ReGeo
ISSN: 2177-3246

RESILIÊNCIA LINGUÍSTICA E CULTURAL INDÍGENA NO SÉCULO XXI: AS FALAS INDÍGENAS NOS ESPAÇOS INSTITUCIONAIS

INDIGENOUS LINGUISTIC AND CULTURAL RESILIENCE IN THE TWENTY-FIRST CENTURY: INDIGENOUS LANGUAGES IN INSTITUTIONAL SPACES

RESILIENCIA LINGÜÍSTICA Y CULTURAL INDÍGENA EN EL SIGLO XXI: LAS LENGUAS INDÍGENAS EN ESPACIOS INSTITUCIONALES

https://doi.org/10.56238/revgeov17n8-082

Data de submissão: 08/07/2026 **Data de publicação:** 08/08/2026

Tiago Eric de Abreu
Doutor em Estudos Linguísticos
Instituição: Universidade Federal de Uberlândia
E-mail: tiagoeabreu@gmail.com

RESUMO

É nosso intuito analisar recortes de produções linguísticas de enunciadores/as agentes da resistência indígena, em diálogo com os estudos dos discursos e práticas descolonizadoras propostos por Silvia Rivera Cusicanqui (2018). Analisamos enunciados difusos em mídias marginais às correntes principais, além de obras de artivistas indígenas publicadas em seus blogs, tomando dispersões enunciativas que circulam na internet, em imagens, textos verbais e vídeos. Selecionamos materiais produzidos por indígenas, em que eles/as têm parte ativa na concepção e podemos ouvir suas falas. As análises apontam marcas de uma larga memória dos falares indígena. As (ins)urgências dos corpos de saberes indígenas na pesquisa acadêmica operam, contemporaneamente, a crítica das imagens/discursos sobre o/a indígena. Nas epistemes indígenas, a terra é uma entidade de direitos.

Palavras-chave: Linguística Indígena. Linguagens de Resiliência. Epistemes Indígenas.

ABSTRACT

It is our intention to analyze excerpts of linguistic productions from indigenous resistance enunciators in dialogue with the studies of decolonizing discourses and practices proposed by Silvia Rivera Cusicanqui (2018). We analyze diffuse utterances in media marginal to mainstream currents, as well as works by indigenous artivists published on their blogs, taking enunciative dispersions that circulate on the internet, in images, verbal texts and videos. We selected materials produced by indigenous people, in which they have an active role in the conception and we can hear their voices. The analyses point to marks of a broad memory of indigenous speech. The (ins)urgencies of indigenous knowledge bodies in academic research operate, contemporaneously, a critique of images/discourses about the indigenous person. In indigenous epistemes, the land is an entity of rights.

Keywords: Indigenous Linguistics. Languages of Resilience. Indigenous Epistemes.

RESUMEN

Es nuestra intención analizar recortes de producciones lingüísticas de enunciadores/as agentes de la resistencia indígena, en diálogo con los estudios de los discursos y prácticas descolonizadoras propuestos por Silvia Rivera Cusicanqui (2018). Analizamos enunciados difusos en medios marginales a las corrientes principales, además de obras de artivistas indígenas publicadas en sus blogs, tomando dispersiones enunciativas que circulan en internet, en imágenes, textos verbales y vídeos.

Seleccionamos materiales producidos por indígenas, en que ellos/as tienen parte activa en la concepción y podemos escuchar sus hablas. Los análisis señalan marcas de una amplia memoria de los habla indígena. Las (ins)urgencias de los cuerpos de saberes indígenas en la investigación académica operan, contemporáneamente, la crítica de las imágenes/discursos sobre el/la indígena. En las epistemes indígenas, la tierra es una entidad de derechos.

Palabras clave: Lingüística Indígena. Lenguajes de Resiliencia. Epistemes Indígenas.

1 INTRODUÇÃO

No presente estudo, consideramos as lutas das comunidades indígenas por descolonização e autogoverno como práticas discursivas, e traçaremos nossas análises a partir das marcas de enunciados da resistência. As vozes e saberes dessa resistência sobrevivem na luta cotidiana de diferentes povos. Os indícios reunidos no presente trabalho são, ainda, uma forma de organização da memória da resistência indígena na América latina. Examinaremos enunciados que trespassam materiais heteróclitos tais como o fotográfico, o audiovisual, performático, o pictórico e o escritural, os quais se enredam em uma problemática maior relativa ao testemunho oral/aural (relativo à fala e à escuta), entendendo o "ver/ser visto", o "falar-ouvir", o "ouvir dizer" e o *recontar* como elementos constitutivos das produções de memória social.

Para a professora aimará/boliviana, a noção de subjetividade da mulher indígena se assemelha ao tecido: ao invés de delimitar jurisdições e propriedades, "a prática feminina tece a trama da interculturalidade através de suas práticas: como produtora, comerciante, tecelã, ritualista, criadora de linguagens e símbolos" (Cusicanqui, 2010, p. 72).

Nosso percurso de coleta e seleção dos materiais de pesquisa reuniu uma dispersão de enunciados da resistência indígena que circulam na internet. A escolha recaiu sobre materiais em que é perceptível o trânsito da imagem à palavra, e do texto verbal à imagem em movimento. Dentre os materiais colhidos estão produções audiovisuais, artísticas, performances, fotografias, produzidos por coletivos indígenas.

Ao percorrer os materiais audiovisuais que circulam na internet relativos às mobilizações indígenas, houve um primeiro momento que foi de defrontação com os problemas que envolvem a indigeneidade, o deslocamento e o trânsito de indígenas, os quais se relacionam, contemporaneamente, às consequências dos discursos neoliberais e neocoloniais de exploração da terra e do subsolo, extrativismos que influem diretamente na desorganização e no desmembramento de comunidades que vivem *nas* margens do universo capitalista urbano.

As máquinas sociais de linguagem tais como o audiovisual podem não só servir à alienação e à reificação, mas também engendrar a contrainformação, na forma da singularização dos usos que divergem das significações seriais da indústria da imagem, quando delas se apropriam de comunidades postadas em algum nível *à margem* dos eixos sociais dominantes. Esta apropriação pode se dar tanto no que diz respeito à contrarrevolução no âmbito micropolítico do cotidiano local – na produção de histórias orais, da pesquisa e registro de saberes *ancestrais*, por exemplo –, quanto na macropolítica das reivindicações e petições de direitos, como no ativismo político propriamente dito.

2 ANÁLISES DO *CORPUS*: ORALIDADES INDÍGENAS E LETRAMENTOS DE REEXISTÊNCIA

Ao longo da história colonial, as palavras têm sido instrumento de conhecimento/poder destinados a produzir as realidades que designam, porque sua emissão "se apoia na força coativa ou paternal do Estado, nos jogos de palavras de seu aparato legal e no trabalho mimético e verbal de seus intelectuais" (Cusicanqui, 2015, p. 271). Quer dizer que, na história colonial, existe uma função das palavras, que não é simplesmente a de designar mas de encobrir (Cusicanqui, 2021, p. 19), o que se torna evidente no contexto republicano da Bolívia, bem como do Brasil e outras nações da América Latina, em que, através de estratégias discursivas como as "ideologias igualitárias", se escamoteiam as violações de direitos da maioria da população.

O discurso ocidental sobre o outro é sustentado por instituições, vocabulários, academicismos, imagéticas, doutrinas, e até mesmo rotinas burocráticas e estilos coloniais. A memória discursiva do imperialismo se perpetuou por meio das formas com que o conhecimento sobre povos originários foi produzido, com preconceitos implícitos em suas classificações, modelos e esquemas de leitura (Tuhiwai Smith, 2008, p. 1). Em outras palavras, os dispositivos neocoloniais "está impregnado em nosso pensamento acadêmico, em nossa percepção, em nossa linguagem" (Mattos, 2016, p. 83).

Neste fragmento de autopesquisa descolonizadora, chamo atenção para o fato de que "o conhecimento fetichizado e convertido em instrumento de prestígio e poder pode se voltar contra as necessidades e interesses da coletividade estudada"[1] (Cusicanqui, 2006, p. 1). *Autodescolonização intelectual* pode se tornar só uma retórica quando não visamos os gestos de desconstrução do "processo colonial e de suas marcas" na subjetividade (Cusicanqui, 2018, p. 79). Por meio da análise dos discursos de *descolonização do saber e da memória* questionamos constructos teóricos e modos de produção de saber que pretendem manter a tutela sobre o pensamento/corpo do outro.

Em uma cena do filme *O sonho do nixi pae – o movimento dos artistas huni Kuĩ* (Huni Kuĩ , 2015), uma figura centraliza as atenções: é Ibã Sales, um *txaná*, mestre de cantos do povo Huni Kuĩ, em um encontro no espaço de uma universidade francesa, que está sentado à mesa retangular, juntamente com a professora local, que ocupa o lugar de proeminência na ponta da mesa; esta então pergunta a Ibã: "a Universidade te trouxe novas ideias pra fazer pesquisa ou você continua pesquisando como você aprendeu no começo?". Ao que ele devolve: "Realmente, universidade é uma instituição maior, né, mas, mesmo tempo, universidade tem que aprender comigo" (Huni Kuĩ, 2015, 20'). É notável o jogo com a ideia de "aprender", na fala da professora, e a significância que "aprender" reconfigura na fala de Ibã. Trata-se, à primeira vista, de diferentes concepções sobre ensinar/aprender. A pergunta da

[1] "El conocimiento fetichizado y convertido en instrumento de prestigio y poder, puede volcarse en contra de las necesidades e intereses de la colectividad estudiada".

professora dá duas opções ao interlocutor – "não, continuo pesquisando como aprendi no começo", ou "sim, a universidade me trouxe novas ideias" – restringindo e constrangendo de antemão o espectro das possibilidades de resposta. Além disso, a expressão "aprendeu no começo" poderia sugerir a ideia implícita de "aprendizado tradicional, oral" como algo "rudimentar" em comparação ao saber acadêmico – lócus enunciativo da voz docente que interroga –, por oposição às "novas ideias" que supostamente a academia traria; ademais, a expressão "no começo" enquadra o sujeito/objeto de discurso no quadro "originário", no tempo remoto, periférico com relação à modernidade.

Além do plano específico das políticas demagógicas, Solodkow (2014, p, 20), em um estudo de textos produzidos no período colonial, entende o *discurso etnológico* como aqueles modos específicos e singulares de erigir limites antropológicos e culturais, de ordens taxonômicas, tipologias e classificações que tentam estancar a proliferação ininterrupta da diferença produzida no "encontro" com a alteridade.

A obsessão classificatória ocidental fica patente na história. Em 1948, o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss foi *eleito* para uma cátedra na *École pratique des hautes études*, ocupando o posto chamado "Religiões dos povos não civilizados", que ele fez mudar para "Religiões dos povos sem escrita" (Dosse, 1993, p. 33). O etnocentrismo aí implícito ("*não* civilizados"; "*sem* escrita") expõe "uma postura clássica para a manutenção do distanciamento e da hierarquização entre uma cultura e outra" (Moraes, 2013, p. 149). A escrita alfabética, na crítica de Brotherston (1997), representa "um dos principais agentes do dogma e da repressão".

Nas tipificações de muitos trabalhos da antropologia produzidos entre o final do século XIX e o começo do século XX estão implícitas valorações (negativas ou positivas) sobre o "pensamento e as múltiplas práxis culturais indígenas" (Solodkow, 2014, p. 33).

Nas montanhas de Oaxaca, mesmo após meio século após Cortés invadir Tenochtítlan, os escribas continuam a produzir inscrições à maneira antiga (Brotherston, 1993, p. 148). A difícil diferença notada por Brotherston (1993, p. 146), com relação à complexa semântica das imagens nativas, é que na cultura ocidental, desde os gregos, a imagem tem sido mero corolário para a escrita alfabética.

Para Derrida (1973), a "escritura" está presente em toda parte: nos gestos do discurso, nas pegadas e trilhas da paisagem. Para este modo de ver, escritura e oralidade não necessariamente se excluem uma à outra. Quando os antropólogos recorriam aos conceitos de "sociedades primitivas e sem escritura", promoviam assim uma hierarquização da linguagem verbal sobre a linguagem visual, ignorando o fato de que os graus de fonetismo variam segundo as escrituras, e que também os alfabetos

não são suficientes para registrar fielmente a fala. Ademais, "até a pictografia aparentemente mais rudimentar sempre implicará um tipo de linguagem" (Brotherston, 1997, p. 71).

O *fonologismo* de que fala Derrida (1973) marca um "profundo etnocentrismo", pois fixa um modelo de escritura e exclui outras formas de grafismo, entronizando assim o modelo de escritura fonética, um paradigma que "legitima a exclusão da grafia" – ou a exclusão de outras formas de inscrição.

As formas próprias de inscrições indígenas foram ignoradas na academia por muito tempo, apagadas sob o jargão etnocêntrico "povos ágrafos". Esta caricaturização, dentro de uma preocupação em decodificar a *estruturação* dos sistemas inconscientes (etnologia), em explicar as formas de organização das sociedades ignorando suas histórias, esquadrinhando seus "mitos" (categoria etnocêntrica), cometia um equívoco que acabava contribuindo para reforçar o estereótipo do indígena iletrado, o seu congelamento identitário, endossando involuntariamente a *semântica da dominação* (Cusicanqui, 2010).

A "língua", como se a entendeu – "a morfologia da língua Warao", "o sintagma nominal em Quíchua ", etc. –, essa concepção de língua é que parece insuficiente, se ela não for estudada, falada, ensinada/aprendida em um contexto de valência política para aquele povo que a produziu.

Os múltiplos artefatos, pinturas, grafismos, inscrições, *kenes* (padrões de grafismos Huni Kuĩ), testemunham que a linguagem na vida desses povos funciona de maneiras específicas, que não foram reconhecidas como tais pelos cânones fono-grafocêntricos. Afirma Navarrete (2009, p. 239):

> Os defensores da explicação mítica afirmaram, por exemplo, que, por não ser uma forma de escritura 'verdadeira [...] que registrasse os sons de suas línguas, a pictográfica não cumpria os requisitos de um verdadeiro registro histórico' (Navarrete, 2009, p. 239).

Ante o etnocentrismo epistêmico, a oralidade, conforme Cusicanqui (2006), é o espaço fundamental da crítica:

> Não apenas à ordem colonial, mas a toda a concepção ocidental de história, que situa o "histórico" apenas a partir do aparecimento da escrita, e portanto legitima a invasão colonial como uma heroica missão "civilizadora" (Cusicanqui , 2006, p. 19).[2]

O conhecimento ocidental reificado então não foi capaz de reconhecer que os/as indígenas já tinham histórias próprias; sob o estigma da "crendice" todo um sistema de coordenadas indígenas foi silenciado e "riscado do mapa". Mas os/as indígenas estavam escrevendo história com o próprio

[2] "No sólo al orden colonial, sino a toda la concepción occidental de la historia, que sitúa lo "histórico" tan sólo a partir de la aparición de la escritura, y legitima por lo tanto la invasión colonial como una heroica misión 'civilizadora'" (Cusicanqui, 2006, p. 19).

sangue, memória que não seria fácil de erradicar; o "nós" indígena inscreve uma outra história, em que a dimensão performática da fala tem muitas funções que ainda desconhecemos, além do luto e da luta.

Procuramos nos aproximar mais desse "nós" e escutá-lo em suas palavras, em suas imagens, seguindo os rastros de seus movimentos.

3 A FUNÇÃO ENCOBRIDORA DA PALAVRA NA "LÍNGUA COLONIAL"

Na obra *La historia indígena de los Estados Unidos*, de Dunbar-Ortiz (2019, p. 7), encontramos uma nota da sua autora, que cresceu "entre as comunidades indígenas rurais do antigo território das nações Cheyene e Arapajó, que havia sido parcelado e entregue aos colonos em fins do século XIX". Mulher, doutora em História e ativista política, Roxanne Dubar-Ortiz, conforme testemunho próprio (Dunbar-Ortiz, 2019, p. 8), participou ativamente, na década de 1960 na Califórnia, dos movimentos contra o *Apartheid*, a Guerra do Vietnã (1955-1975) e a favor da liberação da mulher e, ainda, do movimento panindígena que alguns denominaram *Red Power* (Poder Vermelho). A nota da autora ao livro:

> Como estudante de história, e havendo realizado um mestrado e um doutorado nesta disciplina, estou agradecida por tudo o que aprendi com meus professores e dos milhares de textos que estudei. Porém, a perspectiva que apresento neste livro não provém dos professores nem de meus estudos: é externa à academia (Dunbar-Ortiz, 2019, p. 7)[3].

A observação de Dunbar-Ortiz se assemelha a um aviso, talvez de que ela não se inscreve como porta-voz de um saber institucional, não fala em nome de um saber acadêmico exclusivamente, mas, que expõe posicionamentos "por fora" dos totens de saber-poder canônicos, e sua intenção não seria ilustrar ou falar gratuita e desinteressadamente da história dos movimentos indígenas. Sua voz é a de alguém que fala "de dentro" da história, que se coloca como herdeira dos povos descreditados pelos anátemas de raça-classe, alguém em quem estão latentes memórias desalinhadas com os *necrodiscursos*[4], de tal forma que ela toma parte no que é dito, e disso mana a necessidade de seu gesto de fala (Abreu, 2023, 2026a; 2026b; 2026c; 2026d; 2026e).

A narração de Dunbar-Ortiz recorda que a resistência indígena começa mesmo antes da invasão europeia, em levantes contra a opressão dos impérios mesoamericanos. Note-se que as histórias Inca, Azteca e Maia são as que mais "aparecem" - ainda que de forma rasa - nos livros didáticos. O discurso dominante da história não dá tanta atenção aos pequenos insignes, as gentes oprimidas por esses

[3] No original: "Como estudiante de Historia, y habiendo realizado un máster y un doctorado en esa disciplina, estoy agradecida por todo lo que aprendí de mis profesores y de los miles de textos que estudié. Pero la perspectiva que presento en este libro no proviene de los profesores ni de mis estudios: es externa a la academia".

[4] Os discursos de morticínio, adaptação nossa às noções de dispositivos da necropolítica segundo Achille Mbembe (2018).

impérios, mas enfatiza aquelas *civilizações* pela notabilidade e grandiosidade que se assemelha à própria imagem europeia. Sobretudo se se considera as formas de "escritura" daqueles povos: hoje conhecemos melhor as artes dos *tlacuillolli*, ou pintores-escribas náuatles que "escreviam" livros pintados com pictoglifos; tem-se pesquisado também as inscrições ou petróglifos maias, e a arte dos *quipus* andinos - forma de memorizar por meio de diferentes nós produzidos em cordas. As matérias (suportes) dos manuscritos mesoamericanos eram a pele de veado, tecidos de algodão, fibras de agave, e sobretudo de papel feito de casca de figueira, o chamado *amátl*. Os antigos códices representam maneiras de *recordar* que justapõem a imagem, a aritmética, a medição dos ciclos siderais, do ano etc.). Esse rasgo de semelhança com o universo alfabético europeu, embora largamente ignorado, marginal mesmo na academia, é um argumento a favor da "humanidade" dos "índios", desde o ponto de vista narcísico do grafocentrismo colonial.

Ignoradas, portanto, restam as histórias insignes, signos apagados que não "saltam aos olhos". Sobre os jogos de poder nas Américas imediatamente antes da invasão espanhola versa Dunbar-Ortiz (2019, p. 32)[5]:

> Ainda que os astecas prosperassem nos aspectos cultural e econômico, ademais de fortes no militar e no político, às vésperas da invasão espanhola, seu domínio ia em descenso. Devido à pressão do tributo exercida mediante ataques violentos, os campesinos se rebelaram e houve levantes em todo o México. Moctezuma II, que assumiu o poder em 1503, poderia ter logrado reformar o regime, tal como era sua intenção, mas os espanhóis o derrocaram antes que tivesse a oportunidade de fazê-lo. O Estado mexicano foi apaziguado, e suas cidades, arrasadas ao largo dos três anos que durou a guerra genocida de Cortêz. Os recrutamentos do conquistador nas comunidades que resistiam ao domínio azteca em toda parte do México ajudaram a fazer abalar o regime central. Cortêz e seus duzentos mercenários europeus nunca poderiam ter derrubado o Estado mexicano sem a insurgência indígena que ele cooptou. Os povos em resistência que se aliaram a Cortêz para acabar com o opressivo regime asteca tampouco poderiam ter suspeitado os verdadeiros objetivos desses colonizadores espanhóis obcecados pelo ouro, nem das instituições europeias que lhes brindavam apoio (Dunbar-Ortiz, 2019, p. 32).

Embora não seja nosso objetivo estabelecer cronologias, em um primeiro plano de aproximação aos t(r)ópicos de pesquisa, na historiografia - ou seja, considerando a escritura -, os testemunhos mais *lejanos*, as mais distantes vozes indígenas que nos chegam do período colonial advêm de textos escritos

[5] No original: "Si bien parecía que los aztecas prosperaban en los aspectos cultural y económico, además de ser fuertes en lo militar y en lo político, en las vísperas de la invasión española su dominio iba en descenso. Debido a la presión del tributo ejercida mediante ataques violentos, los campesinos se rebelaron y hubo levantamientos en todo México. Moctezuma II, que asumió el poder en 1503, podría haber logrado reformar el régimen, tal como era su intención, pero los españoles lo derrocaron antes de que tuviera la oportunidad de hacerlo. El Estado mexicano fue aplastado y sus ciudades, arrasadas a lo largo de los tres años que duró la guerra genocida de Cortés. Los reclutamientos del conquistador en las comunidades que resistían al dominio azteca a lo largo y ancho de México ayudaron a hacer tambalear el régimen central. Cortés y sus doscientos mercenarios europeos nunca podrían haber derribado el Estado mexicano sin la insurgencia indígena que él cooptó. Los pueblos en resistencia que se aliaron con Cortés para acabar con el opresivo régimen azteca tampoco podrían haber sospechado los verdaderos objetivos de esos colonizadores españoles obsesionados por el oro ni de las instituciones europeas que les brindaron apoyo" (Dunbar-Ortiz, 2019, p. 32).

por indígenas nas línguas Náuatle e Maia ainda no século XVI. Como se depreende da citação acima, há que se notar que essas são duas das três principais forças (imperiais) hegemônicas na América pré-colombiana que, juntamente com os Incas de língua Quíchua representavam algo como o Estado de hoje para os outros povos indígenas da região de antanho. É o que atesta a obra de Miguel León-Portilla (1987) *A conquista da América Latina vista pelos índios*, na qual "falam os vencidos" (p. 7), palavras deixadas por alguns sobreviventes Mexicas (Astecas), Maias e Quíchuas sobre a invasão espanhola. Em suas pesquisas, León-Portilla estuda textos escritos por cronistas indígenas. Ademais, Santos (2007) descreve a existência de *corpora* (fontes) de diferentes procedências, assim organizadas por ele: 1 - Fontes históricas pré-hispânicas figurativas ou de leitura ampla; 2 - Fontes históricas pré-hispânicas escritas ou de leitura estrita; e 3 - Fontes históricas nativas coloniais em textos alfabéticos e pictoglíficos.

A Biblioteca Nacional do México abriga um manuscrito do século XVI contendo cânticos estimados entre 1523 e 1524, compostos "à maneira antiga" (León-Portilla, 1987, p. 14), que teriam sido transcritos anos depois, quando seus autores mexicas (astecas) aprenderam a escrita alfabética. Reúnem-se, ainda, numerosas páginas escritas em língua Náuatle.

O pesquisador Eduardo Natalino dos Santos (2007) descreve, em *Fontes históricas nativas da Mesoamérica e Andes. Conjuntos e problemas de entendimento e interpretação*:

> Em tempos coloniais, além da continuidade decrescente da produção de representações figurativas e de registros escritos e numérico-categóricos [formas de escritura nativa], a participação de indígenas em instituições de origem europeia - como os cabildos e as missões religiosas - possibilitou que uma quantidade copiosa de escritos alfabéticos fosse diretamente confeccionada por eles.[...] Ademais, muitos indígenas, sobretudo membros ou descendentes das antigas elites dirigentes, utilizaram a escrita alfabética de maneira relativamente autônoma dessas instituições para produzir textos próprios ou para transcrever antigos relatos e registros nativos. Uma parte significativa dessas representações figurativas e registros escritos - pré-hispânicos ou coloniais - possui a própria história nativa por temática central. São auto-representações que tratam primordialmente do passado e que, em geral, foram produzidas por ou são tributárias de tradições locais de pensamento, ou seja, de organizações, grupos, instituições ou indivíduos que se dedicavam de modo sistemático, mas não necessariamente exclusivo, à construção, manutenção, transformação e veiculação de explicações socialmente aceitas, as quais poderiam incluir desde as origens, o funcionamento do Mundo até a história local recente (Santos, 2007, p. 8).

Natalino inclui também, entre as fontes de memória histórica, registros figurativos, tais como as pinturas murais e a cerâmica, diferentemente das obras de referência historiográfica europeia que - com exceção das pesquisas de Gordon Brotherston (1993; 1997; 2018) - privilegiam o *logos* grafocêntrico. Dessa forma, o estudo de Santos (2007) apresenta *corpora* disponíveis mas pouquíssimo utilizados nos cursos universitários brasileiros, nas pesquisas acadêmicas sobre as gentes indígenas.

No plano da historiografia, portanto, as narrativas "nativas" opõem outras percepções e desconstroem o modo como a invasão é naturalizada e é trivializada a violência nos discursos coloniais.

Na historiografia do período colonial, as palavras "rebelião", "insurreição", "levante", "revolta" e "resistência" apontam para práticas de contraposição a uma ordem instituída caracterizada pela opressão ao corpo e o cerco ao território. As práticas e discursos descolonizadores retomam o que seria a história dos movimentos humanos neste continente americano antes, durante e depois da invasão colonial, ofuscados pela expressão "Conquista" – nome pomposo para *massacre, estupro, holocausto, hecatombe* etc. No plano dos valores lexicais, os traços da "invasão" europeia do continente se opõem ao "descobrimento" e à "Conquista" (termos eufemísticos, que obliteram a violência), manobras típicas do étimo, ilustram como a enunciação pode manipular a memória. Quando, por exemplo, se fala na "transferência" de indígenas Xavante na década de 1960 pelo governo militar, de suas terras Marãiwatsédé (Mato Grosso, Brasil), esse termo encobre o ato de violenta *remoção forçada*, deportação.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trama crítica assim formulada sobre o processo encobridor da significação desvela também que a percepção das estruturas de opressão é invisibilizada, tornada transparente, naturalizada, e por isso a repercussão dos problemas que nos afetam como coletividade é desviada daquilo que seria óbvio, se não fosse disfarçado pelo apagamento histórico.

Procuramos demonstrar, portanto, a função linguística encobridora da palavra, em sua dimensão de funcionamento discursivo, politicamente polarizado. A despolarização da opressão que as práticas discursivas, utilizando-se dos artefatos linguísticos, operam, é possível por meio da análise dos textos e imagens produzidos nos contextos de contra-colonização linguística e cultural.

REFERÊNCIAS

ABREU, Tiago Eric de. Contra-colonização e saberes de si: uma análise de produções audiovisuais de resistência indígena. **Revista Heterotópica**, *[S. l.]*, v. 8, n. 1, p. 287–311, 2026. DOI: https://doi.org/10.14393/HTP-v8n1-2026-79579. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/RevistaHeterotopica/article/view/79579. Acesso em: 31 jul. 2026a.

ABREU, Tiago Eric de. **Demarcações do dizer: linguagem, discurso e epistemologias ancestrais indígenas**. São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2026. E-book. Disponível em: https://pedroejoaoeditores.com.br/?arquivo_download=6739. Acesso em: 31 jul. 2026b.

ABREU, Tiago Eric de. Historiografia das Línguas Indígenas: a emergência de uma linguística indígena de 1960 ao século XXI. **Cadernos Cajuína**, v. 11, n. 5, e2707, 2026c. DOI: https://doi.org/10.52641/cadcajv11i5.2707. Disponível em: https://v3.cadernoscajuina.pro.br/index.php/revista/article/view/2707?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 31 jul. 2026.

ABREU, Tiago Eric de. Linguagens da resistência quilombola e indígena: a língua/discurso na produção de efeitos de sentido micropolítico. **Revista de Geopolítica**, *[S. l.]*, v. 17, n. 7, p. e2895, 2026d. DOI: https://doi.org/10.56238/revgeov17n7-128. Disponível em: https://revistageo.com.br/revgeo/article/view/2895. Acesso em: 31 jul. 2026.

ABREU, Tiago Eric de**. Línguas indígenas contemporâneas e a codificação dos saberes ancestrais: territórios discursivos**. Tutóia, MA: Editora Lupa, 2026e. 148 p. E-book. ISBN 978-65-5218-091-9. DOI: https://doi.org/10.29327/5893809. Disponível em: https://www.editoralupa.com.br/livros/linguas-indigenas-contemporaneas-e-a-codificacao-dos-saberes-ancestrais-territorios-discursivos/. Acesso em: 31 jul. 2026.

ABREU, Tiago Éric de; SÁ, Israel de. Memória, corpo e território: a insurreição das epistemes indígenas nos movimentos de resistência. **Domínios de Lingu@gem**, Uberlândia, v. 17, p. e1756, 2023. DOI: 10.14393/DLv17a2023-56. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/70473?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 31 jul. 2026.

BROTHERSTON, Gordon. **La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

BROTHERSTON, Gordon. Visual language: a special instance Serge Gruzinski's painting the conquest. The Mexican Indians and the European Renaissance. **Travesia**, v. 2, n. 1, p. 143-152, 1993. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1080/13569329309361803. Acesso em: 31 jul. 2026.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores**. Tradução de Ana Luiza Braga e Lior Zisman Zalis. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. **Voces Recobradas – Revista de Historia Oral**, v. 8,

n. 21, p. 6-11. Buenos Aires, 2006.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen: ensayos**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Um mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: EDUSP, 1973.

DOSSE, François. **História do estruturalismo**. v. 1: o campo do signo, 1945-1966. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio, 1993.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. **La historia indígena de los Estados Unidos.** [S. l.]: Insurgentes, 2019.

HUNI KUĨ, Ibã Sales. **O sonho do Nixi Pae** – o Movimento dos Artistas Huni Kuĩ. [S. l.]: Labi Floresta, 2015. Vídeo. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=O_eEa3FBTec&t=1186s. Acesso em: 31 jul. 2026.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. A conquista da América Latina vista pelos índios. Tradução de Augusto Ângelo Zanatta. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

MATTOS, Amilton Pelegrino. A política dos artistas na pedagogia Huni Kuĩ. In: ALBUQUERQUE, Gerson (org.). Das margens. Rio Branco, AC: Nepan, 2016.

MORAES, Marcelo. A crítica de Derrida ao etnocentrismo não declarado de Lévi-Strauss. **Ensaios Filosóficos**, v. 7, 2013.

NAVARRETE, Federico. Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito. **Estudios de Cultura Náhuatl**, v. 30, p. 231-256. México: UNAM, 2009.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. Fontes históricas nativas da Mesoamérica e Andes: conjuntos e problemas de entendimento e interpretação. **CLIO – Arqueológica**, n. 22. Recife: UFPE, 2007.

SOLODKOW, David Mauricio. **Etnógrafos coloniales: alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI).** Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2014.

TUHIWAI SMITH, Linda. **Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples**. Dunedin: University of Otago, 2008.