

Epistemologias indígenas e decolonialismo: por uma Ecologia de Saberes na construção do pensamento latino-americano

Uwira Xakriabá
(William César Lopes Domingues)¹
Universidade Federal do Pará

Resumo: Este artigo discute as contribuições das epistemologias indígenas no contexto das teorias decoloniais, analisando como essas perspectivas desafiam a hegemonia do pensamento ocidental moderno e propõem formas plurais de produção de conhecimento. A partir de autores indígenas e teóricos decoloniais, argumenta-se que a incorporação das cosmologias dos povos originários à reflexão crítica latino-americana é condição fundamental para a construção de uma ecologia de saberes e para o enfrentamento da colonialidade do poder e do saber. O trabalho utiliza metodologia bibliográfica e abordagem analítico-interpretativa, com base em autores como Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Boaventura de Sousa Santos e Catherine Walsh.

Palavras-chave: epistemologias indígenas; decolonialismo; ecologia de saberes; cosmologia; justiça cognitiva.

XAKRIABÁ, Uwira. Epistemologias indígenas e decolonialismo: por uma ecologia de saberes na construção do pensamento latino-americano. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 17-28, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

¹ Doutor em Antropologia Social pelo PPGA/UFGA. Professor no Campus Universitário de Altamira da Universidade Federal do Pará.

Indigenous epistemologies and decolonialism: towards an ecology of knowledges in the construction of latin american thought

Abstract: This article discusses the contributions of Indigenous epistemologies within decolonial theories, analyzing how these perspectives challenge the hegemony of modern Western thought and propose plural forms of knowledge production. Drawing from Indigenous and decolonial authors, it argues that incorporating ancestral cosmologies into Latin American critical thought is essential for building an ecology of knowledges and confronting the coloniality of power and knowledge. The study employs bibliographic methodology and an analytical approach based on authors such as Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Boaventura de Sousa Santos, and Catherine Walsh.

Keywords: Indigenous epistemologies; decolonialism; ecology of knowledges; cosmology; cognitive justice.

Epistemologías indígenas y decolonialismo: hacia una ecología de saberes en la construcción del pensamiento latinoamericano

Resumen: Este artículo analiza las contribuciones de las epistemologías indígenas en el contexto de las teorías decoloniales, examinando cómo estas perspectivas desafían la hegemonía del pensamiento occidental moderno y proponen formas plurales de producción del conocimiento. A partir de autores indígenas y decoloniales, se argumenta que la incorporación de las cosmologías ancestrales a la reflexión crítica latinoamericana es esencial para la construcción de una ecología de saberes y para enfrentar la colonialidad del poder y del saber. El trabajo utiliza una metodología bibliográfica y un enfoque analítico-interpretativo basado en autores como Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Boaventura de Sousa Santos y Catherine Walsh.

Palabras clave: epistemologías indígenas; decolonialismo; ecología de saberes; cosmología; justicia cognitiva.

Epistemologias e decolonialismo

A produção do conhecimento, ao longo da história moderna, esteve intrinsecamente associada à lógica de poder instaurada pela colonização. O projeto colonial europeu não apenas impôs formas políticas e econômicas de dominação, mas também instaurou uma hierarquia epistêmica que relegou os saberes dos povos originários e africanos à condição de “não saberes”. Tal processo, descrito por Aníbal Quijano (2005) como “colonialidade do saber”, estruturou-se na crença de que apenas o pensamento ocidental, racional e científico seria capaz de produzir conhecimento válido e universal, crença essencialmente ocidental e ferrenhamente defendida pelos teóricos ocidentais.

A partir das últimas décadas do século XX, as teorias decoloniais emergiram como uma crítica contundente a essa matriz epistêmica. Autores como Walter Dignolo (2005) e Boaventura de Sousa Santos (2000) denunciaram o caráter eurocêntrico da modernidade e propuseram a valorização de múltiplas racionalidades, articuladas no conceito de ecologia de saberes, uma convivência horizontal entre diferentes modos de conhecer. Nesse contexto, os nossos modos de pensar e fazer ciências, agora alçado à posição de epistemologias indígenas, assumem papel central, pois oferecem visões de mundo que escapam à dicotomia moderna entre natureza e cultura, corpo e espírito, sujeito e objeto.

Nós povos indígenas da América Latina, por meio de nossas cosmologias, narrativas e práticas, elaboramos formas complexas de compreensão do mundo, nas quais a interdependência entre seres humanos e não humanos é um princípio fundante. Como observa nosso parente Ailton Krenak (2019: 32), “a vida não é uma abstração, mas uma experiência compartilhada entre rios, montanhas, florestas e gente”. Essa concepção desloca o eixo do conhecimento da racionalidade instrumental ocidental para uma dimensão ética, estética e espiritual que reflete a forma como organizamos nosso ser/estar no mundo, ou, como este ser/estar no mundo nos organiza enquanto sujeitos que partilham uma coletividade que é extensiva a outros sujeitos além dos quais atina a epistemologia ocidental.

Entretanto, o diálogo entre epistemologias indígenas e pensamento decolonial ainda enfrenta desafios significativos. A estrutura acadêmica ocidental, mesmo quando aberta à diversidade, frequentemente reproduz formas sutis de colonialismo cognitivo, transformando os saberes indígenas em objeto de estudo e não em fontes legítimas de teoria. É o que Catherine Walsh (2009) denomina de extrativismo epistêmico, a apropriação intelectual de experiências subalternizadas sem o reconhecimento de suas bases ontológicas próprias, isto porque o próprio pensamento decolonial é oriundo da estrutura acadêmica e da epistemologia ocidental.

Diante desse cenário, neste artigo busco analisar algumas contribuições de epistemologias indígenas para a construção de um pensamento decolonial latino-americano, problematizando os limites da interculturalidade e apontando caminhos para uma prática acadêmica orientada pelo que (SANTOS, 2010) chama de

justiça cognitiva. O objetivo central é evidenciar que o reconhecimento das cosmologias indígenas não constitui mera inclusão simbólica, ao contrário disso marca uma ruptura epistemológica necessária à superação da colonialidade do saber como uma prerrogativa ocidental.

Metodologicamente, fundamento o artigo como uma revisão bibliográfica qualitativa, baseada em obras de alguns autores indígenas, a saber: Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Daniel Munduruku e Gersem Baniwa, e teóricos decoloniais ocidentais como Boaventura de Sousa Santos, Catherine Walsh, Walter Mignolo e Aníbal Quijano. A análise é de natureza teórico-interpretativa, onde busco compreender as intersecções e os desafios presentes no diálogo entre essas tradições de pensamento.

Assim, organizo o artigo em quatro seções principais, além desta introdução. Na segunda seção discuto os fundamentos da colonialidade do saber e a hegemonia epistêmica ocidental; na terceira examino as epistemologias indígenas em suas dimensões ontológicas e cosmológicas; na quarta proponho diálogos possíveis entre pensamento decolonial e saberes originários; e, por fim, nas considerações finais apresento uma síntese das contribuições e dos desafios para a consolidação de uma ecologia de saberes plural e inclusiva na América Latina.

A colonialidade do saber e a hegemonia epistêmica ocidental

A consolidação da modernidade europeia implicou a formação de um sistema de poder global que articulou economia, política e conhecimento em torno da dominação colonial. O processo de colonização da América Latina não apenas impôs fronteiras geográficas e linguísticas, mas também instaurou um modelo de racionalidade que se pretendia universal. Como observa Aníbal Quijano (2005), a modernidade produziu uma hierarquia racial e cognitiva que separou os povos entre os que “sabem” e os que “não sabem”, esta é a pretensão ocidental, e por mais que isso não seja real, é factual, à medida em que o mundo se organiza a partir dessa premissa.

A colonialidade do poder é, acima de tudo, a imposição de um padrão de classificação social que articula o trabalho, o gênero, a sexualidade e a subjetividade em torno da ideia de raça, e que define quem tem o direito de produzir conhecimento válido. (QUIJANO, 2005: 107)

Essa estrutura de poder epistêmico fez com que as formas de conhecimento não ocidentais fossem sistematicamente deslegitimadas. Ao longo dos séculos XVI a XIX, a ciência moderna consolidou-se como o único modo de conhecer reconhecido institucionalmente, não por acaso, pelos próprios ocidentais, desqualificando cosmologias indígenas, africanas e orientais. Walter Mignolo (2005) nomeia esse processo de diferença colonial, ou seja, o lugar em que se produz a distinção entre saber legítimo e saber subalterno.

A colonialidade do saber consiste na naturalização da geopolítica do conhecimento, que localiza o pensamento racional e científico na Europa e relega o resto do mundo ao papel de receptor passivo de saberes. (MIGNOLO, 2005: 23)

Boaventura de Sousa Santos (2000) amplia essa crítica ao afirmar que a ciência moderna é construída sobre uma lógica abissal, marcada pela separação entre o “lado de cá”, onde existe ciência, direito e civilização, e o “lado de lá”, onde persistem a crença, o mito e a natureza. Essa linha abissal sustenta o que o autor

denomina epistemicídio, isto é, a destruição de formas de conhecimento produzidas fora do eixo ocidental.

O pensamento abissal consiste em um sistema de distinções visíveis e invisíveis, em que as invisíveis são o fundamento das visíveis. Do outro lado da linha não há conhecimento real, apenas crença e opinião. (SANTOS, 2007: 74)

A partir dessa perspectiva, o colonialismo não deve ser compreendido apenas como um evento histórico, mas como uma estrutura persistente que molda as formas contemporâneas de produção de saber. A colonialidade do saber opera como uma dimensão subjetiva da dominação, internalizada nas instituições acadêmicas, nos currículos e nos critérios de validação científica. Catherine Walsh (2009) destaca que o conhecimento ocidental continua a ser tomado como referência universal, mesmo quando se fala em diversidade cultural: “A interculturalidade institucional frequentemente se limita a reconhecer a diferença cultural, sem questionar a matriz colonial de poder que define quais saberes são considerados científicos e quais são descartados como folclore” (WALSH, 2009: 45). O colonialismo molda não apenas as formas contemporâneas de produção de saber, mas a estrutura colonial que organiza a sociedade ocidental e que determina os lugares e os não-lugares, a distribuição de renda e divisão do mundo baseada nas dicotomias ricos/pobres, colonizadores/colonizados.

Esse quadro contribui para a reprodução de um monoculturalismo cognitivo, no qual o sujeito do conhecimento é sempre o mesmo: o homem branco, europeu, letrado e cristão. Tudo o que se desvia dessa norma é reduzido à condição de objeto de estudo, nunca de produtor de teoria. A ciência moderna, ao proclamar sua neutralidade, ocultou o fato de ser produto de um contexto histórico e geopolítico específico que privilegia esses sujeitos em detrimentos de todos os outros.

Nesse sentido, a crítica decolonial propõe o que Mignolo (2003) chama de desobediência epistêmica, ou seja, a ruptura com os padrões ocidentais de validação do conhecimento e a abertura para outras formas de racionalidade. Essa desobediência não significa negar o saber científico, mas situá-lo entre muitos outros modos legítimos de conhecer. “A desobediência epistêmica é o momento em que o pensamento se desvincula do universalismo ocidental e se reconhece como parte de uma pluralidade epistêmica planetária” (MIGNOLO, 2010: 45).

Assim, o desafio contemporâneo está em superar a lógica excludente da modernidade, reconhecendo que o conhecimento é sempre situado e relacional. Para Santos (2010), trata-se de promover uma ecologia de saberes, isto é, uma articulação horizontal entre diferentes racionalidades, sem hierarquização. Essa proposta, profundamente conectada às epistemologias indígenas, sugere que o diálogo entre formas de saber exige não apenas reconhecimento, mas também tradução intercultural, em que cada conhecimento mantém sua autonomia. “A ecologia de saberes parte do pressuposto de que todos os conhecimentos são incompletos e que o diálogo entre eles é a condição para a produção de justiça cognitiva” (SANTOS, 2010: 38).

Desse modo, compreender a colonialidade do saber é o primeiro passo para compreender o valor das epistemologias indígenas. Nossas epistemologias emergem não apenas como resistência cultural, mas como proposta de reconstrução do campo epistêmico latino-americano. A superação do epistemicídio implica abrir espaço para que o nosso pensamento enquanto indígenas seja reconhecido como filosofia, teoria e ciência, e não apenas como tradição.

No próximo tópico, portanto, dedicarei atenção às epistemologias indígenas, analisando suas bases cosmológicas, ontológicas e políticas, e demonstrando

como elas oferecem alternativas concretas ao modelo de conhecimento ocidental moderno.

Epistemologias indígenas: saber, território e ancestralidade

As epistemologias indígenas constituem um campo plural de pensamento que desafia as categorias ocidentais de conhecimento. Longe de representar um conjunto homogêneo de crenças, os nossos saberes enquanto povos originários da América Latina configuram sistemas complexos de compreensão da existência, nos quais a vida humana está intrinsecamente ligada ao território, aos elementos da natureza e a forças metafísicas ou espirituais. Esses modos de conhecer são inseparáveis do viver e, portanto, revelam uma ontologia relacional, em que tudo o que existe participa de uma rede de interdependências.

Ailton Krenak (2019) expressa essa visão ao afirmar que a Terra não é um recurso, mas um organismo vivo do qual fazemos parte. Sua crítica à modernidade se dirige à cisão entre humanidade e natureza que sustenta o pensamento ocidental: “Nós nos distanciamos da Terra como se fôssemos uma coisa diferente dela. Quando perdemos a noção de pertencimento, passamos a agir como se fôssemos donos da vida. E isso é uma grande ilusão” (KRENAK, 2019: 41). Essa visão reflete de forma satisfatória as perspectivas de diversos de parentes indígenas de diversas etnias ao longo não apenas do Brasil, mas de toda a América Latina.

As epistemologias indígenas, portanto, não se orientam pela lógica da separação, mas pela da coexistência. O conhecimento não é concebido como domínio racional sobre o mundo, e sim como relação ética e metafísica/espiritual com ele. Essa compreensão é evidente nas narrativas cosmológicas dos povos amazônicos, para quem humanos, animais e elementos naturais compartilham uma origem comum. Davi Kopenawa, em *A queda do céu* (2015), explica que o conhecimento dos Yanomami nasce do diálogo com os espíritos da floresta (xapiri), que são os verdadeiros guardiões do mundo:

Os brancos pensam que sabem tudo. Mas o saber deles vem das palavras escritas. O nosso vem da floresta. Os espíritos xapiri nos mostram as coisas invisíveis, e é com eles que aprendemos a cuidar da Terra. (KOPENAWA e ALBERT, 2015: 87)

Esses trechos revelam uma concepção ampliada de conhecimento, na qual o saber é inseparável do cuidado e da reciprocidade. A experiência do saber não está centrada no indivíduo, mas na comunidade e na ancestralidade. Gersem Baniwa (2006) reforça esse princípio ao afirmar que a transmissão do conhecimento indígena se dá por meio da oralidade e da convivência intergeracional, em um processo que integra vida, espiritualidade e política. “O conhecimento indígena é vivido e praticado. Ele não se reduz à teoria, mas se manifesta nas relações diárias com a natureza, nas festas, nas caçadas, nas histórias e nos cantos. Aprender é viver com o outro” (BANIWA, 2006: 62).

A oralidade assume, nesse contexto, papel fundamental como meio de preservação e atualização dos saberes. Longe de representar uma limitação, a ausência de escrita é uma forma de resistência à fixação e à apropriação externa. Como observa Daniel Munduruku (2012:29), a oralidade é o espaço onde se mantém viva a memória coletiva, em contraposição à linearidade histórica da modernidade baseada na escrita:

O povo indígena é um povo da palavra. E a palavra, para nós, é viva, porque carrega o sopro da existência. Quando contamos nossas histórias, reatamos o fio do tempo, aproximando o que já foi do que ainda será.

Essas perspectivas desafiam a concepção ocidental de epistemologia, baseada na objetividade e na observação distanciada. O saber indígena é corpóreo e territorializado: nasce da experiência concreta com o ambiente e se enraíza na espiritualidade. A floresta, os rios, as montanhas e os seres não humanos não são apenas cenário, mas sujeitos ativos de conhecimento. O território, assim, é mais do que um espaço físico, é uma categoria ontológica.

Para nós povos originários, o território não se reduz à propriedade ou à delimitação geográfica; ele é extensão do próprio corpo coletivo. Krenak (2020) explica que o rompimento dessa relação equivale à ruptura do vínculo vital que sustenta a existência: “Quando arrancam um povo de sua terra, arrancam também a sua alma. Porque é o território que dá sentido às nossas histórias, às nossas festas e às nossas palavras” (KRENAK, 2020: 54).

Essa visão amplia a noção de ecologia, que passa a ser entendida como um sistema de relações entre seres diversos que compartilham o mesmo mundo. Ao contrário da ecologia científica, que busca equilibrar elementos naturais, a ecologia indígena é espiritual e política, pois envolve a responsabilidade de sustentar o bem viver coletivo.

O conceito andino de *sumak kawsay* (bem viver), difundido entre povos do Equador e da Bolívia, ilustra essa perspectiva. Embora cada etnia possua seu próprio termo e cosmologia, o princípio comum é o da harmonia entre todos os seres. Segundo Walsh (2009), esse princípio pode ser interpretado como uma “epistemologia da convivência”, que desafia o individualismo moderno e propõe uma racionalidade do cuidado. “O bem viver é uma proposta civilizatória, não apenas econômica. Ele implica reconhecer a Terra como sujeito e reconstruir a relação entre conhecimento, ética e política” (WALSH, 2009: 78).

Ao reconhecer a Terra como sujeito, as epistemologias indígenas rompem com a separação moderna entre natureza e cultura, e propõem uma ontologia relacional em que todos os seres participam de uma rede de existência compartilhada. Esse paradigma encontra eco nas teorias antropológicas de Eduardo Viveiros de Castro (2002), que descreve o que chama de perspectivismo ameríndio como a capacidade de ver o mundo a partir do ponto de vista de outros seres — humanos e não humanos.

Essa multiplicidade de perspectivas constitui um desafio profundo para a epistemologia ocidental. Ao invés de um sujeito que conhece um objeto, o que há é uma rede de seres que se reconhecem mutuamente. Essa visão abre espaço para a construção de um pluriverso — termo adotado por Mignolo (2010) e Escobar (2016) para designar um mundo onde cabem muitos mundos.

Portanto, as epistemologias indígenas não são apenas fontes alternativas de conhecimento, mas projetos políticos e ontológicos que convidam à reconfiguração do próprio conceito de ciência. Elas afirmam que o saber é inseparável da vida, que conhecer é uma forma de cuidar e que o conhecimento verdadeiro nasce do vínculo com o território e com o outro.

Assim, compreender essas epistemologias implica rever não apenas o que se entende por conhecimento, mas também as condições éticas e políticas de sua produção. A próxima seção abordará como o pensamento decolonial dialoga com esses princípios, apontando possibilidades de construção de uma ecologia de saberes orientada pela interculturalidade crítica e pela justiça cognitiva.

Diálogos decoloniais: ecologia de saberes e interculturalidade crítica

A emergência das epistemologias indígenas no campo acadêmico e político latino-americano reconfigura profundamente as bases da crítica decolonial. Embora as teorias decoloniais tenham se desenvolvido inicialmente no âmbito da filosofia e das ciências sociais, sobretudo a partir da Modernidade/Colonialidade proposta por Aníbal Quijano, Walter Mignolo e Catherine Walsh, é na interlocução com os saberes indígenas que o decolonialismo encontra sua dimensão ontológica e espiritual.

Boaventura de Sousa Santos (2010) propõe o conceito de ecologia de saberes como alternativa à monocultura da ciência moderna. Segundo o autor, a modernidade ocidental opera por exclusão: considera-se conhecimento apenas aquilo que pode ser comprovado dentro de seus próprios parâmetros racionais e metodológicos. O desafio da ecologia de saberes é justamente o de reconhecer a legitimidade de formas de conhecimento distintas, valorizando suas racionalidades próprias e promovendo o diálogo sem hierarquia.

A ecologia de saberes é o reconhecimento da pluralidade epistemológica do mundo. Nenhum saber é completo em si mesmo; é no diálogo entre diferentes experiências de conhecer que se constrói a justiça cognitiva. (SANTOS, 2010: 39)

A proposta de Santos dialoga diretamente com a cosmovisão indígena, que também entende o conhecimento como relacional e coletivo. No entanto, enquanto o autor português parte de uma crítica filosófica à razão moderna, nós pensadores indígenas partimos da experiência vivida da colonização e da resistência cultural aos processos de dominação contínuos desde a chegada dos europeus e à instauração do processo colonizatório. Para Ailton Krenak (2019: 53), o que se denomina hoje de “ecologia de saberes” é uma prática ancestral dos povos originários, que sempre compreenderam a vida como interdependência.

Nós, indígenas, nunca pensamos o mundo em partes. Essa mania de dividir a Terra em pedaços é coisa dos brancos. Para nós, tudo está ligado. O rio, a montanha, a gente e os espíritos, é tudo o mesmo corpo.

Essa perspectiva aponta para uma ontologia relacional, na qual não há separação entre conhecimento e existência. O ato de conhecer é também um ato de cuidar, de manter o equilíbrio das relações. A decolonialidade, ao se abrir para essas epistemologias, precisa deslocar-se de um projeto puramente crítico para um projeto de reaprendizagem do mundo, como sugere Catherine Walsh (2009: 70), ao falar em interculturalidade crítica.

A interculturalidade crítica implica ir além da convivência multicultural. Ela exige o questionamento das estruturas coloniais de poder e a criação de espaços de diálogo em que os saberes subalternos possam falar em seus próprios termos.

Nessa perspectiva, a interculturalidade crítica não é um simples encontro entre culturas, mas uma relação social, política e epistêmica fundada no reconhecimento da assimetria histórica entre os modos de conhecer/aprender/ensinar. É nesse ponto que se torna indispensável o diálogo com os saberes indígenas, pois são eles que revelam a persistência da colonialidade no interior das instituições contemporâneas. Walter Mignolo (2010) complementa essa visão ao defender a noção de pluriversalidade, contraposta à universalidade moderna. O pluriverso

não é a negação da razão, mas a coexistência de muitas racionalidades, todas situadas e legítimas em seus contextos. Para o autor, o pensamento decolonial é, antes de tudo, uma prática de escuta, uma desobediência à pretensão ocidental de falar por todos. “O projeto decolonial é o de abrir espaço para a coexistência de mundos epistemológicos diversos, reconhecendo que não há um centro único de produção de verdade” (MIGNOLO, 2010: 48).

Essa noção converge com o pensamento de Davi Kopenawa, para quem o verdadeiro conhecimento nasce da escuta, escutar os espíritos, escutar a floresta, escutar os mais velhos. A palavra, nesse contexto, é um gesto de cuidado, não de imposição. Quando os povos indígenas falam, não reivindicam apenas espaço de representação, mas a possibilidade de reconstruir o mundo de forma compartilhada.

A ecologia de saberes, portanto, não é apenas uma teoria epistemológica, mas também uma ética do encontro. O diálogo decolonial com as epistemologias indígenas deve evitar o que Walsh (2012) chama de extrativismo epistêmico, a apropriação seletiva de conceitos e práticas indígenas descontextualizados de nossas bases espirituais e políticas. Para que o diálogo seja verdadeiro, é necessário reconhecer o direito dos povos de serem sujeitos de sua própria produção de conhecimento.

Nosso parente Gersem Baniwa (2006: 68) enfatiza que o reconhecimento institucional das epistemologias indígenas não deve resultar na sua assimilação, mas no fortalecimento de sua autonomia.

A universidade precisa aprender com os povos indígenas sem tentar transformá-los em objetos de estudo. É preciso criar espaços em que possamos ser também produtores e mediadores de conhecimento.

Essa afirmação traz à tona a importância de repensar o papel das instituições acadêmicas e científicas. A decolonização do saber exige não apenas incluir novos conteúdos, mas também alterar as estruturas de poder que regulam a produção e a circulação do conhecimento. É necessário, como defende Santos (2018), um processo de tradução intercultural, em que os diferentes saberes possam dialogar mantendo suas especificidades. “A tradução intercultural é um exercício de horizontalidade que permite às culturas dialogarem sem que uma se imponha sobre a outra. É uma alternativa à hierarquia epistemológica da modernidade” (SANTOS, 2018: 97).

Nesse sentido, as epistemologias indígenas ampliam o horizonte decolonial, pois não apenas questionam o poder colonial, mas propõem modos alternativos de existência e convivência. Elas apontam para a necessidade de um reencantamento do mundo, em oposição à lógica de destruição e consumo que caracteriza o capitalismo moderno. Daniel Munduruku (2012: 52) expressa essa dimensão ao afirmar que o conhecimento verdadeiro não é aquele que separa, mas o que conecta: “Conhecer é reconhecer-se no outro, é saber que o rio que corre diante de nós corre também dentro de nós. O conhecimento que separa mata; o que une, renova”.

Assim, os diálogos entre epistemologias indígenas e pensamento decolonial produzem uma síntese criativa e transformadora: de um lado, a crítica teórica às estruturas de dominação epistêmica; de outro, a sabedoria ancestral, que oferece alternativas concretas de relação com o mundo. Ambas convergem para a construção de um horizonte plural, no qual a justiça cognitiva e o bem viver se tornam princípios orientadores da vida coletiva.

O passo seguinte é compreender como essas perspectivas, ao se entrelaçarem,

podem oferecer não apenas uma crítica à modernidade, mas também uma proposta positiva de reconstrução civilizatória. Essa discussão será retomada nas considerações finais, que sintetizam as contribuições e os desafios apresentados ao longo do artigo.

Considerações finais

As reflexões desenvolvidas ao longo deste artigo evidenciam que as epistemologias indígenas constituem um campo essencial para o avanço do pensamento decolonial latino-americano. Elas não se limitam a oferecer contribuições temáticas ou culturais, mas representam uma ruptura profunda com as bases da racionalidade ocidental moderna. Em lugar da cisão entre sujeito e objeto, natureza e cultura, espírito e matéria, propõem uma visão relacional, espiritual e comunitária da vida, em que o conhecimento é sempre um ato de vínculo e responsabilidade.

A partir do diálogo entre autores indígenas como Krenak, Kopenawa, Baniwa e Munduruku e tantos outros que optei por não incluir nesse diálogo apenas para fazer um recorte com autores indígenas mais conhecidos dos ocidentais, e pensadores decoloniais como Santos, Walsh, Mignolo e Quijano, torna-se possível compreender que o desafio contemporâneo não é apenas incluir novas vozes no campo epistemológico, mas reconfigurar as próprias estruturas de produção do saber. Essa transformação implica reconhecer que a ciência ocidental moderna, ao se apresentar como universal, cometeu o epistemicídio de inúmeras tradições cognitivas e espirituais, reduzindo o mundo àquilo que pode ser quantificado e controlado.

Superar a colonialidade do saber exige um esforço duplo: por um lado, desconstruir as hierarquias que sustentam o eurocentrismo acadêmico; por outro, construir um espaço de ecologia de saberes, no qual as epistemologias indígenas possam dialogar em seus próprios termos, preservando suas lógicas, línguas e cosmologias, e aqui utilizo o termo ecologia de saberes apenas para utilizar um recorte teórico conhecido pelos ocidentais com o intuito de juntamente promover esse diálogo necessário.

Como ressaltou Krenak (2019), “a vida é uma experiência compartilhada entre rios, montanhas, florestas e gente”, um lembrete de que o conhecimento deve servir à continuidade da vida, e não à sua destruição. Nesse sentido, o pensamento indígena não é apenas uma alternativa epistemológica, mas um projeto civilizatório.

O decolonialismo, quando em diálogo com essas epistemologias, assume sua dimensão ética e existencial: não basta criticar a modernidade; é preciso reaprender a viver no mundo de maneira relacional e solidária. A interculturalidade crítica, proposta por Walsh (2009), oferece um caminho possível, desde que se reconheça a assimetria histórica e se garanta a autonomia dos saberes subalternizados. Assim, as epistemologias indígenas nos convocam a repensar a própria noção de humanidade. Ao reconhecer a Terra como um ser vivo e sagrado, e o conhecimento como uma prática de cuidado e reciprocidade, elas nos mostram que o futuro da vida depende de nossa capacidade de ouvir e escutar outros modos de saber e de ser.

Portanto, as epistemologias étnica e racialmente diferenciadas com destaque para as indígenas, e o destaque aqui é baseado em minha própria identidade indígena, não são apenas tema de reflexão acadêmica, mas condição de sobrevivência planetária. O diálogo entre essas epistemologias e o pensamento decolonial

pode abrir caminho para um horizonte verdadeiramente pluriversal, no qual muitos mundos coexistam, sustentados pela justiça cognitiva, pela diversidade epistêmica e pelo bem viver.

O pensamento decolonial é, como já disse, oriundo da epistemologia ocidental, uma transgressão da mesma, para seguir o que propus, seus atores são pensadores ocidentais sensíveis ao diálogo intercultural e nesse sentido se constitui um esforço no sentido de decolonizar o a epistemologia ocidental. Para nós indígenas fica a tarefa, talvez até mesmo mais complexa, de mais uma vez, confiarmos na possibilidade do diálogo, apesar do histórico de fracassos em diálogos ao longo de mais de cinco séculos com os colonizadores ocidentais. O risco pertinente do extrativismo epistemológico, embora presente, possivelmente não chega a ser o mais dos riscos. Precisamos lidar com os resultados já existentes do colonialismo epistemológico que vai minando nossas epistemologias a partir da adoção irrefletida dos métodos e mecanismos de formação de pessoas dos ocidentais e a desconfiança sempre presente de que podemos estar sendo enganados mais uma vez.

A dimensão ética e existencial de nossas epistemologias adotada pelo decolonialismo precisa se manter como o fio condutor que nos faz viver/sentir/interagir/pensar como o fazemos para que possamos enfim desconstruir a relação colonial a que nos submetemos todas as vezes que, por conta, justamente da necessidade de romper esse ciclo de dominação epistemológica, optamos pela educação ocidental como mecanismo de emancipação social e de possibilidade de construção de um diálogo que pretendemos que seja decolonial. A construção do bem viver precisa de muitas mãos, corações e mentes dispostos a dar voz ao outro como diferente de si mesmo, e ao mesmo tempo e intrinsecamente parte de um todo que se reconhece como todo e que se complementa sem a necessidade de pregar o outro.

*Recebido em 15 de novembro de 2025.
Aprovado em 10 de março de 2026.*

Referências

- BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas hoje*. Brasília: MEC/SECAD, 2006.
- ESCOBAR, Arturo. *Sentir-pensar com a Terra: novas ecologias e ontologias do campo epistêmico latino-americano*. São Paulo: Elefante, 2016.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MIGNOLO, Walter. *A ideia de América Latina*. São Paulo: Unesp, 2005.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro: uma reflexão a partir da cultura oral*. Petrópolis: Vozes, 2012.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder e classificação social". In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107–130.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78 (1): 3-46, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala, 2009.

WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Quito: Abya-Yala, 2012.