos povos indígenas: tempo-espço Kanhgág

Segundo Cardoso (2017, p. 67), o tempo-espço Kanhgág é composto por passado, presente e futuro, que atuam juntos e de modo contínuo: “o presente que vivemos se concentra no passado, presente e futuro em um presente contínuo. Ele é que nos guiará nas nossas ações do futuro”. Para Tommasino (2000, p. 21), “mover-se no espaço significa, assim, mover-se no tempo. [...] O uri (tempo atual) caracteriza-se metaforicamente em caminhar entre a realidade e o mito [...] um retorno ao passado que é constitutiva do tempo atual”. Ademais, Ferreira (2020, p. 20) afirma que, para os Kanhgág, é impossível separar o passado do presente e o tempo do espaço:

O esforço para entender tempo espaço, a profundidade contextualizada partindo da ideia de que o tempo está no espaço e é articulado com as narrativas desse povo, compreendendo que elas são significativas nas construções das experiências vivenciadas – *vãsjĩ* (tempos espaços passado). Essas narrativas têm ligação com o presente – *Ũri*, em que não é possível separar o passado do presente, que mantém ligações nas experiências construídas ao longo de tempo ancestral; desse modo, tempo espaço estão conectados, formando um único corpo.

Essa unidade, segundo Ferreira (2020, p. 112), pode ser representada pela palavra *kanhkã*⁹: “nessa compreensão de unidade homem-natureza, tempo-espaço como parte única, que pode ser representada na palavra *kanhkã* [...] O entendimento de *kanhkã* é que sustenta as relações entre as pessoas e a natureza, tempo espaço”. Tommasino (2000, p. 13) também escreve sobre esse tempo-espaço: “[...] os Kaingang produziram seus territórios de acordo com uma concepção própria de tempo e de espaço [...] Ser e tornar-se humano está relacionado com o viver de acordo com o modelo prático e simbólico kaingang”.

Dessa maneira, a partir de suas historicidades, é reclamada a retomada de suas terras, para poder transmitir suas práticas como parte única, de modo integral, adequadas e atualizadas às próprias necessidades, aos próprios planos. Outras terras indígenas com questões de terras resolvidas tem trabalhado, principalmente em relação à educação específica e diferenciada, para o fortalecimento do pensamento científico e a língua Kanhgág. Sobre a importância da terra e das paisagens, nesse processo, Ferreira (2020, p. 39) afirmar o seguinte:

De maneira geral, a terra é tudo para os indígenas! [...] a educação escolar como direito é muito mais amplo do que pensar a escola como um espaço isolado das reivindicações kaingang. Com essa compreensão, as lideranças kaingang participam ativamente na efetivação da educação escolar específica e diferenciada. Com esse movimento, as escolas já existentes nas Terras Kaingang vão, aos poucos, ganhando nova forma, outros objetivos, como ações que visam revitalizar a educação e a escola, baseadas nos ensinamentos ancestrais que sustentarão as lutas e como espaço de construção de pensamento indígena.

Desde 1492, já consideradas as atualizações condizentes com o tempo-espaço transcorrido desde então, os Kanhgág, seus antepassados, bem como os

⁹ De maneira simples, em português se fala *kaikó* com variações.

povos indígenas do continente continuam a organizar suas vidas a partir de sua própria visão e sua relação com o mundo:

[...] se do ponto de vista da sociedade nacional os índios se inserem como povos dominados, por outro, da perspectiva indígena, eles continuaram a manter parte de seus costumes tradicionais que, somados aos novos padrões introduzidos e/ou inventados após o contato, constituem a cultura dos Kaingang contemporâneos (TOMMASINO, 2000, p. 16).

O sábio e pesquisador Kanhgág Claudino (2013, p. 49) fala sobre a educação oral: “a metodologia que a oralidade proporciona nunca foi esquecida, pois, de alguma forma ou de outra, sempre foi colocado em primeiro lugar o modo como o povo Kaingang educava seus filhos e filhas”. Para explicar essa energia dos povos indígenas, Baniwa (2022b) traz as noções de “resistência” e “resiliência”:

Bom, alguns aspectos que são muito importantes para a gente entender essa força, essa capacidade dos povos originários, povos indígenas, continuarem vivendo mesmo diante de tremendas, de fortes pressões, opressões, repressões e violências que vêm vivendo desde o início da colonização. Eu queria tratar aqui de dois conceitos e duas palavras, para mim são muito fortes, né, os conceitos de resistência e resiliência. Resistência é a capacidade de valorizar manter e dar continuidade às suas formas de vida, sua língua, suas tradições, suas cultura, seus modos de habitar no mundo, né? Isso é muito forte, isso é resistência mesmo diante de opressão, mesmo com grande violência, quando quer alguém quer tomar sua terra, extinguir sua cultura, né, que a sua cultura, sua identidade ali estão resistindo. Resiliência é juntando essa capacidade de defender a sua produção cultural seu modo de vida, mas, ainda assim, permanentemente adequar-se, ajustar-se, atualizar-se para poder acompanhar a evolução social evolução natural das coisas das formas de vida no mundo de hoje, né.

Ainda, segundo o autor, atualmente,

[...] as transformações da vida são muito rápidas e muito fortes e profundas e os povos indígenas conseguem acompanhar com [certa] facilidade e tranquilidade por conta dessa resiliência né ou também a superar de momentos trágicos. Os povos indígenas não vivem de passados trágicos e superam, claro, mantêm a memória, a memória viva é importante para ter referência do que deve ser evitado do passado mas eles estão sempre voltados para projetar, construir o futuro que eles chamam plano de vida, projetos societários né, então resistência e resiliência se completam exatamente para se defender, para garantir a continuidade dos seus modos de vida, tradições, culturas, línguas, saberes e fazeres.

E a resiliência ajuda a pensar o futuro dos povos indígenas, são povos da Esperança, são povos de muita fé, mesmo diante das adversidades sempre estão com planos de esperança de otimismo e construindo suas famílias, suas civilizações e vivendo os valores de suas tradições e culturas (BANIWA, 2022b).

Desse modo, foi a partir da resistência e da resiliência, segundo Baniwa (2022b), que os povos indígenas mantiveram suas línguas e epistemologias nestes últimos 531 anos, seguem o tempo-espço, adicionam técnicas e novidades, reelaboram suas identidades em conformidade com suas filosofias. Ferreira (2020, p. 117) também reflete a partir de Baniwa (2022b):

[...] apesar de serem submetidos a projetos de catequização que tentaram impor outra língua, a portuguesa, e que junto a isso vieram outros valores, em que muitas crianças estão sendo ensinadas a falar outra língua e não a sua própria, os kaingang se mantêm com resistência e resiliência [...] noção de resiliência valoriza exatamente a capacidade ativa e reativa dos sujeitos indígenas que muitas vezes se negam a ser vítimas passivas ou reativas em nome do protagonismo e da autonomia própria, mesmo em situações que aparentam ou que se apresentam discursivamente como vítimas, vencidos ou dominados. Com esse entendimento, não significa o abandono da resistência, que foi muito importante para a manutenção das tradições, costumes, língua, o jeito de ser indígena, mas sim, ajuda a dar conta dos novos contextos vividos pelos kaingang, inclusive a presença da escola na educação das crianças.

Tommasino (2000, p. 16) afirma sobre os Kanhgág: “mantiveram parte de seus costumes antigos que foram redefinidos e foram inventando novos padrões, sempre de acordo com princípios da lógica kaingang”.

Desse modo, decolonial implica dar destaque a essas noções e epistemologias que representam a pluriversalidade e são ignoradas e inferiorizadas pelos discursos e ações da modernidade universalizada:

Pensamento decolonial é semelhante a modos não modernos de pensar baseados em cosmologias dualidades complementares (e/e) ao invés de dicotomias ou dualidades contraditórias (ou/ou). Nas civilizações mesoamericana e andina, a consagração do Sol e da Lua era uma consagração de necessária complementaridade para a regeneração da vida, de toda a vida: a vida dos organismos que pode contar histórias e a vida de organismos que não estão contando histórias, mas pertencem ao mesmo mundo (MIGNOLO, 2018, p. 154).

Pela sua resistência e resiliência, principalmente mediante filosofias próprias, os povos Kanhgág, assim como os povos de diversas etnias indígenas, demonstram qualidades decoloniais, pois reafirmam suas epistemologias ao mesmo tempo que denunciam e questionam o padrão, a matriz colonial de poder que tenta sufocar suas historicidades.

O historiador Bevernage (2011, p. 4, tradução nossa), ao refletir sobre as noções temporais da irreversibilidade da história, bem como da reversibilidade jurisdicional, questiona: “como, de fato, é possível conceber uma terceira via, escrupulosamente resistindo aos dois polos da oposição dicotômica do reversível e do irreversível, ou do presente presente e do passado ausente?”. Essa pergunta encontra a noção de “passado irrevogável” de Jankélévitch (1974) como ponto de partida para a diferenciação entre tempos irreversíveis e irrevogáveis: “embora ambos, para Jankélévitch, são dimensões de um mesmo processo temporal, referem-se a duas experiências radicalmente diferentes do passado” (BEVERNAGE, 2011, p. 4, tradução nossa). Então, segundo Bevernage (2011), enquanto o passado irreversível é experimentado como transitório em relação ao presente, o irrevogável é um acúmulo colado ao presente.

Nesse sentido, o passado irrevogável nos auxilia a refletir que, ao pensar a partir dos *Kanhgág* bem como diversos povos indígenas, se faz necessário considerar essa noção irrevogável.

Historicidade Kanhgág

Então, os Kanhgág percebem o mundo por meio de sua filosofia, que compreende tempo-espço-homem-natureza como uma unidade, denominada *kanhkã*. Esta, porém, é dual e complementar. Segundo Claudino (2012, p. 108), “o Sol é Kamẽ e a Lua é Kajru¹⁰; [...] todos os seres (animais, vegetais, celestiais), objetos, relações, sentimentos e formas estão ligados à ancestralidade Kamẽ ou Kajru”. *Kamẽ* é relacionado à *rá* (marca) *téj*¹¹ (reta) e *Kajru* à *rá* (marca) *ror* (redonda), e toda a organização social e ambiental é baseada nessa dual

¹⁰ A depender do dialeto, também pode ser escrito como *Kanhru*. Nos dois modos se fala *kairú*, com variações.

¹¹ Fala-se *téj*, com variações.

complementaridade: “quando falo Filosofia quero dizer todo conhecimento Kanhgág que se forma desde *kamë* e *kanhru*, através de dois símbolos, de duas escritas. A partir daí, tudo se define sobre este povo” (CARDOSO, 2017, p. 14). Nesse sentido, tudo possui seu oposto e eles se complementam – “é uma relação que postula as diferenças como aspectos imprescindíveis: é preciso que existam, que se relacionem e que se mantenham diferentes, pois é na alternância e na complementaridade do mito vivido que a cosmologia se sustenta e que se mantém” (WERNZ, 2021). Para a epistemologia Kanhgág, essa filosofia representa um conhecimento que nunca é individual, mas representativo:

[...] quando trago um conhecimento, uma fala de alguém para dentro do trabalho, não é um conhecimento individual, mas de um povo tirado da própria natureza. Quando escrevo sobre os animais, escrevo o que eles ensinaram. Quando falo dos rios, da cosmologia, dos remédios, das plantas – tudo isto está vinculado a uma crença, em tudo que meu povo acredita. Por isso, fica difícil falar inclusive de uma autoria do próprio conhecimento, pois o conhecimento vem da natureza que “anda”, isto é, que transmite conhecimento (CARDOSO, 2017, p. 15).

Na filosofia Kanhgág, é possível aprender com todas as formas de vida do planeta (CARDOSO, 2014), pois todas têm um dono ou espírito (*tãn*)¹²: “pede-se licença para o espírito da árvore, da mesma forma para água que comporá o chá” (CARDOSO, 2017, p. 47). Todas as formas de vida são seus *Kanhkó* (parentes), também descendem dos irmãos *Kamë* e *Kajru*, opõem-se e complementam-se, trazendo equilíbrio: “Kamë e Kajru permitem o equilíbrio coletivo do povo, constituindo a filosofia de vida, a gestão de seus bens materiais e imateriais. Outro conceito importante para isso é *Kanhkó*, aqui, com o entendimento de que somos todos parentes” (FERREIRA, 2020, p. 170). Claudino (2012, p. 31) traz alguns exemplos sobre essa importante e estreita relação com *Kamë* e *Kanhru*, que gera laços com todos os componentes do planeta:

Juntos, produziram não apenas divisões entre a humanidade, mas também divisões entre todos os seres do cosmos: o Sol é Kamë e a Lua é Kajru; o lagarto é Kamë, o macaco é Kajru; persistência é Kamë, inovação é Kajru; objetos compridos/altos são Kamë, objetos redondos/manchados são Kajru; pinheiro é Kamë, grápia é Kajru. Assim, todos os seres objetos, relações, sentimentos e formas estão ligados à ancestralidade Kamë ou Kajru.

¹² Mais sobre o *tãn* em Amorim (2023) e Silva (2022).

Forma-se, assim, uma profunda relação de reciprocidade: “cada um existe em uma interdependência; tu só existes porque o outro existe” (MOURA, 2021, p. 34). E esse outro, que faz parte do si, não tem limites, pois todos são parentes, “posição que produz a condição de igualdade entre humanos e natureza” (FERREIRA, 2020, p. 113), o que é fundamental para compreender, em parte, a filosofia Kanhgág. Moura (2021, p. 32) escreve sobre o equilíbrio proporcionado pela organização social a partir de *Kamé* e *Kanhru*:

Na composição da equipe das lideranças que vão manter a ordem, deve-se, obrigatoriamente, respeitar as características de Kamé e Kanhru, para manter o equilíbrio no entendimento e na leitura de fatos ou de ocasiões que possam vir a ocorrer na comunidade, para facilitar na resolução de determinados problemas [...] por exemplo, se um casal se desentende, as lideranças chamam esse casal para aconselhar. Se o homem for da marca Kamé, só poderá chamar essa pessoa o policial que é da marca Kamé e vice-versa, porque só o da mesma marca pode ir buscar o seu correspondente oposto. Caso haja uma resistência na abordagem, um jamré¹³ não pode fazer força ou levantar a voz contra o jamré, porque a relação deles é de companheirismo, reciprocidade, sentimento de amor e respeito. O oposto é fundamental para sobreviver.

Desse modo, na filosofia Kanhgág o seu oposto não representa um inimigo, mas um complemento: “com isso, ao invés da destruição do outro, do oposto ou do diferente, um assume a responsabilidade sobre o outro, garantindo sua existência e, conseqüentemente, a aceitação, garantindo a própria existência” (MOURA, 2021, p. 35).

Na escola, no casamento, na família, nos conselhos, associações, na liderança, no posto de saúde, na natureza e em todos os locais de convivência Kanhgág, a filosofia Kanhgág, complementar e dual, é imprescindível à organização do cotidiano no tempo-espço Kanhgág.

Calendário-tempo Kanhgág

O tempo-espço Kanhgág, além de sua filosofia, que envolve a organização dual e complementar, baseada na história que foi mantida por meio da oralidade

¹³ “Jamré = a palavra Jamré é designada para dizer genro, cunhado, nora. Ela não tem gênero definido, então pode ser pronunciada tanto para dirigir a palavra às mulheres, tanto aos homens. Ela também é usada em conversação para se dirigir aos parentes de marca oposta, no meu caso, sendo eu Kamé aos kajru” (CLAUDINO, 2012, p. 13).

sobre os irmãos *Kamé* e *Kanhru*, também tem seu próprio marcador de tempo. Exemplar é o dispositivo confeccionado coletivamente na terra indígena Inhacorá, no Estado do Rio Grande do Sul, trata-se de um “calendário próprio que representa suas construções e práticas vivenciadas no passado e no presente, atividades importantes e necessárias para suas vidas. Evidência de seus conhecimentos tradicionais, seus conhecimentos científicos, práticas culturais próprias e de outros povos” (FERREIRA, 2020, p. 182), baseado na relação de reciprocidade, que contempla a participação da natureza representada pelo respeito ao tempo correto de cada prática, desde as épocas de plantio até a colheita de diversas espécies que representam relações e conhecimentos importantes ao cotidiano e à complementaridade:

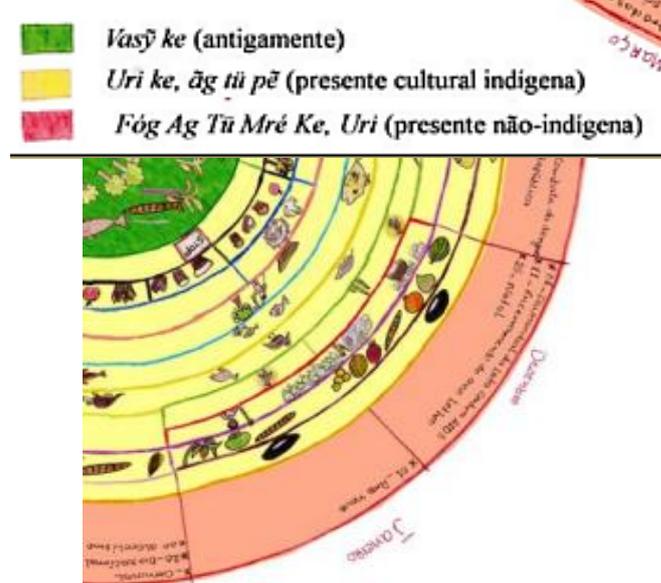
[...] o Kurẽ Kysã Kar Prÿg Veja Fã permite a compreensão e o aproveitamento do tempo espaço conforme as épocas corretas para cada prática, sem agredir de forma destruidora a natureza. Existe um respeito entre os tempos de práticas de cada atividade, que pode acontecer durante as cheias dos rios, tempo de secas – escassez de chuvas –, tempo de colheitas, tempo de inverno e verão, tempo das frutas, tempo da brotação, tempo dos remédios (FERREIRA, 2020, p. 116).

Assim, para abranger diferentes épocas, porém, não de maneira separada ou hierárquica, o calendário-tempo foi feito de forma circular, onde o interior representa o *Vãšÿ* (antigamente)¹⁴: “Vãšÿ são práticas desenvolvidas pelos antigos, os ancestrais” (FERREIRA, 2020, p. 115) que se expande ao *Uri* (presente indígena)¹⁵: “Uri são as práticas interculturais desenvolvidas hoje, em continuidade do Vãšÿ [...] práticas ressignificadas que ligam o passado e o futuro, em que o futuro está presente no passado” (FERREIRA, 2020, p. 115). Na borda está representado o presente não indígena e algumas das datas representativas de cada mês para esses, como dia das mães, dos pais, do amigo.

¹⁴ “[...] as narrativas, a organização cosmológica dos kaingang, seus mitos, os fundamentos dos conhecimentos kaingang sobre o jeito próprio de viver e se relacionar com o outro, seus processos próprios de ver o mundo, que pode ser o seu próprio, como também o mundo dos não indígenas” (FERREIRA, 2020, p. 115).

¹⁵ “[...] as festas, rituais da tradição, coletas, pesca, criação de animais, produção de artesanatos, processos próprios de educação e práticas escolares” (FERREIRA, 2020, p. 115).

Figura 1. Detalhe do calendário-tempo Kanhgág.



Fonte: Ferreira (2020, p. 116).

É perceptível a diferenciação sobre as noções de temporalidades para os Kanhgág, em que o *kanhkã* (a unidade que representa tempo-espço-homem-natureza) se encontra interligado a todas as questões do cotidiano Kanhgág. Desse modo, o principal marcador de tempo é relacionado à chegada do ano novo representado pela palavra *pr̃yg*¹⁶: “destaco aqui o principal marcador de tempo kaingang, o *pr̃yg*” (FERREIRA, 2018, p. 169). Marcador este que demonstra a intensa relação de reciprocidade entre os *kanhkã*, aqui explicada pelo *kófa* Kapiká:

O *pr̃yg* (começo do ano), a que falo para você é por que neste dia tem muita fartura. Este começo de ano não é simplesmente o primeiro dia de janeiro de cada ano, mas sim, quando começa[m] as florações das plantas e folhas na estação do ano, onde as brotações começam a parecer lá nos meses de agosto e que vai até o final de outubro. Este, na verdade, sempre foi e ainda são os dias mais importantes para nós. O kaingang sempre comemorou a fartura de alimentos que acompanha este fenômeno que a natureza faz acontecer [...] As folhas que surgem, as brotações que aparecem na água, as raízes que se manifestam com vigor, os legumes e as flores que anunciam frutos como alimentos importantes são recebidos com muita alegria e a festa nos rituais de agradecimentos ao pai sol, também para lua é como um suporte da complementação, uma espécie de despertador para acordar aquilo que deixamos adormecidos no tempo, e esse tempo é no tempo do Kusa kã (inverno) [...] Tudo está ligado nos

¹⁶ “*Pr̃yg* = virada do ano” (CLAUDINO, 2013, p. 14).

acontecimentos que a natureza proporciona para nós e isso sempre se manifesta depois junto do inverno, lá em agosto e vai até no final de outubro, às vezes se prolonga um pouco, mas não é muito [...] (F. K. GRIÁ *apud* CLAUDINO, 2013, p. 75).

Ferreira (2014, p. 18) traz detalhes desse marcador próprio: a filosofia dual e complementar Kanhgág:

[...] nós Kaingang temos nossos marcadores de tempo, como o *prỹg*, um tipo de lagarta que vive em grupo, todas amontoadas e nunca são vistas subindo em troncos de árvores [...] Quando aparecia o *prỹg* significava que era o tempo de preparar os roçados para fazer um novo plantio. Quando aparecia de forma bem amontoadada e em bastante quantidade [...] era sinal de muita fartura para o ano que estava iniciando – que vai do mês de agosto e se estende até novembro, quando começa o período das frutas nativas – chegando assim o final das carências e anunciando a esperança de uma vida nova. Além do preparo de roçados, o *prỹg* anuncia um período propício para usar os remédios kaingang, pois todas as árvores estão na época de brotação nova e, dessa forma, estaríamos também nos renovando. Especialmente nesse período, para nós é muito importante, aprendermos a conhecer as plantas, sua função de cura medicinal e, mais do que isso, aprendermos a conviver de forma mais intensa com a natureza, dialogando com as mais variadas linguagens.

Claudino (2013, p. 20) traz lembranças sobre o evento em que era comemorado o ano novo Kanhgág: “*Prỹg tãg, kaféj murtãg* – traduz-se essa expressão por ‘ano novo e aparecimento de brotos’”, relembra que esse momento, na comunidade de Irapuá no interior da terra indígena Guarita, no Rio Grande do Sul, onde ele morava, todos os meninos e meninas eram reunidos pelos velhos para a realização de banhos de ervas para cura e preparação para o ano que estava chegando. Sobre esse tipo de evento ligado ao *prỹg*, Ferreira (2020, p. 111) diz o seguinte:

O *prỹg*, [...] também anuncia tempo propício para usar os remédios kaingang, os rituais de cura de doenças, os rituais para não envelhecimento físico precoce e a purificação da alma, que são cuidados para uma vida longa. Tempo do ano novo kaingang identificado pela brotação e floração das plantas e árvores, tempo de renovação da natureza. Tempo de aprender e ensinar, conhecer as plantas, suas funções de cura e, mais do que isso, aprender a viver e conviver com a natureza como parte íntima da vida.

Nascimento (2017) fala sobre o *prỹg* marcando também o tempo das estações do ano e destaca a relação entre tempo-espço-homem-natureza: “nós,

Kaingang, dividimos as estações do ano em kusa (inverno), prÿg kirã (entrada da época de cultivo) e prÿg ũ kirã (entrada do ano novo). A divisão das três estações ou épocas do ano se relaciona exclusivamente com a época e os locais de cultivo” (NASCIMENTO, 2017, p. 31). Desse modo, para a significação desse marcador, é preciso não só compreender o ambiente, mas se relacionar com ele, entender seus períodos para saber qual é o melhor momento e o relevo para cada prática. Segundo Diana, as “plantas do cedo” (NASCIMENTO, 2017, p. 31) são plantadas nos meses de agosto, setembro, fevereiro e março em locais com declive por conta da possibilidade de geadas, já as “plantas do tarde” (NASCIMENTO, 2017, p. 31) têm plantio nos meses de outubro e vai até o início de fevereiro e pode ser usado qualquer relevo. Ferreira (2020, p. 112) traz, ainda, a taquara como marcador de tempo:

Outro marcador de tempo importante para os kaingang é a taquara, pois é uma planta que possui as duas metades clânica kaingang, tej e ror (cumprido e curto). A Vãn pẽ – taquara mansa, tem um ciclo de vida de 20 a 25 anos e o Vãnvã sa – taquaruçu, de 30 a 35 anos, contando a partir de seu florescimento até a seca dessas plantas. Baseado nisso, os kaingang marcam seus tempos, como a idade das pessoas.

Portanto, a partir dessas noções e dessa filosofia ancestral, que deve ser entendida em sua historicidade, em consonância com uma filosofia particular que se transforma, porém, transforma-se a partir de si e de seu entendimento que devem ser conduzidas as análises sob as perspectivas dos Kanhgág para que não se perca a história própria Kanhgág, que advém desses marcadores. Segundo Tommasino (2000, p. 20), “mesmo esporádicas, as atividades do espaço/tempo vãsy são essenciais para os Kaingang. São os espaços de autonomia e realização (parcial) de seu modo de ser, constitutivo de seu [é]thos”. Do mesmo modo, ao conduzir análises históricas de povos indígenas variados se deve atentar às filosofias, aos marcadores e às ancestralidades para não perder a história própria derivada de cada um destes.

Conclusões

Os povos indígenas no Brasil não são criações da sociedade nacional, por isso, são povos diferenciados, diz Baniwa (2019). É preciso compreender que seus

antepassados viviam nesses espaços antes dos europeus e já faziam uso de suas próprias filosofias, como visto em relação à filosofia Kanhgág. Assim, mesmo com diversos processos interacionais e temporais, continuam identificando-se e afirmando-se como povos socialmente diferenciados, pois toda a interação foi interpretada, incorporada e vivida a partir das filosofias próprias.

A história, que não considera a ancestralidade, nesse sentido é excludente em relação às histórias contidas na arqueologia. Separa de maneira curricular esses conhecimentos, desconectando-os. A exclusão desse tempo-espço faz com que parte da historicidade dos povos indígenas seja encoberta. Então, a história indígena fica fragmentada. Para que os povos indígenas possam ser afetados por essas histórias, é preciso reconectar tempos-espços.

Compreende-se que a maneira de enxergar as temporalidades faz toda a diferença na interpretação e vivência da história. Uma das noções não indígenas usadas, de um passado irreversível, é desconectada do presente fazendo o passado ser “superado” pelo presente/futuro, enquanto que na noção temporal Kanhgág, por exemplo, o passado é complementar ao presente. Assim, tanto nas análises advindas de cada uma dessas noções quanto sobre as populações, deve ser considerada, além da filosofia, a noção de passado irrevogável dos povos indígenas.

É muito importante que as histórias e trajetórias dos povos indígenas sejam analisadas à luz das filosofias, dos marcadores e das temporalidades indígenas ou que fique explícito sob qual ponto de vista é realizada a análise, pois há muita diferença para o resultado final. Como visto, a filosofia não se define somente por atividades teóricas, mas, principalmente, pela escolha e vivência de um modo de vida e é justamente a partir deste, vivenciado como filosofia, que serão geradas as interpretações, perspectivas e percepções. Assim, a pluriversalidade reconhece a coexistência de diversas perspectivas, sem privilegiar um ponto de vista específico. Portanto, para a produção do decolonial, é preciso reconhecer essas outras perspectivas encobertas pela universalidade dos padrões coloniais de poder. Reconhecer a perspectiva Kanhgág representa legitimar suas filosofias, temporalidades e marcadores de tempo para conseguir analisar as experiências que vivem nesse presente focado conjuntamente em passado, presente e futuro

e considerar este, representativo de um presente contínuo, como diz (CARDOSO, 2014, 2017). De fundamental relevância para as questões relativas à memória Kanhgág é a oralidade, pois é por meio desse método que se mantém a filosofia Kanhgág na vivência do cotidiano. Contudo, para a manutenção dessas estruturas linguísticas e filosóficas, mostraram-se necessárias variadas técnicas de resistência, aliadas às resiliências que tratam sobre essa capacidade de resistir às imposições e violências permanecendo diferentes, mesmo após tantas tentativas de homogeneização. Isso ocorre porque todas as apropriações serão realizadas a partir das filosofias próprias.

Também é fundamental para compreender essa filosofia saber que ela é “complementar e dual”. Isso representa dizer que a unidade só está completa quando encontra seu par, em uma relação de opostos, em diferenças que se completam. Como evidencia Cardoso (2014, 2017), disso deriva toda a filosofia Kanhgág, segundo a qual é possível aprender com todas as formas de vida. Nesse sentido, os marcadores de tempo são representativos da relação entre o *kanhkã* (unidade homem-natureza-tempo-espço), como o *pr̃yg* (espécie de lagarta), que anuncia a chegada do ano novo, mas não é só uma data, é o tempo de florações, renovações, de aprender a usar os remédios e ensinar, tempo de plantar. Desse modo, em relação à interpretação de vivências históricas a partir de filosofias diversas é preciso considerar o direito à diferença e pluriversalidade para não criar fronteiras que acabam por excluir as experiências que estão fora do padrão colonial de poder. Desde a Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988) há um novo contexto político de reconhecimentos e legitimações das diferenças dos povos indígenas, porém, há diversas tentativas políticas de retrocesso. Em 30 de maio de 2023, a Câmara dos Deputados aprovou o projeto designado “Marco Temporal”¹⁷, que representa ignorar as histórias indígenas e o Brasil plural de modo geral. Nem o forte discurso realizado pela deputada federal indígena Célia Xakriabá¹⁸ foi capaz de reverter o conservadorismo político brasileiro:

¹⁷ Mais sobre o Projeto de Lei (PL) n. 490/2007 e a votação em Câmara dos Deputados (2023a). Em 21 de setembro de 2023 foi rejeitada por 9 votos a 2 a tese do *marco temporal* no Supremo Tribunal Federal (STF), em 27 de setembro de 2023 o Senado Federal também aprovou a matéria sobre o *marco temporal* e em outubro do mesmo ano o Presidente Lula vetou parcialmente. Em 14 de dezembro de 2023 o Congresso Nacional derrubou o veto presidencial na Câmara dos Deputados (2023c)

¹⁸ Mais sobre as ideias da deputada federal Célia Xakriabá em Câmara dos Deputados (2023b).

[...] todos os territórios indígenas no Brasil que eu conheço só [foram demarcados] depois da morte de alguma liderança indígena, eu sou fruto dessa luta, porque você sabia que a cada vez que vota projeto como 490, acelera o genocídio e os conflitos territoriais, o que nós estamos dizendo aqui é que em 2019 foram 135 lideranças indígenas assassinadas e em 2021 foram 185 lideranças também tombadas (XAKRIABÁ, 2023).

Conclui-se que o não reconhecimento da pluriversalidade representa seu encobrimento e traz diversas implicações acadêmicas, históricas, políticas e jurídicas, sobretudo ao direito à diferença que deveria ser garantido aos povos indígenas.

Referências

ALBERNAZ, Pablo de Castro; CARVALHO, José Jorge de. Encontro de saberes: por uma universidade antirracista e pluriépistêmica. **Horizontes Antropológicos**, v. 28, n. 63, p. 333-358, 2022.

AMORIM, Gabriel Chaves. Associativismo indígena e sua presença na Assembleia Nacional Constituinte (1985-1988): um tratado de paz com o Estado Nacional. *In*: FERRARINI, Adriane *et al.* (org.). **Temas emergentes das Ciências Sociais**. São Leopoldo: Oikos, 2021.

AMORIM, Gabriel Chaves. **Jënkamũ régre – dinheiro parente**: economia kanhgág. Orientador: Sergio Baptista da Silva. 2023. 148 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

BANIWA, Gersem Luciano. Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. **Revista do PPGCS – UFRB – Novos Olhares Sociais**, v. 2, n. 1, p. 22-40, 2019.

BANIWA, Gersem Luciano. História indígena no Brasil independente: da ameaça do desaparecimento ao protagonismo e cidadania diferenciada. **Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales**, n. 51. p. 263-290, 2022a.

BANIWA, Gersem Luciano. **Resistência resiliência**. Vídeo (3 min. 45 s.). 1 jan. 2022b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gYcuwlqpev0>. Acesso em: 18 dez. 2023.

BEVERNAGE, Berber. **History, memory, and State-sponsored violence**. New York: Routledge, 2011.

BRAGA, Danilo. **A história dos Kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002)**. 2015. 153 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Câmara aprova projeto do marco temporal para demarcação das terras indígenas**. 30 maio 2023a. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/967344-CAMARA-APROVA-PROJETO-DO-MARCO-TEMPORAL-PARA-DEMARCAO-DAS-TERRAS-INDIGENAS>. Acesso em: 18 dez. 2023.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Para a deputada Célia Xakriabá, marco temporal pode provocar a revisão de territórios já demarcados. [Entrevista cedida a] Rádio Câmara. 30 maio 2023b. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/radio/programas/966906-para-a-deputada-celia-xakriaba-marco-temporal-pode-provocar-a-revisao-de-territorios-ja-demarcados/>. Acesso em: 18 dez. 2023.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Congresso derruba veto ao marco temporal das terras indígenas. 14 de dezembro 2023c. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/1026508-congresso-derruba-veto-ao-marco-temporal-das-terras-indigenas> Acesso em 18 dez. 2023

CARDOSO, Dorvalino Refej. **Aprendendo com todas as formas de vida do planeta: educação oral e educação escolar Kanhgág**. Orientadora: Maria Aparecida Bergamaschi. 2014. 39 f. Monografia (Graduação em Pedagogia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

CARDOSO, Dorvalino Refej. **Kanhgág jykre kar: filosofia e educação Kanhgág e a oralidade – uma abertura de caminhos**. Orientadora: Magali Mendes de Menezes. 2017. 90 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

CARDOSO, Dorvalino Refej. **Diálogos [21/08/2022]** Centro de São Leopoldo. Diálogos com o professor Dorvalino: Gabriel Chaves Amorim. São Leopoldo: Unisinos, 2022

CLAUDINO, Zaqueu Key. **Kamë e Kajru: a dualidade fértil na cosmologia Kaingang**. /n: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (org.). **Povos indígenas & educação**. Porto Alegre: Mediação, 2012.

CLAUDINO, Zaqueu Key. **A formação da pessoa nos pressupostos da tradição: educação indígena Kanhgág**. Orientadora: Maria Aparecida Bergamaschi. 2013. 119 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

DAS ARTES. **Museu do Brooklyn repatria artefatos pré-colombianos para a Costa Rica**. 7 jul. 2021. Disponível em: <https://dasartes.com.br/de-arte-az/museu-do-brooklyn-repatria-artefatos-pre-colombianos-para-a-costa-rica/>. Acesso em: 18 dez. 2023.

FERNANDES, Pádua. Povos indígenas, segurança nacional e a Assembleia Nacional Constituinte: as Forças Armadas e o capítulo dos índios da Constituição brasileira de 1988. *InSURgência*, v. 1, n. 2, 142-175, 2015.

FERREIRA, Bruno. **Educação Kaingang**: processos próprios de aprendizagem e educação escolar. Orientador: Maria Aparecida Bergamaschi. 2014. 99 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

FERREIRA, Bruno. Descolonizando a escola: em busca de novas práticas. **Avá: Revista de Antropología**, n. 33, p. 165-184, 2018.

FERREIRA, Bruno. **ŨN SI AG TŨ PĚ KI VĚNH KAJRĀNRĀN FĀ**. O papel da escola nas comunidades kaingang. Orientadora: Maria Aparecida Bergamaschi. 2020. 190 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

KRENAK, Ailton. **Índio cidadão?** Grito 3 Ailton Krenak. Vídeo (4 min. 2 s.). 4 set. 1987, Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q Acesso em: 18 dez. 2023.

KRENAK, Ailton. Antes o mundo não existia. *In*: NOVAES, A. (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 201-204.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **L'irréversible et la nostalgie**. Paris: Flammarion, 1974.

JEKUPÉ, Olívio. Roubaram o gravador do Juruna. *Tellus*, v. 10, n. 19, p. 225-228, 2010.

MIGNOLO, Walter. The invention of the human and the three pillars of colonial matrix of power: racism, sexism and nature. *In*: MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. (ed.). **On decoloniality: concepts, analytics, praxis**. Durham: Duke University Press, 2018.

MOURA, Onório Isaías de. **Mitologia kaingang**: a oposição e a complementaridade como um processo de educação intercultural e humanização. Orientadora: Ana Luisa Teixeira de Menezes. 2021. 107 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2021.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NASCIMENTO, Diana. **A resiliência do sistema agrícola tradicional kaingang frente ao avanço do agronegócio: o caso da Terra Indígena Nonoai-RS.** Orientadora: Ludivine Eloy Costa Pereira. 2017. 100 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

NOGUERA, Renato. Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, n. 18, p. 62-73, 2012.

NOGUERA, Renato. Introdução à filosofia a partir da história e culturas dos povos indígenas. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**, v. 1, n. 3, p. 394-407, 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 107-130.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. **Ensaios Filosóficos**, v. IV, p. 6-25, 2011.

REIS, Maurício de Novais. **Ensino de filosofia.** Do universo eurocêntrico ao pluriverso epistêmico. Porto Alegre: Fi, 2020.

SALLES MACHADO, Juliana. Histórias roubadas: (des)encontros entre arqueólogos, sítios, coleções arqueológicas e os Laklãnõ-Xokleng no Alto Vale do Itajaí, SC. **Hawò**, v. 2, 2021.

SILVA, Sérgio Baptista da. Produção e transmissão de conhecimentos em coletivos kaingang. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas**, v. 17, n. 2, e20200135, 2022.

SOTTILE, Zoe. **Museu de Londres devolverá bronzes roubados em 1897 à Nigéria.** 8 ago. 2022. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/lifestyle/museu-de-londres-devolvera-bronzes-roubados-em-1897-a-nigeria/>. Acesso em: 18 dez. 2023.

SOUZA, Alfredo Mendonça de. História da Arqueologia brasileira. **Pesquisas: Antropologia**, n. 46, p. 1-157, 1991.

TOMMASINO, Kimiye. Território e territorialidade kaingáng. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. *In*: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (org.). **Uri e Wãxi.** Estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Ed. UEL, 2000.

TÖNIGES, Sven; LEHNEN, Christine. **Da Saxônia-Anhalt ao México: arte pilhada maia retorna.** 27 maio 2021. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/dasax%C3%B4nia-anhalt-ao-m%C3%A9xico-arte-pilhada-maia-retorna/a-57691236>. Acesso em: 18 dez. 2023.

WERNZ, Maria Cristina Graeff. **De maneira sagrada e em celebração:** apontamentos sobre uma pequena participação no fim dos “cem anos de silêncio”. 15 mar. 2021. Disponível em: <https://sites.unipampa.edu.br/cienciacao/2021/03/15/de-maneira-sagrada-e-em-celebracao-apontamentos-sobre-uma-pequena-participacao-no-fim-dos-cem-anos-de-silencio/>. Acesso em: 18 dez. 2023.

XAKRIABÁ, Célia. **Discurso contra PL 490/07.** Vídeo (33 min. 45 s.). 2 jun. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5TdyPoSZ1wk>. Acesso em: 18 dez. 2023.