



# COSMOCOMUNICAÇÃO

Povos indígenas, comunicação  
e cosmologias

André Demarchi  
Thainara Cavalcante

ORGANIZADORES







# COSMOCOMUNICAÇÃO

Povos indígenas, comunicação  
e cosmologias

André Demarchi  
Thainara Cavalcante

ORGANIZADORES



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

Coordenador: Carlos Frederico de Brito d'Andréa

Sub-Coordenadora: Ana Carolina Vimieiro

SELO EDITORIAL PPGCOM

Bruno Souza Leal

Juarez Guimarães Dias

CONSELHO CIENTÍFICO

Ana Carolina Escosteguy (PUC-RS)

Benjamim Picado (UFF)

Cezar Migliorin (UFF)

Elizabeth Duarte (UFSM)

Eneus Trindade (USP)

Fátima Regis (UERJ)

Fernanda Duarte (NCSU/EUA)

Fernando Gonçalves (UERJ)

Frederico Tavares (UFOP)

Iluska Coutinho (UFJF)

Itania Gomes (UFBA)

Jorge Cardoso (UFRB | UFBA)

Kati Caetano (UTP)

Luis Mauro Sá Martino (Casper Libero)

Marcel Vieira (UFPB)

Mariana Baltar (UFF)

Mônica Ferrari Nunes (ESPM)

Mozahir Salomão (PUC-MG)

Nilda Jacks (UFRGS)

Renato Pucci (UAM)

Rosana Soares (USP)

Rudimar Baldissera (UFRGS)

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGCOM/UFMG após avaliação por pareceristas ad hoc.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo PPGCOM/UFMG, disponíveis em:  
<https://seloppgcom.fafich.ufmg.br/termos-de-uso/>

---

[www.seloppgcom.fafich.ufmg.br](http://www.seloppgcom.fafich.ufmg.br)

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627, sala 4234, 4º andar

Pampulha, Belo Horizonte - MG. CEP: 31270-901

Telefone: (31) 3409-5072

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

C838 Cosmocomunicação [livro eletrônico] : povos indígenas, comunicação e cosmologias / organização de André Demarchi, Thainara Cavalcante. - 1. ed. - Belo Horizonte, MG:Fafich/Selo PPGCOM/UFGM, 2026.  
304 p. : il. - (Sala de aula).

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-85915-44-1

1. Povos indígenas. 2. Comunicação. 3. Cosmologias - Saberes ancestrais. 4. Comunicação intercultural - Brasil. 5. Resistência territorial. I. Demarchi, André. II. Cavalcante, Thainara.

CDD 302.2

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

<https://doi.org/10.64275/cs16at04>

CRÉDITOS DO E-BOOK

© PPGCOM/UFGM, 2025.

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Atelier de Publicidade UFGM

Bruno Guimarães Martins

DIAGRAMAÇÃO

Daniel Borges

Iara Mendes dos Santos

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Bruno Guimarães Martins

Daniel Melo Ribeiro

Tiago Barcelos Pereira Salgado

COMUNICAÇÃO E DIVULGAÇÃO

Hannah Luiza Patrocínio Baudson

Ettore Stefani de Medeiros

ASSISTENTE EDITORIAL

Rannyson da Silva de Moura

Apoio:





## AGRADECIMENTOS

A produção dessa obra coletiva foi possível graças a colaboração de uma rede de pesquisa e afeto que conectou pesquisadoras e pesquisadores não indígenas e indígenas de diferentes regiões do país.

Assim, agradecemos, primeiramente, às autoras e autores, bem como seus interlocutores e interlocutoras, por acreditarem nesse projeto desde o início.

Além disso, agradecemos aos povos e comunidades envolvidas nas pesquisas aqui apresentadas, pela confiança e pelo partilhar de muitas cosmologias e saberes.

Finalmente, agradecemos os recursos financeiros e bolsas de pesquisa disponibilizados pela Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que fomentou recursos via Edital Programa Nacional de Cooperação Acadêmica na Amazônia N° 21/2018 para a realização do Projeto “Narrativa e acontecimento midiáticos: desafios metodológicos para apreensão das experiências glocais amazônicas”. Agradecemos pelas mesmas razões ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e ao Centro Avançado de Pesquisa-Ação da Conservação e Recuperação Ecológica da Amazônia - CAPACREAM (CNPq Proc. 444350/2024-1).



*Dedicamos essa obra a todas as mestras e os mestres  
(e seus aprendizes) que sustentam as cosmologias indígenas e quilombolas,  
com seus saberes ancestrais altamente contemporâneos e inovadores.*

*Em especial à Tuíra Kayapó e Antônio Nego Bispo dos Santos  
(in memoriam)*



*É preciso cosmologizar a comunicação!*  
(Ana Mumbuca)



## I SUMÁRIO

### PREFÁCIO

|                           |    |
|---------------------------|----|
| Realmanizar a comunicação | 17 |
| <i>Célia Xakriabá</i>     |    |

### APRESENTAÇÃO

|                                             |    |
|---------------------------------------------|----|
|                                             | 19 |
| <i>André Demarchi e Thainara Cavalcante</i> |    |

### PREPARAR A TERRA

#### CAPÍTULO 1

|                                             |    |
|---------------------------------------------|----|
| Cosmologias e comunicação: uma introdução   | 33 |
| <i>André Demarchi e Thainara Cavalcante</i> |    |

#### CAPÍTULO 2

|                                                              |    |
|--------------------------------------------------------------|----|
| CosmoMetodologias: afetividades, subjetividades e oralidades | 79 |
| <i>Thainara Cavalcante e André Demarchi</i>                  |    |

### CAPÍTULO 3

Breve guia de pesquisa CosmoMetodológica 101

*Thainara Cavalcante e André Demarchi*

### **SEMEAR ALIANÇAS (COSMO)AFETIVAS**

### CAPÍTULO 4

Dentro da pedra, Itarô: experiências etnográficas de uma professora com os Āwa-Canoeiro 115

*Lys Maria Ramos de Souza*

### CAPÍTULO 5

Comunicação territorializada: Relatos de uma viagem à Terra Indígena Caru, do povo Guajajara, na Amazônia Maranhense 141

*Rodrigo Wallace Cordeiro dos Santos*

### CAPÍTULO 6

Pesquisadora - cavalo de entidade: quando almas e divindades povoam os estudos em Comunicação 161

*Bárbara Regina Altivo*

### CAPÍTULO 7

Alianças afetivas: caminhos metodológicos no encontro com os Apinajé da aldeia Pyka Méx 181

*Thainara Cavalcante*

### **REFLORESTAR COM COMPANHEIRAS(OS)**

### CAPÍTULO 8

Animais de todos os mundos: travessias interespecies e práticas Kaiowa de comunicação intermundos 207

*Luciana de Oliveira e Antonio Carlos Benites*

## CAPÍTULO 9

Uma cosmocomunicação do mundo indígena:  
o Tehêy de pescaria do conhecimento da professora

Dona Liça Pataxoop 233

*Verônica Mendes Pereira, Liça Pataxoop, Áquila Bruno Miranda e  
Werymehe Alves Braz Pataxoop*

## CAPÍTULO 10

Comunicação digital e cosmopolíticas da memória

Paiteir Suruí: o caso do Museu A Soe Paiteir 251

*Luiz Weymilawa Suruí, Alexandra Borba Suruí e Eliete Pereira*

## CAPÍTULO 11

“Cosmologizando” as redes sociais: o caso do povo

Gavião da Terra indígena Mãe Maria 269

*Thiago Allan Ribeiro de Oliveira e Katêjuprê Burjack Parkrekapare*

Sobre as autoras e os autores 297



PREFÁCIO

## Realmanizar a comunicação

CÉLIA XAKRIABÁ

Oralicídio é quando tentam matar não somente a voz, mas quem é portador da voz, do corpo /povo de quem fala. A cosmocomunicação no nosso modo de vida indígena está diretamente conectado com a oralidade, e não se trata somente do som da voz, mas da capacidade de escutar para além da fala, é escutar os sinais, porque os sinais também comunicam.

A exemplo disso, quando um Acuã canta, para o nosso povo Xakriabá, é um sinal de perda de parente ou de chegada de chuva. Mas, como a gente diferencia esses sinais, de um mesmo pássaro, com mensagens diferentes? Segundo a sabedoria dos nossos mais velhos, quando ele canta sentado num galho de árvore verde, é sinal de morte, e quando canta sentado numa árvore seca, é sinal que vai chover.

Desta maneira, podemos refletir que quando falo de oralicídio, falo não só de matar a voz, mas, também, o jeito cósmico de se comunicar e a sabedoria de ler os sinais, porque, para nós, o vento fala, os pássaros falam, a terra fala, o eclipse fala.

O que assistimos em relação ao mundo ocidental, frente as culturas indígenas e afrodiaspóricas? Uma tentativa constante de apagamento dos nossos modos de estar no mundo: de pensar, de dançar, de fazer ritual, de nos conectarmos com os seres que convivemos, os visíveis aos nossos olhos e às nossas almas. É o que chamo de culturicídio, que é quando se mata a cultura.

As formas de fazer comunicação se democratizaram, mas nessa democratização cabe também o jeito de entender e fazer comunicação indígena? Porque nós nos comunicamos com o mundo que nos rodeia, o que está dentro de nós, construído por nossa almanidade, que é a nossa capacidade de conectar as nossas almas com todos os seres: os do céu, os da terra, das águas, os encantados, os que já ancestralizaram. Para nós, todos eles são sujeitos e sujeitos de direito, no sentido de que têm direito de existir, de serem protegidos e preservados. Comunicamos com as palavras, mas também com os cantos, com o corpo, na forma de enterrar os nossos mais velhos.

Temos uma diversidade de comunicação que não cabe só na palavra comunicação, mas no que chamamos de cosmocomunicação, carregada de tanto poder que até o parlamento (assim como a universidade) se constrange quando ela é acionada, porque, às vezes, é preciso fazer ritual dentro do espaço do congresso (e da academia): é preciso cantar, é preciso chamar os encantados. A nossa cosmocomunicação é carregada da nossa cultura, é guardiã da nossa memória: é a voz da floresta, das mulheres de todas as lutas, é a voz das nossas avós. Manter a nossa comunicação ancestral é não perder o nosso olhar de caçador.

Esse livro fala sobre essas formas de comunicar, de como comunicamos de jeitos diversos e com seres diversos, fala da CosmoComunicação, que, para ser entendida, precisa de um olhar descolonizador. É, portanto, um convite para pensar a comunicação nas suas diferentes formas e concepções, é um convite para indigenizar, no sentido de descolonizar e se conectar com o sentimento indígena de estar no mundo; para realmanizar, se conectar com a alma; para recivilizar, redirecionar o caminho e tomar como caminho um novo projeto de sociedade, que não mata. É, finalmente, um convite a se rehumanizar, retomando o sentido de humanidade.

## APRESENTAÇÃO

ANDRÉ DEMARCHI

THAINARA CAVALCANTE

A proposta desse livro de pensar os entrelaçamentos entre Cosmologia e Comunicação é inspirada nas palavras da pensadora quilombola Ana Mumbuca,<sup>1</sup> do quilombo Mumbuca, na região do Jalapão (Tocantins). No ano de 2023, durante uma conferência<sup>2</sup> no auditório da reitoria da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Ana Mumbuca falou as seguintes palavras para uma plateia de acadêmicos e acadêmicas da área da comunicação:

“Precisamos com urgência nos posicionar no sentido de cosmologizar a comunicação. É preciso cosmologizar a comunicação! E cosmologizar a comunicação é permitir que outros mundos existam a partir de uma existência orgânica e não nos tratar como folclore, metáfora, narrativas mitológicas, lendárias, etc.” (Mumbuca, 2023)

A partir dessa provocação esse livro se propõe a cosmologizar a comunicação, mas também a cultura e o território. Nossa abordagem parte, a priori, dessas cosmologias, mostrando como a comunicação está implicada nelas com uma gama diversa de significados e sentidos que extrapolam as noções

mais restritivas de cultura e comunicação entre humanos, questionando as visões antropocêntricas, etnocêntricas e racistas.

Em aliança com Ana Mumbuca, aceitamos os desafios e os efeitos de pensarmos uma cosmocomunicação, onde o cosmos aqui encontra-se vinculado a territórios povoados de seres não humanos com os quais esses povos traçam também diversas relações que implicam tanto formas outras de comunicação quanto modos específicos de apreender as formas de comunicação tradicionalmente presentes nas sociedades modernas, como os conhecidos meios de comunicação e, mais atualmente, a internet e as mídias sociais digitais: *ciberterreiros*, como diz Gil Amâncio (2023) ou *aldeias-escolas-florestas*, como dizem Izael e Sueli Maxacali (2023).

Em nossa trajetória percebemos o quanto estamos acostumados a reconhecer a importância da comunicação no campo das cosmologias indígenas, porém, pouco se considera a potência das cosmologias indígenas no campo da comunicação. Esse desequilíbrio colonial é outro ponto que trazemos para provocar reflexões e inquietações que giram em torno dos conceitos de cosmologia e comunicação.

Ao construir esse livro, partimos da premissa de que as cosmologias indígenas nos convidam a experimentar encontros radicais com práxis comunicacionais (Oliveira, 2023), que colocam ao avesso os paradigmas “mídiacentrados” de compreensão da comunicação tal qual estamos acostumados.

Por isso, convidamos você que está nos lendo aqui e agora, seja você discente ou docente, ou apenas alguém que se interessa por essa temática, a experimentar a leitura desse livro como um exercício de reflorestamento conceitual e metodológico do imaginário acadêmico. Aderimos ao pensamento conceitual de Geni Nuñez quando ela questiona sobre “as monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário” (Nuñez, 2021). Condizentes com essa ideia, nos atentamos para o fato e de que as “monoculturas do pensamento” estão na fé (monoteísmo), na sexualidade (monossexismo), nos afetos (monogamia) (2021, p. 8), mas também nas ciências (monoepistemes, epistemicídios) e nos meios de comunicação (mídiacentrados).

Assim, nos perguntamos também sobre as monoculturas teóricas e metodológicas hegemônicas no campo da comunicação e do jornalismo e sobre como elas têm silenciado outras formas de pensamento nessas áreas. Mais do que isso, entretanto, percebemos que as cosmologias indígenas e suas formas complexas de comunicação oferecem possibilidades de reflorestar conceitual e metodologicamente esses territórios simbólicos devastados pelas monoculturas do pensamento, renovando de modo contracolonial nossas formas de fazer pesquisa, produzir e transmitir conhecimentos.

Como afirma a antropóloga Rita Laura Segato (2012), é preciso propor novos “vocabulários estratégicos descoloniais”. Este livro é também um esforço nesse sentido, pois “reflorestar”, “cosmologizar”, “realmanizar” são conceitos-ações que desafiam nossa imaginação conceitual e metodológica.

A partir desses novos conceitos e metodologias marcados pela ideia de cosmocomunicação, defendemos aqui que é necessário antes de tudo desaprender e desmanchar conceitos, ideias e pensamentos já existentes dentro de você sobre comunicação, cosmologia, povos indígenas e afrodiaspóricos. Esse desaprendizado é uma forma também de preparar seu corpo-território para o reflorestamento que se seguirá. A proposta é caminharmos juntos em direção a novos paradigmas de conhecimento que nos desafiam a desmanchar nossos preconceitos, racismos e ideias equivocadas sobre esses povos e conceitos para enfim reconstruir nossos próprios paradigmas a partir dessa experiência contracolonial.

Acreditamos que seja preciso, portanto, desaprender um pouco o que já está cristalizado em nós, para poder compreender, por exemplo, a complexa “língua vegetal guarani”, baseada nos sinais da natureza viva, como os sons que as folhas fazem ao balançar do vento, ou ao cair no chão da floresta (João, 2023). Também será preciso desmanchar muitos preconceitos para levar a sério a conversa entre uma anciã e uma pedra, tal como retomada por Ailton Krenak (2019), em suas ideias para “Adiar o fim do mundo”. É preciso ampliar nossa sensibilidade e entendimento: se as pedras carregam histórias e memórias dos territórios que habitamos, se a pedra também é dotada de ancestralidade e tempo, por que não considerar que há ali algo a ser escutado? Dessa forma,

desaprender e desmanchar preconceitos exigem um olhar mais atento, uma escuta mais sutil e uma disposição genuína para reconhecer que há muitos mundos porvir (Danowski; Viveiros de Castro, 2014).

Nos perguntamos, assim, nesse livro, porque essas formas complexas de comunicação não são socialmente válidas no universo acadêmico, sobretudo no campo das ciências da comunicação? Ouvir a voz da pedra ou a língua das árvores ao vento, não precisa ser tão distante ou mesmo absurdo quanto conversar com as inteligências artificiais que nos cercam e que atualmente vivem em nossas salas, quartos e cozinhas ou em nossos smartphones. Porquê, nos perguntamos mais uma vez, achamos muito estranho uma senhora papear com uma pedra ou um senhor definir as atividades de seu dia pelo barulho que o vento faz nas árvores de sua aldeia, mas normalizamos, por exemplo, o fato de que cada vez mais conversamos com seres invisíveis e artificiais como aqueles que moram dentro de caixinhas de som redondinhas ou mesmo dentro de nossos smartphones e que chamamos de “Alexa” ou “Siri”?

São inquietações desse tipo que você encontrará nesse livro, e tentaremos respondê-las tomando como referências teóricas e bibliográficas os pensadores e pensadora indígenas e quilombolas contemporâneos como Geni Nuñez, Ailton Krenak, Célia Xakriabá, Antônio Bispo dos Santos, dentre outros e outras que vocês conhecerão em breve.

Para que esse reflorestamento conceitual e metodológico aconteça é fundamental que haja uma abertura de pensamento rumo à alteridade, e ao reconhecimento das violências e vulnerabilidades que o processo colonial produziu e produz nas pessoas pertencentes aos povos indígenas e afro-diaspóricos. É necessário também o reconhecimento das desigualdades e privilégios vividos por cada um. Esse reconhecimento, é bom que seja realizado logo agora, no início da leitura, pois depende dele toda a compreensão do manancial de conhecimentos que se abre aqui a sua frente, cara leitora e leitor. É preciso ter humildade e também capacidade de autocrítica para que as ideias e conceitos apresentados sejam compreendidos em toda a sua potência. Além disso, precisaremos também de alegria e coragem, elemen-

tos fundamentais para os povos indígenas e quilombolas em suas distintas trajetórias de luta e de resistência.

Antes de avançarmos, convidamos você a manter-se aberta e atenta aos sonhos e às mensagens inexplicáveis durante a leitura desse livro. Primeiro porque, como você aprenderá a seguir, os sonhos e o transe são formas de conhecimento fundamentais para esses povos. Segundo, porque cada brasileira e brasileiro possui uma história indígena e negra dentro de sua história pessoal e talvez você queira saber mais sobre sua ancestralidade. Se for o caso, converse com seus pais, mães e avós enquanto ainda estão neste plano terrestre. Suas trajetórias e as dos seus antepassados podem revelar conexões inesperadas com as cosmologias e formas de comunicação presentes neste livro.

Seguindo esse convite ao reconhecimento das múltiplas formas de comunicação presentes nas cosmologias indígenas, damos início a uma jornada que desafia os limites da compreensão acadêmica tradicional. A estrutura deste livro possui três partes que se interconectam e nos conduzem por diferentes perspectivas e experiências etnográficas que demonstram como os povos indígenas e afrodiaspóricos constroem e vivenciam processos comunicacionais que extrapolam os modelos mídiacentrados e antropocêntricos.

Ao final de cada capítulo autores e autoras se juntam para propor questões para reflexão individual ou coletiva, a depender de quem estiver conduzindo a discussão. A proposta é continuar essa conversa para além do texto, e esperamos sinceramente que essas ideias aqui apresentadas entrem e saiam de seus corpos e cheguem em seus parentes, amigas, amigos e colegas de trabalho.

Na primeira parte, “Preparar a terra”, apresentamos três capítulos introdutórios de autoria dos organizadores da obra que aqui vos falam, que buscam justamente forjar um território conceitual e metodológico reflorestado para o campo da comunicação, propondo o campo da cosmocomunicação. No primeiro capítulo, que chamamos de “Cosmologia e Comunicação: uma introdução”, apresentamos algumas linhas teóricas e metodológicas fundamentais para a obra, questionando a hegemonia do conceito ocidental de

comunicação centrado nas relações entre humanos e propondo sua ampliação a partir das cosmologias indígenas e afrodiaspóricas para a comunicação intermundos (Oliveira, 2023). Demonstramos assim, como a comunicação, nesses contextos, não se reduz a processos técnicos e informacionais, mas se entrelaça às relações com seres visíveis e invisíveis, à oralidade ancestral e às práticas rituais e mitológicas que conectam mundos distintos.

A partir desse debate, o capítulo “CosmoMetodologias: como fazer pesquisa olhando para mundos outros” aprofunda as questões metodológicas, apresentando caminhos alternativos para a pesquisa em comunicação. Propomos um deslocamento das metodologias hegemônicas no campo da comunicação, centradas nas análises de conteúdo, para abordagens etnográficas centradas no compromisso social e ético para com os povos envolvidos no processo de pesquisa. Defendemos uma abordagem que chamamos cosmometodológica porque reconhecemos a agência dos seres-terra (Lacadena, 2023) dos seres da floresta, das águas e dos espíritos nos processos de comunicação.

Para encerrar essa primeira parte propomos um “Breve guia de pesquisa cosmometodológica”, com a intenção de incentivar pesquisadoras e pesquisadores da área da comunicação a realizar pesquisas etnográficas em aliança com os povos indígenas. A proposta é tensionar alguns dos momentos marcantes e dos desafios inerentes à pesquisa etnográfica. Neste capítulo também apresentamos os protocolos éticos e as permissões oficiais necessárias às pesquisas com povos indígenas.

Após preparar a terra com essa primeira parte, chega então a hora de semear e plantar. A segunda parte do livro, intitulada “Semear alianças (cosmo) afetivas” apresenta quatro capítulos com reflexões sobre experiências contemporâneas de pesquisa etnográfica em que as alianças entre as pesquisadoras e os povos indígenas se manifestam de diversas maneiras.

Abrindo a plantação, o capítulo “Dentro da pedra, Itarô: experiências etnográficas de uma professora com os Āwa-Canoeiro do Araguaia”, Lys Maria Ramos apresenta uma interessante confluência entre a sua disposição para realizar uma pesquisa etnográfica socialmente comprometida com o povo Āwa-Canoeiro do Araguaia e a necessidade desse povo de ter uma

professora de ciências humanas em sua recém criada escola. A partir desse encontro a pesquisadora reflete sobre a escola como um local primordial de comunicação intermundos, possibilitando diálogos e reconhecimento das agências estatais e ao mesmo tempo possibilitando aos alunos o repasse do conhecimento ancestral do povo Áwa-Canoeiro do Araguaia.

Na sequência, temos o capítulo “Comunicação territorializada: relatos de uma viagem à Terra Indígena Caru, do povo Guajajara, na Amazônia Maranhense”, escrito por Rodrigo Wallace que apresenta um relato etnográfico e imagético sobre a relação dos Guajajara com seu território, demonstrando que a comunicação, nesse contexto, está profundamente enraizada na defesa da terra e na luta contra as violências coloniais. A comunicação territorializada emerge, assim, como um ato de resistência e reafirmação da existência indígena, estabelecendo a ideia de que toda e qualquer comunicação é feita a partir de um território específico.

Em “Pesquisadora - cavalo de entidade: quando almas e divindades povoam os estudos em Comunicação”, Bárbara Regina Altivo, propõe um deslocamento radical na maneira como concebemos o papel da pesquisadora. Sua pesquisa com as crianças do Reinado “Os Leonídios”, na cidade de Oliveira (Minas Gerais) incorpora no processo metodológico a presença dos espíritos e divindades, sugerindo que a pesquisa em comunicação pode ser atravessada por experiências mediúnicas e por formas de conhecimento que desafiam a lógica racional ocidental e colonial.

Fechando essa parte, no capítulo “Alianças afetivas: caminhos metodológicos no encontro com os Apinajé da aldeia Pyka Méx”, Thainara Cavalcante retorna às reflexões metodológicas para enfatizar a dimensão afetiva da pesquisa etnográfica. Ao narrar sua experiência com o povo indígena Apinajé, ela demonstra como o afeto e o envolvimento emocional são componentes fundamentais para a produção de conhecimento em contextos interculturais de cosmocomunicação como o luto. A pesquisa, nesse sentido, é também uma forma de relação, de cuidado e de reciprocidade.

Na última parte do livro, que denominamos “Reflorestar com companheiras(os)”, apresentamos quatro capítulos escritos em co-autoria com

diferentes pensadoras e pensadores, mestres e mestras e acadêmicas e acadêmicos indígenas de também diferentes povos, demonstrando que o pensamento contracolonial é também um pensamento compartilhado por pessoas de diferentes mundos.

No primeiro capítulo dessa parte, denominado “Animais de todos os mundos: travessias interespecies e práticas Kaiowa de Comunicação Intermundos”, Luciana de Oliveira e Antonio Carlos Benites exploram as interações comunicacionais entre humanos e animais dentro da cosmologia Kaiowa, a partir dos cantos dos pássaros e dos filmes produzidos por cineastas desse povo. O estudo revela que a comunicação interespecies não é um evento extraordinário, mas parte de um sistema relacional em que os animais participam ativamente da produção de sentido e conhecimento, desafiando as concepções ocidentais que os relega à condição de objetos passivos.

Avançando nessa perspectiva, “Uma cosmocomunicação do mundo indígena: o Tehêy de pescaria do conhecimento da professora Dona Liça Pataxoo” traz uma experiência concreta desse modo ampliado de comunicação. Verônica Mendes Pereira, Liça Pataxoop, Áquila Bruno Miranda e Werymehe Alves Braz Pataxoop narram a experiência da professora Dona Liça Pataxoop na transmissão do conhecimento ancestral, que não se restringe a uma técnica, mas envolve a relação com os encantados e com a própria natureza como agentes (cosmo)comunicantes.

No capítulo “Comunicação digital e cosmopolíticas da memória Paiter Suruí: o caso do Museu A Soe Paiter”, Luiz Weymilawa Suruí, Alexandra Borba Suruí e Eliete Pereira analisam como as novas tecnologias estão sendo apropriadas pelos Paiter Suruí para a preservação e transmissão da memória coletiva. Longe de uma relação passiva com a digitalização, o capítulo demonstra que as mídias digitais podem ser ressignificadas e inseridas dentro das lógicas cosmológicas indígenas, tornando-se instrumentos de fortalecimento das narrativas comunitárias.

Por fim, e ainda no campo das redes digitais, o capítulo “Cosmologizando as redes sociais: o caso do povo Gavião, da Terra Indígena Mãe Maria (Pará)” discute como as plataformas digitais podem ser utilizadas dentro de uma

perspectiva cosmológica. Thiago Allan Ribeiro de Oliveira e Katêjuprê Burjack Parkrekapare mostram que, para os Gavião, o ambiente digital não está dissociado do território e das relações ancestrais, mas pode ser um espaço de reafirmação identitária e de resistência cosmopolítica.

Este livro se constrói, portanto, como um convite a transformação. Cada capítulo nos desafia a reconsiderar o que entendemos por comunicação, ampliando nossos horizontes para reconhecer os múltiplos mundos e vozes capazes de reflorestar nossos pensamentos e ações.

Desejamos que esta leitura seja também uma escuta que crie no corpo um espaço de aprendizado e questionamento e, sobretudo, de abertura para novas formas de existência e relação.

## Referências

AMÂNCIO, Gil. “Ciberterreiro”. In: CANSADO, Felipe [et al.]. *Terra: Antologia AfroIndígena*. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora / PISEAGRAMA, 2023.

DANOWSKI, Debora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo porvir: ensaios sobre medos e fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, ISA, 2014.

DE LA CADENA, Marisol. *Seres-Terra: Cosmopolíticas em Mundos Andinos*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

JOÃO, Isaque. “A língua vegetal guarani”. In: CANSADO, Felipe [et al.]. *Terra: Antologia AfroIndígena*. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora / PISEAGRAMA, 2023.

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

MAXAKALI, Isael; MAXAKALI, Sueli. “Aldeia-Escola-Floresta”. In: CANSADO, Felipe [et al.]. *Terra: Antologia AfroIndígena*. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora / PISEAGRAMA, 2023.

NUÑES, Geni. “Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário”. *Revista ClimaCom*, Diante dos Negacionismos. Ano 8, no. 21, 2021.

OLIVEIRA, Luciana; SALGADO, Tiago Barcelos Pereira. “Comunicação intermundos: entre a violência e a re-existência, quem fala?”. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, v. 22, n. 42, 2023.

SEGATO, Rita. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, Coimbra, n. 18, p. 106-131, 2012.

## Notas

Clique sobre o número para retornar ao texto

1. Ana Mumbuca é uma liderança do quilombo Mumbuca, localizado na região do Jalapão (Tocantins). É graduada em Serviço Social pelo Centro Universitário Luterano de Palmas (2016). Mestra em Desenvolvimento Sustentável pela Universidade de Brasília - UNB (2019). Atualmente é diretora da Secretaria dos Povos originários e Tradicionais do estado do Tocantins (SEPOT-TO).
2. A conferência foi parte da programação da VI Jornada Interdisciplinar do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade (PPGCOM), intitulada “Narrativas do Cerrado: comunicação, cultura e sustentabilidade” e que ocorreu entre os dias 17, 18 e 19 de outubro de 2023, no campus de Palmas da UFT.



# PREPARAR A TERRA

---



## CAPÍTULO 1

# Cosmologias e comunicação: uma introdução

ANDRÉ DEMARCHI

THAINARA CAVALCANTE

Vamos começar esse capítulo mais conceitual e teórico trazendo algumas delimitações daquilo que entendemos por *cosmocomunicação*, conceito que abarca diversas relações possíveis entre comunicação e cosmologia.

Defendemos a ideia de que o conceito de comunicação hegemônico no campo acadêmico da comunicação social e do jornalismo é muito restritivo, abrangendo tão somente as relações entre humanos preferencialmente mediados pelos meios de comunicação modernos.

Nossa proposta é a de caminhar conceitualmente com os pensadores e pensadoras indígenas e quilombolas no sentido de propor um conceito de comunicação mais amplo, alargando-o para capturar também em seu manancial analítico e descritivo, as complexidades das cosmologias indígenas e afrodiaspóricas. A ideia é considerar então que a *cosmocomunicação* opera para além da separação entre natureza e cultura que demarca a cosmologia euro-cristã-colonizadora (Santos, 2015).

Mas voltaremos a esse tema em breve! Agora é importante apresentar para vocês algumas definições básicas.

## Cosmologias

Vamos começar por aquele conceito que nos traz até aqui: cosmologia. Você pode perceber que essa é uma palavra que une duas outras palavras de origem grega: *cosmos* e *logos*. Essas palavras podem ser traduzidas respectivamente como “universo” e “conhecimento” ou em tradução livre e aproximando um pouco mais do português, “conhecimentos sobre o universo”. Na antropologia, que é a ciência que preferencialmente se interessa pelas cosmologias, esse conceito ficou conhecido por descrever as formas pelas quais os diferentes povos existentes na terra configuram e explicam o cosmos, ou seja, seu universo e tudo aquilo que ele abarca até o infinito, como, por exemplo, o céu, as estrelas, os astros, como sol e lua, os planetas, os fenômenos da natureza, os rios, oceanos, territórios, cachoeiras, montanhas e, também, as formas de vida animal e vegetal, bem como os seres sobrenaturais a eles relacionados e o próprio planeta Terra.

Além disso, a cosmologia de um povo explica também como surgem seus heróis mitológicos e tudo aquilo que é essencial para aquela sociedade, como por exemplo sua organização social e política, seus rituais e festas, suas formas de lidar com o nascimento, a morte, o sexo, os gêneros, o luto, as formas de alimentação, as atividades econômicas e produtivas, as relações de parentesco entre seus membros, bem como as relações com pessoas de povos diferentes e estrangeiros, além do próprio modo como um povo entende a si mesmo.

Existem inúmeras cosmologias em ação no globo terrestre, e quiçá alhures. Assim, onde há um povo, há também cosmologias em movimento. Segundo a ONU (2023), existem no mundo cerca de cinco mil povos e culturas diferentes, cada uma com línguas e culturas próprias. No Brasil, segundo o IBGE (2022), existem 305 povos indígenas distintos que falam 274 línguas, também distintas. Esse número aumentaria ainda mais se incluirmos aí os povos afro-brasileiros, quilombolas, comunidades de terreiros e de religiões de matriz africana.

Vocês já devem estar se perguntando como vamos dar conta de explicar todas essas cosmologias, bem como suas relações e pontos de contato? Bom, não vamos! Ao contrário, neste livro, seguindo alguns pensadores e

pensadoras indígenas e não indígenas vamos reduzir toda essa imensidão em dois “compostos cosmológicos”<sup>1</sup> que reúnem em torno de si elementos centrais presentes em uma vasta gama de cosmologias próximas.

Estamos falando daquela diferença que o pensador quilombola Antônio (Nego) Bispo (2015) faz entre “a cosmologia euro-cristã-monoteísta” e a “cosmologia afro-indígena-politeísta”. Sendo que a primeira abarca a cosmologia dos povos colonizadores e capitalistas, formados na religião cristã e na ciência racional; enquanto a segunda circunda a cosmologia dos povos contracolonizadores, indígenas, quilombolas e afrobrasileiros, formados pelos saberes ancestrais e rituais de seus mestres e mestras nos terreiros, nas florestas e nos pátios das aldeias e quilombos.

Neste livro, vamos trabalhar, essencialmente, com aproximações e distanciamentos, encontros e desencontros, opressões e resistências existentes entre esses dois compostos cosmológicos distintos, operados por uma grande diversidade de povos também distintos, pois não queremos com essa proposição apagar ou silenciar a multiplicidade de cada cosmologia existente. É importante manter essa ideia em mente durante a leitura, lembrando que esses compostos cosmológicos que aqui trazemos são feitos de muitos mundos, possíveis e impossíveis, e que se tocam e se chocam em muitas conexões parciais.

Outro ponto importante é que a opção de trabalhar com essa oposição entre compostos cosmológicos distintos é também política, pois a emergência global que vivemos aponta para as cosmologias indígenas como exemplos de coexistência entre vida saudável e socialmente organizada que produz o aumento da sociobiodiversidade dos biomas com os quais interagem a muitos anos. Afinal, pesquisas arqueológicas recentes realizadas na Amazônia têm demonstrado que o manejo pelas populações indígenas dos frutos que hoje conferem identidade a região, como o açaí, o cupuaçu e a castanha do Pará, tem sido consumidas e manejadas a pelo menos 11 mil anos por essas populações, que espalharam esses frutos e muitos outros pelo vasto território amazônico em suas andanças ancestrais (Neves, 2023).

Na contramão dessa relação criativa com o que chamamos de natureza, temos visto cada vez mais eminente a falência do modo de vida moderno, urbanizado,

sintético e digital das grandes capitais do capitalismo global, onde concentração de riqueza e desigualdade socioeconômica são o binômio que recebe diferentes roupagens em cada uma delas e que alimenta a pobreza extrema e a vulnerabilidade, por um lado, e a concentração de renda e ostentação por outro.

Essa escolha consciente, nos coloca ao lado dos *terrano*s e não dos *humanos*, para utilizar a terminologia do sociólogo Bruno Latour (2020). Para ele, os *terrano*s seriam os povos cujas cosmologias são extra modernas, ou seja, extrapolam a modernidade, pois não cabem em seus parâmetros e apresentam devires diferentes para o planeta daqueles propostos pelos *humanos* ou *modernos*, aqueles povos e pessoas que, por sua vez, se identificam com a modernidade, com o desenvolvimento, com o progresso, a urbanização, a escolarização e a financeirização dos mundos e das relações.

Outra forma de compreender esses dois compostos cosmológicos distintos é oferecida por Ailton Krenak, quando ele afirma que existe uma sub-humanidade, composta por “caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes” e “uma humanidade, vamos dizer, bacana”. A primeira, “tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra [...] que querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra” (Krenak, 2019, p. 21-22). Já a segunda, essa “humanidade bacana” ironizada pelo autor, é composta por aqueles povos e pessoas, estados e corporações, multinacionais e governos que estão descolados “de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra” (Krenak, 2019, p. 21-22). Essa *humanidade*, de que falam tanto Krenak, quanto Latour recebeu do xamã Davi Kopenawa o nome de “povo da mercadoria”, por, em suas palavras, “serem apaixonados pelas suas coisas” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 377). Já Antônio Bispo (2023) define a diferença dessas cosmologias a partir da noção de pertencimento. Segundo ele, existem as cosmologias cujos povos se sentem pertencentes à terra, ou seja, sentem-se como parte dela em seu corpo-território; e existem as cosmologias cujos povos possuem a terra, tendo a para si como objeto a ser negociado, vendido, demarcado, enfim, explorado. Aqui, a terra pertence aos grupos e pessoas, no outro modelo, são as pessoas e grupos que pertencem à terra.

De um lado, a terra é passível de se transformar em objeto, de outro, a terra é pura “almanidade”, como diz Célia Xakriabá no prefácio desse livro.

Assim, tanto Kopenawa e Krenak, quanto Nego Bispo, e também Latour, apresentam possibilidades de reduzir toda aquela multiplicidade infinita de cosmologias apontadas acima em dois compostos de cosmologias, que assumem nomenclaturas diversas em cada um dos autores. O importante aqui é assumir os riscos que essa escolha analítica coloca, buscando preveni-los com a ideia de que existem inúmeras conexões parciais, conflitos, equivocações, inovações, opressões, resistências e violências nos encontros possíveis entre essas duas cosmologias.

### **Conexões Parciais**

Depois de muitas décadas traduzindo metodologicamente esses mundos cosmológicos distintos, algumas antropólogas passaram a enfatizar não as cosmologias em si, mas as relações e os nexos de relações que as constituem. Para isso, criaram o conceito de “conexões parciais”, primeiramente desenvolvido pela antropóloga Marilyn Strathern (1995) e aprimorado nas pesquisas de Donn Haraway (2023) e Marisol De La Cadena (2022). Nessa perspectiva, as relações e traduções entre mundos e cosmologias distintas operam muito mais pela equivocação, pelo erro, pela falha, pela dúvida do que por certezas e julgamentos verdadeiros sobre o outro. Tomando a imaginação conceitual de um jogo de “quebra-cabeça” podemos dizer que as conexões parciais implicam assumir de início que as peças não se encaixam mesmo totalmente umas nas outras, e que está tudo bem, porque o importante é “ficar com o problema” (Haraway, 2023), e assumir os equívocos e conflitos que os encontros proporcionam como momentos criativos e “bons para pensar”.

Se você olhar bem de perto para esse quebra cabeça, vai ver que embora a peça não esteja cabendo exatamente na forma que ela caberia, várias partes dela se conectam com outras partes do quebra-cabeça, formando várias conexões parciais novas e diferentes daquelas formadas quando uma peça se encaixa exatamente onde ela deveria se encaixar. A imagem do quebra-

-cabeça e suas peças que desencaixam mais do que encaixam é importante para entender que no encontro entre cosmologias distintas, as conexões criadas entre elas, são sempre parciais, não se totalizam, não se anulam, não se silenciam, mas pelo contrário se multiplicam e se adicionam.

Assim, como diz o poeta, “uma tradução é também uma traição”, uma vez que não consegue explicar tudo que poderia ser expresso na língua original. Ou como diz o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2018, p. 85): “traduzir é presumir que sempre existe uma equivocação; é *comunicar por diferença*, ao invés de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade entre o que o Outro e Nós estamos dizendo” (grifo nosso).

Aqui também, são conexões parciais que são estabelecidas entre o tradutor com sua cosmologia, tentando explicar uma outra cosmologia. Algo semelhante ocorre quando estamos tentando escrever uma notícia, ou mesmo, agora, quando escrevemos esse texto. Ao escolher um caminho de argumentação, eliminamos uma infinidade de outros caminhos que poderiam inclusive ser bem melhores do que aquele que escolhemos agora para explicar as relações entre comunicação e cosmologia, por exemplo. Porém, o importante aqui é ter consciência das conexões parciais que as nossas escolhas, embasadas também por nossas cosmologias, proporcionam. Se aceitarmos de início que é a equivocação que nos governa quando estamos diante de outras cosmologias; se entendermos que estamos aprendendo a *comunicar por diferença*, levando em conta a parcialidade e polifonia dessas conexões e não sua totalidade e univocidade; ou seja, se focarmos no desencaixe da peça e não onde ela exatamente se adequa; então, estaremos preparados para nos abrir para o fato de que “as relações não estabelecem conexões somente por semelhanças; diferenças também conectam” (De La Cadena, 2024, p. 243).

Aceitar, de cara, a parcialidade das conexões, faz com que a gente olhe também para a nossa própria cosmologia como um grande emaranhado de fios embolados e soltos que se conectam parcialmente por suas próprias diferenças internas e externas.

## **Do Um e do Dois: diferenças fundamentais**

Bom, antes de continuarmos vamos fazer uma breve retomada dos tópicos anteriores. Primeiro, assumimos que todos temos cosmologias, pois elas são fundamentais para a organização e o sentido do mundo para os diferentes povos que compõem o planeta. Além disso, por uma escolha analítica (e política), decidimos reduzir a multiplicidade de cosmologias existentes a apenas duas: a dos *terranos* e a dos *modernos*, para nos posicionarmos ao lado dos primeiros, daquelas e daqueles que estão agarradas à terra. Essa postura, nos obriga a tomar a nossa própria cosmologia de um ponto de vista crítico, deslocado, descentrado pelo efeito e compreensão que as cosmologias dos povos indígenas tiveram sobre nós. A complexidade dessas relações intersubjetivas é motivada pelas conexões parciais, equívocos e conflitos entre cosmologias distintas que operam também a nível subjetivo e político e que contam sobre as escolhas, caminhos e trajetórias pessoais.

Exatamente por isso vamos neste tópico tratar de diferenças fundamentais entre as cosmologias brevemente apresentadas acima, com a intenção de demonstrar como cada uma delas tem implicado formas distintas de compreensão da comunicação e de seus fenômenos. Mais a frente, essas diferenças serão retomadas em três exemplos com situações práticas em que comunicação e cosmologia se entrelaçam.

Uma primeira questão que já apontamos com o auxílio dos pensadores indígenas e quilombolas e que gostaríamos de aprofundar é o fato dessas cosmologias se diferenciarem radicalmente na forma como elas entendem e se relacionam com aquilo que a antropóloga Marisol De La Cadena (2024), inspirada pela cosmologia do povo indígena Quechua que vive nos Andes peruanos, denomina “seres-terra”, um conceito que abarca a própria terra como um ser, mas também a chuva, o vento, o sol, o mar, as montanhas e tudo aquilo que ali habita. Diferentemente, na cosmologia dos povos europeus, cristãos, colonizadores, criadores e exportadores do sistema capitalista para todo o globo, a natureza é ancestralmente compreendida não como ser,

mas como objeto, sendo composta por seres e vidas que tendem a ser vistos como inferiores à vida humana.

Segundo Nego Bispo (2015), a visão negativa e objetificada da natureza nessa cosmologia tem fundamento no livro sagrado do cristianismo. Citando uma famosa passagem do livro de Gênesis, Bispo aponta para o modo como na cosmologia bíblica, Deus castiga Adão e Eva por terem “pecado” e o castigo faz da terra “maldita”, por culpa dos pecadores:

Javé deus disse para o homem: “já que você deu ouvidos à sua mulher e comeu da árvore cujo fruto eu lhe tinha proibido comer, maldita seja a terra por sua causa. Enquanto você viver, você dela se alimentará com fadiga. 18 A terra produzirá para você espinhos e ervas daninhas, e você comerá a erva dos campos. 19 Você comerá seu pão com o suor do seu rosto até que volte para terra, pois dela foi tirado, você é pó e ao pó voltará”. (GÊNESIS [3] 17 *apud* Bispo dos Santos, 2015, p. 41).

A leitura que o pensador quilombola faz dessa passagem é a de que a ideia da terra como maldição, e da relação com ela como marcada pela fadiga, pela dor, pela ruptura do pertencimento, irá marcar essa cosmologia de inúmeras maneiras e em diversas instâncias, como por exemplo as relações de trabalho, as manifestações culturais, as religiosidades, as relações com a terra e com o território, e também, claro, as formas próprias de comunicação, privilegiadamente entre humanos.

Ao estudar a fundo essa cosmologia e compará-la àquela dos povos afro-indígenas, Nego Bispo (2015) afirma que ela se expressa, sobretudo, por um conjunto de princípios que se reproduzem na organização social, espacial e religiosa de seu cosmos, tais como: a hierarquia, a linearidade, a monetização, a monarquia, o monoteísmo, a monogamia e o antropocentrismo<sup>2</sup>. Essa cosmologia é marcada pelo “Um”: um deus, um governante máximo da nação (ou um rei, ou um ditador), um cônjuge, uma família, um amor, um melhor amigo... Existe nessa cosmologia uma tendência a uniformizar, padronizar, unificar, diferenciar hierarquicamente: o primeiro do segundo, o homem da mulher, o cisgênero do transgênero, o branco do negro, o rico do pobre, em uma sequência infinita de opressões escalares, que se alternam

entre os microfacismos cotidianos até as políticas institucionais claramente racistas e excludentes, inclusive com os seres não humanos.

Assim, percebemos uma tendência à destruição física e ao apagamento das populações e povos que não se submetem a essa hierarquização do cotidiano e da própria vida colocada pela cosmologia euro-cristã-capitalista. Essa tendência se espalha também para as relações com a natureza. Ainda segundo Nego Bispo: “Dentro do reino vegetal todos os vegetais cabem. Dentro do reino mineral todos os minerais cabem. Mas dentro do reino animal não cabem os humanos. Os humanos não se sentem como entes do reino animal” (Bispo dos Santos, 2023, p. 18).

Contra essa cosmologia hierárquica, excludente e desigual, o autor constrói a cosmologia afro-pindorâmica ou afro-indígena, como marcada pelo igualitarismo, reciprocidade, circularidade, tendendo a ser politeísta e não-monogâmica, pensando os humanos como mais um ser vivente que divide o seu mundo com outros seres animados, os “seres-terra”, como as montanhas, os lagos, as florestas e mares e a própria Terra, assim como os animais e os seres invíveis como os espíritos, os encantados, as almas dos mortos, seres e divindades. Aqui, segundo o autor, cabem todos os reinos, inclusive o humano, pois ele está em “biointeração” com os outros seres naturais e sobrenaturais. Temos, portanto, um composto cosmológico amigo do “Dois”: da multiplicidade, de vários deuses e seres mitológicos e encantados, de vários arranjos diversos de conjugabilidade, de parentesco e de amizades formais e informais. Entre esses povos reina a equivalência entre as diferentes existências, o respeito à multiplicidade, “à abertura ao outro” (Lévi-Strauss, 1993, p. 14).

Ao se debruçar por décadas no estudo das cosmologias e mitologias ameríndias o antropólogo francês Claude Levi-Strauss as definiu como marcadas por um pensamento dualista, em perpétuo desequilíbrio, sempre com alguma zona de conflito que gera movimento e multiplicidade. Nessa cosmologia, segundo o autor, a dualidade é a mínima redução possível, não existindo alguma coisa só no mundo<sup>3</sup>. Mesmo a pessoa é múltipla e fractal, diferentemente da unicidade do sujeito cristão ou do indivíduo moderno. Mesmo a dialética marxista em sua tendência a partir do dois (tese e antítese) para

chegar no um (a síntese) está contaminada por esse pensamento que volta ao Um. Nas cosmologias amefricanas, ao invés de um começo e um meio que fatalmente resultaria em um fim, o que temos é “o começo, o meio e o começo” (Bispo dos Santos, 2023): circularidade, ao invés de linearidade, multiplicidade no lugar de unicidade: o eterno retorno da diferença, do devir.

Nas cosmologias ameríndias a negação do Um é total. Inclusive, essa negação serviu de base para que outro antropólogo francês, desta feita o Pierre Clastres (1978), afirmasse que esses povos possuem sistemas cosmológicos e políticos que se organizam “contra a existência do Estado” em suas comunidades, se posicionando assim contra a centralização do poder e das relações de mando-obediência, tradicionalmente presentes nas cosmologias hierárquicas cristãs e capitalistas.

Essas conformações e diferenças se espalham também para as formas comunicacionais que essas cosmologias engendram. Enquanto uma tende a centralizar a comunicação entre humanos, mediados por instrumentos modernos desigualmente distribuídos, a outra tende a multiplicar a comunicação para todos os seres vivos e também aqueles que para nós estariam desprovidos de vida, como as montanhas, os mares, lagos, e corpos celestes. Enquanto uma nega, apaga, silencia as comunicações com outros seres naturais e sobrenaturais; a outra conversa abertamente com eles, desenvolvendo, o que Célia Xakriabá, no prefácio desse livro, denomina “Almanidade”, isto é, “a capacidade de conectar as nossas almas com todos os seres: os do céu, os da terra, das águas, os encantados, os que já ancestralizaram”.

Desse modo, pedimos que vocês estejam abertos e abertas para o fato de que nessa cosmologia existem formas de comunicação com todos esses seres que os povos indígenas dos Andes chamam de “seres-terra” (De la Cadena, 2022, p. 92). Esses que para o “povo da mercadoria” são entendidos como “recursos naturais”, “atrativos turísticos”, “meio-ambiente” ou mesmo, a “natureza”, em sua forma objetificada. Ao contrário, em suas relações ancestrais com a Terra esses povos criaram formas diversas de comunicação com seus elementos e seres que muitos de nós não conhecem exatamente e que inclusive tratamos com desprezo quando ela acontece ao seu redor. Por

exemplo, na cosmologia euro-cristã-capitalista, costuma-se julgar negativamente aqueles e aquelas que se comunicam com as plantas, que abraçam as árvores, que cuidam dos animais abandonados, concedendo a eles direitos tais como os dos humanos.

Neste ponto já temos elementos para afirmar com Nego Bispo (2015) que a cosmologia cristã, colonizadora, capitalista, interrompeu as possibilidades de comunicação subjetiva entre os humanos e os “seres-terra”, restringindo-lhes a comunicação cósmica com um único deus: imagem e semelhança dos próprios humanos. Ao canalizar a comunicação cósmica para um único ser superior, a cosmologia cristã tratou a natureza como inferior aos humanos, associando-a ao sofrimento, a dor e a perda do pertencimento àquela terra, já que agora como vimos no livro do gênesis, “a terra produzirá para você [Adão] ... apenas espinhos e ervas daninhas”.

Seguindo o pensamento de Nego Bispo, e tentando pensar as consequências desse fundamento cosmológico para a comunicação, podemos dizer que nessa cosmologia há uma ruptura comunicacional entre a humanidade e a Terra de onde os humanos “são tirados” e para onde voltarão apenas quando morrerem, ou seja, quando forem pó novamente. O desprendimento da terra e sua desumanização interrompeu um tipo de comunicação fundamental para a saúde do planeta e que esse livro pretende retomar.

### **Cosmofobias comunicacionais**

Para cuidar da saúde do planeta podemos começar enfrentando uma “fobia” contemporânea, particular à cosmologia cristã, colonizadora e capitalista, que é a “cosmofobia”. Criado por Nego Bispo, esse conceito visa justamente dar conta dessa doença que tem como sintoma a ruptura existencial e comunicacional entre os humanos e a terra, que apresentamos acima. Para ele, “essa desconexão é fruto da cosmofobia” (Bispo, 2023, p. 19), que consiste no medo (fobia) da natureza (cosmos), e pode se manifestar de diferentes formas, dentre elas pela objetificação da natureza, pelos seu apagamento e silenciamento, pela sua inferiorização, mas também pelo terror

colocado sobre ela: “o Deus da Bíblia além de desterritorializar o seu povo também os aterrorizou de tal forma que não será nenhum exagero dizer que nesse momento ele inventou o terror psicológico que vamos chamar de cosmofofia” (Santos; Goldman, 2024, p. 98)

Esse terror psicológico tem também uma lado comunicativo e ele se manifesta de modo claro na própria inferiorização da natureza e de seus seres que percebemos nessa cosmologia. Um exemplo notável disso é a forma como os nomes dos animais se transformaram nos piores xingamentos e desagravos que uma pessoa pode receber entre nós, transformando-se em um caso exemplar de cosmofofia comunicacional. Quando se chama alguém de “burro”, ou de “anta”, apenas para citar alguns exemplos famosos em língua portuguesa, a pessoa que recebe o xingamento está sendo aproximada dos animais burro e anta para ser inferiorizada e não para exaltar a beleza e as qualidades desses seres. Assim, a forma como os animais estão presentes no imaginário social e simbólico dessa cosmologia é inferiorizada, destinando a eles um lugar especial no modo como as pessoas se agriem por meio de uma comunicação violenta.

Pensem aí vocês: quantos xingamentos que vocês conhecem tem o nome de um bicho? A própria categoria de “bicho” e a de “animal”, elas mesmas, são formas de xingamento. Todos esses termos que vocês pensaram são testemunhos da cosmofofia, do afastamento da natureza ao ponto dela ser exemplo de uma comunicação cosmofofíca que violenta o outro pela sua diminuição.

Uma outra forma clássica de cosmofofia comunicacional, opera justamente pelo silenciamento das possíveis outras formas de comunicação e também pela invisibilização da natureza e dos entes naturais e sobrenaturais, como quando por exemplo, ouvimos dizer que uma “mata é virgem”, ou que “uma floresta está vazia ou intocada”, ou como os militares na época da ditadura fizeram muitos acreditarem que a floresta amazônica era um grande e imenso deserto verde que carecia da presença do capital e de suas muitas empresas nacionais e multinacionais para existir realmente enquanto espaço social a ser desenvolvido.

Seguindo esse ponto, cosmofofia poderia ser pensada como elemento fundamental daquilo que a antropóloga Elizabeth Povinelli (2024), define como “geontopoder”: um tipo de governança que diferencia entre a vida e a não-vida para exercer sua dominação. Diferentemente do biopoder foucaultiano, que governa sobre a vida e a morte das pessoas, o que o geontopoder governa é justamente o que fica de fora da biopolítica por estar no campo do não vivo, àquilo que para o povo euro-cristão-capitalista é considerado como desprovido de vida, como a terra, o solo, os minerais, as pedras, o vento, as águas, enfim, justamente aquilo que para os povos tradicionais não apenas têm vida própria, agência, intenção e subjetividade, mas também uma forma de comunicação que estamos denominando cosmocomunicação.

Desse ponto podemos depreender que a cosmofofia comunicacional da cosmologia euro-cristã-capitalista nega, justamente, aquilo que a cosmocomunicação afirma, a saber, que existe comunicação extra humana, como aquela praticada pelos pajés, pelos xamãs, ou durante os rituais, ou ainda quando os povos indígenas fazem cinema, usam as redes sociais, criam escolas, constroem museus, plantam roças ou se perdem na floresta. Em todos esses contextos, a cosmocomunicação opera diretamente, muitas vezes contra a visão “desencantada” dos modernos.

O limite do exercício cruel do geontopoder marcado pela cosmofofia, pode ser, talvez, traduzido naquela parábola contada por Ailton Krenak em seu livro “A vida não é útil” (2022), sobre um líder indígena americano do povo Lakota que refletia sobre a pandemia de coronavírus, dizendo: “Quando o último peixe estiver nas águas e a última árvore for removida da terra, só então o homem perceberá que ele não poderá comer seu dinheiro” (apud Krenak, 2022, p. 13).

Cosmofofia e geontopoder acontecem, portanto, quando nessa cosmologia se divide a terra e a natureza entre o que é vivo e deve ter algum direito racial ou etnicamente desigual à vida, e o que é não vivo e que pode ser destruído, removido da terra pelas máquinas de captura do capital. Infelizmente, as consequências dessas escolhas estão para além das enormes feridas que elas deixam na floresta amazônica e seus inúmeros “seres-terra”, elas

atingem também e fortemente o imaginário dessa cosmologia e suas formas simbólicas e comunicacionais.

## Manejo Ancestral

Vejam os mais um exemplo de comunicação cosmo-fóbica, retirada de um grande portal de comunicação brasileiro e como ela articula as diferenças que apontamos até aqui entre essas cosmologias e como elas implicam formas de comunicação diversas.



Figura 1: Recorte de notícia do portal UOL em 21/08/2024.

Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/carlos-madeiro/2024/08/21/brasil-atinge-13-de-vegetacao-nativa-perdida-desde-colonizacao-diz-estudo.html>

Esta é uma manchete alarmante, não é? 1/3 da floresta amazônica já deu lugar ao combo do desenvolvimento e do agronegócio composto por incontáveis hectares de capim-boi-soja-transgênico-agrotóxico-asfalto. O que resta de floresta em pé no território brasileiro, como se sabe já a algum tempo, estão nas Terras Indígenas e nas Unidades de Conservação. E aí está o ponto. É por isso que, como diria o filósofo Michel Foucault (1978), é preciso pensar ao contrário. Pensar contra. Gostaríamos que vocês pensassem com a gente sobre qual é o avesso dessa notícia? O que ela esconde em sua construção cosmo-fóbica que silencia, invisibiliza e apaga?

Para responder essa pergunta, vamos precisar fazer um pequeno parêntese para nos aprofundar na ancestralidade das relações dos povos indígenas com a Amazônia e suas formas de interação e comunicação com a floresta.

Recentemente, pesquisas arqueológicas e antropológicas levadas a cabo pelo pesquisador e professor Eduardo Neves, e sua rede de pesquisadores e colaboradores nacionais e internacionais têm comprovado aquilo que os pensadores indígenas e quilombolas como Nêgo Bispo, Davi Kopenawa e Ailton Krenak, já vem dizendo a muito tempo, a saber: que a Amazônia é fruto (resultante e resultado) das interações milenares que numerosos e diferentes povos indígenas tiveram com ela em também diferentes escalas e temporalidades. Como afirma o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro: “a floresta que os europeus encontraram quando invadiram o continente era o resultado da presença de seres humanos, não de sua ausência” (Viveiros de Castro, 2013, p. 34).

Eduardo Neves (2023) e sua equipe sistematizaram algumas informações impressionantes sobre a ancestralidade das relações de conservação que as cosmologias indígenas estabelecem com as florestas e que precisam ser disseminadas para atingir a população brasileira. A primeira dessas descobertas arqueológicas na Amazônia afirma que já existem sólidas “evidências de consumo”, há pelo menos 11 mil anos, “de algumas plantas até hoje utilizadas no Brasil, dentre as quais a castanha-do-brasil, goiaba, ariá, mandioca e palmeiras como o açaí, o tucumã, a bacaba, o murumuru e o buriti.” Como afirma o arqueólogo, esses e outros indícios apontam para a Amazônia como um imenso compósito de paisagens em um contínuo processo de construção que favorece a sua biodiversidade. Exemplo dessa construção é uma paisagem arqueológica denominada “terras pretas de índio”, marcada por sua fertilidade resultante de seu manejo ancestral. Os arqueólogos da equipe de Neves descobriram que essas terras pretas férteis existem a pelo menos 6.000 anos, o que faz da “Amazônia um importante centro de domesticação de plantas, bem como do manejo de plantas importantes e não domesticadas”, já que esses tipos de sítio se espalharam pelas áreas da bacia amazônica.

Além disso, com a intensificação do uso do fogo no manejo dessas florestas os povos indígenas vêm produzindo a cerca de 2000 anos alterações na “composição florística original desses bosques e à formação de matas antropogênicas com espécies hiperdominantes” (Neves, 2023, p. 11). O que essas palavras técnicas estão dizendo é que aqueles alimentos que hoje são usados como símbolos

da região amazônica como o buriti, o açaí, o cupuaçu, o pequi, a bacaba, e a castanha do pará, tem sido manejados, ou seja, plantados a pelo menos dois mil anos, e que a interação com essas plantas tem sido criativa, já que elas se tornaram hiperdominantes, ou seja, se espalharam por toda a amazônia. A rede de pesquisadores também afirma que “esse padrão disseminado de criação de paisagens ao redor de 2.000 anos atrás é também visível no Bioma Mata Atlântica no litoral e planalto meridional do sul do Brasil” (Neves, 2023, p. 11). Ou seja, é um padrão que cobre boa parte da região do país, muito possivelmente também se espalhando para os biomas do Cerrado e do Pantanal.

Finalmente, as pesquisas mostram que esse padrão, cujas ancestralidade remonta a aproximadamente onze mil anos de ocupação da região amazônica, tem, comprovadamente, protegido as florestas e garantido a constante “reprodução da agrobiodiversidade” (Neves, 2023, p. 13). Portanto, esses povos são não apenas responsáveis pela defesa dos dois terços da Amazônia que ainda restam, mas também e principalmente são responsáveis pela construção de suas paisagens por meio de interações milenares com ela.

Assim, diante de toda essa complexidade profunda desses povos com a terra, cabe nos perguntar: por que toda essa grandiosidade foi tirada da manchete? Para responder essa complexa pergunta é preciso compreender, primeiramente, uma certa tendência nesses discursos em destacar, de modo alarmante (o que concordamos, claro) a situação de destruição eminente da floresta amazônica. Mas esse tom alarmista não pode silenciar as formas de comunicação e manejo ancestral dos povos e comunidades que mantêm a floresta em pé.

Esse é só mais um exemplo de como os estudos de comunicação e a própria comunicação em si foram reduzidas nessa cosmologia a uma comunicação entre humanos, focada na separação entre natureza e cultura, sendo a comunicação um fenômeno essencialmente cultural, assim como a linguagem. Nessa cosmologia, aliás, como aprendemos na escola, os humanos se diferenciam dos animais, justamente por terem a capacidade de se comunicar por meio de signos linguísticos, artísticos e culturais. Não estamos dizendo que isso esteja errado, mas que ver as coisas somente assim, tem nos impedido de ver que outras cosmologias e modos de comunicação

podem alargar essa compreensão fechada e antropocêntrica, ampliando seu escopo para além da separação entre natureza e cultura, incluindo aí a comunicação com os seres-terra e com a própria terra e seus elementos cheios de vida e subjetividade, como mostram os capítulos desse livro.

Se nós pudéssemos recriar aquela manchete que iniciou esse tópico, se tivéssemos esse poder de aplicar a canetinha da contracosmofobia nessa chamada, faríamos a manchete da seguinte maneira:

“Graças aos conhecimentos ancestrais e à resistência dos povos indígenas e tradicionais, Brasil mantém dois terços da floresta amazônica em pé”.

Essa seria a nossa contramanchete, colocando em evidência aqueles que realmente fizeram e continuam fazendo da Amazônia um lugar milenar de pensamento, ação e comunicação. Aqueles que, como diz Nego Bispo (2023), “estão em guerra” e não “em crise”. Acreditamos, assim, que o alargamento do conceito de comunicação para além da divisão entre natureza e cultura é fundamental para que o campo da comunicação seja repensado agora em continuidade com essas cosmologias silenciadas e não ouvidas por tantos anos, mas que sempre vibraram em criatividade comunicacional.

Antes de darmos o mergulho nesses outros mundos, convém pontuar algumas questões centrais das modernas comunicações.

### **Modernas comunicações**

Vamos fazer uma rápida brincadeira aqui. O que vem à sua mente quando você ouve ou lê a palavra comunicação?

É muito provável que boa parte das pessoas devem ter pensado em algo relacionado a tecnologia, ou mais precisamente, com os meios de comunicação como a televisão, os smartphones, os tablets, a internet, as redes sociais digitais. Neste tópico vamos ver que essa estreita associação entre comunicação e tecnologia é muito comum na cosmologia euro-cristã-capitalista, se refletindo também no próprio campo acadêmico da comunicação.

Em um artigo seminal que antecipa muitas das ideias presentes nesse livro as autoras Luciana de Oliveira, Bárbara Alvito e Júlio Vitorino, fazem uma aná-

lise certa da influência da cosmologia cristã-capitalista-colonial-ocidental no campo dos estudos de comunicação, que gostaríamos de reproduzir aqui:

A maior parte dos livros-textos que balizam o ensino, as práticas e a pesquisa que delineiam uma gênese emblemática da comunicação como ciência ou como campo descrevem-na a partir dos processos de complexificação, em nível social, pela passagem do tradicional ao moderno e midiático, pelo avanço nos meios técnicos de produção, transmissão e reprodução de dados sobre as interações sociais. Ligadas à gênese do moderno, marcam os estudos na área a consolidação das formas organizacionais do mercado, a experiência política do e no Estado nacional (incluindo as organizações midiáticas e privadas públicas) bem como os modos de vida urbanos e os valores do individualismo e das experiências de estratificação social em classes e das massas. Essa forma de construir nexos entre a modernização e os estudos da comunicação é tão aceita que quase não se discute na área o que é a tradição (Oliveria et. al, 2021, p. 4).

Esse apagamento da tradição nos estudos comunicacionais, nos remete diretamente a cosmofofia debatida em algumas páginas acima, pois a tradição é justamente o local do cosmos, da vida coletiva de outros povos que são colocados na caixinha do “tradicional” para serem opostos aos povos “modernos”, gerando uma cascata de categorias que definem o tradicional muito mais pela falta de elementos “modernos” do que pela criatividade presente nesses povos.

Surgida no início do século XX, a ciência da comunicação, acompanha quase que unilateralmente os fenômenos modernos e urbanos que se intensificam com a consolidação do capitalismo industrial e a expansão das mídias. No entanto, essa trajetória foi historicamente moldada por um modelo epistemológico hegemônico, centrado em perspectivas eurocêtricas e estadunidenses.

Evidentemente, é preciso lembrar, por outro lado, das contribuições dos estudos dos intelectuais latinoamericanos que trabalharam para decodificar e criticar os discursos e práticas colonialistas de dentro e de fora da região, bem como seus desdobramentos e efeitos no campo da comunicação (Torrico Villanueva, 2023).

Entretanto, em que pese essa ressalva, percebemos nos estudos latinoamericanos da comunicação, mesmo em sua vertente decolonial, uma forte tendência sociológica, onde o *sócius* é primordialmente constituído pelas

relações entre indivíduos ou grupos de indivíduos como classes, gerações, nações, povos, etnias, etc, prevalecendo a distinção clássica entre natureza e cultura que prevalece na cosmologia dos modernos. Essa ontologia antropocêntrica é evidente quando se constata as raras referências nesses estudos ao que chamamos aqui de cosmocomunicação, por exemplo. Ou seja, é evidente, também nesses estudos um privilégio ontológico da comunicação entre indivíduos humanos, que por muitos anos silenciou outras modalidades de comunicação intermundos, intercorpos, interespécies.

Em outro artigo seminal, Salgado e Oliveira (2022), realizam a análise dos cinco livros de Teorias da Comunicação mais citados no Brasil, revelando que o ensino da área consolidou um paradigma que naturaliza a vinculação entre o surgimento da comunicação como campo de estudo e o advento das mídias de massa, o crescimento urbano e a profissionalização das práticas comunicacionais. Segundo os autores, essa naturalização privilegia os sentidos “informativo, técnico e instrumental da palavra ‘comunicação’ (Peters, 2008), que guarda afinidades eletivas com o próprio modelo de expansão do capital”, do patriarcado, da heteronormatividade e do racismo estrutural (Salgado; Oliveira, 2022, p. 115). Essas afinidades são eletivas também com a própria cosmologia que sustenta esses sentidos dominantes ou hegemônicos e que, por isso, “se sobrepõem aos sentidos etimológicos espiritualista, religioso e comunitário” de comunicação (Salgado; Oliveira, 2022, p. 115).

Estes últimos sentidos, são mais próximos daquilo que os autores denominam “Comunicação intermundos” (Oliveira et al, 2021), que não separa a natureza da cultura e que nomeia as formas comunicacionais da “almanidade” (para citar mais uma vez Célia Xakriabá) e que alcançam os seres do cosmos e da floresta, os seres terra, as divindades, os encantados, orixás, santos e santas, mas também as rochas e montanhas, lagos e mares, árvores, plantas e animais, espíritos e almas, ou seja, tudo aquilo que ficou de fora do modo de comunicação hegemônico feito por e para humanos: aquele midiaticizado, centrado na técnica, na modernidade, na racionalidade e na colonialidade do saber.<sup>4</sup>

Essa forma de compreender os fenômenos da comunicação consolidou um “midiacentrismo” no campo, um viés que reduz a comunicação à sua di-

mensão midiática ou jornalística, assim como o antropocentrismo restringe a experiência ao humano e o etnocentrismo impõe uma única cultura como referência universal. Esses paradigmas, ao absolutizarem determinadas perspectivas, apagam outras formas de existência, pensamento e comunicação que escapam à lógica dominante. Repensá-los não significa apenas ampliar os referenciais teóricos, mas reconhecer que existem formas de comunicação como o xamanismo, por exemplo, que não se organizam a partir da centralidade das mídias, do humano ou de uma cultura hegemônica.

Nesse sentido, bell hooks (2019) nos convida a deslocar nosso olhar e considerar as experiências daqueles que vivem à margem dos discursos dominantes. Para hooks, a margem não é apenas um lugar de exclusão, mas também um espaço de resistência e possibilidade, onde novas epistemologias emergem. O centro, por sua vez, representa os espaços de poder e normatividade, que determinam o que é considerado legítimo ou válido. O deslocamento entre esses espaços não é um mero movimento físico ou geográfico, mas um gesto político e epistemológico. Esse deslocamento não implica apenas reconhecer a existência da margem, mas assumir um compromisso ético com as vozes e saberes que ali se produzem.

O midiacentrismo é a tendência existente no campo da comunicação de reduzir os fenômenos comunicacionais àqueles processos sociais, políticos, religiosos, econômicos, mediatizados, ou seja, mediados por tecnologias tais como, os meios de comunicação, as redes sociais digitais, a internet, os fluxos de informação administrativos e econômicos, as produções e análise de plataformas e estruturas cognitivas artificiais.

Observamos, ao atuarmos a alguns anos na área, que essa tendência opera inclusive no campo da comunicação que se dedica a pesquisar os povos originários e tradicionais. Após realizar uma revisão da bibliografia sobre o tema percebemos que existe um grande investimento do campo, sobretudo em sua verente decolonial, em compreender as formas indígenas de apropriação e indigenização dos meios de comunicação e da internet e suas mídias digitais. Mas por outro lado, também nota-se um baixo esforço investigativo deste mesmo campo na compreensão das

formas propriamente indígenas de comunicação e que extrapolam as mídias “tradicionalmente modernas”, instaurando o cosmos como locus de interação política; e não mais o socius ou a “comunicação social”. A cosmocomunicação é uma comunicação mais que humana, mais que social.

Por conta dessas afinidades que definem as modernas comunicações como parte de arcabouço colonial-imperialista, o campo da comunicação tendeu a sofrer também daquilo que o arqueólogo Eduardo Neves (2023) chama criticamente de “princípio da incompletude” e que define as teorias ultrapassadas que defendiam “a ideia de que algo sempre faltou na Amazônia e seus povos: a agricultura, o Estado, a história, as cidades, a ordem e o progresso.” Poderíamos acrescentar a essa longa lista, também “as modernas tecnologias de comunicação”.

Entretanto, como vimos acima, na arqueologia, pesquisas recentes têm demonstrado que, ao contrário do que as teorias da incompletude diziam, a Amazônia é e continua sendo um local de abundância, marcado por grandes organizações sociais e por extensas redes de relações e comunicações que envolvem uma profunda relação de pelo menos 11 mil anos com a terra e com a própria agrobiodiversidade da floresta e sua conservação. Segundo Neves, é essa a chave, a da abundância, que se deve usar para compreender os milênios de interação entre esses povos e as florestas que eles cultivam em seu manejo ancestral; e não a chave da incompletude e da escassez daqueles elementos que definem as nossas sociedades e não as deles.

Nossa proposta é estender essa rotação de perspectiva e esticar a nossa compreensão até que nela caiba toda a abundância da potência e da criatividade que emana das formas comunicacionais intermundos que compõem as cosmologias desses povos. Pensando não que a eles falte tecnologia ou meios de comunicação modernos, mas pelo contrário, compreendendo as formas pelas quais eles desenvolveram complexos modos de comunicação que vão além da compreensão de algumas teorias acadêmicas e científicas.

Assim, não é porque um fenômeno escapa a compreensão de uma ciência que ele não existe. Pelo contrário, é justo sua existência secularmente ignorada e silenciada que torna necessário uma ruptura disciplinar, um reflorestamento que impele necessariamente a inserção da comunicação intermundos nos

currículos dos cursos de comunicação do Brasil. Pois, como diz Bárbara Al-tivo, uma das autoras presentes nesse livro: “espíritos e divindades são agentes comunicacionais com a mesma dignidade existencial que você, eu, a indústria midiática, as forças capitalistas, os fluxos informacionais da internet”.

### **Uma (cosmo)comunicação para além do princípio tecnológico**

As teorias que apontamos acima e que tendem a ver os fenômenos comunicacionais pelo signo da tecnologia e do desenvolvimento, podem ser aproximadas do paradigma que na antropologia é conhecido como paradigma evolucionista, também conhecido como paradigma dos “colonizadores europeus”. Digamos que ele seria uma corrente do pensamento antropológico totalmente contaminada pela cosmologia euro-cristã-capitalista. Essa corrente de pensamento pioneira da antropologia enquanto uma ciência colonial tinha na evolução tecnológica das sociedades o seu pilar central. Como em uma escada imaginária, as sociedades europeias e do norte global estariam no topo, enquanto os povos indígenas das Américas, da África e da Oceania, estariam ainda no primeiro degrau da Evolução, sendo entendidos como “crianças da humanidade”, seres incompletos, incapazes de alcançar aquilo que os colonizadores escolheram como sendo o princípio basilar da evolução: o progresso tecnológico.

Podemos dizer com tranquilidade que ainda hoje essa ideia é central para a cosmologia euro-cristã-capitalista, uma vez que ela sustenta a própria manutenção do poder entre as nações que se dizem tecnologicamente mais “desenvolvidas”. O nosso ponto aqui é pensar uma possibilidade de comunicação que não tenha na tecnologia a sua relação primeira, superando a barreira do midiacentrismo e indo além da comunicação humana. Para realizar esse exercício gostaríamos de propor uma linha de pensamento junto com vocês.

O primeiro passo é compreender que as teorias evolucionistas e colonizadoras escolheram o progresso tecnológico como princípio medidor da evolução da humanidade. Assim, até hoje vemos essa linguagem sendo utilizada para nomear por exemplo os países “subdesenvolvidos” e os “desenvolvidos”; ou os do “primeiro mundo” e os do “terceiro mundo”, ou ainda

os “emergentes” dos “consolidados”. Essas linguagens são incorporadas de modo irrefletido e acabam sendo efetivadas como categorias normalizadas, quando na verdade expressam uma escolha que só favorece aqueles mesmos que as criaram como sendo a única possibilidade de “evolução”.

Agora, o segundo passo é um exercício crítico de entender que mesmo não concordando com essa teoria podemos usá-la para destacar tanto o absurdo que ela é, quanto a potência das cosmologias indígenas e seus saberes ancestrais e contemporâneos. Para isso, vamos operar uma mudança na teoria evolucionista-colonizadora, no princípio que mede a evolução, e teremos descobertas reveladoras de como essa teoria está totalmente tomada pela cosmologia euro-cristã-capitalista. Senão, vejamos!

Imagine conosco que tomados pela urgência dos nossos tempos eivados de ansiedade pelas mudanças climáticas e catástrofes ambientais, provocadas justamente dentre outras razões, pelo uso excessivo de tecnologia; nós, ao invés de escolhermos o princípio do desenvolvimento tecnológico como medida da evolução humana, escolhêssemos a capacidade que cada pessoa desenvolve de ser autossuficiente em sua vida cotidiana, desenvolvendo com maestria atividades básicas como construir a própria casa, produzir e preparar alimentos e remédios para si e para a sua família, cuidar de si e de seus parentes com conhecimentos sólidos transmitidos oralmente, produzindo também os objetos rituais e utensílios domésticos necessários para viver.

Se trocássemos, assim, o princípio da “evolução tecnológica” para o princípio da “autossuficiência cosmológica”, qual seria a civilização digna de estar no topo da escada? Aquela em que as pessoas possuem as tecnologias, mas vivem alienadas dos conhecimentos necessários para produzi-las (alguém aqui sabe como se constrói um smartphone ou um computador?); ou aquela em que as pessoas aprendem desde cedo complexos conhecimentos necessários para sua subsistência e sua autossuficiência, seja de arquitetura e de cuidados corporais, de alimentação e produção agroflorestal?

A questão aqui, é que quando colocamos a tecnologia como princípio da evolução e conectamos a comunicação a ele, é como se todas as outras possibilidades comunicacionais não mediadas pelos meios de comunicação modernos

e tecnológicos fossem inferiorizadas, relegadas a um “tradicional” que não é considerado tão avançado quanto as modernas comunicações. Como temos apresentado até aqui, a cosmofofia e o midiacetrismo são marcas presentes nessa forma estreita de pensar a comunicação, vinculada a cosmologia euro-cristã-capitalista e que tende a naturalizar essa suposta inferioridade, tratando os povos indígenas sob o signo da incompletude. Mas como vimos, o que falta, ou seja, o que é incompleto, é a capacidade das ciências da comunicação de compreender os fenômenos comunicacionais que essas cosmologias nos apresentam. Por isso que dizemos que reflorescer é preciso.

Nesse sentido, essas cosmologias concretizam fenômenos comunicacionais que exigem a produção de reflexões e a criação de conceitos que colocam em xeque as principais certezas e verdades estabilizadas no campo acadêmico da comunicação. Como pensar a comunicação sem os seus meios? Como investigar os fenômenos comunicacionais sem eleger como tema somente as interações do ser humano com o ambiente midiático e os seus desdobramentos na sociedade? Como produzir uma comunicação para além das fronteiras da natureza e da cultura? Por que a inteligência artificial pode ser considerada um tema de pesquisa relevante e a comunicação mediúnica ou espiritual é praticamente ignorada nos estudos de comunicação?

Os vários capítulos desse livro, responde de diferentes maneiras a essas perguntas e a elas vamos expor mais três exemplos de cosmocomunicação que são “bons para pensar” pois trazem equívocos, encontros, desencontros e conexões parciais. Vamos começar pela incrível história das crianças que se perderam na floresta amazônica colombiana.

### **Perdidas na selva**

O nosso primeiro caso é bom para pensar sobre as relações entre cosmologia, conhecimentos tradicionais e autossuficiência. Trata-se da intrigante história das quatro crianças indígenas do povo Uitoto, localizado na Amazônia colombiana, que sofreram um acidente aéreo e ficaram perdidas na floresta por quarenta dias, depois que sua mãe, o piloto e uma liderança indígena que os acompanhava, faleceram na queda do avião.

Essa impressionante história foi tema do documentário “Crianças perdidas” (2024), produzido pela plataforma de audiovisual *Netflix* e que nos serve de guia nessa exposição. A história apresenta indícios de como a adolescente Lesly Mucutuy, de 13 anos, conseguiu cuidar do bebê, Cristin Mucutuy, de 11 meses, e dos irmãos Soleiny Mucutuy, de nove anos, Tien Mucutuy de seis anos, por quarenta dias em uma parte particularmente densa e perigosa de floresta fechada. Graças aos conhecimentos tradicionais sobre a sobrevivência na floresta que aprenderam com sua mãe e sua avó Fátima em sua aldeia, Lesly e seus irmãos construíram abrigos temporários para dormir e se proteger da chuva, encontraram água, se alimentaram de frutas silvestres e se movimentaram pela floresta por 40 dias até serem encontradas pelos seus parentes que trabalhavam em conjunto com o exército colombiano, com vida e razoavelmente bem de saúde para as condições extremas em que ficaram todo esse período.

Uma das lideranças indígenas do povo Uitoto afirmou que a sobrevivência das crianças estava garantida graças aos conhecimentos sobre a floresta que elas aprenderam em casa com seus parentes: “Eles são criados pela avó, que é conhecedora da terra indígena de Araracuara. O conhecimento tradicional que lhes foi ensinado foi o que os fez sobreviver [...]. Aqui é uma selva virgem, cerrada, perigosa, é a mata brava, como a gente chama. Por isso, eles tiveram que recorrer aos saberes que aprenderam na comunidade, o saber ancestral, para sobreviver. Nunca duvidamos que eles conseguiriam se manter vivos por causa de seus conhecimentos” (João Moreno, liderança indígena, em entrevista ao portal Cambio) (Brasil de Fato, 2023).

Desafiando a mídia local que já tomava as crianças como mortas, os sobreviventes comprovaram que no nosso exercício anterior, ao substituir o princípio da tecnologia pelo princípio da autossuficiência, torna-se possível compreender que a comunicação é muito mais do que mídia ou processos mediatizados e tem a ver também com as formas como aprendemos e como podemos aprender com e sobre a natureza e seus seres, pois por quarenta dias essas crianças se comunicaram com diferentes seres a partir da mediação dos conhecimentos tradicionais que lhes foram ensinado por seus parentes, garantindo assim sua sobrevivência.

Além das relações que as crianças perdidas estabeleceram com a selva, essa história é também boa para pensar a cosmocomunicação a partir dos relatos das equipes indígenas e das equipes do exército que participaram das buscas. Durante os quarenta dias de apreensão que tomou a Colômbia, o exército dispôs de toda a tecnologia de ponta disponível para realizar as buscas e conseguir se comunicar com as crianças. Foram usados helicópteros, radares, câmeras com sensores infravermelhos para captar o calor dos corpos, internet via satélite, cães farejadores, além de grande número de soldados equipados com armas de fogo. Em determinado momento, o exército utilizou grandes caixas de auto-falantes de última geração em um helicóptero que sobrevoava a floresta e soava em alto volume a voz da avó das crianças com uma mensagem gravada de orientação para elas. O mesmo aparelho de comunicação auto-falante foi utilizado também nas buscas em solo, dentro da floresta.

Quem assistir ao filme documentário vai perceber que toda essa parafernália moderna pode ter ajudado, mas não foi suficiente para que se encontrasse as crianças. A resolução dessa dramática história de sobrevivência e resiliência só foi possível graças aos conhecimentos tradicionais indígenas e suas cosmologias com suas formas de cosmocomunicação, não apenas para os que estavam perdidos, mas também do lado de quem estava procurando.

Segundo a narrativa do filme, desde o início as buscas foram realizadas por equipes diferentes que atuavam de modo separado: um destacamento do exército equipado com estratégias militares e com o aparato tecnológico descrito acima e um grupo de indígenas do povo Uitoto e de outros povos vizinhos dentre os quais se encontravam o próprio pai das crianças perdidas e também pessoas próximas ao líder indígena que morreu no acidente. Esse grupo utilizava ferramentas como facões e espingardas e mais importante um vasto leque de conhecimento tradicional e cosmológico amplamente ignorado pelo exército. Entretanto, à medida que falhavam as tecnologias de busca e comunicação do exército, os conhecimentos indígenas de busca e sobrevivência na selva começaram a ter mais protagonismo. Eles tomam força particularmente quando, após seguidas frustrações dos dois lados, um xamã é convocado para auxiliar na busca.

Quando chega o xamã, ele compartilha sua visão dos acontecimentos: tem um espírito da floresta que está prendendo as crianças na mata, escondendo-as dos buscadores e enganando-os com pistas que são na verdade armadilhas. Para encontrar a criança, primeiro ele precisa encontrar esse espírito que ele chama de “duende”. Em seu percurso para se comunicar com essa entidade, o xamã também falha, acaba adoecendo assim como todos os indígenas do grupo, o que para ele, é obra do espírito maléfico que agora está também em seus corpos. Entretanto, a doença é também uma forma de comunicação cósmica com essa força, seu corpo passa a ser o meio pelo qual o embate ocorre. O xamã se recupera e é justo nesse momento que ele tem a ideia de apelar, lá pelo trigésimo sexto dia de insucesso, para uma mistura de plantas de poder da floresta amazônica chamada *yagé*, para os Uitoto e mais conhecida no Brasil como *ayahuasca*, um poderoso alucinógeno à base de uma substância psicoativa chamada DMT.

A ideia do xamã era a de que o uso da ayahuasca permitisse enxergar o local exato onde as crianças estariam. Por isso, escolhe o pai das crianças para receber a primeira dose. Ele fracassa. Segundo o pajé, ele não tem seu corpo preparado para fazer a comunicação cósmica necessária. Mas mesmo assim, novos indícios da presença das crianças aparecem e dão um último fôlego aos dois grupos, que antes separados, agora trabalham em conjunto e sob orientação do xamã. Como última estratégia, já na noite do trigésimo nono dia, o xamã decide testar em si mesmo a força do chá. E no meio do seu sonho, ele consegue enxergar as quatro crianças vivas, em pé, em um local específico da floresta que ele imagina conhecer, mas não reconhece totalmente. Ao acordar bem cedo, comunica as equipes da sua descoberta onírica e as divide em diferentes grupos para encontrar o lugar que viu em sua viagem com *yagé*. É um desses grupos, composto por quatro indígenas que ao fim da tarde do quadragésimo dia de buscas, escuta ao longe um leve barulho parecido com um choro do bebê. Todos se paralisam e nos próximos dez segundos de silêncio aguardam ansiosamente a repetição daquele som de neném chorando. E ele acontece novamente, mais perto e mais forte e os indígenas se movimentam, já se emocionando e por fim encontram

as crianças, abraçam elas, acendem charutos de tabaco e sopram fumaça, lançam água-benta sobre elas e passam a cuidar da sua saúde já debilitada.

No mesmo dia esses mesmos indígenas retomam ao acampamento com as crianças vivas. Ao chegarem a emoção é instantânea e os integrantes do grupo revelam que as crianças só foram encontradas, porque eles seguiram às indicações específicas que o xamã os dera naquela última manhã.

Vista sob o ângulo das relações entre cosmologia e comunicação, essa história ao mesmo tempo aterrorizante e com um final maravilhoso e surpreendente, coloca em xeque a pretensa superioridade tecnológica das modernas comunicações, apontando para formas comunicacionais que muitas vezes escapam aos quadros conceituais e arcabouços teóricos e metodológicos, convencionalmente usados no campo da comunicação.

### **Cosmologias do Agro**

O segundo caso emblemático que trazemos para pensar as relações entre comunicação e cosmologia apresenta agora alguns elementos cosmológicos que se pode perceber a partir da análise das produções simbólicas e imagéticas do moderno agronegócio brasileiro. Como vimos acima que a cosmologia existe para todos e todas, trata-se agora de abordar um caso sobre uma cosmologia que se considera moderna, científica e inovadora, como aquela construída e vivida pelos setores do agronegócio. Faremos isso focando principalmente no modo como a natureza é representada nas propagandas de produtos agroquímicos disponibilizados em outdoors presentes nas margens das rodovias do estado do Tocantins. Para nos auxiliar no entendimento dessas representações cosmológicas da natureza, teremos como referência teórica o pensamento de Davi Kopenawa (2015).

Como moradores de Palmas (Tocantins), considerada uma das capitais do Agro, já a algum tempo temos acompanhando a emergência desses símbolos e a concomitante destruição do bioma Cerrado. Em nossas idas e vindas pela região central do estado e em nossos deslocamentos frequentes de carro para Goiânia ou Brasília, fomos percebendo como as partes que ainda existiam

de cerrado no trajeto foram dando lugar a extensas plantações de soja que se alastram cada vez mais rápido por longos hectares.

Ao mesmo tempo, fomos percebendo também o crescimento de uma espécie de ocupação simbólica e cosmológica daqueles espaços com a proliferação de inúmeros outdoors no decorrer das estradas com propagandas que ofereciam um verdadeiro cardápio das práticas, tecnologias e produtos do agronegócio: além das caminhonetes e veículos agrícolas, vimos também anúncios de drones e ofertas de sementes transgênicas de soja, milho e sorgo, serviços de mineração, adubação química e mineral, manipulação genética de animais, pulverização aérea com agrotóxico, extração de água dos rios, córregos e até mesmo lençóis freáticos através do sistema de irrigação por pivô, crédito, assistência técnica e jurídica para aumentar ainda mais as plantações, com “máxima eficiência” no uso da terra e aumento da produtividade e dos lucros.

Demorou algumas indas e vindas por essas estradas carregadas simbolicamente com essas imagens para percebermos que esses símbolos colocavam sentidos cosmológicos à natureza que eram estruturalmente homólogos à destruição do cerrado que aumentava a cada nova plantação de soja que se estendia à nossa frente.



Figura 2: Sequência de outdoors em Palmas (TO)  
Foto: Antônio Filho, 2023.

Uma das imagens mais emblemáticas para nós do “habitar colonial” e destruidor (Ferdinand, 2023) do agro está em um anúncio de uma empresa chamada “O Correntão”. Nesse outdoor, há um trator de grandes proporções puxando uma também enorme corrente de ferro. Nele também está escrito: “desmatamento, terraplanagem, reflorestamento... Profissionalismo e baixo custo”.



Figura 3: O correntão.  
Foto: Suiá Omim.

Vocês imaginam o que essa gigante corrente faz com o Cerrado? Observar a imagem do “correntão” nos deu a percepção de que a ocupação visual daquele espaço proporciona uma verdadeira cascata simbólica de comunicação cosmovisual, de onde se pode extrair a forma objetificada de como esse modo de vida entende cosmologicamente a natureza. Essa imagem do “correntão” radicaliza algo que já está presente também nas outras. Nessa e naquelas imagens, a natureza, quando é representada, é apenas o resíduo, somente o pano de fundo de onde se destacam os produtos agroquímicos anunciados. A natureza aparece também como algo a ser constantemente

manipulado, visando a produção e o lucro, seja, geneticamente, seja por meio de agrotóxicos, fertilizantes e aditivos químicos a serem adicionados ao solo.

Observando esses símbolos cosmológicos e ostentatórios do Agro, lembramos que segundo os escritos dos pensadores indígenas como Davi Kopenawa (2015) e Ailton Krenak (2019), a natureza, para os habitantes das sociedades modernas, cristãs, capitalistas e coloniais é entendida de forma secularizada e objetificada. Ao ver a natureza como objeto, pode-se então dar a ela um sentido primordialmente econômico, que visa a alta produtividade, lucros exultantes e a acumulação de riquezas e propriedades, e cujo fim, como demonstram os pensadores tanto indígenas quanto não indígenas, é o ecocídio dos biomas e o genocídio dos povos que permanecem agarrados a terra, como se agarra a sua própria mãe.

É exatamente essa mensagem que aparece nos outdoors apontados acima e que ganham ainda mais visibilidade em uma outra categoria de outdoors, dedicados, por sua vez, aos automóveis.

Aqui, a cosmologia da negação da natureza encontra o seu auge, pois todos os seus elementos são realmente apagados. Tudo se passa como se a caminhonete deslizasse em um enorme vazio. Na cosmologia do agro a “Pickup bruta” anda em um mundo totalmente artificial, cuja multiplicidade dos seres-terra é apagada em prol do vazio branco. Notamos que esse vazio parece similar aquele provocado também no próprio cerrado (pelo “correntão”?), depois de mais uma colheita de monocultura. Um vazio onde nem mais o resíduo é permitido.



Figura 4: Sequência de outdoors de caminhonetes em Palmas (TO).  
Foto: Antonio Filho, 2023.



Figura 5: O vazio do agro, Palmas (TO)  
Foto: Antonio Filho.

Para compreender as complexidades desse fenômeno, vamos pedir o auxílio do pensador e xamã yanomami Davi Kopenawa que, em seu livro, “A queda do

céu”, apresenta uma crítica fundamental a forma como nessa cosmologia do “povo da mercadoria” ocorre uma des-pessoalização e uma des-subjetivização dos elementos considerados naturais, onde na própria ideia de “preservação” da vida da floresta, já contém em si, também a ideia de sua própria destruição, como disse certa vez, Marx sobre o capitalismo. Se nessa cosmologia a natureza vira coisa a ser capitalizada, ou seja, uma eterna possibilidade de lucros rentáveis é, por isso, que existe a própria ideia de preservação, pois sabemos que a fome do capital, se governada pela mão invisível, não tem limites, “todas as boiadas assim passariam” e por isso são tão necessárias as iniciativas do Estado para proteger esses territórios, principalmente quando são os próprios povos que estão na linha de frente dessa luta.

Em seu esforço de tradução de conceitos complexos entre as duas cosmologias, Kopenawa insiste. Agora, ele se detém em outro conceito importante no mundo contemporâneo: ele fala de “ecologia”, que entende como as “palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta.” Para proteger “tudo o que veio à existência na floresta, antes dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca”. Ecologia é portanto uma posição cosmopolítica de defesa da Terra-Floresta, que ele descobriu com Chico Mendes, nos anos de 1980 e 1990.

Entretanto, um outro conceito da gramática capitalista para falar sobre a Terra indigna o xamã. Natureza, ok! Ecologia, ok! Agora, a ideia de *meio-ambiente* é demais para ele. Por que nessa ideia é a lógica do resíduo que opera, a lógica de algo que se quer reservar, para se ter justificativa para a destruição. Suas palavras são claras: “Para nós, o que os brancos chamam assim, meio-ambiente, é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. [...]”.

Para o xamã, os brancos deveriam abandonar esse conceito de meio ambiente: “eu prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom. Com um resto das árvores e dos rios, um resto dos animais, peixes e humanos que nela vivem, seu sopro de vida ficará curto demais”.

Essa concepção de meio-ambiente, que reduz a natureza a um resto, um resíduo daquilo que deveria estar por inteiro e não pela metade, aponta justamente para a forma como as imagens da cosmologia do agro retratam a natureza em seus outdoors.

Sobre as relações entre comunicação e cosmologia, além do que já foi exposto, podemos pensar neste caso como um exemplo de como certos elementos da cosmologia euro-cristã-capitalista são comunicados e como eles expressam tanto uma colonização do solo e da terra, com a expansão das lavouras de monocultura, quanto uma colonização imagética, das mentes, por meio dos outdoors que divulgam seus produtos. Pois nessas imagens, assim como nos campos de soja onde elas estão colocadas, a natureza, com seus seres-terra e toda sua potência criativa, virou “meio-ambiente”, ou seja, mero resíduo, daquilo que já não se vê..., mas que ainda sim resiste!

### **Línguas outras**

O último caso que apresentamos, vem justamente para contrapor todo o silenciamento da natureza e seus “seres-terra” produzido pela cosmologia do agronegócio. Pois aqui, trata-se agora de trazer à tona múltiplas vozes e cantos presentes nas matas e florestas do país e que apresentam formas de comunicação que escapam aqueles formados na cosmologia cristã-colonizadora-capitalista. Daremos dois exemplos dessa comunicação por línguas outras, começando no Cerrado e depois indo para Mata Atlântica.

O primeiro exemplo vem do povo Apinajé, que vive em terras do Brasil Central, localizadas no norte do Tocantins, mas fazendo divisa com os estados do Maranhão e Pará, na famosa região do “bico do papagaio”. Como nos conta o antropólogo Odair Giralдин (2003, p. 34), que pesquisou os Apinajé e vários outros povos falantes de línguas Jê, para todos esses povos “quase todas as coisas existentes empiricamente possuem *karõ*”, termo que quando pluralizado com o prefixo *me*, significa “alma” ou “espírito” e só não está presente, na água e no solo. Assim, *mekarõ* pode ser entendido como “espírito”, mas também como “imagem”, “duplo” ou “sombra”. Independen-

temente de sua polissemia, o importante aqui é que para os Apinajé existe “a *comunicabilidade* entre os *mẽ karõ*, sejam de animais, vegetais ou de seres não vivos” (Giraldin, 2003, p. 35).

É maravilhoso saber que nesse povo algumas pessoas específicas, especialistas nessa arte, também conhecidas como *wajaga*, na língua apinajé, e *pajé* ou *xamã* na língua portuguesa, conseguem escutar o choro que os *mekarõ* de todos os seres existentes emitem quando abandonam o corpo do ser que está em situação de sofrimento, seja ele animal, humano, vegetal ou objeto, para expressar sua dor em forma de um lamento sonoro. O *xamã*, especialista em capturar esses áudios, aprende-os e os ensina para certas mulheres, em geral anciãs, que, por sua vez, são especialistas em armazená-los em suas memórias corporais ao executar esses choros em rituais de luto, principalmente em enterros e velórios.

Assim, as carpideiras apinajé choram nos velórios os cantos-choros que aprenderam com o *wajaga*, que, por sua vez, aprendeu-os dos seres em sofrimento, cujos *mekarõ* saíram de seu corpo para cantar e chorar esse lamento de dor, uma espécie de “*cosmological blues*” comunicados pelos espíritos de seres diversos.

Odair Giraldin relata em seu trabalho alguns exemplos do *mẽ myr*, como é chamado o lamento ritual entre esse povo indígena. Um dos mais impressionantes é contado pelo *wajaga* Romão que ouviu “o choro do *karõ* de uma camionete D10, que estava há muito tempo parada por problemas mecânicos. Ele ouviu seu choro, no qual a camionete dizia que estava com saudades da estrada, entre outras coisas” (Giraldin, 2003, p. 36).

Em outro exemplo, agora do mundo vegetal, o antropólogo conta que ouviu dos moradores da aldeia Mariazinha que um *wajaga* de lá ouviu o *mẽ myr* entoado pelo *karõ* do arroz que sofria por estar caindo no chão, ao não ser colhido no momento correto pelos donos da roça que deixaram passar a época da colheita, causando dor ao arroz. Giraldin também escutou sobre um canto de sofrimento de uma palmeira de macaúba, cujas “folhas haviam sido cortadas, deixando pingar gotas de sua seiva. Com o vento, as folhas restantes emitiam um som. As pessoas que passavam por ela, no caminho

de uma fonte, contaram isto a um wajaga. Ele foi até lá e ouviu seu choro, contando depois para Gréri (Júlia Laranja)” (Giraldin, 2003, p. 36).

Em seu rol de exemplos, Giraldin também apresenta os cantos-choros emitidos pelo mekarõ de seres humanos, como o de uma mulher que estava sofrendo violência doméstica do marido e cujo mekarõ foi encontrado por um wajaga “sentado sobre um tronco de árvore, chorando. Neste choro, relatava seu sofrimento. O wajaga conseguiu convencer o karõ a voltar para o corpo, evitando, assim, a morte da mulher” (Giraldin, 2003, p. 37). Em outro caso, o autor apresenta o *mẽ myr* cantado por uma mulher e ao mesmo tempo por seu karõ, momentos antes dela falecer. No mesmo instante em que ela verbalizava seu lamento no leito de morte para os parentes que a acompanhavam, um wajaga também o escutava em sua aldeia, transmitindo-o posteriormente para uma das carpideiras.

Finalmente, Giraldin relata que ouviu ainda os *mẽ myr* “de uma espingarda que estava sendo carregada à bandoleira num sol causticante; de uma menina que foi entregue pelo pai para um marido muito mais velho; de uma criança cujo karõ foi carregado por uma anta porque sua mãe aplicou-lhe gordura deste animal em seus cabelos; de um pé de bacuri, nominado pelos portadores do nome Kunuka e que, após secar, morreu” (Giraldin, 2003, p. 37).

Ficamos imaginando quantos *mẽ myr*, quantos cantos-choro de sofrimento devem ser emitidos quando “o correntão” fustiga a mata do Cerrado e que são inaudíveis para aqueles que comandam os tratores. Todos esses cantos-choro silenciados pelas máquinas são ouvidos e transmitidos oralmente entre o povo apinajé que possuem especialistas em capturar esses sons e transmiti-los para outras especialistas, as carpideiras que guardam em seus corpos essa múltipla biblioteca sonora dos seres em sofrimento do cerrado, colocada em execução nos rituais de luto.

Para uma visão comunicacional sociológica, comumente associada as modernas comunicações, e centrada no modo como os Apinajé se relacionam com o ambiente midiático bem como os desdobramentos destas relações na sociedade indígena e não indígena, talvez toda essa diversificada e complexa cosmocomunicação passasse despercebida. Talvez, não. Pois há sempre a

possibilidade de sermos afetados pelos temas e questões dos povos indígenas com quem estamos aprendendo e mudar os rumos da nossa pesquisa. Nos próximos capítulos desse livro temos vários exemplos de pesquisas que foram afetadas pelos temas urgentes dos povos indígenas e precisaram repensar, não apenas o problema de pesquisa, mas também a própria subjetividade da pesquisadora ou pesquisador.

Por isso a importância de ir além daquilo que se convencionou compreender como comunicação, superando o mediacentrismo momoepistêmico para conseguir abarcar fenômenos como o descrito acima e também como o que passamos a descrever agora e que nos desloca do bioma do Cerrado para a Mata Atlântica, da cosmologia de um povo Jê para a de um povo Tupi-Guarani.

Agora vamos seguir a voz de Isaque João especialista em plantas do povo Guarani, que em seu texto “Língua vegetal guarani” (2023), nos ensina como a floresta é um local de ampla comunicabilidade entre diferentes tipos de “animais e seres humanos e não humanos, visíveis e invisíveis que produzem diversidade vegetal: plantas comestíveis, frutíferas, sagradas, medicinais, dentre outras” (João, 2023, p. 112). Também para os Guarani, os pajés são os especialistas em praticar essa comunicabilidade interespecie, em interpretar a linguagem vegetal e “entender que as plantas não são apenas plantas”, no sentido de passividade, objetificação e não comunicação, tal como elas aparecem na cosmologia euro-cristã-capitalista (João, 2023, p. 113).

Ao contrário, aqui elas comunicam linguagens específicas que se inter-relacionam formando um enorme rizoma. “O finado rezador Licio Toriba”, contou ao pesquisador “o que é a raiz das plantas”. Segundo ele, “a raiz se esparrama debaixo da terra, onde se encontra com outras raízes. As plantas não ficam isoladas, nem sozinhas, porque senão elas ficam muito tristes. Quando as raízes se entrelaçam, elas se fortalecem umas às outras”. (João, 2023, p. 113). Nota-se aqui a concepção de que há uma intensa comunicação entre as plantas por baixo da terra. Ainda segundo o rezador, “nós também somos assim. Quando ficamos sozinhos, ficamos tristes, mas quando temos outras pessoas para conversar, dialogar, intercambiar conseguimos viver

felizes. As raízes das plantas ficam debaixo da terra para que as plantas possam se comunicar entre si”. (João, 2023, p. 107).

Aqui percebemos a percepção da parte de baixo da floresta como uma rede de comunicações, conexões e relações entre diferentes árvores que se fortalecem pela sua capacidade de se comunicar entre si e que para o pajé, remete a própria socialidade humana, que necessita de interação para encontrar sua sensação de pertencimento e alegria. A conversa, o diálogo, o intercâmbio são para os humanos, assim como para as plantas, princípios cosmocomunicacionais primordiais para o seu bem viver, para usar um outro conceito da cosmologia guarani.

O especialista Isaque João explica que na parte de cima da floresta, também as folhas tem sua cosmocomunicabilidade: “elas caem e tem seu barulho próprio. Aparentemente é algo insignificante ver uma folha cair e fazer barulho. No entanto, essa também é uma forma de comunicação suave [...] seu movimento não é apenas movimento, é uma forma de dançar”. Outras formas dessa suave comunicação têm a ver com os avisos que são emitidos por “galhos de árvores que se esfregam uns nos outros, produzindo sons que, às vezes, são advertências” (João, 2023, p. 117), inteligíveis apenas para aqueles que conseguem decifrar essa linguagem vegetal. Assim, se embaixo da terra a comunicação se dá pelo contato entre as diversas raízes subterrâneas que se entrelaçam umas às outras, na parte de cima da floresta, as folhas dançam, os galhos se esfregam, realizam performances comunicacionais suaves, quase imperceptíveis para os não iniciados nessa língua vegetal.

Na cosmologia guarani, “os seres que vemos, com nossos olhos, aqui no plano terrestre, como planta, árvore ou animal, na realidade tem a forma humana no *yvy rendy*”, o plano divino. Assim, “as mesmas árvores que vemos aqui, se fossemos lá do outro lado do mundo, no além da Terra, as enxergávamos como pessoas que caminham, mas o seu andar não é igual ao dos animais ou ao dos humanos. A caminhada vegetal é considerada a mais bonita” (João, 2023, p. 105).

Enquanto os Apinajé enfatizam uma comunicação pelo canto-choro dos espíritos em sofrimento, os Guarani delineiam uma cosmocomunicação performática, expressa não apenas nos sons que as plantas emitem em sua

linguagem vegetal, mas também nos seus movimentos próprios feitos com a ajuda dos ventos, mas também com o seu caminhar específico.

Essas línguas outras que descobrimos com esses povos permitem mais uma vez questionar um tipo de compreensão que, segundo Isaque João, ainda está presa à ideia de “domesticação das plantas”, que impede de ver os conhecimentos que elas comunicam. Assim, para o autor, e para seu povo Guarani Kaiowá, “as plantas não são apenas recursos”. A existência de cada uma delas “vai além de sua utilidade para os humanos porque (...) elas nos trazem conhecimentos e colaboram equilibrando o espaço sociocosmológico.” Essa visão é contrária à ideia de domesticação, vinculada na cosmologia-cristã-capitalista à ideia de “progresso, de evolução, de controle e à subjugação”. Para o autor, “é urgente desvincular a ideia de submissão das plantas e destacar que elas nos trazem conhecimentos” (João, 2023, p. 107).

A proposta de Isaque João é, portanto, a realização de uma contracolônização no modo como entendemos as plantas enquanto espécie, não mais como algo historicamente domesticado e subjugado pela humanidade, mas como seres que milenarmente tem se relacionado e se comunicado com diferentes povos indígenas, em também diferentes tempos e espaços. Com a cosmologia Apinajé, podemos estender essa ideia inclusive para certos objetos e artefatos como vimos acima, que também transmitem conhecimentos com os choros-cantos de seus mekarô, rapidamente capturado pelos xamãs e ensinados para as carpideiras.

Nos dois casos, estamos diante de regimes comunicacionais e cosmológicos que irrompem as categorias estabilizadas, produzindo conexões parciais capazes de reflorestar o campo da comunicação.

### **Reflorestar a comunicação**

Os exemplos apresentados acima são apenas um mínimo recorte de um vasto multiverso de produções comunicacionais embebidas das cosmologias dos povos indígenas e tradicionais e que chamamos aqui de cosmocomunicação. Elas tem historicamente passado ao largo, ou estado à margem das pesquisas e estudos desenvolvidos no campo da comunicação social.

Isso não quer dizer que as pesquisas em comunicação, não tenham tomado esses povos como “objetos” de estudo, ou mesmo, que pesquisadores não tenham se aliado a essas populações na luta por seus direitos. Como aponta Oliveira, em seu ensaio crítico sobre a área da comunicação, as análises “têm construído uma densa crítica no que tange às formas disciplinares ou diagramáticas de controle biopolítico em suas consequências coletivas e subjetivas bem como aos problemas da representação de grupos sociais subalternizados e lugares de fala, discursos hegemônicos ou das disputas por visibilidade” (Oliveira, 2021, p. 06).

O problema é que como herdeiro de uma cosmologia euro-cristã-capitalista- colonizadora, o campo da comunicação herda também a forma moderna de representação desses povos, como vimos, baseada, muitas vezes, nos “princípios da incompletude” e “da tecnologia”, enxergando falta e inexistência, onde há, abundância e criatividade.

Como afirma Oliveira, a “licença social” do campo da comunicação “para realizar tais mediações ou para analisá-las alimenta-se de uma imaginação moderna de representação naturalista e de tradução autorizada. Prevalece, portanto, uma visão científica [...] com a centralidade do euro-exclusivismo e, em boa parte dos casos, do mediacentrismo” (Oliveira, 2021, p. 7). Ainda segundo a autora, “é possível, para a ciência e para a ciência da comunicação, tolerar outras formas de representação do mundo — a de um curandeiro indígena ou afrodescendente, por exemplo —, mas somente a ciência pode ter acesso à forma de representação verdadeira do mundo, o que no campo prático da comunicação autoriza o jornalista, o publicitário ou o relações públicas a descrever essas formas de existência ou sobre elas criar juízos públicos”.

A questão, portanto, para nós é que precisamos ir além dessas representações pretensamente “verdadeiras”, baseadas como vimos, em uma cosmologia que privilegia o “um”, no lugar do “dois”, o “mono”, no lugar do “poli”, a unicidade em favor da multiplicidade; a cientificidade no lugar da tradicionalidade; a objetividade em prol da subjetividade, a veracidade, ao invés da parcialidade. Todas essas escolhas epistêmicas, feitas muitas vezes de modo irrefletido, tem

reduzido intencionalmente ou não a possibilidade de compreensão das cosmologias indígenas e quilombolas e suas criativas formas de cosmocomunicação.

Por isso, propomos reflorestar o campo da comunicação com as sementes de multiplicidade e multivocalidade comunicacional das cosmologias indígenas. É preciso, como conclama a filósofa da ciência Isabelle Stenger, “reativar o animismo” (Stengers, 2017) no campo comunicacional, para que ele se abra não mais apenas para o que esses povos fazem com os meios de comunicações modernos, mas para as especificidades de seus meios próprios de comunicação que, como vimos, são resultado de milênios de interação com os “seres-terra” presentes nos biomas que compõem o território desse país, chamado Brasil. Reflorestar a comunicação, territorializá-la, como diz Rodrigo Wallace, em um dos capítulos desse livro, consiste em superar também a visão cosmo-fóbica da natureza objetificada, monetizada, separada, como vimos, de uma certa “humanidade” moderna, cujo criador ancestral foi responsável por amaldiçoar aquilo que para os povos indígenas é sagrado, a natureza, a terra, “a mãe de todas as mães”, como gosta de dizer a ministra dos povos indígenas Sônia Guajajara.

Neste sentido, acreditamos que trazer a comunicação com os seres-terra para o centro do debate comunicacional é fundamental não apenas para reavivar o campo com a criatividade dessas cosmologias, mas também e, sobretudo, para trazer à tona a urgência de serem considerados como profundas fontes de conhecimento para as possíveis soluções que os tempos atuais, marcados por crises climáticas, catástrofes ambientais e aquecimentos globais tem nos colocado. Reflorestar a comunicação, “cosmologizá-la”, pode assim, começar a nos ajudar a reflorestar também o planeta.

### **Contracolonizando**

Para fechar essa longa reflexão conjunta, propomos para vocês três questões a serem elaboradas de modo individual ou coletiva, conforme a disposição de quem está conduzindo o debate. São elas:

1. Explique o que significa “cosmofobia”, conforme o conceito pro-

posto por Nego Bispo. Dê exemplos de como ela se manifesta na sociedade contemporânea e relacione esse conceito com a forma dominante de comunicação presente nas mídias tradicionais.

2. O texto contrasta a cosmologia euro-cristã-capitalista (hierárquica, antropocêntrica) com a cosmologia afro-indígena-politeísta (igualitária, baseada na reciprocidade com a natureza). Escolha um exemplo do texto (como os *mẽ myr* dos Apinajé ou a “língua vegetal” dos Guarani) e compare com algum exemplo do seu cotidiano, refletindo sobre como cada cosmologia entende a comunicação com elementos não-humanos. Quais são as implicações práticas dessas diferenças para a relação entre sociedade e natureza?

3. Os conceitos de “cosmocomunicação e “comunicação intermundos” propõem ampliar o entendimento sobre quem ou o que pode se comunicar. De que forma essa ideia desafia as teorias clássicas da comunicação e quais possibilidades ela abre para repensar o campo da comunicação no Brasil?

## Referências

- BRASIL DE FATO. Como sobreviveram as crianças indígenas perdidas por 40 dias na selva colombiana? Recife, 2023. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/06/11/como-sobreviveram-as-criancas-indigenas-perdidas-por-40-dias-na-selva-colombiana/>. Acesso em: 12 maio 2025.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Amazônia antropizada. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 6, p. 22-23, 2013.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada. *Aceno-Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5, n. 10, p. 247-264, 2018.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- CADENA, Marisol. *Seres-Terra: Cosmopolíticas em Mundos Andinos*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.
- SANTOS, Antonio Bispo dos; GOLDMAN, Marcio. Cosmopolítica e cosmofofia: diálogos entre Antonio Bispo dos Santos e Marcio Goldman. *Revista Calundu*, v. 8, n. 1, p. 90–104, 2024.
- FERDINAND, Malcom. 2022. Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022. 320 p.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Lisboa: Ed. Leya, 1978.
- HARAWAY, Donna J. *Ficar com o Problema: Antropoceno, Capitaloceno, Chthuluceno*. Tradução de Susana Dias et al. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- HOOKS, bell. A margem como espaço de abertura radical. In: HOOKS, bell. *Anseios, raça, gênero e políticas culturais*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Indígenas*. 2022. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/>. Acesso em: 12 maio 2025.

JOÃO, Isaque. A língua vegetal guarani. In: CANSADO, Felipe et al. (org.). *Terra: antologia afroindígena*. São Paulo; Belo Horizonte: Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023. p. 103–116.

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.

KRENAK, Ailton. *O Futuro Ancestral*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

NEVES, Eduardo. *Sob os tempos do equinócio: Oito mil anos de história na Amazônia central*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

NETFLIX. *As Crianças Perdidas*. Direção: Orlando von Einsiedel, Lali Houghton, Jorge Durán. Colômbia, 2024. 1h 36min. Disponível em: Netflix. Acesso em: 12 maio 2025.

NUÑES, Geni. Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. *Revista ClimaCom*, Diante dos Negacionismos | pesquisa – ensaios | ano 8, n. 21, 2021.

OLIVEIRA, Luciana de; FIGUEROA, Júlio Vitorino; ALTIVO, Bárbara Regina. Pensar a comunicação intermundos: fóruns cosmopolíticos e diálogos interepistêmicos. *Galáxia (São Paulo)*, n. 46, p. e47910, 2021.

OLIVEIRA, Luciana; SALGADO, Tiago Barcelos Pereira. Comunicação intermundos: entre a violência e a re-existência, quem fala? *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, v. 22, n. 42, p. 142–153, 2023.

OLIVEIRA, Luciana. Cosmopraxis Comunicacional dos Povos Indígenas Kaiowá e Guarani: Resistência e Luta por Visibilidade. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, [S.l], v. 19, n. 33, 2020.

Disponível em: <http://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/615>. Acesso em: 12 nov. 2022.

OLIVEIRA, Luciana. Na aldeia, na mídia, na rua: reflexões sobre a resistência Kaiowa e Guaraní em diálogo com contexto de golpe político no Brasil e com o campo hegemônico da comunicação. *Revista Mídia e Cotidiano*, [S.l.], v. 12, n. 1, 2018. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/midiaecotidiano/article/view/9865>. Acesso em: 20 mar. 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Dez curiosidades sobre povos indígenas. 2023. Disponível em: <https://news.un.org/pt/gallery/168991>. Acesso em: 12 maio 2025.

TORRICO VILLANUEVA, E. R. Colonialidade do saber na internacionalização dos estudos sobre comunicação: abordagem do caso da América Latina. *MATRIZES*, 17(3), 55-72, 2023. <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v17i3p55-72>

POVINELLI, Elizabeth. *Geontologias: um requiem para o liberalismo tardio*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Somos da Terra. In: CANSADO, Felipe [et al.]. *Terra: Antologia AfroIndígena*. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora / PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Otero Júlia. Multiplicidade de mundos e abertura ao Outro. *Jornal de Psicanálise*, v. 56, n. 104, p. 191-202, 2023.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/4056/405655387023/405655387023.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2023.

STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. Updated ed. Lanham: AltaMira Press, 2004.

## Notas

Clique sobre o número para retornar ao texto

1. Utilizamos a categoria “compostos cosmológicos” como uma escolha didática, assumindo conscientemente que há nela algum grau de generalização da enorme diversidade de cosmologias existentes no globo terrestre.
2. O entendimento dos humanos enquanto espécie privilegiada em relação aos outros seres da natureza.
3. Temos assim, “um sistema aberto, assim são os mitos e os mundos ameríndios, pois, se tal pensamento está calcado em um dualismo, ele é sempre um “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, pois “toda unidade contém uma dualidade ... e, quando esta se atualiza, não importa o que se queira ou o que se faça, não pode haver verdadeira igualdade entre as metades” (Lévi-Strauss, 1993, p. 208) (Santos, 2023, 196)
4. “Os estudos sobre comunicação na América Latina foram estruturados pela indução, forma assumida, neste caso, pela internacionalização. Isso implicou uma transferência canalizada por um conjunto de instituições, além de professores, autores e obras que, em geral, serviram de linha de transmissão da comunicação modernizadora, expressão do espírito do projeto civilizatório moderno cuja episteme reivindica autoridade sobre o conhecimento válido. Assim, essa internacionalização dos estudos de comunicação foi realizada, em meados do século XX, sob a lógica da colonialidade do saber” (Torrico Villanueva, 2023, p. 55).

## CAPÍTULO 2

# CosmoMetodologias: afetividades, subjetividades e oralidades

THAINARA CAVALCANTE

ANDRÉ DEMARCHI

O objetivo deste capítulo é encorajar novas pesquisadoras e pesquisadores da área da comunicação (e também das ciências humanas e sociais de modo geral) a realizarem pesquisas etnográficas com povos indígenas e tradicionais, incentivando o compromisso ético, o alinhamento com a justiça social e a construção de contrapartidas socialmente validadas pelos povos e comunidades. Essa proposta surge de nossa experiência como pesquisadores de outras áreas (antropologia e psicologia) no campo da comunicação. Chegando de fora, logo percebemos uma certa dominância na área de metodologias muito voltadas para a análise de conteúdos comunicacionais advindos das práticas e discursos do jornalismo, tomando muitas vezes as mídias hegemônicas como campo de estudo ou, mais recentemente, privilegiando as relações sociais que acontecem na internet, por meio dos usos e abusos das redes sociais digitais. Por outro lado, percebemos também que os conceitos de comunicação hegemônicos na área ainda estão muito apegados à compreensão relacional da comunicação entre humanos (França, 2016).

Escapando dessas teorias e metodologias hegemônicas no campo, gostaríamos de propor a produção coletiva de outros conceitos e metodologias que incluam as cosmologias dos povos indígenas e tradicionais no próprio processo de produção do conhecimento, trazendo a cosmocomunicação para o centro do debate metodológico. Para isso, é necessário, como vimos no capítulo anterior, reflorestar os conceitos e métodos da comunicação para que eles alcancem não apenas as relações sociais entre humanos, mas também àquelas realizadas com os seres-terra, os espíritos, os animais, os vegetais e as subjetividades outras que permeiam os diferentes mundos indígenas e afro. Para tal, é preciso ir além da compreensão de relações com alteridades essencialmente humanas, e explorar os vastos universos “mais que humanos” que as cosmologias indígenas e afrocentradas nos apresentam cotidianamente.

Assim, quando falamos de metodologia de pesquisa, especialmente no campo da comunicação, muitas vezes a imagem que nos vem à mente é a de um manual cheio de regras e passos rígidos a serem seguidos. Nesses manuais, muitas vezes não há espaço para a subjetividade da pesquisadora, muito menos para a compreensão de relações de alteridade que extrapolam as relações humanas. A ciência tradicional nos acostumou a pensar em neutralidade e objetividade, quase como se a pesquisadora fosse uma espectadora invisível, que não interfere nem é tocada pelo que observa. Mas e se propusermos outra forma de fazer ciência? Uma ciência que não só informa, mas também transforma? Uma ciência que se permita ser afetada e reflorestada pelas cosmologias indígenas? Que se envolva e que dialogue verdadeiramente com aqueles que encontra pelo caminho, levando a sério seus saberes e se propondo a pesquisar *com* os povos, e não *sobre* eles?

Propomos assim uma conversa sobre como as metodologias qualitativas podem produzir experiências de pesquisa que sejam vivas, fluidas, desafiadoras e, sobretudo, contracoloniais. Vamos aprofundar essas questões, sempre com o convite para que você, leitora, se permita também ser afetada (Favret-Saada, 2005). Afinal, pesquisar é, antes de tudo, um encontro. E todo encontro traz consigo o potencial de transformar pessoas, teorias, métodos e mundos.

Vamos começar falando como para a gente é fundamental que as pesquisas científicas, no campo da comunicação ou não, estejam alinhadas à justiça social, à ética e ao desejo pessoal.

### **Pesquisa como aliança político-afetiva..., mas antes de tudo o desejo**

A primeira temática que gostaríamos de abordar nesse tópico tem a ver com o desejo. Antes de tudo uma pesquisadora ou pesquisador precisa desejar o seu tema de pesquisa. Essa questão aparentemente banal é, na verdade, fundamental. Em nossas trajetórias acadêmicas vimos por diversas vezes colegas sendo obrigados a pesquisar temáticas que não desejavam e vimos também os danos psíquicos e acadêmicos que essas situações podem provocar. Por isso, de início, apresentamos a ideia de que você precisa pesquisar algo que você goste, que você tenha interesse, que te mobilize em algum lugar que talvez você só vá descobrir depois. Essa é a premissa que defendemos para toda e qualquer pesquisa, independentemente da área do saber: é preciso ter desejo pelo seu tema e, muitas vezes, é preciso coragem para fazê-lo.

Dado esse passo importante e corajoso, e que às vezes pode demorar um pouco, é fundamental que você se cerque de pessoas que também desejem temas similares aos seus. Procure em sua universidade ou faculdade quem são as pesquisadoras, os grupos e os núcleos de pesquisa que trabalham com temáticas similares a que você deseja e busque por seus artigos, livros, aulas, seminários, encontros e eventos.

Quando a temática desejada envolve a pesquisa com povos indígenas e tradicionais, como as que queremos incentivar aqui, é preciso também adicionar um elemento a mais. É fundamental encontrar um caminho entre a temática desejada, e os anseios e realidades sociais vividas pelo povo. Nos capítulos da parte dois deste livro, é possível ver alguns exemplos dessa coalizão entre os interesses e desejos do pesquisador ou pesquisadora com aqueles das pessoas pertencentes às comunidades. Muitas vezes, os desejos mudam no meio do percurso, alterando também as temáticas que passam a ser também coletivas, como é o caso da pesquisa desenvolvida por Lys Ma-

ria Ramos de Souza junto ao povo Āwa-Canoeiro do Araguaia. Ali vemos a interação entre o desejo da pesquisadora de estar no campo com a necessidade dos Āwa-Canoeiro de terem uma professora de ciências humanas em sua recém-criada escola. Essa instituição é entendida pela autora como o foco central da comunicação intermundos daquele povo, abrigando formas cosmopolíticas de se relacionar com outros povos, como os não indígenas das cidades vizinhas e os Javaé, com quem são obrigados a conviver, por compartilhar um mesmo território.

Esse exemplo nos encaminha então para uma segunda premissa: a pesquisa precisa ser relevante para as comunidades envolvidas nelas e cabe ao pesquisador e pesquisadora ter a sensibilidade de perceber e comunicar essa relevância em seu trabalho. Vemos essa premissa operar nos capítulos da terceira parte desta obra, todos eles, escritos em colaboração com autoras e autores indígenas. Ali, a pesquisa em comunicação está a serviço das cosmologias indígenas, buscando compreender os cantos-pássaros do povo guarani kaiowá, em seus registros sonoros e imagéticos, ou as cosmopolíticas que estão por trás (e pela frente) da criação de um museu propriamente indígena por pesquisadores e professores do povo Suruí. Esses são temas que interessam diretamente aos interlocutores indígenas e suas comunidades, e cujas pesquisadoras, ao pesquisar “com” e não “sobre”, tiveram a sensibilidade de ouvir e dialogar.

Por conta dessa relação dialógica, é que defendemos também a ideia de que deve haver alguma contrapartida ou devolutiva do pesquisador ou pesquisadora para com a comunidade estudada e que esse processo deve ser construído coletivamente. Como pesquisadores e pesquisadoras que interagem já alguns anos com diferentes povos indígenas e tradicionais, ouvimos por diversas vezes de seus moradores as histórias dos “homens brancos”, que vieram de longe, aprenderam conhecimentos importantes sobre a língua, a cultura e os rituais, criaram relações sociais e pessoais, coletaram diferentes artefatos e espécies de plantas e outros elementos das florestas e do solo e, depois, simplesmente desapareceram, foram embora e nunca mais voltaram, sem devolver nada para as comunidades que forneceram a eles todo o conhecimento necessário para escrever suas teses, artigos e disser-

tações, conquistar os títulos acadêmicos almejados e posições importantes na academia e no mercado de trabalho.

Esse tipo de ciência predatória está claramente alinhada à cosmologia colonial-cristã-capitalista descrita no capítulo anterior e precisa ser questionada e condenada por ferir uma conduta ética fundamental dos direitos humanos que é a da reciprocidade coletiva e comunitária.

Aqui, queremos destacar, por outro lado, o engajamento histórico de cientistas de diferentes áreas na defesa dos direitos e dos territórios das populações indígenas, muitas vezes mediando situações conflituosas com o estado, e se posicionando ao lado dessas populações, como foi o caso, exemplar da construção dos famosos artigos dos povos indígenas presentes na Constituição Federal, considerado um dos artigos mais completos em termos de direito indígena internacional, por garantir aos povos indígenas o reconhecimento de “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (CF, 2020).

No artigo 231, citado acima, bem como no famoso capítulo sobre os Povos Indígenas, trabalharam incansavelmente líderes indígenas como Ailton Krenak, Raoni Metuktire, Mario Juruna, mas também antropólogos e juristas como Manuela Carneiro da Cunha e Dalmo Dalari, assim como jornalistas como Fany e Beto Ricardo.

Essa aliança em torno de uma conquista histórica para os povos indígenas e para todas as sociedades nos inspira a defender mais uma premissa: pesquisa também é engajamento na defesa dos direitos dos povos. Assim acreditamos que a escolha de adentrar no estudo dos povos indígenas, suas culturas e saberes deve ser compreendida também como um compromisso ético e político para com esses povos e comunidades.

Se por um lado, essa escolha provoca novos olhares para os referenciais epistemológicos e metodológicos, por outro lado, aponta também para a necessidade de problematizar as “normatizações do espaço acadêmico, as violências implícitas nestes padrões, assim como suas subversões” (Lima *et al.*, 2020, p. 155). A partir dessas experiências, questionamentos fundamentais emergem: a quem serve esta ciência da comunicação produzida a partir

de saberes hegemônicos? Quem tem acesso a essa produção fora do espaço acadêmico? Autores como Bonin apontam que a pesquisa deve levantar em sua episteme questões acerca “dos fins da ciência, do seu papel e do seu sentido” (2018, apud Lima et al., 2020). Em outras palavras, precisamos necessariamente refletir sobre porquê e para quem fazemos ciência.

Essa reflexão demonstra uma urgência crescente de que o campo teórico da comunicação “se traduza e se materialize para fora das estéticas e estruturas da academia”, deixando de ser privilégio de uma elite intelectual ou uma ferramenta de dominação a serviço de uma lógica colonial (Lima *et al.*, 2020, p. 165).

Como um pesquisador e uma pesquisadora branca, reconhecemos nosso lugar de privilégio, entendendo que nosso percurso exige a “desconstrução do capital simbólico do colonizador” (Howard, 2002, p. 29). É preciso manter presente e contínuo, como vimos, o exercício de desaprender o colonialismo que há dentro de nós. Isso significa questionar nossos próprios pressupostos, desaprender hierarquias internalizadas e reaprender com os povos originários, em uma postura de humildade e respeito. Para reflorestar a comunicação, precisamos reflorestar a nós mesmos com novos conceitos, questionando os saberes monoepistêmicos e colonialistas que internalizamos desde o início de nossa trajetória escolar. E mais do isso, precisamos propor um novo vocabulário conceitual e metodológico contracolonial.

Grada Kilomba (2019) nos lembra que o espaço acadêmico não é neutro: é um lugar onde historicamente o privilégio da fala foi dado aos “homens brancos e europeus”, tornando-se também um espaço de reprodução da violência, do machismo e do racismo. Justamente por reconhecermos que não existem discursos neutros, precisamos tensionar as estruturas vigentes em direção a uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo, nomeando as realidades históricas, políticas, sociais e emocionais que têm sido silenciadas. Ao desmontarmos a ficção da imparcialidade, abrimos caminho para uma ciência que se compromete ativamente com a justiça social, assumindo sua implicação nas lutas por dignidade, memória e existência dos povos silenciados historicamente.

Começemos, assim, a desconstruir a ideia de imparcialidade que reina na ciência e no jornalismo, porque ela nada mais é do que o produto de uma cosmologia euro-cristã-capitalista particular, como apresentado no capítulo anterior, aquela que separa sujeito e objeto, emoção e razão, corpo e mente, natureza e cultura, a serviço da invalidação das outras formas de conhecimento que não trabalham com essas separações e binarismos epistêmicos, abrindo-se ao contrário para formas comunicacionais que vão além dessas dicotomias.

Se reconhecemos que toda pesquisa é situada, ou seja, vista de algum lugar e atravessada intencionalmente por cosmologias, contextos e afetos, violências e resistências, então o caminho metodológico precisa assumir esse “lugar de fala” em um movimento contracolonial que propõe horizontalidade na construção do conhecimento: ao invés de falar *sobre* os povos indígenas e afrodiaspóricos, passamos a falar *com* eles. Essa perspectiva se torna, então, uma CosmoMetodologia, engajada e situada, que reconhece a pluralidade de cosmologias envolvidas no processo de produção de conhecimento, sem hierarquizá-las.

A partir dessas premissas e desses fundamentos éticos e políticos, nos perguntamos: como realizar na prática uma pesquisa contracolonial, afetiva e dialógica? Para responder, vamos nos guiar pelas etapas clássicas da etnografia – preparação, pesquisa de campo e escrita – ressignificando cada uma delas à luz da contracolonialidade. Cada etapa será atravessada pelo princípio do “estar com”: a ideia central de que conhecer é conviver, é estar com o outro em reciprocidade.

### **Encontros e desencontros: pesquisa como equivocação**

Antes, porém de iniciarmos nossa caminhada pelas etapas da pesquisa de campo, convém falar um pouco mais desse método de pesquisa que estamos defendendo: a etnografia. Essa metodologia advém da Antropologia, uma ciência que, assim como a sociologia e a ciência política, compõem a tríade clássica que conforma as ciências sociais. A palavra etnografia pode ser conceitualmente desmembrada em duas outras palavras de origem latina:

*etno + grafia*. O sufixo *etno* remete àquilo que é étnico, que tem a ver com etnia, palavra que por sua vez remete também a ideia de um povo com uma cultura específica que o diferencia dos demais povos existentes. *Grafia*, por sua vez, remete diretamente a escrita como uma forma de grafar uma cultura, registrá-la no tempo e no espaço a partir de uma experiência de contato entre culturas. Assim, etnografia, em uma primeira definição, nada mais é do que “a escrita sobre uma etnia”, em geral, feita por uma pessoa estranha a ela.

Ao se prender a escrita, percebe-se como essa definição restringe esse conhecimento somente aos povos que detém a escrita de sua língua como algo estabelecido. Assim, uma primeira crítica contracolonial a essa definição pode ser colocada a partir do entendimento de que há aí uma hegemonia da escrita como forma de registro da cultura, quando sabemos, por outro lado, que muitos povos registram essas experiências de contato com a alteridade por meio de outras tecnologias da memória como a mitologia, os cantos e os rituais, que têm na oralidade o seu campo fértil. Se aceitamos essa crítica, alargamos as possibilidades de compreensão da alteridade para além da escrita da cultura, pensando a oralidade também como uma epistemologia fundante.

Isso é importante para compreendermos que o estudo sistemático de povos outros é uma atividade que atravessa a espécie humana em diferentes momentos de suas histórias de transformação. Roque Laraia (2001), por exemplo, em um livro clássico sobre o conceito de cultura, lembra do interesse de Heródoto, considerado um grande historiador grego dos tempos antigos (século V antes de Cristo), pelo sistema social dos Lícios, um povo vizinho ao seu. Laraia lembra também dos apontamentos de Tácio, cidadão da Roma antiga, e seu apreço pelos costumes e diversidades dos povos germânicos, que ele observou em suas viagens pela Europa antiga. Sabe-se que esse interesse de gregos e romanos por outros povos levava consigo também o interesse de dominar e conquistar territórios novos.

Com o passar do tempo essa produção de conhecimento sobre os outros foi continuamente sendo utilizada para colonizar os povos outros, a ponto da antropologia ter surgido enquanto uma ciência que servia aos interesses coloniais dos países colonizadores, sobretudo na África. A premissa, “com-

preender para governar” esteve muito presente na antropologia das primeiras décadas do século XX, como afirma o antropólogo Alfredo Wagner:

Assim, após a I Guerra Mundial, a partir das experiências exitosas em expedições científicas e no trabalho de campo dos antropólogos com “povos primitivos” de regiões remotas, localizadas em possessões do império britânico, ganha força uma proposição do governo imperial de formar sistematicamente os seus administradores coloniais, com critérios de competência e saber da antropologia. Em decorrência da adoção desta medida, em 1921, são designados os primeiros “antropólogos governamentais” ou, como sublinha Brelet “anthropologues gouvernementaux” (Brelet, 1995, p. 39), para exercerem oficialmente suas atividades funcionais nas colônias, assumindo suas obrigações de “administradores territoriais” inicialmente baseados na Nova Guiné. (Wagner, 2021, p. 17).

Interessante notar que foi justo nesse período que o polonês Bronislaw Malinowski (2019) sistematizou o método etnográfico em seu livro *Argonautas do pacífico Ocidental*, tendo como uma de suas premissas fundamentais separar o trabalho científico do antropólogo dos relatos “amadores” de viajantes, missionários e funcionários coloniais. Em sua proposta de modernização da etnografia, Malinowski fazia críticas severas às formas racistas e coloniais pelas quais os povos indígenas eram retratados nesses escritos feitos por não-antropólogos. Para questionar essas ideias Malinowski dedicou-se de modo contínuo a explicar o complexo sistema em rede de trocas cerimoniais e rituais denominado Kula, e fez isso aprendendo a língua nativa dos “Trobriandeses”, absorvendo sua cultura e sua cosmologia por meio da vida cotidiana, participando diretamente das atividades de subsistência e dos rituais e cerimônias, vivendo, enfim, com aquele povo por um longo período e equivocando-se muitas vezes sobre eles também, como atestou o diário de campo publicado depois de sua morte. Foi assim que ele criou a metodologia da observação participante, onde o pesquisador vive a vida e tarefas diárias da comunidade como parte central de sua metodologia de pesquisa, usando sua própria cultura para tentar compreender a cultura de outro povo em um exercício de tradução contínuo do sistema ritual Kula e todos os seus complexos meandros para a compreensão de uma audiência

ocidental, científica, europeia. Não por acaso, Malinowski (2019, p. 149) utiliza as joias da coroa britânica em seu exercício de comparação com os braceletes e colares que circulam no kula.

Como apontamos no capítulo anterior, estamos apostando em uma proposta que coloque em primeiro plano o desencaixe, os equívocos e conexões parciais existentes quando duas ou mais cosmologias se encontram e a pesquisa de campo é precisamente um lugar especial para isso, sendo justamente uma máquina de produção de equivocações. Em um texto importante sobre o tema, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro afirma que “fazer antropologia significa comparar antropologias, nada mais – mas nada menos” (Viveiros de Castro, 2018, p. 250). Isso porque segundo o autor, todos estamos fazendo antropologia todo dia, consciente ou inconscientemente, ao refletirmos sobre a nossa cultura ou cosmologia para tentar compreender uma outra cultura ou cosmologia. É dessa comparação que Viveiros de Castro está falando ao seguir as ideias de Roy Wagner quando afirma que “a antropologia estuda a cultura através da cultura” (Wagner, 1981, p. 35),, como faz Malinowski ao explicar os colares e braceletes do kula por meio das joias dos reis e rainhas do Reino Unido.

Trazendo essas ideias para o campo da comunicação, queremos afirmar que o estudo da comunicação que propomos é aquele feito *através da comunicação*. Mas o que significa estudar a comunicação através da comunicação? Significa, antes de tudo, comparar comunicações, assim como se compara línguas diferentes em um exercício de tradução que, como já vimos, é, de início, precário e equivocacional. Seguindo Viveiros de Castro, apostamos na pesquisa em comunicação com povos indígenas como um experimento de tradução que “compara para que possa traduzir, e não explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar o inconsciente, dizer o que não precisa ser dito, e assim por diante” (Viveiros de Castro, 2018, p. 250). Ou seja, comparar comunicações para traduzir comunicações. E lembremos: “uma boa tradução – e aqui estamos parafraseando Walter Benjamin (ou melhor, Rudolf Pannwitz via Benjamin) – é uma que trai a língua de destino, e não a língua de origem. Uma boa tradução é uma que permite que os *conceitos alienígenas* deformem e subvertam a caixa

de ferramentas conceitual do tradutor para que o *intentio* da língua original possa ser expresso dentro da língua nova” (Viveiros de Castro, 2018, p. 251).

É essa deformação e subversão que propomos ao inserir seriamente as cosmologias indígenas no campo comunicacional. É essa a proposta cosmometodológica da comunicação intermundos: comparar comunicações que aparentemente não cabem em nossos sistemas de comunicação essencialmente modernos, até que possamos alargá-los pela tradução para que incluam processos cosmocomunicativos para além das mídias. Como “a língua vegetal guarani” e os “cantos-choros” das coisas entre os Apinajé. Para aprender essa língua e ouvir esses cantos é preciso estar com.

### **A preparação: aprender para desaprender**

A pesquisa começa antes mesmo de você pisar no campo. A etapa de preparação envolve tanto o planejamento prático quanto um trabalho interno de reflexão. Tradicionalmente, espera-se da pesquisadora uma sólida revisão de literatura e definição de perguntas de pesquisa. De fato, é importante um estudo teórico aprofundado, com leitura crítica e reflexiva que nos tornem familiarizados com o tema e ajude a levantar problemas relevantes (Uriarte, 2012). As questões elaboradas durante esse estudo inicial serão aquelas que levaremos para o campo, guiando nossas observações. No entanto, numa perspectiva contracolonial, essa preparação teórica não é um pacote fechado de hipóteses prontas – pelo contrário, devemos estar dispostos a deixar que o campo nos surpreenda (Cavalcante, 2023). Ou seja, lemos bastante, sim, mas sem apego rígido àquilo que lemos: vamos munidos de referências, porém prontos para adaptá-las ou mesmo abandoná-las conforme os caminhos apontados pela experiência vivida ao lado dos povos indígenas e tradicionais.

Preparar-se, portanto, não é só acumular conhecimento acadêmico, é também trabalhar nosso olhar e postura. Uriarte (2012, p. 7) lembra que uma boa formação teórica deve nos permitir “ver pessoas, não indivíduos, pessoas com nomes, com posições, detentores de palavras, de saber”. Essa frase nos alerta para que, já nas leituras pré-campo, precisamos romper com

a tendência de objetificar aqueles que serão nossos interlocutores e parceiros de jornada. Não vamos ao encontro de “sujeitos de pesquisa”, mas de pessoas concretas, com histórias e conhecimentos próprios, que serão colaboradores, parceiros e interlocutores na construção da pesquisa e que no mais das vezes passaram por processos de violência perpetrada pelo próprio Estado ou por outros agentes das sociedades cristã-colonial-capitalista que os circundam. Assim, parte da preparação é lembrar que não somos superiores; se colocando em posição de diálogo, abertos ao aprendizado.

Outra dimensão crucial da preparação é a reflexividade. Colocar em perspectiva quem somos nós, pesquisadores, e quais “bagagens” e “privilegios” carregamos. Por exemplo, ao nos prepararmos para nossas próprias pesquisas, nos reconhecemos como pesquisadores urbanos e brancos, que levariam para a pesquisa certamente visões de mundo influenciadas por nossa cosmologia. Devemos procurar então refletir sobre nossos preconceitos e expectativas, nos perguntando por exemplo, sobre quais imagens temos dos povos indígenas antes de conhecê-los e de onde vêm essas imagens? Quais privilégios possuímos (ou não) em nossa condição social e como isso afeta a forma como seremos recebidos?

Esse processo de autorreflexão contínua prepara o terreno para uma postura ética no campo. bell hooks (2019) fala da importância de quem está no “centro” de poder deslocar-se e ouvir aqueles das “margens”. Levamos isso a sério aqui: reavalie seu lugar desde o início, assumindo o compromisso de que a sua pesquisa tenha múltiplos narradores e não apenas sua voz, de usar a visibilidade da sua posição acadêmica para que as vozes e experiências desses povos cheguem aos espaços que lhes foram historicamente negados (Cavalcante, 2023). Mas lembre-se, não se trata, de maneira nenhuma, de você “falar por eles”. Muito pelo contrário, seu papel é dar volume às falas desses povos, fazendo com que ela ecoe por espaços onde talvez ela não chegasse. Nesse sentido, compreender sua localização implica reconhecer os privilégios que a sustentam e decidir, com consciência política e ética, se irá se manter em um lugar de controle ou se moverá em direção a margem onde outras formas de saber e existência florescem. Estar na margem, como

propõe hooks, é mais do que um afastamento, é uma escolha por se aliar a processos de resistência e reconstrução, abrindo espaço para escutas, vínculos e compromissos que desestabilizam a lógica dominante.

### **A pesquisa de campo: o “estar com” em ação**

Chega, enfim, o momento de ir a campo. Aqui, “estar com” deixa de ser um conceito e vira prática cotidiana. Logo percebemos que o nosso papel ali é muito diferente daquele de “observador invisível e imparcial” que a ciência clássica idealizava.

Muitos antropólogos, como Laplantine (2003) descrevem a etnografia como uma “imersão total” na vida de outros povos. Assim, para compreender uma sociedade por dentro é preciso mergulhar nas significações cosmológicas que as pessoas atribuem ao seu mundo cotidiano. Na experiência em campo, esse mergulho vai além de cumprir um protocolo de pesquisador; é realmente viver junto. Assim, envolve abrir-se ao inesperado e ao incontrolável e compartilhar o dia a dia. É nesse momento que os “dados” surgem quase que organicamente do processo de ver, ouvir e sentir o outro. Em pesquisa de campo, assim como nas roças, você colhe o que planta: se você planta respeito, compromisso, convivência e sinceridade é bem provável que você colha confiança, relatos ricos, aprendizados profundos e engajamentos recíprocos.

Um elemento central da etnografia e do trabalho de campo é a observação participante, método clássico da antropologia inaugurado por Bronislaw Malinowski no início do século XX. Malinowski rompeu com a “antropologia de gabinete” (em que estudiosos analisaram culturas de longe, através de relatos de viajantes) ao decidir viver entre os povos que estudava. Ele estabeleceu que o etnógrafo deve assegurar boas condições de pesquisa justamente morando na comunidade, sem depender de outros brancos como intermediários. Contudo, o que propomos leva essa presença além do físico: não basta morar na aldeia, é preciso se envolver de verdade. Se Malinowski pregava a separação entre os registros objetivos e as interpretações do autor,

hoje reconhecemos que até mesmo nossas anotações “objetivas” são atravessadas por quem somos e como nos sentimos, isto é, por nossas cosmologias. Aliás, o próprio diário pessoal de Malinowski (publicado postumamente) revelou o quanto ele também era afetado por aquelas relações, embora isso não aparecesse em seus textos científicos. Aprendemos então com a história que estar em campo implica, sim, sentir e isso não é um problema a ser eliminado, mas um aspecto a ser refletido eticamente.

Na prática, a rotina no campo combina diversas estratégias metodológicas. O registro em diário de campo, onde escrevemos não só o que observamos, mas também nossas impressões, dúvidas e emoções. O diário torna-se um espaço de diálogo com você mesma. Também realizamos entrevistas informais, semiestruturadas e não estruturadas, que muitas vezes são simplesmente longas conversas ao pé da fogueira à noite, sem questionário em mãos, apenas seguindo o fluxo das histórias que seus interlocutores queriam contar. Esse conjunto de procedimentos – observação participante, conversas livres, participação em atividades – nos permite olhar para o campo de vários ângulos. Em alguns momentos estamos mais como observadores, tentando captar detalhes silenciosamente; em outros, mais participantes, totalmente engajados na atividade, a ponto de até esquecer que estava ali “a trabalho”. E é justamente nessa alternância que nos sentimos verdadeiramente *com*.

Outro ponto importante é a escuta. Uma escuta comprometida dá espaço para que o outro encontre suas palavras, para que ele escolha o caminho da narrativa. É ouvir com paciência, mesmo que a história pareça fugir da nossa pergunta inicial – às vezes a resposta vem de forma indireta, embrulhada em metáforas ou memórias pessoais. Nessas horas, precisamos aceitar formas de oralidade diferentes do padrão pergunta-resposta ocidental. Afinal, oralidades indígenas frequentemente se manifestam em histórias, cantos, performances, e não em depoimentos diretos com significados claros. A metodologia deve acolher isso: em vez de interromper o contador de histórias para voltar ao “foco”, deixamos a história seguir seu curso, aprendendo com ela e com seus meandros.

Durante o campo, há momentos desafiadores também. Nem tudo são flores ou epifanias. Tem dias em que nos sentimos profundamente a sós,

apesar de cercada de gente – a saudade de casa bate, ou ficamos frustradas por não conseguir entender alguma conversa na língua nativa. Mas esses momentos também nos fazem perceber como as relações se aprofundam e as alianças afetivas se constroem. São eles que nos mostram que houve uma aceitação mútua e é aí que a pesquisa transcende a simples coleta de informações, tornando-se um *estar com*. Assim, criam-se laços de amizade, de confiança e também de responsabilidade mútua. Sabemos que dali em diante carregaremos conosco as experiências que vivemos, as histórias que ouvimos e as pessoas por detrás delas.

### **Contrapartidas, narrativas situadas e devolutivas**

Pesquisar com povos indígenas em uma perspectiva contracolonial implica não ser apenas aquele que toma (toma notas, toma fotos, toma o tempo alheio), mas também aquele que oferece. A contrapartida durante o campo, ainda que simples, é importante para quebrar a relação extrativista. Trata-se de romper com a lógica colonial da coleta, que historicamente retirou saberes, imagens, falas e vidas sem retorno algum, e afirmar o compromisso com relações mais simétricas, mesmo dentro das assimetrias estruturais que o próprio lugar do pesquisador impõe.

Essa contrapartida não se reduz a compensações materiais ou formalizadas, mas deve nascer da escuta e da implicação. Pode se expressar por meio do compartilhamento de conhecimentos, da colaboração em demandas cotidianas, da realização de atividades formativas, do apoio à organização comunitária ou, simplesmente, pela presença disponível e respeitosa. O que se oferece, nesse contexto, não é definido unilateralmente pelo pesquisador, mas construído no encontro, a partir das possibilidades concretas e das necessidades indicadas pela própria comunidade. É um gesto ético que reconhece o campo como espaço de vínculo e corresponsabilidade — e não de extração de dados para consumo acadêmico.

Oferecer uma contrapartida construída coativamente, portanto, é também um modo de redistribuir simbolicamente o que se produz com e a partir dos

povos indígenas. Isso inclui garantir a devolutiva da pesquisa em formatos acessíveis e úteis para a comunidade, reconhecer as pessoas e coletivos envolvidos como coautores do conhecimento produzido e fazer da pesquisa um espaço de fortalecimento de direitos, e não de apropriação. Em última instância, é reafirmar que a presença no campo não deve ser apenas legítima do ponto de vista institucional, mas justa do ponto de vista ético e político.

Assim, a vivência em campo, nessa perspectiva de *estar com*, nos lembra que não saímos ilesos dessa experiência. Voltamos diferentes.

E agora temos a tarefa de escrever essa experiência para compartilhá-la com outros mundos possíveis. Essa etapa fundamental apresenta mais um desafio: como transformar a experiência no campo em texto acadêmico sem trair todas as potências do vivido?

Se no campo a palavra-chave foi presença, na escrita a palavra-chave é responsabilidade. Responsabilidade com tudo e todos que fizeram parte da pesquisa: os interlocutores da comunidade, os leitores que esperam compreender algo através do nosso texto, e nós mesmos enquanto autores éticos. A escrita etnográfica, especialmente numa perspectiva contracolonial, não é uma simples transcrição do que os outros disseram, nem uma montagem neutra de falas: ela é, como diz Uriarte (2012), um “exercício criativo autoral”. Isso significa que o autor está presente no texto e deve explicitar essa presença. Diferentemente de textos científicos tradicionais, em que o autor tenta se apagar para dar uma impressão de objetividade, aqui assumimos que quem escreve importa. Geertz (1989) afirma que os textos etnográficos são “*ficções*”, no sentido de que são construções textuais e analíticas, fabricações interpretativas. Não quer dizer que sejam inventados sem compromisso com a verdade, mas sim que passam inevitavelmente pelo filtro da nossa criatividade e subjetividade, das nossas escolhas de narrar isso e não aquilo. Assim, reconhecer a escrita como construção nos liberta da falsa busca de neutralidade e nos lembra de nossas escolhas éticas e dos compromissos firmados no campo.

Na prática, adotamos uma voz em primeira pessoa em muitos momentos, justamente para deixar evidente quem fala. Assim, muitas vezes dizemos “observei que...”, “senti que...”, “perguntei a tal pessoa...”, em vez de esconder

essas experiências por trás de frases impessoais. Essa transparência não enfraquece o texto, pelo contrário, é uma questão de coerência ética: seria contraditório pregar uma metodologia situada e, na hora de escrever, adotar um tom onisciente de voz de autoridade. Preferimos nos apresentar como narradores que estão costurando, da melhor forma possível, as vozes e vivências que compartilhamos, consciente das limitações que todo texto possui.

Outro cuidado é o entrelaçar das vozes no texto. É importante trazer falas diretas dos nossos parceiros sempre que possível, seja em forma de citações ou de paráfrases fiéis, para que o leitor ouça a entonação e os efeitos daquelas vozes. Dessa forma, a oralidade atravessa a escrita, as páginas carregam ecos das conversas sob o céu estrelado, das risadas das crianças, das cantorias noturnas. Claro, há um risco em transpor a oralidade para o texto: perde-se algo, sempre. O ritmo da fala, as expressões faciais, o contexto imediato – nada disso cabe completamente na página. Ainda assim, é preciso usar recursos de descrição narrativa para dar ao leitor uma sensação mais vívida dessas cenas, quase como se também *estivesse lá*. Geertz (1989) apontou que, muitas vezes, o que convence num texto etnográfico é justamente o “milagre” de termos estado lá ou de termos sido atravessados por aqueles modos de vida tão diferentes do nosso. Ao incluir descrições detalhadas e assumirmos nossa experiência (“realmente *estivemos lá*”, como diz Geertz), esperamos atingir um tipo de *convencimento* pela vivacidade em vez de apenas pela argumentação teórica.

Um elemento ético crucial na escrita é pensar na devolutiva. O texto final não deve ser algo que apenas sai da comunidade e nunca mais retorna, por isso, é importante planejar formas de devolução. A devolutiva faz parte do processo metodológico, não sendo apenas um apêndice, ou uma obrigação formal. A devolutiva é também uma forma de contrapartida, de agradecimento em forma de conhecimento útil, afinal, nossas pesquisas podem servir, por exemplo, para a escola local, ou para documentar oficialmente tradições que queiram registrar, ou fundamentar reivindicações territoriais.

Ainda sobre contrapartidas na escrita, é sempre importante considerar a possibilidade de coautoria em publicações futuras. Isso quebra a lógica de

que só o pesquisador é o “dono da caneta” e leva o crédito intelectual. Claro, em um trabalho de conclusão de curso, dissertação ou tese isso nem sempre é simples (pois as agências avaliadoras esperam um único autor acadêmico), mas nada impede que em outras instâncias e experiências a autoria seja dividida e compartilhada. Essa ideia de múltiplos narradores que mencionamos na preparação reflete-se aqui: podemos e devemos criar espaços para autoria indígena dentro de nossos textos, mesmo que seja por meio de extensas citações diretas ou sessões de reconhecimento nominal. Por exemplo, nomear todas as pessoas que autorizarem ser mencionadas, ao invés de deixá-las anônimas. Em temas sensíveis, usar pseudônimos, mas sempre consultando previamente. Essas escolhas fazem parte do cuidado ético na escrita.

## Dilemas e desafios

Este capítulo buscou não apenas descrever uma metodologia, mas encarnar uma postura. A CosmoMetodologia que propusemos aqui é afetiva porque admite que o pesquisador sinta; é subjetiva porque assume o lugar de fala de quem narra; é oral porque se alimenta das histórias contadas; e é contracolonial porque se posiciona politicamente ao lado dos povos indígenas e afrodiaspóricos, trazendo sua cosmologia para o primeiro plano. É, assim, uma metodologia do “estar com”, do tecer alianças cosmo-afetivas.

Isso traz desafios, sem dúvida, mas também traz potências transformadoras. Os dilemas enfrentados – entre escrever “corretamente” ou escrever *verdadeiramente*, entre seguir a norma ou inovar – são parte do nosso crescimento como pesquisadoras comprometidas. Talvez o formato acadêmico nunca capture totalmente a riqueza de uma vivência cosmometodológica, mas podemos tentar aproximá-la o máximo possível dessa visão. E se houver limites intransponíveis (se algo se perder na tradução para o texto), que ao menos fique explícito para o leitor o porquê dessas escolhas e renúncias.

**Continuando a conversa**

Uma forma de continuar essa conversa que já vai demasiado longa e responder de modo livre, mas comprometido as questões apontadas abaixo:

1. A ideia de “pesquisar com e não sobre” é central no texto. Reflita sobre quais são os impactos éticos e epistemológicos dessa mudança de postura da pesquisadora(o)?
2. Por que os autores afirmam que é necessário “reflorestar” a comunicação e a nós mesmos? Como essa metáfora se conecta com a construção de metodologias contracoloniais?
3. A escrita etnográfica, na perspectiva contracolonial, envolve dilemas como a representação das vozes dos interlocutores e a manutenção da fidelidade às experiências vividas no campo. Analise como os autores sugerem lidar com esses desafios e proponha uma estratégia de pesquisa com responsabilidade ética para com os povos e comunidades.

## Referências

- CAVALCANTE, Thainara. *Da luta ao luto: um estudo etnográfico da cosmopraxis comunicacional dos Panhĩ (Apinajé) da aldeia Pyka Méx*. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2023. 132 f.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada. *Aceno-Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5, n. 10, p. 247-264, 2018.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. Tradução de Paulo Siqueira. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FRANÇA, Vera Regina Veiga. O objeto e a pesquisa em comunicação: uma abordagem relacional. FRANÇA, Vera Regina Veiga. O objeto e a pesquisa em comunicação: uma abordagem relacional. In: \_\_\_\_\_. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016. p. 153–174.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: \_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. p. 03-21.
- HOOKS, bell. A margem como espaço de abertura radical. In: \_\_\_\_\_. *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*. São Paulo: Editora Elefante, 2019. p. 280-295
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- LIMA, Ariene dos Santos et al. Desterritorializações metodológicas e saberes Amazônicos: comunicadores indígenas na criação midiática em contexto de pandemia. In: RODRIGUES, F. S. et al. (orgs.). *Estudos Transdisciplinares em Regiões de Fronteira: migração, violência e direitos*

*humanos em tempos de pandemia*. Boa Vista: Editora UFRR, 2020.  
p. 149-167.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné*. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. *Ponto Urbe – Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, [S.l.], v. 11, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/300>. Acesso em: 19 fev. 2023.

WAGNER, Alfredo. *Antropologia e Colonialismo: etnografias periféricas em Moçambique, Quênia, Sudão e Brasil*. São Luís: UEMA Edições / PNCSA, 2021.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1981



## CAPÍTULO 3

# Breve guia de pesquisa CosmoMetodológica

THAINARA CAVALCANTE

ANDRÉ DEMARCHI

Com o intuito de auxiliar na construção das condições necessárias para a realização de uma pesquisa de campo, apresentamos esse breve passo a passo. Nossa ideia não é de modo algum, o de reduzir a complexidade da experiência subjetiva e coletiva que qualquer pesquisa implica. Ao contrário, queremos refletir sobre os desafios e complexidades vividos por aquelas e aqueles que buscam conhecer mundos outros com compromisso ético e comprometimento social.

Procuramos, assim, antever alguns desses desafios inerentes ao trabalho de campo, marcado, na maior parte das vezes, pela equivocação e pelas conexões parciais entre cosmologias distintas. A proposta é apresentar apontamentos sobre procedimentos concretos de natureza subjetiva, ética, logística e metodológica, começando pelos protocolos e permissões oficiais necessárias às pesquisas com povos indígenas.

## Protocolos e permissões

Um dos primeiros passos que destacamos é o estabelecimento de contato e consentimento junto à comunidade, suas lideranças e seus órgãos de representação como as associações. Isso muitas vezes requer paciência e mediação: pode envolver conversar com lideranças locais, representantes da FUNAI ou outras instituições, apresentando claramente os objetivos da pesquisa e ouvindo as condições e expectativas da comunidade. Desde o início, é fundamental construir uma relação de confiança.

Antes de avançar nas etapas formais, é preciso reconhecer que o direito à Consulta Livre, Prévia e Informada, previsto na Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), não se reduz a um trâmite burocrático. Trata-se de um princípio que exige o reconhecimento da autonomia dos povos indígenas em decidir sobre sua participação, com base em informações compartilhadas de forma dialogada, respeitando seus próprios tempos, formas de organização e modos de comunicação. A decisão da comunidade deve ser soberana, e o processo de consulta deve ocorrer antes do início da pesquisa, sendo contínuo e construído por meio de relações de confiança e escuta mútua — não como um ato pontual, mas como parte constitutiva do próprio fazer ético da pesquisa.

Consolidada essa escuta e os vínculos com a comunidade, inicia-se a formalização do processo de autorização de ingresso em Terra Indígena junto à FUNAI, que deve ser solicitada com antecedência mínima de noventa dias. Esse procedimento é realizado por meio do Protocolo Digital<sup>1</sup>, e envolve a apresentação de uma série de documentos obrigatórios, tais como: carta de solicitação endereçada à Presidência da FUNAI, projeto de pesquisa, plano de trabalho com indicação de datas e localidades, comprovante de vínculo institucional, carta de apresentação do(a) orientador(a), documentos de identidade, comprovantes de vacinação e atestados médicos de todos os membros da equipe, além do currículo e outras informações relevantes. É fundamental que todos os documentos sejam enviados de forma individu-

alizada e organizada, conforme os critérios estabelecidos pela FUNAI, para evitar atrasos ou devoluções do processo.

Nos casos em que a pesquisa envolve patrimônio genético ou conhecimentos tradicionais associados, é obrigatório o registro da atividade no SISGEN (Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético e do Conhecimento Tradicional Associado), conforme determina a Lei nº 13.123/2015 e o Decreto nº 8.772/2016. Nesses casos, o consentimento da comunidade não apenas deve existir, mas precisa ser formalizado como um acordo que respeite os direitos coletivos sobre seus saberes e modos de vida.

Simultaneamente ao processo de ingresso em terra indígena, a pesquisa deve ser submetida à avaliação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) por meio da Plataforma Brasil<sup>2</sup>. Toda e qualquer pesquisa que envolva seres humanos deve ser analisada sob critérios éticos específicos. Nos casos de pesquisas com povos indígenas, conforme estabelecido pela Resolução nº 304/2000 e pela Resolução nº 510/2016, o projeto será encaminhado automaticamente à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), independentemente da área do conhecimento envolvida.

A submissão da pesquisa à apreciação ética deve refletir, desde sua apresentação, o compromisso com os direitos coletivos dos povos indígenas e com os princípios que orientam uma escuta respeitosa e horizontal. Isso inclui descrever detalhadamente como se deu o processo de consulta e consentimento da comunidade, evidenciando que a decisão de participação foi construída coletivamente, em diálogo com suas formas próprias de organização.

Além disso, devem ser apresentados os Termos de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e, quando for o caso, os Termos de Assentimento, elaborados com atenção às especificidades linguísticas, culturais e políticas do povo com o qual se pretende dialogar. Esses termos não devem ser encarados como simples anexos formais, mas como parte de um processo de construção de confiança e de respeito mútuo. Sua linguagem e formato precisam estar em sintonia com o contexto da pesquisa, podendo ser oral, visual ou em outros suportes, conforme a realidade de cada comunidade, para que o consentimento seja, de fato, livre, consciente e informado.

Em situações que envolvem a participação de crianças, adolescentes ou pessoas que, por qualquer razão, não estejam em plena condição de expressar consentimento legal, a apresentação do Termo de Assentimento Livre e Esclarecido é obrigatória, conforme previsto na Resolução nº 510/2016. Esse documento expressa a anuência do próprio participante, com base em seu nível de compreensão e capacidade de decisão, e não substitui o consentimento do responsável legal, mas o complementa. No caso de pesquisas com povos indígenas, conforme reforça a Resolução nº 304/2000, o assentimento deve ser construído de forma sensível às formas próprias de cuidado, comunicação e escuta da comunidade, podendo envolver mediações coletivas e familiares. Trata-se, portanto, de reconhecer o direito à palavra e à decisão de todas as pessoas envolvidas na pesquisa, inclusive dos mais jovens, respeitando seus modos de vida e formas de expressão.

Todo esse percurso exige mais do que o cumprimento de etapas formais. Implica cultivar uma ética da presença, do compromisso e da reciprocidade. Significa reconhecer os saberes indígenas como fontes legítimas de conhecimento, e não apenas como objetos de estudo; compreender que o acesso a seus territórios e modos de vida não é um direito do pesquisador, mas um convite que pode ou não ser aceito. Por isso, é tão importante ter o consentimento da comunidade e suas lideranças. Além disso, como já exposto anteriormente esse percurso exige também o compromisso com a devolutiva da pesquisa — etapa muitas vezes negligenciada, mas fundamental para que o conhecimento produzido não fique restrito aos espaços acadêmicos, e possa retornar às comunidades de forma acessível, respeitosa e útil.

Para sintetizar de forma prática algumas diretrizes que emergem dessa discussão metodológica, apresentamos a seguir um protocolo no estilo “passo a passo” para orientar uma pesquisa de campo de maneira ética, política e metodologicamente cuidadosa, incorporando os princípios de uma cosmometodologia contracolonial.

## Uma pesquisa em treze passos

1. *Preparação pessoal e teórica* – Estude a história e a cultura do povo com quem vai pesquisar, lendo não apenas autores não indígenas sobre eles, mas buscando também materiais produzidos pelos pesquisadores indígenas daquele povo (relatos, sites, vídeos, se houver), assim como suas associações e organizações. Simultaneamente, reflita sobre seus próprios pressupostos: reconheça seus privilégios ou não, seus possíveis preconceitos e motivações. Prepare-se emocionalmente para abrir mão de confortos e controlar expectativas. Tenha um plano de pesquisa, sim, mas tenha também flexibilidade para mudá-lo. Esteja aberto às equivocações que aparecerão pela frente e quando elas acontecerem tente compreendê-las com humildade, pois é do choque entre as cosmologias implicadas na pesquisa que podem sair boas inspirações e ideias. Lembre-se que as falhas, os erros, os desencontros também fazem parte do processo da pesquisa, rendendo também boas reflexões.

2. *Contato inicial e consentimento* – Estabeleça contato respeitoso com as lideranças e organizações do povo indígena antes de qualquer incursão. Busque a autorização das lideranças locais e dos órgãos oficiais (como a FUNAI), conforme exposto acima. Apresente claramente quem você é, o objetivo da pesquisa e o que a comunidade pode esperar de você. Esteja disposto a ouvir as condições e adapte seu projeto conforme necessário para atender às expectativas e preocupações expressas pelos indígenas. Sem esse acordo prévio e informado, não siga adiante.

3. *Respeito aos protocolos culturais* – Informe-se sobre a cosmologia, as normas e regras do povo e se integre ao modo de vida que você está experimentando. Isso inclui questões sobre vestimenta, comportamentos adequados entre gêneros, horários de atividades comunitárias, formas de saudação e interação com os mais velhos e com as crianças, uso de objetos sagrados, etc. Por exemplo, se na cultura local é esperado pedir permissão antes de entrar em certos espaços ou fotografar cerimônias, cumpra essas expectativas. Mostre humildade ao aprender, pergunte quando estiver em dúvida. Demonstrar respeito por aquela tradição desde o início é fundamental para construir confiança.

4. *Chegada na comunidade* – Lembre-se que você é hóspede naquele local. Muitas vezes, os primeiros dias são de observação silenciosa e adaptação. Aceite ofertas de acolhida (como comida, lugar para dormir) de forma grata e simples. Exponha novamente, desta vez pessoalmente e em linguagem não técnica, o que veio fazer ali, e reforce que está ali também para aprender. Não chegue distribuindo equipamentos ou presentes de grande valor sem ter intimidade, pois isso pode gerar expectativas, conflitos e constrangimentos. Ao invés disso prefira gestos simples de educação. Sobre tudo, esteja aberto a ouvir mais do que falar nesse começo.

5. *Construção de relacionamentos* – Invista tempo em relacionar-se antes de “pesquisar”. Ou aceite de uma vez por todas que pesquisar é se relacionar. Assim, participe das rotinas diárias da comunidade: sente-se com as pessoas para as refeições, acompanhe-os em atividades (ir ao rio, trabalhar na roça, buscar lenha, colher frutos no mato). Mostre interesse genuíno pelas conversas cotidianas. É nesse convívio que a confiança se estabelece. Lembre-se que sem confiança, a qualidade das informações que você acessa será superficial. Portanto, seja paciente: pode levar dias ou semanas até que as pessoas realmente se abram com você. Não force intimidade, deixe que ela cresça naturalmente conforme você demonstra respeito, bom humor e sinceridade.

6. *Escuta comprometida e valorização da oralidade* – Ouça muito e com atenção total. Nas conversas, não interrompa com mil perguntas; deixe o interlocutor guiar o rumo da prosa. Valorize as histórias, os cantos, os silêncios significativos. Se esforce para aprender a língua falada por aquele povo. Certamente já existem materiais escolares linguísticos sobre o idioma da comunidade. Tome nota mental (e posteriormente no diário) não só do conteúdo do que é dito, mas de como é dito, em que contexto, com que emoções. Se algo não ficou claro, ao invés de insistir imediatamente, aguarde outra oportunidade ou peça para retomarem o assunto gentilmente mais tarde. Demonstre que você valoriza a oralidade como forma de conhecimento – por exemplo, se alguém decidir contar um mito inteiro para explicar uma questão, receba isso como um presente, não como divagação. E lembre-se, sempre peça autorização para gravar. Por exemplo, você deve solicitar ao

entrevistado que diga seu nome e se concorda ou não em participar da pesquisa no momento em que você começar a gravar.

7. *Participação e observação* – Pratique a observação participante ativamente. Envolver-se nas atividades comunitárias na medida em que for permitido: trabalhe junto, cante e dance junto, caminhe junto. Mas também saiba assumir o papel de aprendiz e observador quando for algo muito novo para você, pois às vezes é melhor assistir primeiro, absorver. Em eventos importantes (rituais, assembleias), mantenha-se presente e atento, mesmo que não compreenda tudo. Tome notas discretas se for apropriado, mas muitas vezes é melhor escrever somente depois, para não se distanciar da experiência. Outra técnica possível é fazer um diário de áudios, gravando para si mesmo, em um local seguro e silencioso, uma narrativa sobre uma experiência vivenciada. Equilibre o *estar junto* com o *observar*: nem invadir protagonismos, nem se isolar à parte tomando nota de tudo.

8. *Flexibilidade metodológica* – Esteja preparado para ajustar métodos e expectativas conforme o campo evolui. Talvez a entrevista gravada que você planejou funcione melhor como uma conversa sem gravação durante uma pescaria. Talvez aquele tópico que você achou central nem seja tão relevante e outro assunto inesperado surja como importante. Seja flexível com seu tempo: a reunião marcada pode atrasar horas porque surgiu uma tarefa coletiva emergente, ou pode ser cancelada se acontecer um luto na comunidade. A *agenda do campo* é ditada pela vida da comunidade, não pelo seu cronograma. Adapte-se ao ritmo local: se a comunidade faz pausa após o almoço, não tente forçar atividades nesse horário; aproveite para descansar ou socializar informalmente. Improvisar com sensibilidade é parte do trabalho etnográfico.

9. *Registros éticos e reflexivos* – Mantenha seu diário de campo atualizado, de preferência diariamente, registrando observações, falas (com o máximo de contexto) e também reflexões, sentimentos, desenhos, sonhos. Esses registros serão valiosos na análise, mas trate-os com confidencialidade e respeito, lembre-se de que pessoas reais estão confiando informações a você. Se usar gravador ou câmera, peça permissão explícita antes. Explique para que serve, permita que vejam o aparelho se quiserem. Respeite quando não quiserem ser

gravados ou fotografados. Prefira anotar durante entrevistas apenas se não atrapalhar a espontaneidade do momento. Lembre-se que você está produzindo registros históricos sobre aquele povo e isso merece o devido respeito.

*10. Respeito aos limites e cuidados éticos* – Algumas informações ou práticas culturais podem ser restritas ou sagradas. Se em algum momento lhe disserem “sobre isso não falamos com estranhos” ou “você não pode participar dessa cerimônia específica”, ou “você não pode escrever sobre isso”, aceite sem insistência. Entenda que há camadas de conhecimento e espaços que não lhe cabem, são restritos a comunidade, e tudo bem. Também zele pela segurança e bem-estar das pessoas: não exponha alguém a situações constrangedoras por causa da pesquisa. Tenha sensibilidade para a dinâmica política interna da comunidade, identifique se há divisões, rivalidades ou sensibilidades, para não agir de forma ingênua que possa reforçar tensões. E claro, cumpra todas as promessas feitas: se disse que voltaria tal dia ou traria cópias de algo, honre seu compromisso. A ética na pesquisa é construída nas pequenas ações consistentes.

*11. Saída com reciprocidade* – Na hora de finalizar sua estadia, despeça-se formalmente. Agradeça publicamente em algum momento coletivo, reconhecendo a acolhida e a colaboração de todos. Ofereça alguma contrapartida imediata se possível: pode ser deixar materiais que sejam úteis (ferramentas, livros, fotos impressas) ou ajudar a resolver alguma demanda pontual antes de ir. Não desapareça simplesmente, deixe evidente como poderão contatá-lo e seu desejo de voltar a visitá-los para devolver o trabalho realizado. Se coletou materiais (fotos, gravações), pergunte se gostariam de cópias. Muitas vezes, organizar uma pequena reunião de despedida ou participar de um último ritual de acordo com os costumes locais ajuda a dar fechamento adequado. É importante que a comunidade sinta que o pesquisador não os usou e foi embora, mas que há gratidão, reciprocidade e continuidade na relação.

*12. Devolutiva e contrapartida pós-pesquisa* – Depois de concluída a fase analítica e escrita, retorne os resultados à comunidade de uma forma acessível. Isso pode ser através de uma visita com uma apresentação dos achados, entrega de um relatório em português claro ou na língua local, produção de um material didático (cartilha, vídeo) que resume pontos-chave. O funda-

mental é compartilhar o conhecimento produzido em vez de mantê-lo apenas na academia. Pergunte o que acharam, escute críticas ou complementos – inclua essas considerações se houver oportunidade (por exemplo, numa revisão antes de publicar um livro ou artigo). Como contrapartida, pense em formas da pesquisa beneficiar diretamente o povo: seus dados podem ser úteis para alguma reivindicação de direitos (territoriais, culturais)? Se sim, ofereça-os para esse fim, de acordo com o que a comunidade desejar. Por exemplo, um relatório seu sobre a importância cultural de certo lugar pode ajudar em um processo de demarcação de terras. Coloque-se à disposição também para ensinar técnicas de gravação e edição de imagens para os jovens da comunidade, por exemplo. Essa costuma ser uma demanda frequente na contemporaneidade indígena. Em suma, não encerre a relação ao encerrar a pesquisa: mantenha os laços, atualize-os sobre os desenvolvimentos e esteja aberto a futuras colaborações ou convites da comunidade. Isso consolida a confiança e rompe com o ciclo histórico de pesquisas extrativistas e coloniais.

*13. Compromisso com os direitos dos povos indígenas* – Se você chegou até aqui na leitura desse passo a passo é porque você realmente é uma potencial pesquisadora e, mais do que isso, você é uma aliada dos povos indígenas em sua luta histórica por direitos em um Brasil marcado por racismos e colonialismos estruturais. Isso significa que você está honrando uma aliança histórica e ancestral entre pesquisadores e pesquisadoras não indígenas de diferentes nacionalidades e lideranças indígenas de também diferentes povos na luta pelos direitos a seus territórios e suas formas próprias de organização social, cosmológica e simbólica. Tenha consciência de sua posição nessa grande aliança e trabalhe para que sua atuação e sua pesquisa fortaleçam essa luta.

**Questões para debate**

Com o objetivo de debater esse guia com vocês, propomos algumas reflexões:

1. Explique por que o processo de Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI) é fundamental em pesquisas com povos indígenas, indo além da mera formalidade burocrática. Descreva como um pesquisador pode implementar esse princípio na prática, desde o contato inicial até a devolutiva da pesquisa.
2. Os autores destacam a importância da observação participante como método central na pesquisa etnográfica. Discuta os principais desafios que um pesquisador pode enfrentar ao aplicar essa técnica em uma comunidade indígena, considerando aspectos como flexibilidade, respeito aos protocolos culturais e construção de confiança. Dê exemplos concretos baseados no texto ou em situações hipotéticas.
3. Os autores destacam a importância da contrapartida e da devolutiva nas pesquisas com povos indígenas e tradicionais. Discuta por que essas práticas são fundamentais para uma pesquisa ética e como elas podem ser implementadas em um projeto de estudo. Use exemplos do texto ou imagine situações práticas para ilustrar sua resposta.

## Notas

Clique sobre o número para retornar ao texto

1. Informações detalhadas, resoluções, instruções normativas e o link de acesso à plataforma de Protocolo Digital para solicitação de autorização de ingresso em território indígena estão disponíveis na página oficial da FUNAI: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/ingresso-em-terra-indigena>.
2. O Manual do Pesquisador com orientações para submissão de projetos ao Comitê de Ética em Pesquisa, bem como vídeos educativos sobre o uso da Plataforma Brasil, estão disponíveis na página da CONEP: <https://www.gov.br/conselho-nacional-de-saude/pt-br/acesso-a-informacao/camaras-tecnicas-e-comissoes/conep/plataforma-brasil>.



SEMEAR ALIANÇAS  
(COSMO)AFETIVAS

---



## CAPÍTULO 4

# Dentro da pedra, Itarô: experiências etnográficas de uma professora com os ãwa-Canoeiro

LYS MARIA RAMOS DE SOUZA

Toda investigação parte de um problema. Eu sou uma mulher cis, to-cantinense e durante um longo período da minha vida não tive acesso à informação sobre os povos originários e tradicionais do meu Estado, isto sendo natural da cidade de Porto Nacional - TO, uma cidade histórica que se aproxima das realidades indígenas e quilombolas. Mesmo com o pouco acesso à informação, desde muito jovem comecei a me questionar se existiam outros mundos, outras formas de viver/fazer sociedade.

Era certo que os modelos postos da nossa sociedade ainda profundamente patriarcais e capitalistas, não faziam sentido para mim. Vim de uma família de mulheres, professoras, mães solo da periferia de Porto Nacional, setor São Vicente, também conhecido como Sapolândia. Este era/é o meu mundo e questionar as imposições sociais sempre foram motivo de debate na minha casa, como é na casa de toda família pobre no Brasil, assim cresci e me formei.

Logo na graduação, escolhi as Ciências Sociais como minha profissão, assim cursei Bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Federal do Tocantins - UFT, universidade que segue sendo minha casa desde então. Como cientista social e pesquisadora conheci novas culturas e novas formas

de pensar/ver/fazer mundo, assim me encontrei nos estudos sobre povos indígenas. Ao terminar a graduação emendei os estudos com o mestrado, e ao entrar no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade - PPGCOM - UFT, continuei buscando novas possibilidades de conhecimento, dessa vez dentro da área da comunicação.

Este texto é resultado de questionamentos/reflexões/investigações pessoais e acadêmicas que tive nos últimos dois anos (2023-2024), quando me propus a encarar o desafio de ser uma cientista social no mestrado do PPPGCOM - UFT. O contato com novas possibilidades implica escutar, sentir, cheirar, inspirar e expirar as camadas que ficaram de fora do que nos foi dado como ciência, como afirma Ailton Krenak em “Ideias para adiar o fim do mundo” (KRENAK, p. 33, 2019), nesta perspectiva é preciso buscar novas possibilidades de pesquisa no campo da Comunicação.

Tudo parece ser uma grande pedra no caminho quando se tem vinte e poucos anos, ainda mais quando estamos dentro de um meio acadêmico com tantos padrões, exigências e disputas. Por isso me desafiar a conhecer uma nova área, a comunicação, não foi fácil. Eu partia de um lugar seguro sendo pesquisadora de povos indígenas nas ciências sociais, e entrar na comunicação foi um processo que me tirou desse lugar, e ainda bem, pois descobri novos espaços na academia, novas teorias e novas metodologias e encontrei algumas pedras no caminho que eu pude retirar e outras pedras que eu resolvi abraçar.

Relatar o meu encontro com a comunicação é importante, porque foi durante esse processo que resolvi quebrar alguns padrões. Escolhi seguir atuando junto aos povos indígenas do Tocantins no mestrado e trabalhar com a etnografia, uma metodologia da ciência antropológica que ainda gera grandes debates na área da comunicação, mas que foi fundamental para que eu encontrasse o caminho das pedras.

No ano de 2023, pude conhecer mais sobre o povo indígena Āwa-Canoeiro do Araguaia. Nesse período entrei em contato com Kamutaja Āwa que é uma jovem liderança e pedagoga deste povo. Essas confluências resultaram na minha pesquisa de mestrado, e assim passei a aperfeiçoar metodologias, técnicas e me aprofundar nas teorias.

Escrever não é um processo fácil, pelo menos não para mim. Recorri nesse processo à Grada Kilomba e as suas “Memórias da Plantação”, buscando respostas para o meu dilema: por onde começar uma pesquisa com um povo indígena do tronco linguístico Tupi e localizado na Ilha do Bananal - TO, com uma história marcada pela violência colonial.

Ao visitar a Grada Kilomba, entendi que eu precisava pensar em novas possibilidades de estudos na comunicação, pois foi preciso subverter algumas metodologias vigentes que colocam as/os pesquisadas/os em lugar de “objeto”. Assim, para conhecer a cosmologia Āwa, as relações que foram estabelecidas versaram de “sujeita” (pesquisadora) para “sujeitos/as”, descartando o lugar de “outridade” (KILOMBA, 2020, p. 51).

É na pesquisa de campo, que uma pessoa não indígena conhece de fato a realidade indígena. Em direção às narrativas Āwa, foi preciso estabelecer relações e atravessar o grande rio Javaés, para chegar até a Aldeia Indígena Itarô Āwa, onde foi realizada a etnografia. As reflexões deixadas aqui são fruto desta experiência etnográfica, que ocorreu entre os meses de fevereiro de 2024, quando fui pela primeira vez a Aldeia Itarô para trabalhar como professora; até o final de março e começo de abril de 2024 quando estive lá mais uma vez para ajudar na organização da escola; e chegando até julho de 2024, quando permaneci um mês na aldeia para realizar a pesquisa de campo. Entre essas idas e vindas, o trabalho de campo totalizou dois meses em Itarô.

A etnografia é uma metodologia que foge à convencionalidade da área da comunicação. E é isso o que busco apresentar aqui: outras formas cosmológicas de comunicação, a começar pelo conceito de narrativa, que vai além das narrativas jornalísticas, narrativas textuais... Entende-se narrativa como uma forma de contar histórias e transmitir informações de maneira envolvente e cativante, é justamente dessa maneira que povos indígenas se articulam.

O método etnográfico surge nas ciências sociais com o livro “Argonautas do Pacífico Ocidental” de Bronislaw Malinowski (1922), antropólogo que trouxe novas perspectivas para a antropologia, de lá pra cá, essa metodologia foi se aperfeiçoando, e se expandindo para outras áreas do conhecimento, justamente

pelo seu grande potencial de trazer uma escrita com profundidade nas análises, para a pesquisa científica que busca investigar os sujeitos e suas subjetividades.

Cada tipo de etnografia vai exigir do/a pesquisador/a a atribuição de algumas técnicas, para que a metodologia possa atingir os objetivos esperados na pesquisa. O método etnográfico pode ter como aporte: a pesquisa de campo, diários de campo, observação participante (ativa/passiva), entrevistas e análises de narrativas, como sugere Travancas (2005; 2022). Todas essas técnicas de pesquisa envolvem um grande processo de levantamento de dados e informações necessários para a/o pesquisador/a chegar até o cerne da investigação, que se concretiza com a descrição etnográfica, a escrita densa e analítica.

Os estudos acerca das subjetividades de grupos, comunidades e povos no espaço acadêmico, tem se tornando também interesse de áreas como a comunicação, onde pesquisadores/as interessados/as em buscar novas metodologias, têm realizado o esforço de superar os ruídos comunicacionais que as pesquisas voltadas apenas para o universo midiático criaram. Uma das formas encontradas é a inclusão de metodologias como a etnografia nesses espaços, priorizando as narrativas dos sujeitos pesquisados e os colocando em posição de destaque na pesquisa.

Nesta investigação, a análise de narrativas busca compreender como as histórias são construídas, contadas e interpretadas dentro de um determinado contexto social e cultural. Mais do que apenas descrever relatos, esse método investiga como os narradores se posicionam, como constroem suas identidades e como seus discursos se relacionam com estruturas de poder e conhecimento (BASTOS; BIAR, 2015, p. 109).

Assim, a etnografia foi a metodologia ideal para a minha pesquisa e experiência individual vivida com o povo Āwa, e a análise de narrativas foi a técnica utilizada na escrita etnográfica, para analisar e destacar as formas insurgentes de comunicação, luta e resistência que encontrei na Aldeia Itarô.

Durante a pesquisa etnográfica realizada com os Āwa, pude elaborar mais considerações sobre o uso dessa metodologia, como também pude estreitar relações afetivas. Essas relações me levaram até a Aldeia Itarô Āwa e me colocaram na Escola Indígena Tutawa Āwa, local onde centrei a minha observação participante.

E, assim, depois de tanto tirar pedras do caminho, eu resolvi entrar dentro de uma pedra. Convido vocês a entrarem dentro dessa pedra comigo, para pensarmos juntos em outras formas de comunicação, com base nas narrativas que encontrei em Itarô, aldeia, cujo nome significa “dentro da pedra”.

Descobri na pesquisa que a Aldeia Itarô Āwa, está localizada em território Javaé. O local é chamado na língua Javaé de “manarô”, que significa “dentro da pedra”. Ao chegar nesse local o povo Āwa atribuiu a palavra “Ita”, que em língua Āwa significa “pedra”, juntamente com o advérbio “rô” (“dentro”, em javaé), resultando no nome “Itarô”.

### **Iniciando uma pesquisa...**

Para contextualizar as questões metodológicas que envolvem a minha pesquisa, é preciso contar, mesmo que de forma breve, a história do povo Āwa, e a construção da nossa relação.

O povo Āwa-Canoeiro do Araguaia, como se autodenominam, são conhecidos pela nomeação dada pelos colonizadores de “Avá-Canoeiros do Araguaia”. São falantes da língua Āwa pertencente à família linguística Tupi-Guarani, do tronco linguístico Tupi. Os Āwa são lembrados na história como o povo indígena que mais resistiu à opressão dos colonizadores no Brasil Central. Essa afirmação foi cunhada por Rodrigues (2012) e é baseada na forma como o Estado Brasileiro negligenciou a vida deste povo ao retirá-los de modo forçado do território ancestral que os pertence, território denominado Terra Indígena Taego Āwa, situado na região conhecida como Mata Azul.

O período da Ditadura Militar no Brasil foi o mais violento para os Āwa quando foram perseguidos e retirados da região Mata Azul, e foram levados e expostos na Fazenda Canuanã. Nesse período, 11 pessoas Āwa sobreviveram e dessas, apenas 5 que restaram foram levadas para o território Javaé, onde habitam até hoje. Por viverem em regiões próximas, muito antes da chegada dos colonizados, os Āwa e os Javaés não tinham relações amigáveis, assim quando foram obrigados a viver com os Javaés os Āwa passaram por duros

momentos, sendo considerados inimigos dentro do território, não podendo falar sua língua e expressar sua cultura (RODRIGUES, 2012).

Hoje em dia, os Āwa ainda estão no território do povo Javaé, na Ilha do Bananal - TO, resistindo e aguardando a finalização do processo de demarcação do território para retornar a T.I Taego Āwa, em processo de desintrusão. Desde 2022, o povo vive reunido na Aldeia Itaro Āwa, e a população Āwa atual é de cerca de 35 pessoas, que se dividem em 9 famílias.

Mesmo com tanta marginalização e negligências, durante os mais de 40 anos que vivem nessa situação, os Āwa foram invisibilizados pelas mídias. Quando retratados estavam em situação de apagamento, sendo colocados como um povo que estava desaparecendo, como pontua Rodrigues (2012). E apesar de toda a situação que viveram, os Āwa fazem a manutenção da sua cosmologia com muita luta, nunca desistindo de reivindicar o seu território. Um dos líderes nessa luta foi Tutawa Āwa, um dos sobreviventes da fazenda Canuanã que, mesmo vivendo com o povo Javaé, manteve sua família nas tradições tupi, buscando que a cosmologia do seu povo fosse repassada. Tutawa faleceu em 2016, mas seu legado é presente nas memórias e na luta que seus parentes travam pelo reconhecimento de direitos.

Foi por causa desse reconhecimento que os Āwa deram a sua escola o nome de “Escola Indígena Tutawa Āwa”. Atualmente a escola é um espaço primeiro e efetivo na luta por direitos e autonomia. A partir da relação de experiência nesse espaço como professora voluntária, pensei a partir de Bell Hooks (2019), no conceito de margem, porque por muito tempo a situação de marginalização do povo Āwa foi fomentada pela falta de acesso à direitos básicos. Lutar pela educação é uma forma de romper com o passado de violência.

Um exemplo de como essa resistência e acesso à educação tem mudado a história do povo pode ser visto na própria trajetória de Kamutaja Āwa, a primeira do povo a concluir o ensino superior em pedagogia na Universidade Federal do Tocantins. É ela que também lidera o povo na Associação ĀPAWA que representa juridicamente a sua comunidade. Esse movimento interno do povo de construir representações para fora, fez com que Kamutaja

se tornasse ativista também nas redes sociais, uma ferramenta que permite engajar apoiadores e dar visibilidade para os Āwa.

Além disso, Kamutaja, se tornou o meu primeiro contato quando resolvi fazer uma pesquisa com o povo Āwa. Foi ela que fez os primeiros contatos entre mim e Wapoxire, o Cacique da Aldeia Itarô, o que me permitiu conhecer mais sobre o funcionamento da Escola Tutawa Āwa, ponto principal das nossas conversas.

Acredito que toda pesquisa que tem como objetivo tratar de sujeitos que historicamente foram subalternizados no espaço acadêmico, precisa oferecer uma contrapartida, um engajamento ético. Para que esses sujeitos não sejam ainda mais usurpados de seu conhecimento, é preciso devolver o conhecimento adquirido. Assim, essa pesquisa com sujeitos foi construída com trocas, e a etnografia é uma metodologia que necessariamente envolve trocas simbólicas.

Foi com essa ideia em mente que me coloquei à disposição do povo Āwa para atuar na escola da Aldeia Itarô, como professora voluntária, durante a pesquisa de campo, já no início do ano de 2024.

A Escola Estadual Indígena Tutawa Āwa, que é responsabilidade do governo do Estado do Tocantins, estava sem professor/a da área de ciências humanas para iniciar o ano letivo de 2024 e como eu já havia previamente me voluntariado, Kamutaja me procurou para que eu pudesse ir para a aldeia dar aulas enquanto ela fazia processo seletivo para contratar um professor.

Ser professora faz parte do meu projeto de vida, apesar de tentar fugir dessa profissão por muito tempo. Sendo filha, neta e sobrinha de professoras, eu não queria cair no clichê, eu queria fazer o meu caminho diferente. Mas como fazer um caminho diferente se a minha primeira paixão foi o quadro na salinha da casa da minha avó Iza? Como fugir da sala de aula se foi ela que me salvou tantas vezes? Essas perguntas ecoavam dentro de mim, pois minha relação com a educação nunca foi apenas sobre aprender ou ensinar, mas sobre pertencimento, refúgio e transformação.

No entanto, ao longo da minha trajetória acadêmica percebi que a educação não está confinada às quatro paredes de uma sala de aula. E as experiências em estágios de docência no mestrado, me fizeram decidir me formar professora, buscando também a formação pedagógica como complementação

dos estudos em ciências sociais, para obter a licenciatura. Essa decisão que tomei se tornou o ponto alto da minha relação com Kamutaja, que também é professora e me guiou no processo de me formar professora.

Dessa forma, Kamutaja sempre muito responsável com a educação do povo Āwa, já em nossas primeiras conversas sempre me pedia para fazer ligações e video chamadas, uma forma de estabelecer uma relação de confiança, afinal eu, uma pessoa estranha iria para a aldeia fazer parte de algo que o povo demorou tanto para conquistar, a escola.

Iniciando uma série de idas e vindas que fiz para Aldeia Itarô, me organizei junto a Kamutaja, e iniciei a docência com autorização de todos da comunidade (que sempre votam para decidir quem vai trabalhar na aldeia). Assim, em fevereiro de 2024, fui em direção a Itarô, a grande pedra no meio da Ilha do Bananal - TO, que fica a mais de 200 quilômetros de distância de Palmas, capital do Tocantins, cidade onde resido. Para chegar até lá enfrentei um um trajeto de ônibus e carro em estrada de chão, além da viagem de barco pelo rio Javaés até a aldeia.

Esse processo se repetiu por alguns meses, onde fiz três idas para a aldeia Itarô. Nessas viagens pude notar a realidade que cerca o povo, onde estão imersos em um território que tem seu bioma pedindo socorro, por causa do avanço do agronegócio. Cercados pelo gado e pelo arrendamento de terra, não podem plantar e dependem diretamente da relação com a cidade de Lagoa da Confusão, que apesar de ter características de uma cidade de interior, surpreende quem a visita, pois tem grandes bancos e empreendimentos, todos voltados para o agronegócio, que rodeiam a Ilha do Bananal.

Então, por mais que o povo Āwa esteja construindo novas narrativas, ainda é cercado por opressões antigas, mas sempre renovadas, que espreitam suas relações também com o Estado, como na demarcação da Terra Indígena Taego Āwa e na Escola Tutawa Āwa. Um exemplo direto disso, é a resistência do Estado do Tocantins em dar suporte a construção de uma escola autônoma para o povo, já que durante a minha atuação descobri que a escola Āwa, funciona apenas como uma extensão de uma outra escola do povo Javaé, não possuindo assim independência nas decisões na área da educação.

## **A Escola Estadual Indígena Tutawa Āwa**

A Construção da Escola Estadual Indígena Tutawa Āwa, que foi implantada em 2023, se deu com esforços movidos pela Comissão Memória de Tutawa e a atuação de Kamutaja nas redes sociais. O projeto de criação de uma escola para o povo Āwa-Canoeiro, acompanha um projeto de sociedade Āwa em busca de maior autonomia na garantia de seus direitos. Diante da formação da Aldeia Itarô o povo Āwa se distanciou das aldeias do povo Javaé, onde recebia instrução formal seguindo a metodologia do povo Javaé. Ao criar uma aldeia própria, surgiu a oportunidade de efetivar a resistência e a luta por autonomia se aliando a parceiros como o Núcleo de Combate ao Racismo, da Defensoria Pública do Tocantins que auxiliou o povo Āwa na elaboração do projeto da escola.

Seguidora do filósofo e educador Paulo Freire, Kamutaja liderou juntamente com o Cacique Wapoxire a luta pela construção da escola, compreendendo-a também como um espaço de libertação (Freire, 1987). A escola recebeu grande resistência das autoridades da Secretaria da Educação do Tocantins (SEDUC) para ser implantada, já que por estar em território do povo Javaé, os integrantes desse povo não queriam a implantação da escola de um outro povo dentro de seu território. Mas em uma luta coletiva o povo Āwa mobilizou uma campanha nas redes sociais, conseguindo construir sozinhos e de modo autônomo a estrutura da escola em um barracão que antes era da Associação APĀWA. Assim a SEDUC não pode mais negar a implantação da escola, criando de forma administrativa a Escola Estadual Indígena Tutawa Āwa, como uma extensão da Escola Estadual Indígena Maluá do povo Karajá, situada na Aldeia Santa Isabel do Morro. Apesar de funcionar como uma extensão, o povo Āwa com muita luta tem autonomia sobre as decisões da escola.

O que chama atenção neste processo de construção da escola, é a forma com que o povo Āwa conseguiu articular a luta nas redes sociais, usando este espaço que por muito tempo foi utilizado pelos brancos como local de exclusão para os povos indígenas. Não aceitando as decisões da SEDUC, de forma insurgente, o povo Āwa conseguiu produzir suas próprias contra-

narrativas nas redes (DEMARCHI, 2020), que resultaram na garantia de seu direito à educação.

Durante o período em que estive na Aldeia Itarô, atuei como professora voluntária nas matérias de ciências humanas do Ensino Fundamental I, II e do Ensino Médio. Tudo era novo para mim na educação indígena, e tudo era revolucionário dentro da Escola Indígena Tutawa Āwa.

Ao chegar na aldeia o primeiro espaço que conheci foi a escola. Ela serve quase que como uma “praça”, um lugar coletivo, onde tudo acontece. Todas as comunicações e articulações circulam naquele espaço. A primeira vista que se tem ao chegar na escola é uma linda fachada com uma pintura representando Tutawa Āwa e o seu arco e flecha, uma forma de homenagear aquele que foi o primeiro “professor” do povo.

A escola também possui duas salas abertas, cobertas por lona e telha brasilit, tendo também uma cozinha, local que também serve de almoxarifado. Dos recursos disponíveis na escola, posso destacar a grande quantidade de livros que a escola possui, fruto de doações dos apoiadores. A escola também possui quadros brancos, bebedouro, internet via satélite que é usada por toda a aldeia e além de outras estruturas básicas como banheiro, cadeiras, armários. O que chama atenção na escola são os desenhos, tanto em sua fachada (Imagem 01), quanto nas paredes que são na maioria das vezes feitos pelo jovem Toho Āwa, que tem grandes habilidades artísticas, comunicando a identidade do seu povo.

É notável como a internet e as tecnologias estão intrínsecas a vida do povo Āwa, sendo um povo que também vive em rede (CASTELLS, 2013). Um dos principais recursos adquiridos junto com a escola foi o acesso a internet, primeiramente via rádio, que em 2024 foi trocada pela Starlink (internet via satélite), promovendo o acesso de professores, estudantes e comunidade.

A principal responsável pelo funcionamento da escola é Kamutaja, que conduz as comunicações entre a escola e os órgãos do governo. Apesar de não ter um cargo formal na escola, ela faz na prática do dia a dia as ações para que a escola siga sendo um agente na resistência do povo Āwa.



Figura 1: Fachada da Escola Estadual Indígena Tutawa Áwa  
Fonte: Lys Maria Ramos de Souza, Pesquisa de Campo, 2024.

A atuação e atenção de Kamutaja foram o meu suporte para atuar na educação indígena. Como professora em formação, não indígena, inserida no contexto da Aldeia Itarô, precisei não apenas ensinar, mas também aprender, escutar e me adaptar. Ao assumir a responsabilidade de ministrar todas as disciplinas da área de ciências humanas, o que exigiu um aprofundamento constante. Minha formação em Ciências Sociais me permitiu dialogar com diversas áreas do conhecimento, o que ajudou na construção das aulas de Geografia, História, Filosofia e Língua Portuguesa, mas, ainda assim, sempre deixei claro para a comunidade minhas limitações.

Planejando as primeiras aulas, segui os moldes da SEDUC, mas logo percebi que a realidade da comunicação na sala de aula indígena era outra.

Apesar da educação escolar indígena possuir um currículo próprio, os alunos enfrentavam desafios constantes, como a troca frequente de professores, a dificuldade de acesso à aldeia, a baixa remuneração oferecida pela SEDUC e o próprio contexto de vida em uma comunidade pequena, com apenas 35 pessoas. Esses fatores tornavam a permanência de professores não indígenas um grande desafio, e o impacto disso era visível na sala de aula: estudantes do 6º ano do Ensino Fundamental à 3ª série do Ensino Médio apresentavam dificuldades significativas na aprendizagem.

A relação com os estudantes não se limitava à sala de aula. As crianças e adolescentes demonstravam curiosidade sobre mim e o meu cotidiano, sempre querendo me acompanhar pela aldeia. Aproveitei essa aproximação para criar um “clube do livro”, onde realizamos leituras coletivas em voz alta. Essa prática revelou que a aprendizagem se tornava muito mais eficaz quando integrava oralidade e participação ativa (Leal, 2022). Passei, então, a diversificar as aulas, realizando-as embaixo das árvores, incorporando elementos da vivência local e observando que a prática supera o modelo tradicional de ensino.

Além disso, comecei a frequentar as aulas de cosmologia e língua indígena, compreendendo que aprender algumas frases e cumprimentos na língua Áwa, era essencial para fortalecer laços de confiança com os alunos.



Figura 2: Atividade prática realizada em sala de aula com as alunas Yanawa Áwa, Beluá Javaé, Ijokia Javaé e Myxy Áwa  
Fonte: Lys Maria Ramos de Souza, Pesquisa de Campo, 2024.

Uma pessoa que me ajudou muito foi Jâtemy Āwa, liderança feminina, merendeira da escola e figura essencial no funcionamento da instituição. Ela me fez entender como os alunos aprendiam melhor. Ela, que atuava quase como uma professora auxiliar (embora não remunerada), compartilhava comigo as metodologias anteriores e as dificuldades enfrentadas pelos estudantes.

Por isso a atuação dos professores indígenas dentro da escola se torna fundamental. O quadro de funcionários da escola é composto por 1 merendeira que também cuida da limpeza da escola, 2 professores indígenas do povo Āwa que atuam no ensino fundamental I, II e Ensino Médio em matérias relacionadas a cosmologia Āwa; 1 professor de ciências exatas (podendo ser indígenas ou não), que atua no ensino fundamental II e Ensino Médio e 1 professor de ciências humanas (podendo ser indígenas ou não), que atua no ensino fundamental II e Ensino Médio.

Um dos professores do povo Āwa, é Kupere Āwa que ensina a língua indígena e cosmologia, Entre os conhecimentos ensinados por ele está a pintura tradicional do povo Āwa. A pintura é comunicadora da identidade Āwa para o mundo não indígena, possuindo significados cosmológicos. Como apresenta Demarchi (2021) são três tipos de pinturas presentes na cultura do povo Āwa, cada uma com seu significado próprio:

Durante a pesquisa de campo, foram identificados três tipos de pintura corporais diferentes, todas feitas com jenipapo. A primeira delas é a pintura da anta (nome em Āwa) que é feita em homens e mulheres, por meio da aplicação da tinta diretamente sobre o corpo, como que derramando ela pela superfície e formando listras negras aleatórias. A segunda pintura corporal é aquela aplicada nas crianças e consiste em preencher o corpo com pequenas bolinhas pretas que se estendem pela superfície da pele. Esse grafismo é chamado de pintura da paca. Nas costas da criança é feita uma listra preta com o dedo e que acompanha o comprimento da coluna vertebral. Para os Āwa essa pintura fortalece a estrutura física e óssea da criança, permitindo um crescimento sadio a ela. Um outro tipo de pintura corporal que é feito apenas no rosto das meninas e mulheres é inspirada em um pequeno pássaro que vive na beira dos lagos e possui diversas pintinhas no rosto. Essa pintura é feita jogando pequenas porções de tinta no rosto das mulheres com os dedos. Já a pintura feita no rosto dos homens é a mesma da pintura da anta. Sua aplicação consiste

em derramar a tinta em uma das faces da pessoa que inclina sua cabeça em sentido horizontal fazendo com que tinta percorra o rosto formando linhas aleatórias sobre ele. Na sequência, o mesmo procedimento é feito no outro lado do rosto, formando um conjunto de linhas cruzadas na face (DEMARCHI, 2021, p. 175-178).

Nas aulas que o professor Kupere ensinava a cosmologia Āwa era comum a utilização de metodologias ativas, com atividades práticas. A forma como ele ensinava a fazer a pintura corporal, por exemplo, envolvia toda uma sequência didática, onde ele iniciava apresentando os nomes e significados das pinturas para a cultura Āwa, em sala de aula, para depois retirar todos os alunos da sala em busca do jenipapo, usado para fazer a tinta que os alunos mesmo produziam. O processo de aprendizado envolvia escolher o jenipapo, ralar ele e depois misturar todo o sumo coletado em água misturada com carvão. E até mesmo o carvão o professor ensinava como fazer, este que é retirado do fundo de uma panela.

Como aprendiz, sempre me envolvia em todo o processo e ajudava a fazer a tinta, onde aprendi que o jenipapo que dá a duração da tinta e o carvão a cor preta, cor predominante nas pinturas corporais Āwa. Após fazer a tinta todos da aldeia costumam se envolver no ritual de aprendizado, e se pintam de acordo com a pintura que seu gênero e idade representam. Eu fui pintada na ocasião de uma dessas aulas pelo professor Kupere e os alunos, com a pintura da anta, que envolve pintura nos braços, pernas e rostos e é direcionada para mulheres, essa foi uma aula que me marcou, pois foi a primeira atividade cultural que fui convidada para participar, esse o foi o meu ritual de passagem, eu já não era mais tão estranha aos olhos da comunidade.

O professor Kupere tem uma grande missão, já que apenas 3 pessoas do povo falam a língua Āwa, sendo elas: Kawkamy Āwa, Tuguymy e Wapoxire Āwa. Assim Kupere está em um esforço de aprender a língua com os mais velhos e repassá-la na sala de aula. Uma das estratégias tem sido a construção de um dicionário da língua āwa, um material articulador para que a língua siga sendo repassada. O dicionário está sendo criado com base em outras línguas de povos indígenas que também tem a língua no tronco linguístico Tupi-Guarani. Assim, Kupere iniciou contatos como forma de estabelecer um

intercâmbio cultural com outros povos indígenas, para reforçar a língua, mas a falta de recursos fez o projeto ter uma pausa. Atualmente o professor, utiliza dos conhecimentos de dicionários e documentos que encontra, fazendo um trabalho alinhado aos objetivos do PPP da escola. Um deles afirma: “Para a revitalização de nossa língua, desejamos para o futuro, realizar parcerias com outros povos, como os Suruí e os Tapirapé, e outros povos falantes de línguas da Família Tupi-Guarani, por meio de projetos de intercâmbio cultural que podem caminhar junto com a escola.” (ÃWA, 2023, p. 30).



Figura 3: Aula de Pintura Corporal, Kupere Ãwa realizando pintura da paca em sua filha Maxa Ãwa  
Fonte: Lys Maria Ramos de Souza, Pesquisa de Campo, 2024.

Desde a década de 1970, a educação do povo Ãwa ficou limitada às escolas indígenas do povo Javaé, e escolas não indígenas disponíveis na região, onde

tinham que aprender outra cultura e outras línguas que não os pertencia. O reconhecimento da educação como fonte de libertação foi uma forma encontrada pelo povo Āwa de comunicar a sua autonomia, não aceitando mais a educação como espaço de opressão, pois como diz Paulo Freire “quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação?” (FREIRE, 1987, p. 20).

O povo Āwa se colocou no centro de tomada dos seus direitos. A escola é uma agente das comunicações e das lutas do povo Āwa, e é a partir dessas relações, experiências e conhecimentos compartilhados no espaço da Escola Indígena Tutawa Āwa, que podemos pensar a comunicação intermundos como uma cosmopolítica do povo Āwa.

Como argumenta Luciana de Oliveira (2020; 2023), a comunicação intermundos é cosmopolítica porque envolve questões de poder, hierarquia, inclusão/exclusão, resistência e transformação social, que estão intrinsecamente ligadas às dinâmicas entre diferentes mundos e formas de vida.

A noção de comunicação intermundos, busca assim romper com uma visão tradicional da comunicação, ampliando-a para incluir relações entre diferentes mundos – sejam eles interétnicos, interculturais ou interespécies. Essa perspectiva está ancorada em uma visão cosmopolítica, que considera as interações comunicacionais não apenas entre humanos, mas também entre humanos e não-humanos, incluindo animais, espíritos, elementos da natureza e outros seres que fazem parte de diferentes mundos. A comunicação, nesse sentido, não é apenas um fenômeno linguístico, mas também sensorial, ritualístico e simbólico.

Por exemplo, os grafismos corporais do povo Āwa são elementos comunicacionais que estabelecem relações com a natureza e com os ancestrais. A pintura da anta e da paca, além de demarcar identidades, pode ser vista como uma forma de diálogo entre humanos e outros seres do cosmos. Além disso, a própria ideia de Itarô (“dentro da pedra”) como um espaço de comunicação intermundos sugere que os Āwa constroem significados a partir da relação com o ambiente. O local não é apenas um espaço físico, mas um território de comunicação espi-

ritual e política, onde ocorrem trocas de saberes entre os vivos e os ancestrais. E essa comunicação, que é fonte de resistência para o povo, está, como vimos, na escola, sendo praticada nas aulas de pintura corporal e cultura tradicional.

Também no contexto interétnico, das disputas políticas e educacionais, a escola desempenha um papel fundamental na comunicação intermundos do povo Āwa. No entanto, sua estrutura administrativa atual ainda reflete relações de poder desiguais, pois funciona como uma extensão de uma escola do povo Karajá. Esse vínculo reforça um processo contínuo de inclusão-exclusão, no qual os Āwa lutam por uma educação autônoma e de qualidade.

Outra luta desse povo é a construção de uma creche municipal para as crianças de até 6 anos, que não podem ser matriculadas no Ensino Fundamental I. Na aldeia são 6 crianças que frequentam a escola sem ter uma atenção especial. Kamutaja Āwa é quem coordena essas lutas juntamente com o Cacique Wapoxire, juntos vão construindo novas narrativas de luta, levando o legado de Tutawa Āwa para as novas gerações.

### **Comunicação para além da escola**

Para além da escola, que centra a vida educacional e comunitária do povo Āwa na Aldeia Itarô, também existem membros do povo que, embora não residam na aldeia, desempenham papéis cruciais para o bem-estar e a luta coletiva da comunidade. Kamutaja, por exemplo, estabelece uma ponte vital entre a aldeia e o mundo externo a partir de sua residência, estrategicamente localizada entre Palmas - TO e Minaçu - GO. Sua posição permite uma comunicação eficaz com representantes de instituições governamentais e não governamentais, como a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), além de outras organizações que atuam em defesa dos direitos indígenas.

A atuação de Kamutaja é essencial para a articulação de ações que visam à proteção e à promoção dos direitos do povo Āwa. Sua capacidade de navegar entre os mundos indígena e não indígena facilita o diálogo e a negociação de políticas públicas, programas de saúde, educação e demarcação de terra. A comunicação que ela estabelece com essas instituições é uma forma de

diplomacia comunitária, garantindo que as vozes e as necessidades do povo Āwa sejam ouvidas e consideradas nos espaços de decisão política.

Desde o ano de 2024, tenho a oportunidade de acompanhar Kamutaja em alguns eventos fora da aldeia, ao compartilhar comigo seus desafios em administrar uma escola e uma associação, ficamos próximas (somos amigas) e eu fui dando suporte onde podia, pois já tinha trabalhado em áreas administrativas antes. Com isto pude analisar como os processos burocráticos engolem projetos educacionais indígenas, os sistemas não funcionam, as formações pedagógicas não chegam e os espaços como Conselhos Federais, Estaduais e Municipais, são extremamente violentos, principalmente para uma mulher indígena. Assimado é enfrentamento e por isso quando surge um/a aliado/a que realmente possa somar e compreender a luta, este acaba se tornando amigo/a.

Além de Kamutaja, outros membros do povo Āwa que residem na aldeia contribuem de maneiras diversas. Há aqueles que estão envolvidos em atividades de liderança e ativismo em nível regional e nacional, participando de fóruns, conferências e reuniões que impactam diretamente a vida dos povos indígenas, como por exemplo a representação da liderança feminina de Jãtemy Āwa, no Conselho de Educação Escolar Indígena, do Estado do Tocantins.

A rede de interações e contribuições desses membros do povo Āwa que vivem fora e dentro da Aldeia Itarô, exemplifica a importância das comunicações para eles. Eles são parte de uma teia de resistência que se estende além das fronteiras geográficas da aldeia, reforçando a identidade coletiva e a capacidade do povo Āwa de se adaptar em um contexto de desafios políticos e sociais.

Outro aspecto relevante encontrado na pesquisa de campo foi a maneira com que o povo percebe e interage com o tempo. O universo Āwa é constituído de uma lógica que diverge significativamente daquela que rege as sociedades urbanas contemporâneas. Na aldeia, o tempo é vivido de forma mais circular e menos linear, respeitando os ritmos da natureza e as tradições culturais.

Por exemplo, não é incomum que em um dia típico de semana, todos os membros da aldeia se dediquem à coleta de mel nas matas que ficam à margem do rio Javaés. Essa atividade, além de ser uma prática tradicional,

é um momento de conexão com a natureza e entre si, reforçando laços comunitários e sendo utilizada como uma atividade escolar.

Na tradição adultos e crianças saem juntos para a mata em busca de mel, mas somente os adultos que têm experiência com as abelhas vão para o processo de derrubada da árvore, forma que utilizam para chegar até o mel, nesse processo as abelhas se espalham e atacam, por isso as crianças ficam sempre em um outro local esperando e observando com algum responsável mais velho (eu fui essa pessoa quando estive na aldeia por não ter experiência com abelhas), dessa forma elas vão aprendendo que cada um tem a sua função na comunidade, depois que os adultos derrubam a árvore acontece o processo de “defumar” o buraco que ficam as abelhas para que todas possam sair e assim o mel pode ser coletado, quando as abelhas se espantam com a fumaça as crianças são chamadas para que vejam de perto o local que o mel foi retirado, assim retiram-se os favos de mel que são levados para aldeia.



Figura 4: Comunidade reunida em busca de mel, na imagem Typyre Āwa, Jātemy Āwa e Ubiranã Āwa

Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

O mel é a base de muitos remédios na medicina tradicional Āwa, e o tempo, de um dia inteiro, investido em sua procura faz parte da tradição do povo, apesar de muitas espécies nativas de abelha não serem encontradas com facilidade, por causa da degradação ambiental, essa tradição tem sido repassada às novas gerações.

E essa relação particular com o tempo também se reflete nas formas de comunicação do povo Āwa. Enquanto nas sociedades ocidentais a comunicação é altamente estruturada em torno de agendas e reuniões programadas, muitas vezes mediadas por tecnologias digitais como videoconferências, a comunicação entre os Āwa flui de maneira menos presa a horários fixos.

A comunicação entre os Āwa valoriza a presença, o diálogo direto e a participação ativa de todos os membros. Isso não significa que o povo Āwa esteja fechado às tecnologias de comunicação modernas, mas sim que as utilizam de acordo com suas próprias necessidades, sem permitir que estas ditem o ritmo de suas vidas.

É por isso que mesmo realizando uma intensa pesquisa de campo, ainda há muito o que abordar sobre as narrativas de luta do povo Āwa, pois o contexto da escola foi onde eu me inseri inicialmente, e que já me trouxe muitas questões, tantas que não pude seguir o projeto original de pesquisa que havia pensado. E eu fui moldando a metodologia ao campo que encontrei, e aos desafios que fui reconhecendo como importantes para serem tratados na minha dissertação de mestrado.

### **Considerações finais**

As experiências etnográficas relatadas foram fundamentais para moldar a minha identidade como pesquisadora que se propõe a investigar as múltiplas dimensões da comunicação. Junto a essa construção me descobri professora, em um processo dialógico com a minha mentora Kamutaja Āwa. E ao atuar como professora voluntária, pude experimentar na prática a importância da educação como um espaço de comunicação intermundos, pertencimento e transformação, tanto para os alunos quanto para mim.

A Aldeia Itarô é a pedra fundamental de articulação do povo Āwa, mas também é a última pedra no caminho para a T.I Taego Āwa realmente acontecer. A

efetividade da Escola Estadual Indígena Tutawa Āwa demonstra como a emancipação e a educação caminham juntas. Assim, as narrativas de resistência encontradas nas relações que a escola estabelece com o mundo indígena e não indígena, são o caminho para compreender como povo Āwa se comunica intermundos.

Ao entrar dentro da grande pedra, me propus a abrir camadas de mim que não conhecia. Percebi que realizar um trabalho etnográfico exige sensibilidade para perceber que as metodologias e os projetos nem sempre vão conseguir suportar tudo que encontramos na pesquisa de campo. Nos momentos de dificuldade, eu aprendi com o povo Āwa que eu deveria não só ouvir os meus sonhos, mas também conversar com eles, e os meus sonhos me levaram para dentro da escola, e todo esse processo me trouxe a compreensão de que estou reaprendendo a me comunicar.

**Reflexões após a leitura**

Para consolidar os conhecimentos apreendidos aqui apresentamos algumas questões para reflexão após a leitura desse texto:

1. Como a autora reconstrói seu papel de pesquisadora ao se envolver com a comunidade Āwa-Canoeiro, e de que maneira essa relação transforma a metodologia científica tradicional?
2. A Escola Estadual Indígena Tutawa Āwa é apresentada como um espaço de resistência e comunicação intermundos. Com base no texto, explique como a escola ultrapassa a função pedagógica tradicional e se torna um agente político-cultural para o povo Āwa.
3. Analise o papel da internet e das redes sociais na luta do povo Āwa por visibilidade e direitos, conforme relatado pela autora. Quais os limites e potências desses meios no contexto da comunicação indígena?

## Referências

ÃWA, Kamutaja Silva. *In Memory of Tutawa*. SUR-In; J. on Hum Rts., v. 18, p. 131, 2021.

ÃWA, Kamutaja Silva. *Do cativo à luta: história pós-contato e protagonismo do povo ãwa*. revista antígona, v. 1, n. 2, p. 100-122, 2021.

ÃWA. PPP - *Projeto Político Pedagógico da Escola Indígena Tutawa Ãwa*. Org. Povo Indígena Ãwa-Canoeiro. 2023.

BASTOS, L.; BIAR, L. *Análise de narrativa e práticas de entendimento da vida social*. DELTA: Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada, v. 31, p. 97-126, 2015.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidente da República, (2016).

CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013

CAVALCANTE, Thainara Ferreira. *Da luta ao luto: um estudo etnográfico da cosmopraxis comunicacional dos Panhĩ (Apinajé) da aldeia Pyka Méx*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade, Universidade Federal do Tocantins, Palmas – TO, 2023.

DEMARCHI, André. *Contra-narrativas indígenas: vulnerabilidades e resistências*. In: MIRANDA, Cynthia Mara [et al]. *Vulnerabilidades, narrativas e identidades*. Belo Horizonte, MG: fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2020.

DEMARCHI, André. *Laudo Pericial Antropológico Terra Indígena Taego Ãwa*. Processo nº 1000093-43.2018.4.01.430. Sub-Seção Judiciária de Gurupi – Tocantins. JUSTIÇA FEDERAL, 2021.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17ª edição, ed. Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1987.

GOLDMAN, Márcio. “Os tambores do antropólogo: Antropologia pós-social e etnografia”. *PontoUrbe*, ano 2, versão 3.0, julho, 2008.

HOOKS, bell. A margem como espaço de abertura radical. In: HOOKS, bell. *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Editora Cobogó, 2020.

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

LEAL, Bruno Souza. *Introdução às Narrativas Jornalísticas*. Editora Sulina, 2022.

MALINOWSKI, Bronisław. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Ubu, 2018.

OLIVEIRA, Luciana de. *Cosmopraxis Comunicacional dos Povos Indígenas Kaiowá e Guarani: Resistência e Luta por Visibilidade*. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, [S.l.], v. 19, n. 33, 2020.

OLIVEIRA, Luciana de. *Etnografia, pesquisa multissituada e produção de conhecimento no campo da comunicação*. *Questões Transversais-Revista de Epistemologias da Comunicação*, 2017.

OLIVEIRA, Luciana de. *O livro como dispositivo de comunicação intermundos: experimento de co-criação escrita e bilíngue da oralidade kaiowá*. *Animus-Revista Interamericana de Comunicação Midiática*, 2020.

OLIVEIRA, Luciana de; SALGADO, Tiago Barcelos Pereira. *Comunicação intermundos: entre a violência e a re-existência, quem fala?* *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, v. 22, n. 42, 2023.

RODRIGUES, Patricia Mendonça. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação: Terra Indígena Taego Áwa*. Brasília: FUNAI, 2012.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativo. *Anuário Antropológico*, v. 38, n. 1, p. 83-137, 2013.

TRAVANCAS, Isabel; IRISARRI, Victoria. *Etnografia da mídia e do digital: um campo onde a comunicação e a antropologia se encontram*. *Revista Eco-Pós*, v. 25, n. 3, p. 7-17, 2022.

TRAVANCAS, Isabel. Fazendo etnografia no mundo da comunicação. In. DUARTE, Jorge; BARROS, Antônio (Orgs.). *Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação*. São Paulo. Atlas, 2005.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, N. 69, p 442-464, abr. 2018.



## CAPÍTULO 5

# Comunicação territorializada: relatos de uma viagem à Terra Indígena Caru, do povo Guajajara, na Amazônia Maranhense

RODRIGO WALLACE CORDEIRO DOS SANTOS

### Questões primeiras

No ano de 2022 iniciei, no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais, o curso de doutorado. As ideias iniciais para o desenvolvimento da tese consistiam em elaborar uma pesquisa sobre os povos indígenas da região amazônica a partir das imagens, com enfoque prioritário para as imagens em movimento.

O interesse pelas imagens em movimento se justifica pela pesquisa que desenvolvi na minha dissertação de mestrado, cursado no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará, no ano de 2018. O trabalho intitulado *Pioneiros e duendes: desenvolvimento e integração da Amazônia a partir dos filmes documentários de Jean Manzon*<sup>1</sup>, teve como objetivo discorrer sobre como o discurso desenvolvimentista, fundamentado em grandes obras e projetos, do governo de Juscelino Kubitschek, foi materializado no cinema produzido pelo francês Jean Manzon. Falar sobre o desenvolvimento na Amazônia, é falar sobre os impactos que os grandes projetos têm sobre os povos afropindorâmicos,

para usarmos a expressão de Antônio Bispo dos Santos (2015). Bispo dos Santos define os povos originários e os povos da diáspora africana como afronpindorâmicos, em referência à Pindorama, palavra tupi, e que dava nome ao território que hoje é chamado de Brasil.

Fechado este pequeno parêntese, o objetivo da tese então seria continuar algumas discussões levantadas no mestrado. Porém, eu tinha o desejo de focar mais na questão indígena, mas tendo ainda como materialidade principal o audiovisual.

O projeto da tese foi amadurecendo ao longo do curso, a medida em que iam se realizando as disciplinas, as leituras iam sendo absorvidas e iam acontecendo as conversas de orientação com a professora Luciana de Oliveira. Eu contei para a professora Luciana sobre um conjunto de filmes que eu tinha conhecido, durante uma das disciplinas, sobre o povo Guajajara, da Terra Indígena (TI) Caru, no estado do Maranhão, região que compreende a Amazônia maranhense. Os filmes *Maè Mimi'u Haw – A história dos cantos* (2018) e *Zawxiperkwer Kaà - Guardiões da Floresta* (2019) me tocaram bastante, por apresentarem questões que eu já vinha refletindo ao longo da minha trajetória acadêmica - como invasão de terras indígenas, conflitos fundiários e grandes projetos - mas agora sob a perspectiva dos povos indígenas, do povo Guajajara em específico. E ainda tinha uma especificidade a mais por se tratar de um povo da Amazônia.

Dessa forma, estava ali quase consolidado o projeto da tese: eu iria trabalhar com a filmografia Guajajara e analisar os seus aspectos técnicos, históricos, cosmológicos e outros. Todavia, as conversas com a professora/orientadora iam me mostrando que somente a visionagem dos filmes feita por mim não daria conta de todas as questões que permeavam aquelas imagens. Foi então que a professora sugeriu que fosse feita uma análise territorializada das imagens guajajara. Mais do que isso, a proposta da tese consistia em contar a história da Terra Indígena Caru por meio das imagens. Para essa proposta ser realizada, seria necessário portanto a ida até o território indígena Caru, experienciar com os moradores daquela comunidade as suas histórias, conhecimentos e imagens.

Eu iniciei o presente texto com este pequeno prólogo para que fosse mostrado sob quais perspectivas ele se situa e como é que surgem as bases para a sua escrita. A tese está em um estágio considerável de avanço, mas o objetivo desse texto é apresentar um breve relato da minha primeira visita à TI Caru, com o intuito de apresentar desafios, caminhos e possibilidades para pesquisas territorializadas no campo da comunicação.

### **Breve contextualização imagética do povo Guajajara**

O objetivo da minha tese de doutorado consiste em escrever uma história da Terra Indígena Caru, a partir das imagens elaboradas pelos seus moradores, os Guajajara, e por outras fontes como o Estado Brasileiro. Para construir a tese, eu não poderia me deter apenas às imagens contemporâneas. Foi então que comecei uma busca em acervos digitais de importantes instituições que têm por função guardar e preservar a memória do país e dos povos indígenas, como a Biblioteca Nacional, Arquivo Nacional, Funai e Museu dos Povos Indígenas. Partindo desses processos, eu gostaria de fazer uma breve contextualização sobre o povo Guajajara, a partir de algumas imagens.

As terras que hoje são conhecidas como Brasil tiveram suas dinâmicas sociais, culturais e políticas drasticamente modificadas a partir de 1500, com o início da invasão portuguesa conduzida pelo colonizador Pedro Álvares Cabral. Naquele período histórico, este território transatlântico era densamente habitado pelos povos pindorâmicos. (Santos, 2015, p. 27). No primeiro centenário da colonização estrangeira no Brasil, os colonizadores fizeram investidas prioritariamente na porção litorânea do território brasileiro, pouco ou quase nada penetrando para o interior do país. Somente em 1612, se iniciam as primeiras expedições que iriam também mudar drasticamente as dinâmicas do território que hoje conhecemos como Amazônia brasileira<sup>2</sup>.

No ano de 1612, invasores franceses fundaram a cidade de São Luís, no estado do Maranhão. Dois anos depois, os portugueses expulsam os franceses daquele território e dão início às investidas para a colonização do vale amazônico por parte de Portugal. No final do ano de 1615, uma expedição

chefiada por Francisco Caldeira Castelo Branco, saiu de São Luís com destino ao norte do território brasileiro. Em 12 de janeiro de 1616, os navios de Castelo Branco adentram a Baía do Guajará e avistam o território Mairi,<sup>3</sup> densamente povoado pelos Tupinambá, e que após a dominação e violência portuguesa mudou seu nome para Santa Maria de Belém do Grão-Pará e atualmente é a cidade de Belém, capital do estado do Pará.

A fundação das cidades de São Luís e Belém foram os marcos iniciais para que a investida colonial, que antes se voltava quase exclusivamente para o litoral, agora também invadissem o interior do país e as terras da bacia amazônica



Figura 1: Pequeno Atlas do Maranhão e Grão-Pará  
Fonte: <https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/15348>

Quando os invasores portugueses chegaram ao estado do Maranhão e deram início ao processo de dominação e colonização da região amazônica, o território brasileiro era povoado por uma numerosa quantidade de povos tupi-guarani<sup>4</sup>, que estavam presentes em uma extensa faixa territorial (Wagley e Galvão, 1961, p. 22). Um destes povos eram os Tenetehara, *gente da mata* e que ocupavam uma região tipicamente de floresta tropical. (Wagley e G, 1961, p. 22).

O mapa que apresentamos acima é denominado “Pequeno Atlas do Maranhão e Grão-Pará” e foi feito por João Teixeira Albernaz I, provavelmente no ano de 1630. É considerado por alguns estudiosos como o primeiro registro cartográfico da Amazônia brasileira. Chama a atenção o destaque dado aos territórios das nações indígenas, nomeadas de: Guajajaras, Tupinambás e Tocantins. Eu observo e apresento abaixo um recorte em especial, a província dos Guajajaras, localizada nas áreas dos rios Pindaré e Mearim.



Figura 2: Recorte “Pequeno Atlas do Grão-Pará e Maranhão”  
Fonte: <https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/15348>

De acordo com Wagley e Galvão (1955) o território ancestral do povo Tenetehara era o Alto Rio Pindaré. Por conta da violência das frentes de colonização que foram invadindo a região do Rio Pindaré, esse povo começou a migrar e a ocupar as terras próximas aos rios Grajaú e Mearim e posteriormente os Tenetehara passaram a ocupar também os territórios a beira dos rios Gurupi, Capim e Guamá.<sup>5</sup>

De acordo com alguns estudos etnológicos, o primeiro contato dos Guajajara com os invasores europeus teria ocorrido no início do século XVII, quando os indígenas são encontrados por uma expedição francesa ao rio Pindaré.



O mapa elaborado por Serafim Leite nos dá uma ideia da imensa penetração dos Jesuítas na Amazônia. Os antropólogos Charles Wagley e Eduardo Galvão (1955) estiveram nas aldeias Guajajara do Rio Pindaré nos anos de 1941 e 1945. Nessa pesquisa, eles destacam alguns momentos das imersões jesuítas junto aos Guajajara. Eu apresento abaixo também um recorte que mostra uma missão jesuíta no território dos Guajajaras.

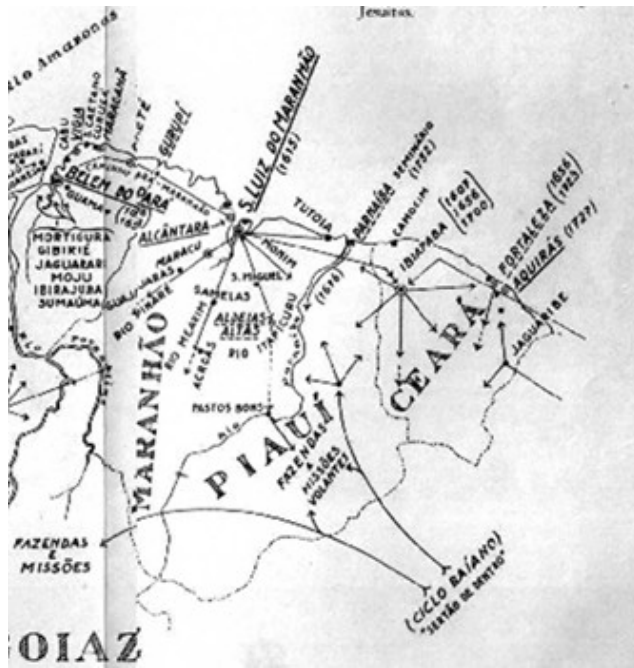


Figura 4: Recorte Mapa da expansão das missões Jesuítas no Norte do Brasil  
Fonte: Serafim Leite (1938).

A primeira expedição jesuíta até o Rio Pindaré para o trabalho de catequização dos Guajajara, foi liderada pelo padre Francisco Velloso em 1653. O missionário conseguiu convencer alguns indígenas a irem para os aldeamentos e em seguida encaminhou três destes para irem até o interior da mata com o objetivo de buscarem mais indígenas para a missão. O plano falhou e os três indígenas não retornaram até o padre e ele teve de retornar para São Luís por

falta de alimentos. Em 1654, o padre Manuel Nunes viaja 35 dias pelo rio Pindaré em uma canoa em busca da aldeia *Capiytuba*. Ao chegar à aldeia, novamente os indígenas não acompanharam o jesuíta. (Wagley e Galvão, 1955, p.25)

Em 1723, os jesuítas criam mais uma missão, desta vez no baixo Pindaré. A aldeia São Francisco Xavier compunha a Missão Caru, e estava localizada na confluência dos rios Pindaré e Caru e chegou a contar em 1730 com 779 indígenas. No ano de 1760 os jesuítas são obrigados a abandonar o vale do Pindaré. (Leite, 1938)

Desde quando se instaurou o contato entre os Guajajara e os invasores, a história desse povo tem sido marcada pela sobrevivência e resistência a processos violentos vindos dos mais diversos agentes. Após a saída dos jesuítas do Brasil, a política indigenista passa por diversos estágios como diretórios, colônias, passando pelos postos indígenas até finalmente chegarem nas áreas e terras indígenas. Porém, nenhuma destas políticas garantiram em sua totalidade a paz para os Guajajara, ou qualquer outro povo indígena no Brasil.

Na atualidade, o povo Guajajara ainda vive sob consideráveis tensões em razão de disputas pela terra, segundo as palavras das suas próprias lideranças. Isto significa que não há uma total segurança e tranquilidade para os Guajajara e os demais povos que habitam o seu território. Na Terra Indígena Caru, território onde eu fui buscar elementos e conhecimentos para agregar junto ao conhecimento dos antropólogos e historiadores, os guardiões e as guerreiras da floresta, grupo auto-organizado que atua no monitoramento e proteção do território, se aperfeiçoam e se consolidam cada vez mais como uma organização de proteção territorial, principalmente após os quatro anos do governo do ex-presidente Jair Bolsonaro, que esvaziou e deteriorou a política indigenista do Estado Brasileiro, fazendo com que se intensifiquem conflitos e invasões de terras indígenas. Agora, no governo do presidente Lula, o Estado conta com o Ministério dos Povos Indígenas, conduzido pela indígena Sônia Guajajara, e a expectativa é que o Brasil possa consolidar os direitos dos povos indígenas garantidos pela Constituição Federal de 1988 e principalmente que se possa evitar retrocessos e perdas de direitos. Feita essa breve contextualização histórico-política dos Guajararas e da região dos

rios Pindaré e Caru, eu passo a falar agora sobre a minha viagem à Terra Indígena Caru.

### **Conhecendo o povo Guajajara e (re)elaborando novas imagens: indo até a Aldeia Maçaranduba**



Figura 5: O Rio Pindaré é um dos limites da TI Caru.  
Fonte: Acervo do autor (2023).

A minha primeira visita à Terra Indígena Caru foi no período de 3 a 5 de novembro de 2023. A viagem se iniciou com a minha partida de Belo Horizonte rumo à Belém, cidade em que tenho residência e que serviu como apoio para esse trabalho no território, mesmo estando a mais de 500 km distante da aldeia Maçaranduba. Para chegar até a aldeia Maçaranduba, saindo de Belém, a guerreira Cícera Guajajara, me orientou a ir até a cidade de Santa Inês, no Maranhão. De Belém até Santa Inês, são aproximadamente 550 km. Ao chegar em Santa Inês, é preciso percorrer aproximadamente mais 100 km por uma estrada às vezes asfaltada, às vezes de terra, às vezes empoeirada, às vezes enlameada, mas sempre ao lado do trilho da Estrada

de Ferro Carajás, da Vale, por onde a mineradora transporta as riquezas que extrai dos territórios da Amazônia. Esse fato, a meu ver, atesta como mais uma daquelas contradições comuns do sistema capitalista: de um lado uma estrada de ferro conservada, duplicada e que transporta riquezas e do outro uma estrada em um estado de conservação ruim e que prejudica o acesso do povo Guajajara e de serviços do Estado brasileiro à TI Caru. É possível chegar à aldeia Maçaranduba também por via fluvial, pelo Rio Pindaré, mas a via de acesso mais utilizada, mesmo pela comunidade Guajajara residente na TI, é de fato a terrestre.



Figura 6: A placa que parece querer tombar representa bem a resistência indígena  
Fonte: Acervo do autor (2023).

Durante três dias estive no território acompanhando a tradicional festa do Moqueado, um ritual de passagem das moças e rapazes Guajajara. A Festa do Moqueado, é um momento que celebra a finalização de um ciclo que ainda tem dois momentos anteriores: a festa da mandiocaba, a caçada dos animais e finalmente a festa do moqueado ou festa da menina moça. Esse

ciclo de acontecimentos se inicia quando ocorre a primeira menstruação das meninas e quando ocorre a mudança de voz dos rapazes. (Gomes, 2018)

O objetivo principal dessa ida a aldeia era ter uma primeira conversa com a comunidade e conhecer o território, apresentar a pesquisa que está sendo desenvolvida, assim como procurar conversar com o máximo de pessoas que fosse possível naquele momento. Em todas as suas “brincadeiras”, que é como os Guajajara chamam suas festas, há um envolvimento de toda a comunidade da aldeia Maçaranduba e todos ficam bastante ocupados. É preciso organizar as roupas das moças e rapazes, cozinhar as caças, entoar os cantos, receber e acomodar os parentes de outras aldeias, enfim, uma enormidade de tarefas que toma bastante tempo dos Guajajara. Durante as festas tradicionais, os Guajajara vivem somente para os seus rituais. Dessa forma, eu que esperava apresentar a pesquisa para a comunidade reunida, acabei apresentando o trabalho de forma individual para as pessoas as quais eu percebia terem um pouco de tempo para breves conversas.



Figura 7: Moças e rapazes Guajajara durante a festa do Moqueado  
Fonte: Acervo do autor (2023).

A minha anfitriã na aldeia foi a guerreira da floresta, Cícera Guajajara, que me hospedou em sua casa e me apresentou a festa e alguns dos seus parentes. Foi um grande privilégio ter a Cícera como anfitriã porque ela é uma das principais mobilizadoras e organizadoras das festas tradicionais da Maçaranduba, o que fez com que eu pudesse acompanhar bem de perto todos os passos da festa e conhecer com certa profundidade um pouco dos rituais e dos cantos.

Um dos momentos que mais me tocou foi quando, no segundo dia da festa, às 6h da manhã, Cícera foi até a rede em que eu estava dormindo e me disse com bastante ânimo: “Bora Rodrigo, senão a gente perde a festa.” Nesse momento eu percebi que Cícera preocupava-se para que eu não perdesse nenhum momento da festa dos Guajajara, que aquele momento era importante não só para mim que estava em busca de um acolhimento da comunidade para a pesquisa, mas também era importante para Cícera e sua comunidade que estavam alegres em poder apresentar um pouco da sua cultura para um *karaiw*, nome dado pelos Guajajaras aos não-indígenas.



Figura 8: Cícera Guajajara entoando cantos durante a festa do Moqueado  
Fonte: Acervo do autor (2023).

Mesmo com toda a correria para a realização da festa foi possível conversar com algumas pessoas da comunidade, como o Cacique Antonio Wilson Guajajara, a guerreira da floresta e secretária-adjunta dos povos indígenas do estado do Maranhão, Rosilene Guajajara e com o guardião da floresta e cineasta, Jocy Guajajara. Em uma breve conversa com Rosilene Guajajara, entre uma atividade e outra da festa, a guerreira conseguiu sintetizar a importância do território para a manutenção da cultura Guajajara. É sempre muito importante ouvir uma indígena falar sobre o seu território, pois vejo que para muitos não-indígenas a relação dos povos originários com a terra, ainda é bastante incompreensível. Isso vai se refletir, entre outras coisas, em violências e desrespeito aos modos de ser e viver indígenas.

Você observa que tudo faz parte. Tudo é ligado ao território. O território tem que tá protegido para manter a cultura. Se não tiver o pássaro, a gente não vai usar um cocar. A gente não vai ter uma carne de caça para fazer o moqueado. Então tudo isso tem essa ligação com o território. A cultura não se separa do território. (Rosilene Guajajara, 2023)



Figura 9: Entrevista com Rosilene Guajajara  
Fonte: Acervo do autor (2023).

A primeira ida a aldeia Maçaranduba foi muito importante não só para estreitar laços com a comunidade, mas principalmente para ver de perto a cultura e a memória em movimento do povo Guajajara em seu território através dos cantos, das danças, das comidas e todo o ritual da festa do Moqueado.



Figura 10: As festas Guajajara devem sempre ter muitas caças, principalmente o macaco capelão  
Fonte: Acervo do autor (2023).

Quando fui para o território Guajajara neste primeiro momento, eu tinha um pequeno planejamento, que consistia em fazer uma pequena roda de conversa com o máximo de pessoas possíveis da comunidade para a minha apresentação e da pesquisa, assim como registrar conversas com algumas pessoas. Os acontecimentos não se deram da forma como minhas premissas metodológicas apontavam. Pois há um fato que eu só pude apreender estando no território junto aos Guajajara: o território impõe a sua própria metodologia. Nesse caso, uma metodologia guajajarizada, moldada pelos próprios Guajajara da TI Caru. A dinâmica da cultura Guajajara, o envolvimento da comunidade com a festa, o desejo e o empenho de todos e todas para que a festa ocorresse da forma mais bonita possível, me levaram a ter que fazer os apontamentos da pesquisa à maneira com que os donos do território iam me permitindo. Em uma pesquisa dentro de um território originário, penso que a principal premissa que o pesquisador ou pesquisadora devem ter é a de que existe a metodologia da pesquisa e a metodologia do território e é a partir de uma comunicação intermundos (Oliveira; Salgado, 2023) que chegamos à metodologia possível. A comunicação intermundos se torna uma chave importante

sob a perspectiva de que a partir dela é que se dará a tentativa de aproximação entre os conhecimentos afropindorâmicos e os conhecimentos do mundo moderno-colonial. Dessa forma, “a comunicação intermundos visa romper esse distanciamento epistêmico e existencial ao promover fissuras de respiro, pontes e zonas de encontro tentativas.” (Oliveira; Salgado, 2023, p. 153).

Além dessas (re)elaborações metodológicas, a minha primeira visita à Terra Indígena Caru, me fez (re)elaborar novas imagens sobre os povos originários da Amazônia e ver de perto um dentre os diversos modos de ser e viver que (re)existem na região. Além disso, saí da aldeia com a certeza de que no mundo Guajajara, a memória é viva, e está presente nos rituais, nas comidas, nos cantos, nas danças e no território preservado e conservado.

Sob essa perspectiva, é importante afirmar que enxergo este trabalho sob um olhar contra colonial e por isso trago agora para a discussão o intelectual brasileiro Antonio Bispo dos Santos, que nos apresenta duas chaves importantes para compreendermos o processo de dominação dos territórios e dos corpos afropindorâmicos nas Américas, que são a colonização e a contra colonização. Segundo o autor, “os processos de invasão e expropriação, genocídio, etnocídio e subjugação de uma cultura pela outra são entendidos como constituintes da colonização” (Santos, 2015, p.47-48). Em oposição a ideia de colonização, o autor chama de contra colonização a “todos os processos de luta e defesa dos territórios e o que neles ali habita, desde às pessoas até a cultura ali presentes, promovida pelos povos afropindorâmicos, que são os povos originários, negros e indígenas” (Santos, 2015, p. 48) Acredito que a “palavra germinante” (Santos, 2023) “contra colonização” é capaz de nos levar aos caminhos da ofensiva de resistência contra a “guerra das denominações” (Bispo, 2023), que tenta impor uma história contada exclusivamente sob o olhar do colonizador e é tida como a realidade dos fatos. A contra colonização nos conflui com as inventivas formas de resistências praticadas por parte dos povos indígenas da Amazônia – e do Brasil também – em resposta às violências dos colonizadores, mostrando que há outras possibilidades para a história, contada a partir da perspectiva dos povos originários.

Ao visitar a TI Caru pude enxergar um pouco como se dão os processos de contra colonização do povo Guajajara. É através da cultura, das cantorias, das danças, das comidas, dos rituais, onde, mesmo com o trem da Vale passando 24h por dia a menos de 300m da Aldeia Maçaranduba e causando um incômodo grande à comunidade, Cícera Guajajara, Rosilene Guajajara, Antônio Wilson Guajajara e toda a comunidade seguem os seus modos de ser e viver contra coloniais.

### **(In)conclusões**

Talvez um relato de uma viagem a um território indígena fosse mais apropriado para uma publicação na área da antropologia ou qualquer outra que abordasse os estudos etnográficos. Mas pensando em uma contra colonização da comunicação e dos seus estudos é que apresentei esse texto com o intuito de instigar e provocar anseios para que se desenvolvam mais trabalhos territorializados nesse campo do conhecimento.

O trabalho dentro do território não é nem um pouco tranquilo, tem seus impasses, seus desafios, suas angústias, suas remodelações metodológicas, mas é muito motivador e instigante. Ao voltar da aldeia eu comecei a refletir o quanto a Universidade ainda é carente de conhecimentos indígenas, principalmente, na área da comunicação, considerando que mesmo com a presença crescente de indígenas na universidade, o conhecimento destes povos ainda está inserido de forma insatisfatória na academia. É importante destacar que não defendo que falemos por esses povos e muito menos o conhecido clichê “dar voz aos povos originários”, mas sim defendo trabalhos em que possamos atuar como mediadores entre o mundo indígena e o mundo acadêmico, através de uma comunicação intermundos.

Por fim, eu espero que este breve relato inspire cada vez mais alunos e alunas de comunicação e outros cursos afins a colocarem-se dispostos a enfrentar os desafios, mas principalmente a satisfação de uma pesquisa corpo a corpo em territórios originários, proporcionando um grande incremento e fortalecimento de possibilidades para as pesquisas na área comunicacional.

**Questões para discussão**

Com base no texto, discuta a abordagem da “comunicação territorializada” apresentada pelo autor.

1. O texto menciona o conceito de “contracolonização” de Antônio Bispo dos Santos. Analise como a cosmologia do povo Guajajara e seus rituais, como a Festa do Moqueado e a atuação dos Guardiões da Floresta, representam formas de resistência e contracolonização. Como essas experiências podem inspirar novas abordagens na pesquisa em comunicação?

2. A partir da fala de Rosilene Guajajara e das experiências do autor, discuta o papel da comunicação intermundos na construção de uma ciência contracolonial. Que desafios e potências ela apresenta para pesquisadores não indígenas?

## Referências

GOMES, E. 2018. *Os Tenetehara e seus rituais: um estudo etnográfico na Terra Indígena Pindaré*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual da UEMA, Departamento de Cartografia Social, São Luís

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-1950. Tomo III.

MÉTRAUX, Alfred. *La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*. Paris: P. Geuthner, 1928.

NEVES, Ivânia. *Mairi, terra de Maíra*: a ancestralidade indígena eclipsada em Belém. *Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som - Policromias*, v. 7, n. 1, 2022

OLIVEIRA, Luciana de; SALGADO, Tiago Barcelos Pereira. *Comunicação intermundos: entre a violência e a re-existência, quem fala?*. *REVISTA LATINOAMERICANA DE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN*, v. 22, p. 142-153, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília, INCTI/ UNB, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. *Os índios Tenetehara (uma cultura em transição)*. Rio de Janeiro : Imprensa Nacional, 1961.

## Notas

Clique sobre o número para retornar ao texto

1. <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/9988>
2. A Amazônia é todo o território que está na área da Bacia Amazônica, banhada pelo Rio Amazonas e que abriga a floresta tropical amazônica. A Pan-Amazônia é formada por nove países: Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana Francesa e Inglesa, Peru, Suriname e Venezuela. A Amazônia brasileira é composta por 9 estados: Acre, Amapá, Amazonas, Maranhão, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins
3. De acordo com Ivânia Neves (2022), as terras compreendidas do litoral do Maranhão até as imediações do atual estado do Amapá, era denominada pelos Tupinambá e pelos demais povos Tupi como Mairi.
4. Wagley e Galvão se dedicaram majoritariamente ao trabalho com os povos da tronco linguístico Tupi no Brasil, talvez isso justifique a ênfase que os autores dão para estes povos. Mas sabemos que naquele período havia no Brasil outros numerosos povos, como os do tronco linguístico Macro-Jê. Ver mais em: <https://pib.socio-ambiental.org/pt/L%C3%ADnguas>
5. Os estudos realizados sobre os Tenetehara ao longo da história, consolidaram que aqueles indígenas que migraram do Pindaré e que hoje habitam os rios Gurupi, Guamá e Capim são chamados de Tembé. Enquanto que aqueles que habitam os rios Pindaré, Mearim e Grajaú são chamados de Guajajara.
6. Do original: En 1615, une expédition française conduite par le sire de la Ravardière rencontre sur le haut Pindaré une tribu d'Indiens qu'il appela pinariens. Tout donne à supposer que ces pinariens étaient les ancêtres des guajajara que Betendorf mentionne plusieurs fois dans sa chronique et qu'il situe à 5 jours de marche du Pindaré.



## CAPÍTULO 6

# Pesquisadora - cavalo de entidade: quando almas e divindades povoam os estudos em Comunicação

BÁRBARA REGINA ALTIVO

*A noite em penumbra de lua nova, a fogueira esquentando o couro dos tambores feitos pelo povo africano em Oliveira (MG) há pelo menos duzentos anos. Começa o batuque. “Quero ver papai. Quero ver papai.” Uma roda se forma e eu fico de fora, observando, tentando observar, apenas. É noite de conversa com as almas. Eles todos estão ali, os papais, os vovôs, os bisavôs. Eu tento resistir. Meu corpo fica bambo, as mãos vão gelando, o coração dispara. “Não posso virar. Não posso. Estou aqui como pesquisadora”. Eu choro. Lembro do que Washington me disse antes de tudo começar: “kamdombe é força de preto-velho muito intensa.” Começo a sumir. Sento no banco e o meu corpo todo treme, é visitado pela preta-velha. Ela vem com uma emoção forte, um abraço de dentro.”<sup>1</sup>*

Este texto é um chamado para quem quer sentir a comunicação que vem de lugares misteriosos. Uma roda que se abre diante de forças que não cabem nas categorias racionais do pensamento acadêmico, mas que com elas podem conversar. Agências que dançam, comem, festejam, rememoram e desfazem amarrações coloniais com a gente, no nosso corpo vibrátil. São

formas antigas de circular sentidos, mídias primevas, tecnologias ancestrais que produzem futuros possíveis, com poder de adiar o fim do mundo (Krenak, 2019). O convite parte de um movimento textual curvilíneo, desses que oscilam entre lá e cá, eu e você, dentro e fora, noite e dia, ontem, hoje, amanhã. Transplanto aqui alguns fragmentos do meu trabalho doutoral junto a uma comunidade de tantos seres reunidos pelo Rosário de Kaiaia<sup>2</sup>, em Oliveira (MG), na irmandade “Os Leonídios”, que realizei entre 2016 e 2019. Vou fiar algumas linhas de sentido de como isso aconteceu e transformou o meu pensamento e sentimento sobre os estudos em Comunicação Social. Para sentar-se à nossa gira, também ousarei cantar para os ancestrais intelectuais afropindorâmicos que estão elaborando sobre a luta contracolonial. Ouviremos as suas formulações que seguem ganhando projeção em pesquisas, lutas por direitos, discursos de emancipação. Vamos fazer comunicar mundos que, para alguns, não poderiam (ou deveriam) se cruzar. Opa, isso pode ser ameaçador para as nossas certezas. E que bom! A proposta é essa!

### **Portais de comunicação ancestral e alargamento da realidade**

Os estudos em Comunicação são vocacionados à fricção com o mundo, e isso me fascina desde que entrei na graduação, em 2009. Atravessando e se constituindo em plataformas, linguagens, tecnologias e culturas, são os diversos e heterogêneos fenômenos da vida em sociedade que acionam, desde o início, o interesse das pesquisas comunicacionais, formando o que José Luiz Braga chama de caráter indiciário do campo (Braga, 2008). Vasto é o leque de temas e materialidades sondados, bem como as metodologias acionadas na composição do quadro de conhecimentos comunicacionais, intimamente vinculados aos regimes de circulação de símbolos do mundo contemporâneo.

Em contraste com as abordagens investigativas das ditas ciências sociais clássicas, a Comunicação se compõe e espalha em diferentes campos do conhecimento acadêmico, transdisciplinarmente, e pode se aventurar a caminhos caleidoscópicos de pesquisa, a compor invenções teórico-metodológicas que articulam sensibilidade aos fenômenos e rigor no método

analítico. Um prato cheio para experimentações de pensamento e diálogo com outros universos de saber, certo? Sim, isso é possível e desejável. Mas, olhando atentamente para o campo: não, este caminho de intercâmbio entre saberes não acontece de forma simétrica e epistemologicamente justa ao longo da história dos estudos em Comunicação e das ciências ocidentais de modo geral, especialmente no que diz respeito ao encontro com os mundos indígenas e afrodiaspóricos que constituem o nosso país.

Pois é justamente com esses universos que busco dialogar enquanto pesquisadora, gente e corpo no mundo. Ao longo dos quatro anos de doutorado, participei ativamente do Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais<sup>3</sup> na UFMG, inicialmente como produtora e depois como docente de apoio. As trocas com os mestres e mestras tradicionais negritaram o meu desejo mais genuíno de pesquisa: investigar processos comunicacionais que extrapolam a racionalidade ocidental, que colocam o corpo no centro da experiência, convocam agências multidimensionais e operam transmutações simbólicas que resvalam nos universos cosmológicos da magia e da religião. No seio dessa experiência, pelo encontro com a mestra tradicional de Reinado Pedrina de Lourdes Santos, que lecionou no Programa, nasceu o meu problema de pesquisa doutoral:<sup>4</sup> as operações de comunicação realizadas por uma comunidade de Reinado, em Oliveira (MG), especificamente por um grupo de crianças negras na periferia da cidade, que formaram o chamado Reinadinho.

Um grupo de cerca de 20 crianças e adolescentes que moram no alto do bairro São Sebastião, periferia de Oliveira, ocupavam desde 2014 uma casa abandonada em ruínas e ali constituíram a sede das guardas do reinadinho até 2017. São meninas e meninos que participam de diferentes irmandades reinadeiras do bairro e também de terreiros de candomblé e umbanda, sendo a maioria dançadores e tocadores das guardas de Reinado “Os Leonídios”. Juntos, elas e eles produzem os instrumentos musicais, roupas e espaço ritualístico reinadeiro através de materiais advindos dos restos, dejetos do mundo adulto. As caixas são feitas de galão de plástico, os bastões de canos e cabos de vassoura, as bandeiras desenhadas em papel. Após a festa oficial da cidade, que acontece em setembro, as crianças

saem às ruas do alto do São Sebastião, em cortejo de seus reis e rainhas mirins, na semana do dia 12 de outubro, em celebração à Nossa Senhora Aparecida e ao dia das crianças (Altivo, 2019).



Figura 1: Sede do Reinadinho em dia de cortejo das crianças, 2016.

Foto: Bárbara Altivo.

Pesquisar o Reinado e ter a convicção de que começava a entender o lugar e as ações das pessoas, dos cantos, dos artefatos e dos ritos, foi um processo repetidamente perfurado e colocado em torção nos encontros com as crianças. Enquanto anotava algo no caderninho, fazendo cara de séria e ajeitando os óculos, sempre aparecia alguma menina ou menino que pegava na minha mão, fazia trança nos meus cabelos, falava em entidade e *nkisi*<sup>5</sup>, ou mesmo só me olhava com intensidade. As crianças me cobriram com o mistério, o não explicado, com o que resiste aos esforços de sistematização exigidos no universo acadêmico. E me chamaram a ser uma pessoa, inteira, com elas. O desconhecido, algo que vibra nos corpos e liga tudo à cada coisa, surgia em momentos de simples presença compartilhada, quando emerge a “graça”, o sagrado em operação. O magnetismo que o Reinado das crianças lançou sobre mim e a tese nos reuniu pelo espanto, silêncio, riso e choro incontidos, pela forma afetiva de estar junto, de entrar em estado de fascínio diante do segredo. E, principalmente, pela sensibilidade aos espíritos.

Ao cruzar a porteira do Reinado da irmandade “Os Leonídios”, perdi o controle da pesquisa. Arquitetar um projeto, planejar uma problemática de investigação, mapear a bibliografia científica da área, desenhar um cronograma de atividades, estruturar questionários: nenhum desses mecanismos prévios de monitoramento e vigilância da produção do conhecimento passaram incólumes pelo território sagrado do Rosário. A tese que pari é fruto do meu descontrole diante das interpelações que recebi em campo, das relações de afeto e pensamento que travei com diferentes seres do Reinado, e principalmente da guiança espiritual e infantil que tomou conta do meu corpo e das reflexões da pesquisa. Um descontrole que se revelou, com a sucessão de encontros e o desenvolvimento dos vínculos, singularmente fértil na constituição de um problema de pesquisa gestado na organicidade das experiências de campo: o Reinado como um grande e complexo trabalho de comunicação espiritual, intersubjetiva, social e política de cura das relações, corpos e territórios de existência dilacerados pela escravidão e pelo racismo (Altivo, 2019).

Nesse processo intenso de pesquisa, como na noite de kandombe descrita na nota de campo que abre este texto, por vários momentos tive meu corpo capturado por forças espirituais. Lutei contra, acionei todo o racionalismo constituinte da minha formação acadêmica, e nenhuma dessas disposições balizadoras conseguiu estancar a vibração dos tambores em mim. Eu, mulher parda do interior de Minas Gerais, lida como branca em alguns contextos e “morena” ou “latina” em outros. Eu, que nunca sofri as dores do racismo nesta vida e que fui zuada pelas crianças do Reinadinho como “moça com cara de crente”, sem poder impedir, para o meu pavor, incorporei espíritos diante de uma comunidade negra centenária, um quilombo vivo no centro-oeste mineiro. E essa configuração sensível do meu corpo abriu uma importante fenda de compreensão dos processos comunicacionais que produziu conhecimento!

A fogueira na noite de kandombe, rodeada pelos mortos e vivos da comunidade, manifestava a força transmutadora de um compromisso: “vamos aquecer a irmandade, o vínculo, cuidar de nós mesmos”. Autoreparação pela força da comunicação com a ancestralidade. O Reinado se lembra de todo mundo e,

principalmente, dos mais esquecidos. Assim me ensinou Capitã Pedrina: “eu vou para onde estiver o meu povo, mesmo que esteja apenas um lá”. Nesse processo, são reconhecidos, colhidos e reunidos os pedaços de si, os retalhos de subjetividades rotas, bem como os fragmentos de conhecimentos e histórias dos povos negros dispersos em todos os cantos do mundo (Mbembe, 2018).

Em constante comunicação com seus mortos, os povos africanos pós-diáspora mantém uma rede de trocas que cruza planos, continentes e tempos. Trata-se da laboriosa tarefa de produzir, guardar e atualizar uma comunidade intermundos que permite a circulação de experiências, afetos, saberes e memórias desde África, passando pelo cativo, mas não refém dele. Essa modalidade de conhecimento pode ser aproximada ao que Mbembe caracteriza como pensamento da circulação e da travessia que habita vários mundos ao mesmo tempo, não num gesto gratuito de desmembramento, mas de vaivém, capaz de permitir a articulação da comunidade com vistas à reparação, restituição e justiça (Mbembe, 2018, p. 24). O transe mediúnico, neste processo, é uma das principais metodologias de comunicação com os ancestrais através do corpo,<sup>6</sup> guiada e acompanhada pelos tambores sagrados (atabaques, caixas de massambique, kamdombe, e vários mais), fazendo dança, canto e reza nos terreiros pelo(s) mundo(s).

Diante da potência dos seres espirituais que se apresentaram ao longo de toda a minha pesquisa doutoral, pelas histórias e rituais da comunidade reinadeira, como pelo meu próprio corpo, transfigurado em “cavalo de entidade”<sup>7</sup>, tornou-se completamente impossível categorizar essas existências em termos de “representação social”, “catarse coletiva” ou mesmo “performance”. Abriu-se um portal no seio da própria realidade: espíritos e divindades são agentes comunicacionais com a mesma dignidade existencial que você, eu, a indústria midiática, as forças capitalistas, os fluxos informacionais da internet. Mas isso não significa que tais existências comuniquem da mesma forma, sob as mesmas visões de mundo e com efeitos similares para a coletividade global. De fato, em muitos sentidos, esses regimes existenciais estão em guerra.

### **Reativação politeísta frente à borracha da hóstia**

Chegou a hora de abrir um verbo importante. Vamos abordar um tópico sensível para as mentes mais racionais e colonizadas, aquelas que inclusive moldaram as universidades brasileiras e ainda possuem lugar de poder na nossa estrutura geopolítica de conhecimento. Seguiremos falando sobre almas, espíritos, magias, macumbarias, entidades, divindades, orixás, nkisi. E vamos começar - e permanecer - desde o ponto de vista das resistências contracoloniais.

O alicerce da colonização dos povos afropindorâmicos no Brasil, segundo Antônio Bispo dos Santos (2015), consistiu em uma articulada e progressiva substituição do paganismo politeísta pelo cristianismo monoteísta eurocentrado. Os povos afropindorâmicos do Brasil, de acordo com o autor, conformam a ancestralidade indígena e afrodiaspórica viva no país, comunidades que cultuam vários deuses e deusas, pluriscientes, pluripresentes, identificados com a natureza (o fogo, a água, a terra, o ar e outros elementos), territorializados e que tendem a se organizar de forma horizontal e circular. O processo de catequização elaborado pelos jesuítas no Brasil colônia foi, nesse sentido, uma das armas mais poderosas de subjugação de mundos: ao demonizar as comologias africanas e originárias, instaura-se um duplo assassinato, dos seres e saberes que povoam os mundos não-cristãos, sob o regime autoritário do “mono”.

Nego Bispo afirma que o Deus cristão é desterritorializado, onipotente, onisciente, masculino, inatingível, exclusivista, vertical e linear. Diz ainda que a cosmologia eurocristã, vocalizada na Bíblia, inventou o trabalho e o fez como castigo via mitologia de criação da humanidade, a narrativa de maldição da terra como punição ao pecado original em Adão e Eva (Santos, 2015). O castigo do Deus da Bíblia desterritorializou o seu povo e o amedrontou, inventando um dispositivo de terrorismo psicológico chamado *cosmofobia*. Os fundamentos do patriarcado escravocrata são, portanto, religiosos: invenção do trabalho como castigo, amaldiçoamento dos frutos da terra e sistema de servidão baseado em níveis de humanidade (supremacia) e animalidade (inferioridade), sob a dominação antropocêntrica e racista do Deus Macho Exclusivo.

Nessa cadeia hierárquica, plantas, bichos, pedras, rios, mares, ventos e demais forças orgânicas deste planeta são consideradas recursos para o dito progresso da humanidade, inventor de espacialidades sintéticas, como as cidades em que vivemos, um território pensado e desenhado apenas para humanos, que exclui “todas as possibilidades de outras vidas na cidade. Qualquer outra vida que tenta existir na cidade é destruída. Se existe, é graças à força do orgânico, não porque os humanos queiram.” (Santos, 2023, p. 18). Cosmofobia é esse medo da natureza e de suas divindades, é a condenação pública dos paganismos, macumbas, xamanismos – as temidas seitas pré-cristãs adoradoras de “bestas irracionais” – orixás, entidades, divindades: pluriversos de seres encaixotados em uma categoria de controle homogeneizadora: o tal do demônio.

Em última instância, é o ímpeto cosmocida que faz rodar a máquina de consumo sustentadora do modelo geopolítico capitalista comedor de mundo, o que importantes pensadores indígenas e afrodiaspóricos alertam como processo acelerador do colapso ambiental (Krenak, 2019; Santos, 2023; Lessa e Núñez, 2021) contribuindo intransigentemente para a “queda do céu” (Kopenawa; Albert, 2015). “Nós somos o obstáculo à metástase do capitalismo”, afirmou Ailton Krenak em entrevista concedida<sup>8</sup>, a respeito dos povos que “regeneram o organismo terra”, e, por isso, as comunidades circulares politeístas são o verdadeiro “anticorpo à peste capitalista”. A imunização que nos protege da cosmofobia é justamente, para Nego Bispo, a contracolonização. Fazer frente, bloqueio, aos avanços de mortificação de seres, uma entrada assumida no politeísmo.

No mundo politeísta, ninguém disputa um deus, porque há muitos deuses e muitas deusas — tem para todo mundo. Como no mundo monoteísta só há um deus, é uma disputa permanente. O povo de Israel contra o povo da Palestina, por exemplo. Estão se matando na disputa por um deus. No nosso caso, não é preciso: temos Exu, Tranca Rua, Pomba Gira, Maria Padilha... Se não estamos com um, estamos com outro. (Santos, 2023, p. 19)

Os efeitos destrutivos do modelo cosmocida em que vivemos tem provocado muita gente - inclusive na Europa - a questionar a forma como nós

ocidentais concebemos a natureza. A crise climática cada vez mais alarmante, as recorrentes guerras religiosas entre povos, a intensificação das políticas conservadoras e xenofóbicas no norte global, as florestas devastadas pelo garimpo e agronegócio: não tem como escapar, fingir que não está acontecendo. Nós estamos diante de um grande problema.

A filósofa e historiadora belga Isabelle Stengers é uma das autoras que tem se posicionado sobre a ruína ambiental e a relação entre a humanidade e a natureza. Ela defende que é preciso mudar a postura humana e as políticas governamentais para enfrentar os desastres climáticos, elaborando uma proposta cosmopolítica que visa alargar a própria ideia de democracia com a participação de agentes não-humanos e seus diversos pontos de vista (Stengers, 2005). Stengers sustenta ainda que é necessário reativar uma perspectiva animista do mundo, em diálogo explícito com bruxas neopagãs contemporâneas. Isso significa considerar que os rios, os animais, os oceanos, os vegetais e demais componentes do que seria o mundo natural possuem alma, ânima (Stengers, 2017). As bruxas perseguidas pela Inquisição operavam processos contínuos de diplomacia com essas forças da natureza, consideradas existências espirituais que moviam todo o circuito ecológico de relação com a terra (conhecimentos agrários), com o tempo (fases da lua e estações do ano) e com as relações comunitárias (forças de coesão, disputa e negociação). Os saberes pagãos são por ela tomados enquanto antídoto ao veneno cosmocida, assim como pensadores brasileiros da contracolonialidade vislumbram a potência das cosmologias afropindorâmicas.

É interessante pensar que justamente essas três matrizes politeístas se encontraram aqui, no território brasileiro, a partir da invasão portuguesa: os múltiplos povos originários, milhões de pessoas africanas escravizadas e as bruxas e bruxos europeus degredados pelos tribunais da Inquisição. No belíssimo livro “O Diabo e a Terra de Santa Cruz”, a historiadora Laura de Mello e Souza se debruça sobre esse encontro de mundos no Brasil colônia, com base em cronistas da época, devassas eclesiásticas e processos da Inquisição (Souza, 1986).

Mesmo com todos os esforços doutrinários da Igreja na época, através de mecanismos punitivos de prisão, tortura e humilhação, as práticas de magia

e culto a divindades e entidades espirituais não-cristãs seguiram a vicejar, em espaços escondidos e escamoteados, muitas vezes, pelo sincretismo da religiosidade popular. Segundo a autora, a feitiçaria de defesa e ataque foi uma prática intrínseca ao sistema escravista brasileiro, sendo acionada como arma de uma “luta surda” dentro da estrutura violenta da colônia (Souza, 1986, p. 204). A leitura historiográfica que ressalta a presença insistente de práticas politeístas no contexto colonial abre margem para pensarmos as espiritualidades afropindorâmicas enquanto formas basilares de resistência, contracolônização fundante - como diria Nego Bispo, aquela que lutou e luta contra o esquecimento erigido pelas monoculturas hegemônicas.

### **O método em transe: pesquisar com ferramentas mágicas e mediúnicas**

*Cheguei por volta das 14h, depois de subir o longo morro que leva à Igreja de São Sebastião, toda enfeitada para a festança do santo que se aproxima. Na entrada da sede estavam várias meninas e meninos, que me cumprimentaram com um “Salve Maria” sorridente. Dentro da casinha, agora toda pintada de azul (como na sede oficial dos Leonídios, que os meninos chamam de “casa azul”), H., L. e D.<sup>9</sup> acendiam incensos e organizavam o local.*

*Cumprimentei-os e pedi para o capitão puxar uma oração para começarmos as atividades. Eu estava bastante insegura no primeiro dia. O menino rezou duas ave-marias e um pai nosso. Liguei a câmera e perguntei quem gostaria de filmar a atividade. Várias crianças se manifestaram. Entreguei para J., que havia levantado a mão primeiro. Expliquei que é preciso ter concentração no olhar e tomar cuidado para não balançar muito o braço. Os meninos ficavam revezando entre si a câmera e o celular, que tirava fotos e filmava.*

*Pedi a eles que trouxessem para o centro da roda qualquer objeto que tem relação com os orixás, nkisi, divindades. Em poucos segundos o chão foi amparando muitos elementos: um punhado de terra, uma pedra branca, uma guia de contas azuis e búzios, um ramo de bambu, folhas de boldo, uma caixa de defumador “7 poderes”, um papel com a imagem de uma escultura de uma mulher negra com os seios à mostra (os meninos chamaram de pomba-gira), um rosário de contas pretas, um crucifixo envolvido em um pano de chita (que eles chamam de cruzeiro), um arco, um terço pequeno de lágrimas de Nossa Senhora, uma lata com fogo aceso (C. acendeu uma fogueira com*

*álcool dentro da lata e disse: “Xangô”). Falaram sobre os objetos:*

*H.: O ofá, que representa Oxóssi; a flecha que representa Oxóssi. O cruzeiro, que representa as outras divindades... preto-velho. A cruz, que representa Jesus. Aqui a terra, que representa a força de Omulu, que se não tivesse a terra... nós ia pisar na água e ia morrer.*

*L.: A guia para guiar*

*H.: O Rosário, que nós temos aquilo como nossa proteção. E... é o que nos dá força para levantar o dia-a-dia. A pedra, que representa Xangô... da pedreira. E os 7 Poderes, que representa os poderes das nossas divindades. E o fogo que representa as linhas de frente: Xangô, Matamba, Exu, Ogum. E é isso... As folhas que representam Ossanha... As folhas representa Ossanha, viu gente? O senhor das folhas.*

*Bárbara: Tá, e se fosse para vocês montarem um altar, como seria? O que vocês iam colocar?*

*L.: Isso aqui sim (rosário), isso aqui sim (guia). Isso aqui não (apontando o cruzeiro).*

*Bárbara: Por que não?*

*L: Isso aqui ia colocar lá fora.*

*Bárbara: Ah, então isso fica do lado de fora?*

*D: não... uai. Fica na frente (Alguns meninos discordam de L)*

*L.: Mas a encruza já tem embaixo...*

*Ele se levanta com o Rosário na mão e o estende acima do altar, como que pendurando no centro da parede. E diz: “Se eu fosse montar um negócio eu colocava isso aqui em cima e as imagens dos santos embaixo”*

*Bárbara: Isso aqui vai para o altar? (Aponto a imagem da mulher negra)*

*L.: Isso aí é pombagira, isso aí fica separado. Senão ela fica brava...<sup>10</sup>*

Voltemos ao calor do diário de campo da minha pesquisa doutoral, com as crianças em Oliveira. Durante o trabalho, percebi que não fazia sentido investigar as operações comunicativas reinadeiras das meninas e meninos sob um prisma adultocêntrico e racionalista, ou seja, por meio de entrevistas estruturadas. Quando eu perguntava “o que é ancestralidade para você?”, elas simplesmente ignoravam, riam, brincavam, faziam outras coisas mais divertidas que responder a perguntas abstratas de uma pesquisadora de BH. Comecei a repensar a minha metodologia de pesquisa e decidi propor

experiências às crianças, oficinas de desenho, teatro, fotografia e audiovisual. Para começar, bolei uma espécie de “oficina de magia”, na verdade, uma ocasião para elas me ensinarem um pouco sobre como manipulam elementos mágicos dentro das suas estruturas rituais, pois entendi que essa linguagem é primordial para elas, a linguagem da magia.



Figura 2: Oficina de magia com as crianças, 2017.  
Foto: Bárbara Altivo.

De forma espontânea e lúdica, as meninas e meninos acionaram elementos da natureza na relação direta com as forças das divindades evocadas na oficina. A magia é a arte da participação, a atração de agenciamentos, e por isso uma questão de cunho pragmático, empírico, ligado à eficácia dos procedimentos concretos, e não a uma cascata hermenêutica de considerações textuais (Bastide, 1953). Em campo, percebi que as forças espirituais que compõem o panteão de divindades africanas presentes no cotidiano daquelas crianças não são meras abstrações ou imagens distantes contempladas pelas mentes infantis. Atravessando os corpos em canto, dança e reza, se manifestando mediunicamente, atuando em altares e assentamentos, esses seres atuam em processos comunicativos intermundos (Oliveira, Figueroa e Altivo, 2021), num regime particular de circulação dos símbolos.

Através da pesquisa, pude compreender que a sensibilidade da comunidade reinadeira às almas e divindades ancestrais constitui uma comunidade negra intermundos que reconecta vínculos rompidos pela diáspora escravocrata ao cruzar o plano dos vivos e dos mortos, propiciando a circulação de saberes e afetos pelas linhagens de matriz africana. Os rituais destinados à comunicação com essas existências ancestrais reescrevem uma memória e uma história negra pelo corpo, pelas costuras de fragmentos narrativos, imagéticos e afetivos, ao desconstruir a linguagem colonial e instaurar formas comunicacionais multidimensionais.

### **Considerações finais**

Olhando de forma mais abrangente para o cenário contemporâneo de ativismos contracoloniais, cada vez mais, as comunidades afropindorâmicas emergem no espaço público enunciando as suas lutas e cosmologias, os seus seres e memórias, os seus desejos e projetos de futuro. Ocupar, desmanchar, refazer as imagens,<sup>11</sup> os textos, as sonoridades, as experiências do coletivo com a própria presença dos povos afropindorâmicos no Brasil tem sido uma grande investida de ativismo que, sem sombra de dúvida, conforma vários problemas de pesquisa comunicacional.

Eventos de diversas dimensões estão acontecendo nas ruas do país, desafiando os centros de poder, capitaneados por comunidades originárias - dentre os quais umas das mobilizações mais emblemáticas é o Acampamento Terra Livre,<sup>12</sup> mobilização nacional organizada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que acontece no mês de abril, em Brasília (DF), desde 2004, com o intuito de tornar visível a situação dos direitos indígenas, pressionar o estado Brasileiro no atendimento às suas demandas e reivindicações, além de promover o encontro e a celebração dos modos de vida indígenas. (Oliveira; Altivo, 2024).

Os povos afrodiaspóricos de terreiro também têm realizado importantes mobilizações reivindicatórias. Somente em Belo Horizonte, cidade de onde escrevo, podemos destacar a realização anual de três grandes eventos no

espaço público da cidade liderados por comunidades de terreiro: a Festa de Preto Velho no bairro da Glória, A Festa de Iemanjá na Lagoa da Pampulha, a Pisada de Caboclo no Parque Lagoa do Nado e mais recentemente no Parque das Mangabeiras. Além desses, vários outros acontecem pelas ruas e praças, mas nem sempre alcançam visibilidade midiática em maior escala. A nível nacional, tem destaque a Marcha para Exu, que reúne milhares de pessoas na Avenida Paulista cantando, devocionando e reivindicando a presença digna de Exu no mundo, em um embate direto contra os processos de demonização historicamente deflagrados contra a divindade através de discursos cristãos e racistas.



Figura 4: Primeira Marcha para Exu na Avenida Paulista, 2023.  
Foto: Tiffany Maria para Esquinas - Revista Digital Laboratório  
Faculdade Cásper Líbero.

A respeito dessas resistências, é possível dizer que mostram-se fortes no nível das representações e da própria comunicabilidade, agentes e corporeidades que compõem mundos, “das coordenadas de enunciação que reconfi-

guram dinâmicas de narrar e usar palavras” (Altivo, 2016, p. 23). Além disso, “os movimentos subversivos engendrados por esses coletivos nos parecem fazer parte de um processo de subjetivação política compósito e multiforme”, passando “indelevelmente pelo corpo, por operações estéticas minoritárias e pela relação com outros regimes existenciais” (Altivo, 2016, p. 23-24).

Comunicando os seus saberes e tecnologias, os povos afropindorâmicos, em toda a sua diversidade, reivindicam politicamente também a existência de suas realidades cosmológicas, povoada por seres e dimensões que extrapolam o racionalismo antropocêntrico fundante das ciências modernas ocidentais. Trata-se, assim, de um encontro de saberes e também de mundos. Ao se relacionar umbilicalmente com os fenômenos comunicacionais pungentes no mundo contemporâneo, os estudos em Comunicação podem ser afetados em suas metodologias e teorias pelos regimes cosmológicos de tais comunidades, fazendo valer a máxima indiciária que aponta para um compromisso da pesquisa em fricção com as realidades estudadas.

Deixa eu te perguntar: você se arrisca?

E nós, pesquisadoras e pesquisadores da comunicação, de que forma estamos elaborando conhecimento acerca dos processos de luta contra-colonial? Nossas pesquisas consideram a agência comunicacional de seres que habitam outras cosmologias? Ou estamos apenas repetindo os moldes cosmocidas que desconsideram toda a multitudine existencial da natureza? Nossos corpos são afetados no percurso da pesquisa? Estamos abertas(os) para colocar os nossos esquemas epistemológicos em risco ao nos relacionarmos com outros mundos? Essas são perguntas geradoras de portais em nossas vidas e trabalhos. Desejo que a gente possa instaurar debates cada vez mais povoados por dimensões e agências, e que as nossas pesquisas sejam canais de transformação não só do pensamento comunicacional em si, mas também das lógicas de extermínio que dominam este mundo em que vivemos.

## Referências

- ALTIVO, Bárbara Regina. *Rosário dos kamburekos: espirais de cura da ferida colonial pelas crianças negras no Reinadinho* (Oliveira-MG). Tese de Doutorado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019
- ALTIVO, Bárbara Regina. Subjetivações políticas do ‘povo de axé’: modos de existência afro-brasileiros no espaço público de Belo Horizonte.. In: 25o *Encontro Nacional Compós*, 2016, Goiânia. Anais COMPÓS 2016, 2016. p. 1-23.
- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1953.
- BRAGA, José Luiz. Comunicação, disciplina indiciária. *Matrizes*, v. 1, n. 2, p. 73-88, 2008.
- GUIMARÃES, César. Imagens eurocêtricas, caminhos contra-coloniais. In: FARIAS, Ana Ângela; GUIMARÃES, César; MENDONÇA, Fernando; SILVA, Renato Izidoro (org.). *Poéticas de pesquisa: cartografando o audiovisual*. Aracaju: Criação, 2021, p. 15-33.
- 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.
- LESSA, Luma; NÚÑEZ, Geni. Luta e pensamento anticolonial: uma entrevista com Geni Núñez. *Revista Epistemologias do Sul*, v. 5, n. 2, 2021.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018;
- OLIVEIRA, Luciana de; ALTIVO, Bárbara Regina. Forjar escuta pelo encantamento do olhar: Mobilizações indígenas, imagens intermundos e invenção de fóruns cosmopolíticos. *Revista Eco-Pós*, v. 27, n. 3, p. 41-66, 2024.

OLIVEIRA, L. de; SALGADO, T. B. P. *Comunicação intermundos: entre a violência e a re-existência, quem fala?* Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación, v. 22, n. 42, p. 142–153, 2023. DOI: 10.55738/alaic.v22i42.984. Disponível em: <https://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/984>. Acesso em: 6 mar. 2025.

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília, INCTI/ UNB, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo, Ubu Editora/ Piseagrama, 2023.

SANTOS, Pedrina de Lourdes. *Eu tenho a África dentro de mim*. Organizadoras: Luciana de Oliveira, Ester Antonieta Santos. – Belo Horizonte, MG: PPGCOM/UFGM, 2022.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STENGERS, Isabelle. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (orgs.). *Making things public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press, 2005. p. 994-1003.

STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*. Tradução Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017.

## Notas

Clique sobre o número para retornar ao texto

1. Trecho de diário de campo de pesquisa de doutorado realizada na cidade de Oliveira (MG), de 2016 a 2019. A cena específica aconteceu na ocasião do ritual kamdombe em 2016, na sede da irmandade de Reinado “Os Leonídios” (Altivo, 2019).
2. Kaiaia é a divindade no Candomblé Angola que domina as águas, a mãe dos oceanos e a geradora de todas as espécies, incluindo a humana. Kaiala é também conhecida como Mam’etu Maza Ma Mungua, que significa “Nossa Mãe da Água Salgada”. No Reinado dos Leonídios, segundo a capitã Pedrina de Lourdes Santos - a quem voltarei daqui a pouco - Nossa Senhora do Rosário é entendida como uma plataforma sincrética para se chegar até Kaiaia, louvá-la, retornar à Mãe África pelas marés (Santos, 2022).
3. Desde 2014, o programa de ensino concede hospitalidade aos saberes das culturas indígenas, afrodiaspóricas e populares, no alargamento do ensino e da pesquisa pluriépistêmicos. Além da formação de 300 horas que resulta em uma complementação relacionada a Saberes Tradicionais a qualquer curso de graduação e pós-graduação da instituição, o programa na UFMG ainda tem produzido uma série de publicações em livro e audiovisual em parceria com os mestres e mestras de saberes tradicionais que lecionam as disciplinas, compondo uma riquíssima biblioteca multimídia
4. Uma inovação da tese foi a “coorientação intermundos” formada por uma especialista do mundo acadêmico, a professora Luciana de Oliveira (PPGCOM-UFMG), e uma especialista do mundo reinadeiro, a Capitã Pedrina de Lourdes Santos.
5. Nkisi na grafia bantu, aqui concebida desde os conhecimentos linguísticos de Pedrina de Lourdes Santos, é divindade africana cultuada nos candomblés de tradição angola, concebida em equivalência ao orixá da tradição ketu, de acordo com as minhas interlocutoras e interlocutores de campo. Os mi’nsiki (plural de n’kisi), assim como os orixás, são as forças da natureza em suas múltiplas formas e manifestações divinas, que ganham correspondência no panteão ketu. Assim, Dandalunda é a água

doce no candomblé angola, da mesma forma que Oxum na tradição do candomblé de matriz linguística iorubá. Nesse mesmo sentido: Kaiaia/Iemanjá, Matamba/Iansã, Nkossi/Ogum, Angorô/Oxumaré, Kavungo/Obaluaê, Nzazi/Xangô, Mutakalambô/Oxóssi, Katendê/Ossain, dentre outros. Contudo, essas homologias encobrem uma relação bem mais complexa de disparidade e tensões entre as tradições bantu e ketu. É importante afirmar que os nomes dos mi'nkisi e dos orixás, no caso do campo sondado, na grande maioria das vezes emergem em contextos semelhantes, com efeito de sinonímia, mas isso não pode ser estendido ao plano cosmológico e ritual de culto a essas divindades.

6. Além da incorporação, há várias outras tecnologias ancestrais de comunicação nas comunidades afropindorâmicas: sonhos, oráculos, feitiços, visões, viagens xamânicas, rituais múltiplos.

7. Expressão utilizada em comunidades afrodiaspóricas de terreiro que designam pessoas com tendência à incorporar espíritos e divindades.

8. Trechos de fala de Ailton Krenak durante o programa CEBES Debate, do Centro Brasileiro de Estudos de Saúde, em agosto de 2021. Acessível em <<https://cebes.org.br/krenak-nos-somos-o-obstaculo-a-metastase-do-capitalismo/>>

9. Todas as referências textuais e imagéticas das crianças e adolescentes que insiro neste trabalho prezam pelo cuidado em manter o anonimato dos mesmos.

10. Trecho de diário de campo de pesquisa de doutorado realizada na cidade de Oliveira (MG), em 2016.

11. Sobre as atuais investidas de reinvenção das imagens pelos povos afrodiaspóricos - e aqui insiro também os povos originários - nos campos das imagens, César Guimarães (2021) afirma que: “O gesto descolonizador residiria nessa tomada da imagem – à maneira de uma tomada da palavra – por parte das comunidades negras [e indígenas], até então submetidas a um repertório de representações.” (Guimarães, 2021,p. 20)

12. Para conhecer os conteúdos midiativistas produzidos pelo movimento indígena que realiza o ATL, acessar <https://apiboficial.org/>.



## CAPÍTULO 7

# Alianças afetivas: caminhos metodológicos no encontro com os Apinajé da aldeia Pyka Méx

THAINARA CAVALCANTE

*“[...] celebro o ensino que permita as transgressões – um movimento contra as fronteiras e para além delas. É esse movimento que transforma a educação na prática da liberdade.”*  
bell hooks

Por meses, me vi em um dilema: como dar forma a este capítulo? Li e reli textos, artigos, livros, revisei memórias, folheei meu diário de campo e nada parecia funcionar como ignição para a escrita. Até que, em um dos reencontros com bell hooks, veio a sacada,<sup>1</sup> não por acaso a escolhi para epígrafe: meu capítulo será uma carta.<sup>2</sup> Sim, uma carta! Por que não? Se nossa intenção é *cosmologizar a comunicação*, apresentando possibilidades de se fazer pesquisa a partir de diferentes metodologias, cosmovisões e registros, insurgir no modo de divulgar e comunicar o conhecimento faz todo o sentido.

Afinal, a rigidez e a padronização que atravessa a escrita acadêmica também são engrenagens do sistema colonial. E se pretendemos romper com esse

sistema, é preciso transgredir todos os métodos e normas que deslegitimam os saberes ancestrais e cosmológicos. Não estou, com isso, ignorando as regras gramaticais ou as convenções dos gêneros acadêmicos, mas colocando-as a serviço de uma prática decolonial. Colhendo os ensinamentos e as palavras semeadas por Nêgo Bispo e outras(os) pensadoras(es) insurgentes contrárias ao imaginário colonial e seus processos de alienação do ser, do pensar e do viver em um ideal universal.

Esta carta é uma combinação de experiências pessoais e etnográficas e como elas se fundiram, possibilitando meu encontro com os Apinajé e suas cosmologias sobre luta e luto. Gosto de pensá-la como uma carta recordatória, que endereço a vocês, leitores, mesmo sem conhecê-los, para narrar alguns aspectos da pesquisa desenvolvida em parceria com os Apinajé da aldeia *Pyka Méx*, durante meu mestrado em Comunicação e Sociedade<sup>3</sup>. Quero compartilhar com vocês o caminho metodológico, os aprendizados e reflexões dessas experiências, sobretudo, o papel fundamental dos afetos para a construção do conhecimento. Mas já adianto: desaprender e desmanchar conceitos, ideias e pensamentos já enraizados dentro de vocês será imprescindível para essa travessia.

E não vou negar, essa não é uma travessia fácil. Ela exige paciência, abertura e provoca incômodos constantes. Estar com os Apinajé me mostrou que não era mais possível olhar para a produção de conhecimento apenas com as mesmas lentes de antes, aquela velha lente da neutralidade científica. Sabem por quê? Porque cada conversa, cada história, cada luta, cada luto compartilhado revelava que a produção de conhecimento não está apenas naquilo que podemos observar, registrar e analisar, mas, principalmente, na nossa capacidade de se deixar afetar pelo que é vivido e compartilhado.

É esse aspecto das experiências que construíram o conhecimento ao longo da pesquisa etnográfica com os Apinajé que desejo compartilhar com vocês, demonstrando como os processos afetivos são ferramentas fundamentais na trama do conhecimento. Foram eles que possibilitaram meu encontro com os Apinajé e deram corpo à pesquisa. Os Apinajé me ensinaram que a luta e o luto são, antes de tudo, atos de afeto e resistência. E é essa travessia que proponho fazermos juntos: percorrer os caminhos dos afetos como recur-

so cosmometodológico fundamental para o saber e o fazer científico, não como algo a ser controlado ou excluído, mas como uma força que expande as possibilidades de pensar e transformar.

Ao (re)visitar essa experiência, espero que possamos refletir sobre como a ciência, e principalmente, àquela feita no âmbito da comunicação, pode ser mais comprometida com as vidas que cruza, mais sensível às desigualdades que enfrenta e mais aberta às transformações que pode provocar. Não se trata apenas de fazer ciência, mas de contribuir para modos de se fazer ciência contracolonial, que sinta e respeite os encontros, as histórias e as vidas que dela fazem parte.

### **Caras leitoras e leitores**

Antes de seguir contando sobre meu encontro com os Apinajé e sobre como o afeto se tornou uma ferramenta contracolonial nesse processo, preciso fazer uma pequena pausa para falar sobre meu encontro com a etnografia. Prometo que não é um desvio de rota, mas um trecho necessário da travessia que, no fim, faz todo o percurso ganhar ainda mais sentido.

Meu encontro com a etnografia foi o que chamo de grata surpresa ou acaso da vida, e o percurso dessa pesquisa me mostrou o quanto surpresas e acasos são fundamentais na construção de conhecimento. Uma pesquisa que se propõe a ser decolonial não pode partir da premissa de que os acasos e imprevistos são meras variáveis intervenientes.

A possibilidade de seguir por um caminho acadêmico que permitisse os enlaces pessoais e subjetivos fez com que minha pesquisa ganhasse corpo — um corpo construído no território, no encontro de múltiplos corpos, olhares, vozes, saberes e afetos. Um corpo de pesquisa atravessado pelo meu próprio corpo e pelos corpos daqueles que estiveram comigo nessa travessia, uma vez que não é possível fazer ciência sem próprio corpo. Correa Xakriabá (2018) nos ensina que o saber também se ancora no corpo, um corpo falante capaz de acionar memórias em cada uma de suas partes.

Como pesquisadora branca, que produz e vive no *centro* (bell hooks, 2019), precisei refletir e agir para a “desconstrução do capital simbólico do colonizador e sua reconstrução à imagem da sociedade indígena” (Howard, 2002, p. 29). Atravessada por essa urgência, optei pela etnografia multissituada como forma de habitar a pesquisa.

A etnografia multissituada, de maneira geral, é uma abordagem que me exigiu sair do que era confortável e culturalmente familiar, abrindo-me para contextos até então desconhecidos. Outro ponto crucial é que essa abordagem destaca a importância da subjetividade do pesquisador no processo investigativo. Trata-se de um movimento contínuo entre o que é próximo e o que é distante, entre o que inicialmente parece estranho e o que, de repente, começa a fazer sentido (Oliveira, 2017).

Perspectivas da antropologia, enfatizam que esse processo é bidirecional: a chamada “invenção da cultura” (Wagner, 2010 *apud* Oliveira, 2017) ocorre tanto a partir da perspectiva do pesquisador quanto das interpretações feitas pelos coautores e colaboradores da pesquisa, que também nos observam e analisam. As perguntas que eles nos fazem transformam a maneira como olhamos para as nossas próprias questões. É uma troca que desmancha hierarquias, colocando todos no mesmo nível, abrindo espaço para um diálogo que conecta culturas e maneiras de pensar.

Na antropologia, o trabalho de campo inaugurado por Malinowski envolve preparação teórica, vivência de campo, elaboração e escrita. A preparação requer estudo aprofundado, leitura crítica e reflexiva da teoria. Uriarte (2012, p. 7) afirma que a formação teórica permite ao etnógrafo “ver pessoas, não indivíduos, pessoas com nomes, com posições, detentores de palavras, de saber” ao diferenciar o que pertence ao pesquisador/autor e o que pertence ao pesquisador/interlocutor.

Preciso lhes dizer que no método etnográfico, a formação teórica não é entendida como um conjunto de saberes fixos e preconcebidos, é preciso deixar que o campo nos surpreenda, lembre-se: as surpresas do campo estão intimamente ligadas a uma formação consistente.

A segunda etapa desse processo é o trabalho de campo, que, inspirada por Nêgo Bispo, escolho chamar, daqui em diante, de *interação com o campo*. Faço essa escolha porque o “mergulho” na vida cotidiana do Outro vai além de uma simples ocupação física e/ou intelectual, de um trabalho realizado por obrigação.<sup>4</sup>

Em *Colonização, Quilombos: modos e significações*, Nêgo Bispo (2015/2019, p. 31) nos provoca a pensar a gênese do trabalho como castigo divino, no qual “seu produto dificilmente servirá ao seu produtor”. Em contraste com essa noção de punição pelo pecado original, para os povos indígenas e afrodiáspóricos, a força vital reside na interação entre todas as formas de existência. Eles não trabalham no sentido convencional; eles interagem. Na interação com o campo, os dados não estão simplesmente à vista, e a ida ao campo não se resume a uma coleta de informações. Trata-se de construir interações cotidianas, estabelecer relações dialógicas, ouvir quem tem muito a dizer e nesse movimento, os dados emergem do processo de ver, ouvir e sentir.

A interação com o campo integra ainda a “sacada” (Magnani, 2009; Uriarte, 2012; Cavalcante, 2023), uma elaboração subjetiva das interações construídas que só é possível por meio da formação teórica e do tempo dedicado às experiências no campo. É a “sacada” que transforma as interações em material de pesquisa, é a partir dela que os fragmentos de uma experiência etnográfica se alinham e indicam o caminho de uma nova leitura.

A “sacada” não surge do acúmulo obsessivo de registros, mas da experiência etnográfica descontínua e imprevista que a interação com o campo e a atenção viva dada as dinâmicas cotidianas dos atores sociais de determinado grupo possibilitam. Ao trilhar esse caminho compreendi que o conhecimento produzido por meio da etnografia é diferente do obtido por meio do uso de outros métodos. E é por ele que chegamos a um novo ponto de partida: a escrita.

É fundamental que vocês compreendam que a escrita ou narrativa etnográfica não é mera transcrição do Outro, nem um simples arranjo de falas registradas, muito menos a tradução direta de uma linguagem desconhecida. Trata-se do que podemos chamar de um exercício criativo autoral (Uriarte, 2012). Nesse exercício, a autora/autor está presente, narrando a interação que estabelece com o Outro, trazendo a realidade etnográfica tal como ela é e, ao

mesmo tempo, a compreensão que fez dessa realidade. Uma narrativa onde o Eu e o Outro estão presentes, mas mesmo entrelaçados não se tornam UM.

Nesse sentido, o fazer etnográfico exige uma abertura ao imaginário, à força criativa, à necessidade poética, ética e política das narrativas em todas as suas formas, cores, vozes e nuances (Girardello, 2021). Habitei essa pesquisa atravessada por um desejo de ver, ouvir e sentir o mundo na diversidade de todos os cantos, evidenciando os múltiplos saberes, especialmente os conhecimentos ancestrais historicamente negados e descredibilizados, mas com os quais o saber acadêmico precisa *confluir* (Bispo dos Santos, 2023) a partir de uma perspectiva de construção conjunta e horizontalizada. Mergulhar profundamente nessa interação com os Apinajé evidenciou tanto as potências quanto as fragilidades de ser afetada pela alteridade. Mais do que isso, possibilitou um fazer científico com múltiplos autores e narradores (Felberg; Giannela, 2019), utilizando a visibilidade da minha branquitude para que as vozes e experiências dos Apinajé ocupem os espaços que lhes foram e ainda são negados aos povos originários.

Grada Kilomba (2019), cuja leitura recomendo, nos lembra que o espaço acadêmico não é um espaço neutro. É um espaço onde o privilégio da fala é dado aos brancos e, portanto, também é um espaço de violência. Justamente porque não há espaços e discursos neutros, é essencial tensionar para uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo, nomeando as realidades históricas, políticas, sociais e emocionais das “relações raciais” que sempre estiveram ausentes do discurso acadêmico.

### **Caminhos da pesquisa: entre (re)encontros, deslocamentos e implicações**

Bom, agora que fizemos essa pausa necessária para falar sobre etnografia, antes de contar de fato do meu encontro com os Apinajé, preciso fazer mais um adendo importante nessa narrativa: contar sobre como surgiu em mim o desejo pela pesquisa com os povos indígenas. Compreender essa trajetória ajuda a dar sentido à forma como me envolvi com essa pesquisa e aos caminhos que escolhi percorrer.

Esse desejo evidenciou minhas vulnerabilidades enquanto pesquisadora, meu não saber e, sobretudo, minha branquitude, como já mencionei antes. Em vários momentos, me vi confrontada com os privilégios que, em uma sociedade racista, são usufruídos por pessoas não racializadas como eu. Foi justamente nesse tensionamento que pude perceber o afeto como um dos recursos cosmometodológicos essenciais nesse processo.

Confesso a vocês que essa percepção só emergiu quando me vi às voltas com as leituras para a escrita e organização deste livro, já após a defesa da dissertação — naquele momento de pausa em que se reconhece que a entrega da dissertação foi apenas um meio e que logo começaremos de novo, afinal, somos “começo, meio e começo”, como diria Nego Bispo (2023). Foi nesse intervalo que consegui compreender como o afeto operou como uma interseção entre minhas experiências pessoais e minhas experiências etnográficas, tornando possível a realização da pesquisa e obviamente o encontro genuíno com os Apinajé ou como nos ensina Krenak (2022): a construção de alianças afetivas.

Já me apresentei como uma pesquisadora branca que vive e pesquisa no centro, esse é meu lugar de fala, mas não é deste lugar que escolho me posicionar. Para que consigam me compreender melhor, recorro a bell hooks (2019), quando ela afirma que confrontamos as realidades da escolha e da localização à medida que nos deslocamos para fora do nosso lugar. Ao nos movimentar, reconhecemos nossa localização e, a partir dela, escolhemos como nos posicionar: se permanecemos no centro, um espaço de dominação, ou nos deslocamos para a margem, um espaço de resistência. Nesse movimento, escolhi estar ao lado da resistência.

E esse movimento não se deu ao acaso, sou filha de um homem negro que é a “mancada do discurso da *consciência*”<sup>5</sup> em nossa família. Ele restituiu no próprio corpo a história não contada da nossa amefricanidade (Gonzalez, 2020a). Meu avô era neto de escravizados, sua mãe foi a primeira geração de “libertos”. Quem eram seus pais? Não sei, mas a *memória* e a História revelam que eles eram uns dos(as) escravizados(as) que formaram o Boqueirão dos Tapuios, conhecida também como Chapada dos Negros, no atual Estado Tocantins. O que se sabe do meu bisavô paterno é que ele era um indígena da etnia Gavião que ainda na

adolescência decidiu deixar a aldeia e seguir viagem com alguns Tropeiros que passavam por lá, fixou-se na região e desapareceu por volta de 1928.

Meu avô era um homem negro de pele clara, o que naturalmente já o deixava mais próximo do universo branco, sua mãe apesar de ter nascido “livre” era uma negra de *libré*.<sup>6</sup> Trabalhava e morava em uma fazenda da região, onde criou seus cinco filhos. Na busca pela existência branca no lugar da rejeição (Fanon, 2020), meu avô casou-se com a mais branca que pode encontrar, uma neta de imigrante alemão, dali em diante qualquer rastro da nossa ladina-amerificanidade (Gonzalez, 2020a) deveria ser apagado. Aqui o elo que nos liga a nossa ancestralidade foi silenciado, assim como de muitas(os) amefricanas(os) do Brasil, parte importante de nossa história foi apagada ao ser contada pela narrativa eurocêntrica.

Essa estratégia funcionou por um tempo, os quatros primeiros filhos nasceram brancos e fizeram jus aos nomes de origem europeia, o discurso da *consciência* mancou e o quinto filho nasceu negro, trouxe a marca evidente da diferença para o seio da família de novo e fez jus ao nome daquele que era “quase branco”, mas não branco o suficiente para que um dos três primeiros filhos homens recebessem o agnome Junior, como tradicionalmente acontecia à época.

Sabe quando a gente olha para trás e percebe que certos caminhos começaram muito antes do que imaginávamos? Então, a minha escolha de pesquisar com os povos indígenas não surgiu de um momento específico, mas desse processo longo e inacabado de (re)encontros pessoais, acadêmicos e profissionais. No movimento do saber pela via da memória ancestral, o que antes permanecia silenciado e distante encontrou, na urgência do mestrado e nos arranjos típicos dos “acazos” da vida, seu próprio caminho.

Foi a partir do reconhecimento desses encontros que me permitiu ver, ouvir, sentir e elaborar o que me atravessava como pessoa/pesquisadora: o ser silenciado. Aqueles que são silenciados e afastados de seus corpos-território, suas histórias, memórias e culturas. E com isso atuar na defesa de uma ciência engajada, sensível e comprometida com os povos e cosmologias indígenas e o combate às violências coloniais, em suas diferentes faces, apro-

ximando a produção de conhecimento na academia da vida e das pessoas para transformar os olhares e as práticas científicas.

Esse processo aconteceu quando eu já estava no mestrado, e é curioso lembrar que, lá no início, meu projeto não envolvia a temática indígena. A escolha de estar entre os Apinajé não foi algo planejado desde o começo, mas sim um caminho que se abriu, atravessado por muitas experiências — e também por leituras que me marcaram. Uma delas foi a dissertação de Welitânia Rocha (2019), que discute a liderança política das mulheres Apinajé. Ao ler seu trabalho, me vi imediatamente conectada às histórias que cresci ouvindo da minha avó, minha mãe e minhas tias sobre minha bisavó, Santa Dica. Mulher, mãe, liderança política e religiosa, ela enfrentou o Estado, o coronelismo e a Igreja Católica ao defender o uso comum da terra em Lagolândia, um pequeno povoado do interior de Goiás, na primeira metade do século XX.

Os Apinajé é um povo pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê e vivem em uma região de transição entre o Cerrado e a Floresta Amazônica, situados entre os rios Araguaia e Tocantins, na microrregião do Bico do Papagaio, no Tocantins. Falantes da língua *panhĩ Kapēr*, os Apinajé se autodenominam *Panhĩ*. Esse nome carrega um significado profundo: “pa” é um indicativo de primeira pessoa do plural, e “nhĩ” é uma variação dialetal de “hin”, termo que remete à carne ou à substância (Ribeiro Apinajé, 2019).

Estar entre os Apinajé também significa compreender um passado de resistência. Eles quase foram exterminados por diferentes formas de violência, massacres e epidemias durante a expansão colonial do século XIX. O etnólogo Curt Nimuendajú (1983), um dos primeiros a documentar a complexidade ritual e cultural dos povos do Brasil Central, apontou que, em pouco mais de um século, a população Apinajé foi drasticamente reduzida — de aproximadamente 4.200 indígenas em 1824 para apenas 150 em 1928.

A partir de 1930, no entanto, os números começaram a mudar. Durante seu estudo etnográfico, DaMatta (1976) registrou a presença de 253 indígenas no território. Em 47 anos, a população cresceu cerca de 90%, atingindo a marca de 2.342 indígenas em 2014 (Instituto Socioambiental, 2022), o que demonstra a força da resiliência desse povo (Cavalcante, 2023; Cavalcante; Demarchi; Ribeiro, 2023).

Assim, minha aproximação com os Apinajé não aconteceu por acaso. Foi um percurso marcado por deslocamentos, tensões e reconexões com histórias que atravessam gerações. Uma escolha que não surgiu de um planejamento linear, mas de um processo de encontros com leituras, lembranças familiares e o reconhecimento da minha própria posição no mundo.

### **Alianças afetivas e a cosmopraxis Apinajé: a expansão do campo etnográfico**

Agora sim, posso finalmente contar a vocês sobre meu encontro com os Apinajé. Depois de tudo que compartilhei até aqui, talvez já faça mais sentido os caminhos metodológicos que escolhi. A partir daqui, quero dividir com vocês as alianças que se formaram, como os afetos atravessaram cada instante dessa experiência e o que essa travessia coletiva me ensinou sobre fazer ciência com o Outro, e não sobre o Outro.

A primeira possibilidade de tema surgiu antes mesmo de eu ir para o campo. Foi a partir das leituras de etnografias que propus conhecer a contraposição indígena à ideia de Desenvolvimento Sustentável. Esse estudo provocou inquietações tanto no meu campo de pesquisa quanto na minha prática profissional, já que atuo em projetos inseridos nesse contexto e, até então, não conhecia a crítica ameríndia ao que Krenak (2020, p. 16) chama de “mito da sustentabilidade, inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem” à ideia de natureza dos povos indígenas.

Por intermédio dos professores André Demarchi e Odilon Moraes, fiz o primeiro contato com uma das lideranças da aldeia *Pyka Méx*, Diana *Amnhák*<sup>7</sup>, por WhatsApp. Falei do meu interesse em desenvolver a pesquisa em parceria com os Apinajé da aldeia *Pyka Méx*. Era meado de setembro de 2021 e ainda vivíamos as incertezas da pandemia da Covid-19. A vacinação avançava lentamente, e as constantes ondas de contágio colocavam em risco não apenas a pesquisa de campo, mas, sobretudo, a vida da comunidade. Mantive contato esporádico com Diana *Amnhák* e tentávamos encontrar o melhor momento para organizar uma conversa com as lideranças da aldeia *Pyka Méx*, onde eu me apresentaria e falaria sobre minhas intenções de pesquisa.

Foi apenas em março de 2022, quando todos já estavam vacinados com a primeira dose e seguindo os protocolos de segurança, que surgiu uma oportunidade inesperada de acompanhar os professores André e Odilon em uma oficina sobre o ICMS Ecológico na aldeia *Pyka Méx*. Esse primeiro contato foi fundamental, não apenas porque finalmente pude conhecer Diana pessoalmente e apresentar minha pesquisa para a comunidade, mas também porque estar em campo com o apoio de dois etnógrafos experientes diminuiu minhas inseguranças enquanto novata no campo etnográfico.

Nessa ocasião também pude presenciar um importante ritual: o *mēkaprĩ*,<sup>8</sup> um dos rituais de tiração do luto. O ritual era direcionado aos professores, que haviam conhecido Quirino *Katàm Kaàk*, fundador da aldeia, falecido pouco tempo antes. No centro do pátio da escola colocaram uma esteira para que o Odilon e o André sentassem. A viúva de Quirino se aproximou e, com uma blusa, tentou secar as lágrimas. Ficou alguns segundos parada diante deles, segurou suas mãos e chorou. Enquanto isso, o restante da aldeia permanecia reunido cerca de 200 metros dali.

Depois que a viúva se afastou, Joel, cacique e filho de Quirino, pegou os dois sacos de laranja que os professores haviam levado, colocou-os à frente deles e os cobriu com um tecido. Logo depois, o grupo que estava distante começou um canto e caminhou lentamente em direção ao colégio. Algumas pessoas choravam discretamente. Quando entraram no pátio, três mulheres — duas delas filhas de Quirino — se ajoelharam diante de André e Odilon e choraram sem tentar conter as lágrimas. O restante dos presentes permaneceu em silêncio. Esse momento me causou uma forte comoção. Mesmo sem compreender as palavras, havia uma sincronia que me fez pensar que poderia se tratar de um canto. O choro cessou de repente e, logo em seguida, duas filas se formaram para distribuir as laranjas. Encerrada essa parte do ritual, as mulheres retiraram o *xwýkupu*<sup>9</sup> do moquém e distribuíram entre os presentes.

A morte de Quirino foi repentina. Como descreveu uma de suas filhas, “apagou igual vela”, sem aviso. No dia seguinte, enquanto acompanhava as atividades da oficina, percebi que a maior parte das mulheres permanecia do lado de fora da casa de reunião. Fiquei todo período da manhã acompanhado

a oficina e acabei por repetir nesse primeiro momento um movimento muito comum entre os pesquisadores, apontado e criticado por Creuza Prumkwyj Krahô (2017), de só “pesquisarem” os homens. Até aquele momento, Diana era minha única interlocutora *panhĩ* e só desceu para o pátio após o almoço. Foi então que me senti mais à vontade para me aproximar das mulheres, já que elas só falam na língua *panhĩ Kapêr*.

Diana justificou sua demora em descer. Mesmo tendo sido realizado o mēkaprĩ dias antes, seu corpo ainda carregava o luto do avô. Por isso, acompanharia as atividades à distância, evitando interações sociais. Foi nesse momento que decidi ficar mais próxima dela e das outras mulheres, mesmo sem entender uma única palavra. Caminhei até o grupo e perguntei se podia me sentar com elas. As mais jovens prontamente se levantaram para buscar uma cadeira, eu disse que não precisava, sentaria ali mesmo no chão com elas.

Aos olhos da ciência, aquele gesto poderia ser visto como um desvio metodológico, um risco para a coleta de dados, já que eu perdia a oportunidade de registrar informações importantes da oficina com os homens. Mas, aos olhos dos Apinajé, eu estava fazendo o que há de mais relevante nas relações intermundos: alianças afetivas. Foi ali, sentada no chão do território com as mulheres Apinajé, que recebi meu nome *panhĩ, Gaveküê*. Ao perguntar o significado minha *inã* (madrinha) prontamente respondeu em português: “mulher que luta fora do território”.

Ailton Krenak (2022) nos convida a pensar nas alianças afetivas como encontros entre diferentes mundos, onde a diferença não deve ser dissolvida, mas reconhecida como potência. Ao contrário da lógica colonial, que busca homogeneizar e hierarquizar, as alianças afetivas pressupõem a alteridade radical. São relações que não exigem a assimilação do outro, mas o respeito pelo seu modo de ser e existir. Mas esse encontro exige cuidado. Não se pode chegar impondo presença, sem perceber o território que se pisa. Antes de atravessar, é preciso um gesto de reconhecimento, um compromisso ético e político com o Outro. Ou, como sugere Krenak, é preciso tirar as sandálias e entrar descalços.

Essa compreensão foi determinante para que eu entendesse que não iria pesquisar os Apinajé, mas aprender a estar com eles. Krenak fala sobre a *dança das alianças afetivas*, um momento em que desaparecemos como enti-

dades políticas, ou como pesquisadora no meu caso, e apenas nos tornamos parte de um fluxo, um encontro de afetos e sentidos. Só assim podemos experimentar outros mundos. Se *mundizar*, como apontam Alberto Acosta e outros pensadores andinos (Krenak, 2022), significa estar disponível para ser afetado pelo Outro, desse modo as alianças afetivas são, em sua essência, ferramentas contracoloniais. Elas rompem com a lógica do saber-poder colonial, que produz conhecimento sobre os outros sem implicação, sem escuta e, principalmente, sem transformação mútua. Elas nos convocam a um outro modo de fazer ciência, que não apenas reconhece a alteridade, mas se compromete com ela. Esse compromisso se traduz em cada gesto, em cada conversa, em cada experiência e nos ensina que pesquisar não é um ato isolado, mas uma travessia coletiva.

A primeira vez em campo foi uma experiência curta, mas intensa o bastante para eu ter certeza de que havia feito a escolha certa ao me arriscar em um universo fora da minha zona de conforto teórica e prática. Retornei impactada e implicada com tudo que vi, ouvi e senti, especialmente com a organização social, o modo como os Apinajé conduzem as relações interétnicas e sua luta pela Terra.

Outro aspecto chamou minha atenção. Havíamos acabado de sair do pior período da pandemia, sob um governo genocida que contribuiu para a morte de milhares de pessoas, sobretudo entre os povos indígenas, a população negra e os mais pobres. Mesmo após dois anos de pandemia, nenhuma morte havia sido registrada entre os Apinajé. Sugiro a leitura dos trabalhos de pesquisadores *panhĩ* e não indígenas sobre o enfrentamento à Covid-19 e às políticas anti-indígenas do governo (Castro Apinajé, 2022; Ribeiro Apinajé et al., 2022; Ribeiro Apinajé et al., 2023; Cavalcante, 2023).

Voltei ao campo para mais uma curta viagem em maio de 2022,<sup>10</sup> dessa vez, sozinha. Fui acompanhar a reunião com servidores da Funai para qualificação e identificação da área reivindicada pelos Apinajé no processo de reparação dos limites demarcados em 1980. Mas, como já havia aprendido, estar ali significava sempre muito mais do que acompanhar formalmente um encontro. O campo tem suas próprias dinâmicas, suas próprias maneiras de nos ensinar.

E mais uma vez fui surpreendida pela forma como os Apinajé conduzem suas relações interétnicas. Mesmo diante do luto recente pela morte inesperada de uma jovem liderança às vésperas da reunião, a luta pelo território não cessava. Eles seguiam firmes, não apenas presentes, mas potentes. Ainda que eu tivesse uma ideia geral do que poderia ser meu tema de estudo, fui a campo aberta para que as sacadas pudessem acontecer. E foi nessa segunda experiência que, finalmente, consegui definir meu tema de pesquisa.

Nos dois dias e meio de reunião, pude ver de perto a força da luta pela Terra, mesmo em meio à dor do luto. O cacique da aldeia Pyka Méx, Joel, permaneceu em silêncio durante todo o encontro, ouvindo atentamente cada fala. Só no encerramento se manifestou. Foi o último a falar e, em poucas palavras, disse o que precisava ser dito: “Os Apinajé existem, os brancos tentam negar, mas enquanto existirmos, vamos lutar.”

Essas palavras me atravessaram. Foi ali que os fragmentos que eu vinha juntando desde os primeiros estudos teóricos começaram a ganhar corpo. Como se, finalmente, tudo fizesse sentido. Luta, Terra e Luto, essas três dimensões estavam ali e fizeram ecoar a questão central da minha pesquisa: Como ocorre a articulação entre Luta, Terra e Luto na cosmopraxis comunicacional Apinajé? Mas essa é uma conversa para outra carta, que espero em breve escrever. Se a curiosidade for grande e a espera longa, ler a minha dissertação pode adiantar um pouco das reflexões. Afinal, algumas perguntas insistem em não esperar, e essa é uma daquelas que segue me atravessando. A escrita tem dessas coisas: nunca dizemos tudo, sempre resta algo. E que bom, porque assim podemos continuar escrevendo, revisitando e ampliando os sentidos dessa travessia.

O que antes era um percurso de buscas e incertezas se tornou um caminho com direção. Mas, como já devem imaginar, esse caminho não foi linear. Ele trouxe mais uma torção metodológica. Lembrem quando falei sobre a ideia de campo na etnografia e pedi que guardassem isso para mais tarde? Pois bem, chegou a hora de retomarmos esse ponto.

Entre minha segunda e terceira ida ao território Apinajé, surgiu um novo campo nessa travessia coletiva. Mas, dessa vez, fui eu quem recebia Diana em minha casa. Ela estava no último módulo da graduação em Educação Inter-

cultural pela UFG, a mais de 1.000 km de *Pyka Méx*. Esse encontro poderia parecer, à primeira vista, uma inversão de papéis, eu que antes era recebida na aldeia, agora a acolhia em minha casa. Mas, na verdade, o campo etnográfico não deve ficar restrito a um só território. Ele se move com as relações, se desdobra nas trocas, nos encontros, nos deslocamentos, nos afetos.

É justamente isso que Ailton Krenak (2020) nos ensina ao nos convidar a repensar a ideia de território para além da geografia. Para Krenak, o mundo não é apenas um espaço físico a ser ocupado, mas uma trama de interconexões entre existências. O campo, nessa perspectiva, não é só um lugar onde chegamos, mas um fluxo onde nos movemos e somos movidos. E foi assim que aconteceu: o campo se expandiu até minha casa, se reconfigurando nessa troca com Diana.

Mas esse encontro não foi apenas um gesto de reciprocidade ou gratidão pelo acolhimento que recebi na aldeia. Ali, sentadas na sala da minha casa, tivemos conversas fundamentais. Conversamos sobre as territorialidades Apinajé, sobre a força das mulheres nas relações cosmopolíticas e intermundos, sobre a história e as lutas do povo. Nessa troca, não era mais sobre quem estava em qual território, mas sobre como nossas vivências e histórias se entrelaçavam.

Essa ideia de território como uma trama de relações, que não se limita ao espaço físico, também é central na obra de Nêgo Bispo (2023). Para ele, a colonização impôs uma ideia de território estático, enquanto as populações quilombolas e indígenas sempre compreenderam o território como uma relação viva e dinâmica. Isso ajuda a pensar o campo etnográfico não como um ponto fixo no mapa, mas como um processo que se manifesta nos encontros e nas alianças afetivas que atravessam a pesquisa.

Quando voltei ao território pela terceira vez, já não me sentia uma completa estranha. Não foi apenas o tempo que mudou, mas a forma como eu caminhava entre eles. Aprendi, o que significa estar e caminhar com os Apinajé. Porque a etnografia não é apenas sobre ir ao campo, mas sobre como o campo nos atravessa e nos transforma, onde quer que estejamos.

## **Considerações para os (re)começos**

Chego ao fim desta carta sem saber os caminhos que trouxeram vocês até aqui. Mas com a certeza de que, se chegaram até aqui, é porque temos muito mais em comum do que podemos imaginar. Talvez compartilhamos o desejo de fazer ciência de outra forma, de romper com o pensamento colonial, de construir saberes que respeitem os encontros e as histórias que atravessam nossa trajetória.

Ao longo desse percurso, me vi confrontada com o peso da minha branquitude, com as marcas da colonização impressas no meu próprio histórico familiar, com as ausências e silenciamentos que moldaram o passado e seguem ecoando no presente. Mas também me deparei com a potência da resistência, com histórias que insistem em existir, com conhecimentos que se recusam a serem apagados. Estar entre os Apinajé não foi apenas um exercício acadêmico, mas um aprendizado sobre a necessidade de construir alianças que respeitam a diferença sem tentar apagá-la.

Dentre tantas coisas que essa travessia me ensinou, uma delas com certeza foi que pesquisar é, antes de tudo, se implicar. Sentir é estar implicado, ou seja, afetar e ser afetado. O afeto não é um elemento secundário, algo que se adiciona ao processo investigativo como um detalhe subjetivo; ele é a própria substância da implicação. Ele nos atravessa, nos transforma e define as relações que construímos com o campo, com as pessoas e com a própria ciência (Calvoso e Tomanik, 2024).

Não se rompe com as colonialidades do poder, do ser e do saber usando as mesmas ferramentas que as ergueram. Podemos até alcançar pequenas vitórias dentro das regras do jogo, mas a verdadeira transformação exige criar novas formas de existir, pensar e agir fora dos moldes que nos foram impostos (Calvoso e Tomanik, 2024), por isso transgridam.

Porque, no fim, essa não é apenas a história de uma pesquisa acadêmica. É a história de como o afeto, o engajamento e o deslocamento ético-político possibilitam outros modos de conhecer e estar no mundo.

Espero lhes escrever em breve, contando mais sobre essas e tantas outras experiências...

Com afeto,

Thainara Cavalcante

**Reflexões para seguir adiante**

1. A autora menciona a importância da etnografia multissituada e do deslocamento do pesquisador para fora de sua zona de conforto. De que maneira esse posicionamento pode impactar a relação entre pesquisador e a comunidade?
2. A autora destaca a necessidade de estabelecer alianças afetivas, em vez de adotar uma postura meramente observadora. Como essa abordagem muda a dinâmica da pesquisa e a forma como o conhecimento é produzido?
3. Escreva uma carta para a autora contando uma experiência de encontro que te marcou. Pode ser uma aula-campo; pode ser uma caminhada pelo cemitério da sua cidade; pode ser uma visita aos seus familiares... O importante é tentar descrever e analisar ao mesmo tempo, como sugere a autora sobre a escrita etnográfica.

## Referências

BISPO DO SANTOS, Antonio. Colonização, Quilombos: Modos e Significações. 2ª ed. Brasília: Ayô. 2019.

\_\_\_\_\_. A Terra dá, a Terra quer. São Paulo: Ubu Editora/PISEGRAMA, 2023. 112pp.

CASTRO APINAJÉ, Sheila Baxy Preira. Mea e a luta contra o avanço do coronavírus entre os Apinajé. *Articulando e Construindo Saberes*, [S.l], v.5, p. e65254, 2020.

CALVOSO, Letícia Botttura; TOMANIK, Eduardo Augusto. Afeta(ação): os processos afetivos como ferramenta decoloniais na produção de conhecimento da psicologia. *In: HOEPERS, Aline Daniele; NETTO, José Valdeci Grigoletto (Orgs.). Psicologia e decolonialidade: entre teorias, práticas e subversões [livro eletrônico]. - 1ed. - Curitiba-PR, Editora Bagai, 2024. 275p.*

CAVALCANTE, Thainara Ferreira. Da Luta ao Luto: um estudo etnográfico da cosmopraxis comunicacional dos Panhĩ (Apinajé) da aldeia Pyka Méx. Dissertação de Mestrado. Palmas: PPGCOM-UFT, 2022.

CAVALCANTE, Thainara Ferreira; DEMARCHI, André; RIBEIRO, Thiago Allan. Apinajé: resistência e existência na Amazônia Legal. *In: MIRANDA, Cynthia; SOUSA, Maíra Evangelista; CARVALHO, Carlos Alberto (orgs.). Vulnerabilidades, cultura, tecnologia e resistências na Amazônia [livro eletrônico]. Belo Horizonte, MG: Fafich/SeloPPGCOM/UFGM, 2023. Disponível em: <https://seloppgcomufmg.com.br/wp-content/uploads/2024/01/Vulnerabilidades-cultura-tecnologia-e-resistencias-na-Amazonia-Selo-PPGCOM-UFGM-2.pdf>*

CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. 2018. 218 f., Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável)– Universidade de Brasília, 2018.

DAMATTA, Roberto. Um Mundo Dividido: A estrutura social dos índios Apinayé. Ed. Vozes, Petrópolis/RJ, 1976.

FANON, F. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FELBERG, Altamar; GIANNELLA, Valéria. Pensando juventude e participação no território Pataxó do Sul da Bahia uma proposta de pesquisa. In: MORAIS, N. R. et al.

Povos originários e comunidades tradicionais: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019, p. 312-342.

GIRALDIN, Odair. *Axpen Pyrak: história, cosmologia, onomastica e amizade formal Apinaje*. 2000. 296 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000.

\_\_\_\_\_. A morte, o morrer e o morto entre os Timbira. 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.uft.edu.br/neai/?p=378> Acesso em: 15 ago. 2022.

GIRARDELLO, Gilka. Passeios pelas clareiras narrativas da imaginação. In: Jornada Interdisciplinar do PPGCOMS/UFT – Intimidade Expandida: comunicação em tempos virais. Palmas, 2021. Conferência eletrônica. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T9OX8VXHTUY&t=2174s> Acesso em: 02 jul. 2021.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultura de amefricanidade. In: Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, interpretações e diálogos. Org. RIOS, F. & LIMA, M. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a.

\_\_\_\_\_. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, interpretações e diálogos. Org. RIOS, F. & LIMA, M. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b.

HOOKS, bell. *Ensinando a Transgredir: a educação como prática liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

\_\_\_\_\_. A margem como espaço de abertura radical. In: hooks, bell. *Anseios, raça, gênero e políticas culturais*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco*:

cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Ed. UNESP, 2002. p. 25-60.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Terra Indígena Apinayé. Terras Indígenas no Brasil, 2022. Disponível em <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terrasindigenas/3584>. Acesso em: 14 dez. 2021.

KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. Mulheres-cabaças. In: CARNEVALLI, Felipe *et al.* (org.). Terra: Antologias Afro-indígena. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora/PISEGRAMA, 2023. p. 127-140.

KRENAK, Ailton. Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020

\_\_\_\_\_. O Futuro Ancestral. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KILOMBA, G. Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/6PHBfP5G566PSHLvt4zqv9j/abstract/?lang=pt> Acesso em: 19 dez. 2022.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Apinayé. Belém, PA: Museu Emílio Goeldi, 1983.

OLIVEIRA, Luciana. Etnografia, pesquisa multissituada e produção de conhecimento no campo da comunicação. Questões Transversais – Revista de Epistemologia da Comunicação, [S.l], v. 5, n. 10, 2017. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/questoes/article/view/15735> Acesso em: 20 mar. 2023

RIBEIRO APINAJÉ, Júlio Kamêr. MÊ IXPAPXÀ MÊ IXÀHPUMUNH MÊIXUJAHKREXÀ: território, saberes e ancestralidade nos processos de educação escolar PANHÍ. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2019.

\_\_\_\_\_. et al. Luta, vida e pandemia na Terra Indígena Apinajé. Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, [S.l], v. 1, n. 7, 2020.

ROCHA, Welitânia de Oliveira. O movimento das mulheres indígenas Apinajé: tempo, política e chefia feminina. 2019. 130 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

SOUZA, Gilmara Machado. Escrita acadêmica insurgente [manuscrito]: uma análise do gênero “carta-artigo. 2021. 194 f. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologia). Universidade Estadual de Goiás, Unidade Universitária Anápolis de Ciências Socioeconômicas e Humanas, Anápolis, 2021.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. Ponto UrbeRevista do núcleo de antropologia urbana da USP, [S.l], v. 11, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/300>. Acesso em: 19 fev. 2023.

## Notas

Clique sobre o número para retornar ao texto

1. Elaboração subjetiva, própria da experiência etnográfica, em que um acontecimento inesperado ou não pode funcionar como estímulo para a ruptura e o consequente reordenamento das ideias, capaz de produzir um conhecimento diferente do obtido por meio do uso de outros métodos (Magnani, 2009; Uriarte, 2012; Cavalcante, 2023).
2. A carta é aqui entendida como um artigo ensaístico, cujo objetivo principal é promover discussões sobre temas específicos. De maneira geral, busca cumprir duas funções principais: a) discutir um tema com o objetivo de contribuir para a formação e o ensino de um determinado conhecimento; e b) refletir sobre um tema de interesse social com vistas à transformação e mudança (SOUZA, 2021).
3. A pesquisa de mestrado que resultou na dissertação *Da luta ao luto: um estudo etnográfico da cosmopraxis comunicacional dos Panhĩ (Apinajé) da aldeia Pyka Méx*, foi desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade da Universidade Federal do Tocantins (UFT). A pesquisa evidenciou a memória como categoria de reivindicação territorial responsável por articular Luta, Terra e Luto, elos indissociáveis na constituição do ser panhĩ.
4. Essa escolha também tem implicações na noção de campo como lugar de pesquisa, uma vez que a interação com os Apinajé provocou reflexões teórico-metodológicas que compartilharei com vocês mais adiante.
5. “[...] a consciência é o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a me-

mória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade [...]” (Gonzalez, 2020b, p. 78-79).

6. Do francês *livrée*. Substantivo feminino. Uniforme usado pelos empregados das casas nobres

7. Professora de cultura indígena da aldeia Pyka Méx e graduada em Educação Intercultural pela Universidade Federal de Goiás

8. Odair Giralдин (2000; 2012), descreve o *mêkaprĩ* como a etapa final do ritual *Mêôkrépoxrundi*, uma das formas de realização do ritual de tiração do luto para retomada das atividades sócias. A expressão *mêkaprĩ* também é usada para “tiração da tristeza”.

9. Bolo feito tradicionalmente com massa de mandioca e carne de caça, mas atualmente usa-se muito carne de gado ou porco. É um importante componente dos rituais Apinajé.

10. Estive com os Apinajé no território três vezes durante a realização da pesquisa. A primeira em março de 2022, fiquei 4 dias. Em maio de 2022, foram 5 dias. E a última, entre janeiro e fevereiro de 2023, fiquei 20 dias. Inicialmente havia previsto quatro viagens para o campo, uma entre novembro e dezembro de 2022, mas na semana da viagem testei positivo para Covid-19 e a viagem foi cancelada.



# REFLORESTAR COM COMPANHEIRAS(OS)

---



## CAPÍTULO 8

# Animais de todos os mundos: travessias interespécies e práticas Kaiowa de comunicação intermundos

LUCIANA DE OLIVEIRA

ANTONIO CARLOS BENITES

Nesse capítulo, nos dedicamos a pensar e a sentir em aliança com a cosmologia do povo indígena Kaiowa. A literatura antropológica tem definido que os povos Guarani se subdividem em três grupos: *Ñandeva*, *Mbya* e *Kaiowa*. Em Mato Grosso do Sul (MS), os *Ñandeva* se autodenominam também de Guarani, sendo as duas palavras utilizadas indistintamente. Atualmente, Guarani e Kaiowa ocupam territórios diversos, por vezes, multi-étnicos, sobretudo no contexto das reservas. Para fins de enfrentamento do conflito fundiário grave na guerra pela reconquista de seus territórios de ocupação tradicional, Guarani-Kaiowa tem sido uma autodenominação contemporânea, especialmente para atuar nas lutas por direitos dentro do sistema político brasileiro bem como nas ações de visibilização dessa luta e trabalho de alianças. De acordo com a Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil, editada pelo Instituto Socioambiental (ISA): “no Brasil, tomando-se por base, sempre, cálculos aproximados, haveria, segundo os dados da Funasa e Funai em 2008, aproximadamente 51.000 indivíduos, sendo 31.000 Kaiowa, entre 13.000 *Ñandeva* e 7.000 *Mbya*, localizados principalmente no MS”.<sup>1</sup>

O povo *Kaiowa* vivencia, desde os primeiros contatos com os não-indígenas, uma ação sistemática de expulsão/desposseção de seus territórios e exploração de sua força de trabalho, provocada pelas diversas frentes de colonização no centro-oeste brasileiro e, mais especificamente, no sudoeste sul do MS. O contato, a partir do século XVI, foi esporádico e havia pontos de fuga nas montanhas e matas, mas se intensificou desde o final do século XIX, com importância crucial da Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai e de ações do Estado brasileiro para “ocupação”, “desenvolvimento” e “desbravamento” da região. Uma das políticas públicas mais nefastas, idealizada e executada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), sob a égide da “proteção” aos indígenas, foi a criação, entre 1910 e 1928, de oito reservas com 3.600 hectares (ha) cada uma. São elas e suas respectivas áreas atuais, de acordo com dados disponíveis em Chamorro (2015): Amambai (2.429 ha), Dourados (3.474 ha), Caarapó/Te'yikue (3.594 ha), Porto Lindo/Jacarey (1.649 ha), Taquaperi (1.777 ha), Sassoró/Ramada (1.923 ha), Limão Verde (668 ha), Pirajui (2.118 ha). A diferença entre a quantidade de hectares na criação e atualmente, deve-se ao esbulho de terras indígenas que envolve o trabalho sistemático de grileiros, cartórios, políticos, funcionários públicos e outros agentes. A suposta proteção aos indígenas, em realidade, liberou o território para exploração de erva-mate pela empresa privada Matte Larangeira que recebeu, em contraponto, o monopólio de exploração da erva-mate nativa e da mão de obra indígena em mais de 5 milhões de hectares (Oliveira; Esselin, 2015).

Em face do contato intenso e invasivo, várias estratégias contra-coloniais (Santos, 2015) de re-existência foram acionadas pelo povo ao longo do século XX: burlar a ida forçada para as reservas artificiais ou forjar a *tekoharização* das mesmas, equilibrar-se entre a vida como trabalhador/a durante o dia e manter as rezas-cantos vivas à noite, manter a vivência do *teko* nos fundos das fazendas e organizar movimentos de retomada e retorno aos territórios tradicionais que sempre existiram mas que se intensificaram a partir da organização das grandes assembleias Guarani-Kaiowa, *Aty Guasu*, nos anos 1980.

*Tekoha* é a palavra Kaiowa que ficou conhecida na literatura antropológica e tem sido traduzido como o lugar (-ha) onde se pode viver do jeito Kaiowa

(*teko*), ou seja, segundo o modo tradicional do povo. As retomadas de terra se reativam por ação direta de entrada, permanência e auto-demarcação dos territórios de ocupação tradicional, objetivando a restauração de laços de parentesco das famílias extensas, a resistência linguística, a invenção cultural para viver de forma autônoma o modo de vida originário. Como essa ação é cosmopolítica e envolve as parentelas dessa “terra que nós vivemos” e da “terra de lá”, preferimos utilizar o termo *tekoha-amba*, pois o *tekoha* é uma composição de territórios - o território vivenciado cotidianamente na terra e os *amba* (espaço cosmológico, lugares de assento do ser, conhecido também como os quinze lugares).

O *tekoha-amba* se instala na medida em que os cantos e a reza - seja na situação solene dos rituais *ñemboè* - palavras entoadas com voz grave em uma longa conversa com seres espirituais (*Papa Re’i*) - quanto nos cantos *guahu* e *kotyhu* com danças circulares com notas de rima, estrofe e repetição regadas a *kaguĩ* (bebida ritual fermentada). Tanto a reza quanto os cantos, cada qual em seu estilo próprio, fazem irromper o acontecimento-cósmico fundamental, movido pela força melódica para precipitar o encantamento, a poesia e a arte da afirmação de uma “epistemologia do cosmos vivo” (Carvalho, 2020). Atualmente, as exíguas áreas de mata, rodeadas pela monocultura do agronegócio, não provêm nem a variedade de espécies conhecidas outrora, nem as condições vivenciadas no passado por esses milenares agroecólogos que sempre combinaram caça e coleta nas matas com roçados nas extensas áreas de campos naturais do território. Mesmo frente aos danos e violências, a cura da terra em que vivemos e o combate aos desequilíbrios entre as três terras (Flores; Flores; Oliveira, 2020) continuam sendo agenciados por uma forma de existir que insiste em buscar experimentar, com respeito, o risco do ponto de vista dos animais.

Por isso, neste capítulo, destacamos, desse monumental patrimônio imaterial de conhecimentos do povo Kaiowa, os cantos *guahu* que têm variações tanto em sua prática quanto em seus ritmos e modos de entoar, de acordo com o estilo específico de cada cantora e cantor. Na vida ativa do *tekoha-amba*, diversas formas de classificação e explicação do poder dos cantos são também ativadas, discutidas e explicadas. Apresentamos, uma dessas

classificações presentes na vida comunitária da retomada de *Guayviry Yvy Pyte Y Jere*, a partir dos conhecimentos do Ñanderu Valdomiro Flores e da Ñandesy Tereza Amarília Flores. De acordo com Oliveira (2021), Valdomiro Flores, *Ava Apyka Renda Jurua* (1934-2017), nasceu no que era, no início da década de 1930 do século XX, a recém criada Reserva Indígena de Amambai-MS. Filho do casal de xamãs Querina Vasquez e Antônio Flores, sobrinho do grande líder político e espiritual, Alberto Vasquez, foi casado com Tereza Amarília, com quem teve 10 filhos, cinco deles vivos e que trabalharam junto com Valdomiro nos roçados do *Guaiviry* até a sua passagem para os *amba*. Manifestou, desde criança muito pequena, as habilidades para o diálogo com Ñanderu Guasu - o demiurgo criador das três terras - e qualidades como o *mbarete* (força espiritual) para a busca do *aguyje* (a perfeição). Tereza Amarília Flores (1938-2025), *Kuña Jeguaka Rory*, foi rezadora, agricultora, cantora, conhecedora e manipuladora de remédios com a utilização de plantas das matas do cerrado, do campo, do brejo e das beiras de rio, exímia preparadora do *kaguĩ*, bebida ritual Kaiowa feita de milho (branco e amarelo), batata, batata-doce, mandioca ou guavira, dos quais domina todas as etapas de preparação, bem como os cantos *kotyhu* ativadores de suas qualidades mágicas e espirituais. Em *Guaiviry Yvy Pyte Y Jere* é onde viveram seu pai e sua mãe, irmãos e irmãs, tios e tias, avós e avós, bem como toda uma extensa parentela em localidades distintas de um grande território do qual ela tem profundo domínio geográfico e histórico. Mestra nos saberes e fazeres do povo Kaiowá, formou-se junto com seu companheiro, o Ñanderu Valdomiro Flores, e rezaram juntos a vida toda.

Trata-se de cantos que estabelecem diálogos de múltiplas naturezas com animais, pássaros, humanos e não-humanos. É um campo de conhecimentos tão vasto, no qual fazemos um recorte, além de um esforço de encontro de mundos intrínseco à própria escrita do texto já que somos uma autora não-indígena e um autor indígena Kaiowa. Assim, nos valemos da experiência de pesquisa, coleta, performance e tradução colaborativa do repertório de cantos *Guahu* junto com jovens Kaiowa do *Tekoha Guayviry Yvy Pyte Y Jere* em MS/ Brasil<sup>2</sup> e de seus desenhos que culminaram no capítulo *Guahu Ñane Retã* do

livro bilíngue *Ñeẽ Tee Rekove*/Palavra Verdadeira Viva (Flores; Flores; Oliveira, 2020), bem como da experiência cinematográfica que culmina no curta-metragem *Guahu'i Guyra Kuera*/Encanto dos Pássaros (2020, 18', Direção: Coletivo Guahu'i Guyra Kuera), além de comentários e ensinamentos de outros *Guahu Jara* (guardiões e guardiãs dos cantos *Guahu*). Para nós, tanto os cantos *guahu* quanto o filme, tomados aqui para análise, precipitam, em diferentes linguagens, o trabalho de imagens para a comunicação intermundos.

Mas o que cantos e o modo de vida de um povo indígena têm a ver com a comunicação? Uma pergunta cêntrica nos modelos de comunicação vigentes até hoje, apesar de suas origens funcionalistas, é quem fala? Tal pergunta abre o famoso esquema do cientista político Harold Lasswell (1987) que segue com outras perguntas: “quem?”, “diz o quê?”, “através de que canal?”, “para quem?”. Nos modelos hegemônicos da comunicação - campo científico umbilicalmente moderno-colonial - “quem” é pensado como um centro emissor, em geral uma organização midiática e, nos dias atuais, as redes sociais digitais e suas plataformas. Poderíamos até tomar essa pergunta e esse caminho já que os povos indígenas no Brasil têm feito um esforço de ocupação e indigenização das mídias - esforço chamado no movimento indígena de reflorestar mentes e demarcar telas<sup>3</sup> - em favor da defesa de seus modos de vida e de suas lutas intermináveis contra o genocídio/epistemicídio e pelo direito originário à terra reconhecido pelo Estado brasileiro desde a Constituição de 1988.

Nosso esforço aqui será de outra natureza. Vamos propor uma torção da perspectiva e olhar para a pergunta “quem fala?” a partir do mundo Kaiowa. Optamos assim por um modelo ex-cêntrico da comunicação (Torrice, 2019; Oliveira; Barcelos, 2023) e, nesse esforço, por sentipensar a pergunta “quem fala” a partir de um diálogo com o mundo Kaiowa. Aqui nos referimos à crítica decolonial de Érico Torrico (2019) aos modelos canônicos da comunicação para abrir espaço ao que o autor chama de “comunicação ex-cêntrica”, ressaltando sua ligação com as margens sociais, grupos e formas de conhecimento subalternizados pelo processo colonial. Reforçamos também as possibilidades e impossibilidades da comunicação intermundos (Oliveira; Altivo; Figueroa, 2021; Oliveira; Salgado, 2023).

Finalmente, nosso título faz uma alusão ao bestiário poético do francês Jacques Roubaud (2006), intitulado *Animais de Todo o Mundo*, afiliado a uma longa tradição européia ocidental de bestiários, classificado pela crítica literária Maria Esther Maciel (2009) como zoopoética dos sonhos (em oposição a uma zoopoética realista e observacional) e que se soma a um esforço do tipo salvacionista, ou uma Arca de Noé de poemas. Nossa alusão, no entanto, ao ampliar para animais de todos os mundos, diz respeito ao caráter sagrado, espiritual e multimodal dos animais na imaginação científico-poética do Povo Kaiowa que não se prende, nas ações de retomada, ao que se observa “em cima da terra”, mas em um conceito que elabora relações de equilíbrio/desequilíbrio entre as três terras.<sup>4</sup> Os bestiários propostos por escritores, escritoras e poetisas são muito valorizados na tradição literária ocidental e, acreditamos, que o mesmo tipo de respeito e valor universal pode ser dedicado aos cantos de animais das várias nações indígenas no Brasil e no mundo.

### **Comunicação pelos cantos Guahu: ativações e mediações aqui e lá**

O repertório de cantos *Guahu*, considerado pela rezadora Ñandesy Tereza Amarília Flores (2020) como cantos proferidos pelos animais originários no tempo muito antigo,<sup>5</sup> cantos que, inclusive, auxiliaram no próprio processo de *oipypirá ou oipysó* (esticar, na língua Kaiowa) para a criação da terra. Segundo Tereza (2023): “nosso jeito de viver antigo era *guahu*, *kotyhu* e reza. Agora não acontece assim e não vivemos como antigamente, pois naquela época éramos só nós na casa de reza. Nosso jeito de viver não podemos deixar”<sup>6</sup>. *Guahu* é uma modalidade de canto do imenso patrimônio imaterial e científico-tecnológico do povo Kaiowa. Os *guahu* são os cantos dos animais originários que perfazem um grande conjunto de formas poéticas que rememoram, descrevem e ativam as formas animais no mundo atual no qual vivemos. Existe um outro conjunto de cantos valorosos para a experiência Kaiowa do *tekoha-amba* que são os *kotyhu*. Tratam-se de cantos breves e que tematizam as relações e interações dos homens e mulheres, mas que podem também se relacionar com as qualidades

de animais, de plantas, água e de paisagens, além de acontecimentos ocorridos em vários tempos - ancestral, histórico e cotidiano.

Além disso, os cantos *guahu* são uma extensa coleção de biodiversidade em sentido amplo: a diversidade de espécies biológicas e a diversidade de agências que conectam os mundos ou *biojaradiversidade*.<sup>7</sup> Tal repertório de cantos, é um bestiário encantado, onde se rememoram as falas e qualidades dos diversos animais viventes nos mundos: tanto nas aldeias terrenas do meio, quanto nas aldeias das terras debaixo e de cima. Rememorados no *tekoha*, esses cantos produzem presenças que fortalecem o território e provocam a reconexão com espécies que voltam, povoando de riqueza o que parece monótono no meio da grande roça monocultural dos *karai fassendero* (não-indígenas latifundiários colonos).

Deste lugar ancestral que, como tempo do sempre que se reatualiza no presente, os cantos Guahu, nas rodas, obedece à lógica *jeropapa* (em língua Kaiowa e linguagem xamânica), uma espécie de alternância entre cantores/as-puxadores/as da roda, que guarda afinidades com uma disputa, cujo objetivo é gerar um movimento ondular crescente (*mboypy*, em língua Kaiowa e linguagem xamânica) ativador de qualidades mágicas de troca e agenciamento da perspectiva. Por isso, os cantos Guahu são aprendidos e ensinados a duetos. Mas, como tudo no modo de viver Kaiowa, os duetos não são apenas de cantores/cantoras aqui nessa terra. O canto é também em dueto entre o *jara* (espírito do animal) e o cantante do *guahu*. A comunicação do *guahu jara* e rezadora/rezador é feita pelo próprio canto guahu. Por isso, Valdomiro (2014) explica que aprendizes dos cantos *guahu* e *kotyhu* têm que aprender em pares para que possam se ajudar, respeitosamente, no canto. É isso que forma um/uma mestre/mestra dos cantos tradicionais Kaiowa e Guarani.

Mas, muitas vezes, para ensiná-los, rezador e rezadora, xamãs ou *Ñanderu* e *Ñandesy* (em língua Kaiowa), esperam que os/as aprendizes os/as procurem muitas vezes antes de começar a ensinar. Essa persistência é tomada como um indicador da intensidade do desejo de aprender. A insistência de uma aprendiz ao perguntar uma, duas, três vezes se for necessário, é que torna possível o processo de ensino-aprendizagem. A rezadora ou rezador, ao

ver que aprendiz, seja adolescente ou jovem, tem interesse em aprender a comunicação pelos cantos *guahu*, passa a observar e avaliar se está apto(a) a receber a mensagem (*ayvu*) do canto *guahu*.

Assim, os cantos *guahu* não somente operam por metáfora ou representação, mas como dispositivo prático de experiência da política do fazer comum na comunidade alargada dos mundos como também da política de fazer gente, afirmando e ampliando o controle da pessoa sobre sua existência ao conquistar controle sobre as alternâncias da perspectiva. Tal experiência política voltada ao cosmos (e não à polis) tem sido nomeada de cosmopolítica (Stengers, 2018; de la Cadena, 2020; Oliveira, Altivo e Figueroa, 2021) e, por sua indissociabilidade de uma prática, de cosmopraxis (Stutzman, 2009; Oliveira, 2021).

Diversos trabalhos no campo da etnomusicologia e da etnologia têm atestado o valor científico, memorialístico, estético e político dos cantos nas experiências de diversas nações indígenas. No caso do povo Kaiowa, há vários esforços tanto de catalogação quanto de classificação dos repertórios mencionados. Algumas classificações correntes separam os *ñemboè*, rezas ou cantos xamânicos, como cantos sagrados, em oposição aos *guahu* e *kotyhu* como cantos profanos já que evocados na constituição de espaços de sociabilidade restritos à humanidade dos humanos (BENITES, 2014). Izaque João (2011) classifica os *guahu* e *kotyhu* como cantos de diversão. Montardo (2006) contestou essa divisão já que os *guahu* e *kotyhu* são também cantos ritualísticos. Graciela Chamorro (2008) chama os *guahu* de “cantos lamentosos” e os *kotyhu* de “cantos de encontro”. Em contraponto, o projeto de documentação colaborativa, organizado por Rodgers *et al* (2017), os classifica como “cantos míticos” e “cantos líricos”, respectivamente. Atanásio Teixeira (Ava Ñomoandyja), grande autoridade do povo Kaiowa, classifica os *guahu* como “cantos dos animais primordiais” e explica que:

Ainda na andança com meu pai na mata, observei muitos pássaros de diferentes espécies na mata, pássaros sagrados conhecidos dos nossos antepassados, e já falava, são pássaros sagrados e pássaros ruins. Meu pai, ao me ensinar, me dizia: “escuta com sabedoria o canto dos pássaros”. Desse jeito ele falava para mim: meu pai me ensinava a escutar com atenção os cantos de pássaro e interpretar o que diziam com suas vozes. Ficava escutando

os cantos de pássaro, depois o meu pai me ensinou um jeito de entender a comunicação de pássaro. Tem pássaro cantando seu *guahu* no meio da mata: outro que, através do canto, anuncia algo ruim que existe na mata; também tem pássaros que cantam juntos, de alegria (Teixeira, 2021, p. 24).

Na cosmopráxis de Valdomiro e Tereza, os *guahu* são sempre associados ao tempo antigo, especialmente quando o povo podia viver de jeito autônomo, sem as pressões do contato com os não-indígenas que chegaram pelas frentes de colonização. Segundo Valdomiro Flores, em entrevista no *tekoha Guayviry* (2014),

Antigamente se vivia de forma tradicional da cultura Kaiowa. Cantava-se e dançava-se o Guahu e o Kotyhu, rezava-se e sabia-se como se proteger naquele tempo antigo. Naquele tempo, nos cerros, viviam muitos e muitas de nós. Até onde hoje é a fronteira com o Paraguai, era tudo mata e era tudo território indígena, não havia os karaí (não-indígenas). Não havia cercas, vacas, nem roças do karaí. Sobre os grandes campos naturais, somente nós e víviamos todos juntos naquelas casas grandes. O nosso mundo está em constante perigo. Neste mundo de agora somente se grita. Não deveria somente gritar.<sup>8</sup>

Já Dona Tereza Amarília Flores (2014), na mesma situação de entrevista, ao lado de Seu Valdomiro, relaciona o contexto ritual das festas e das rodas de Guahu com a alimentação saudável que era possível manter-se naquele tempo, graças às grandes roças, embora também houvesse muito trânsito dos grupos familiares pelo território.

Nós éramos crianças, não participávamos diretamente da festa, ficávamos mais à beira de fogueira. Durante a festa nós levávamos a nossa comida para lanches, que era batata-doce cozido e carne de veado. Lá na festa também tinha lanches e bastante bebida fermentada para os/as participantes. Havia também cantores de guahu e kotyhu que puxavam as grandes rodas que vinham de várias localidades distantes. Tínhamos de tudo. Nas roças daquele tempo havia de tudo. Eu via milho branco e batata doce nas roças. Naquele tempo não se plantava feijão. Mas havia feijão de corda na roça que chamamos de kumanda guasu. Também havia plantado cará e mandioca. Batata doce era muito plantada na roça. Havia também outras espécies de milho como o tupi, e nós só nos alimentávamos da comida saudável da roça. Antigamente, se fazia farinha de milho tostado. Essa farinha de milho a gente carregava para comer

durante a nossa viagem a outra aldeia. Naquele tempo não conhecíamos açúcar de cana. Na época não tinham essas comidas de hoje, não vi não, naquele tempo. Cresci comendo essas comidas típicas da época. quando os fazendeiros chegaram trouxeram a comida deles também. Naquele tempo somente os indígenas moravam em todas as partes da terra por aqui. Do outro lado rio moravam as bisavós dele (Seu Valdomiro) e, para lá, só parentes morando perto uns dos outros.<sup>9</sup>

O domínio desse repertório de cantos não se dá somente pelo aprendizado das letras e do modo de cantar, mas também pelo conhecimento sobre como ativar o canto. Para isso, existem as ocasiões certas e os horários certos. Há cantos que só devem ser cantados à noite (*pyharegua/guahu vai*) e outros que só devem ser cantados de dia (*arakuegua/guahu'i*). Também é muito importante aprender o jeito certo de posicionar e mover o corpo. Segundo Tereza (2014), “já ensinamos a eles/elas que precisam movimentar bem as pernas e o corpo, se encurvando bem e se arrastando numa posição correta. Não pode cantar e posicionar o corpo de qualquer jeito, existe uma forma correta de se movimentar as pernas e o corpo”<sup>10</sup>. Valdomiro (2014), em complemento, reforça: Para cantar bem o *guahu* e o *kotyhu*, “Já vi os professores de canto ensinando, que precisam puxar lentamente os pares, é assim que começa e depois vai se aumentando. É preciso aprender a se movimentar bem com o corpo, senão pode bater o corpo no outro e se machucar, por isso tem posição certa”<sup>11</sup>. Em nossas práticas de *guahu* e *kotyhu*, observamos também que a posição da mão é muito importante. Nas rodas de *guahu* os dedos ficam entrelaçados (enquanto no *kotyhu*, as mãos não se entrelaçam, apenas se agarram) e as mãos ficam firmes na mesma posição, projetando-se para baixo, o que sincroniza com os movimentos lentos do resto do corpo e o ritmo do canto de som mais grave com pés batendo bem fortes no chão.

Para entender o caráter epistêmico dos cantos Guahu, ou seja, sua capacidade de registrar, explicar e ativar o comportamento de animais, tomemos como exemplo, os cantos *guahu* da ema (*guaripi guahu*) e da siriema (*sariña guahu*). Valdomiro gostava de ensiná-los como cantos do começo,

uma espécie de raiz, a partir da qual os outros cantos vão se encadeando e formando o movimento de conexão *tekoha-amba* e *passado-presente-futuro*<sup>12</sup>.

*Che ao pipiraju akangaity rusupy che horamo.*  
*Che ao pipiraju akangaity rusupy che horamo.*  
*Che ñumbyte che rasa che horamo.*  
*Che ñumbyte che rasa che horamo.*  
*Che ñumbyte cherasa chehoramo.*  
*Che ao pipiraju akangaity rusupy che horamo.*  
*Che ao pipiraju akangaity rusupy che horamo.*  
*Che ñumbyte cherasa chehoramo.*  
*Che ñumbyte cherasa chehoramo.*  
*Che ñumbyte cherasa chehoramo.*  
*Che ao pipiraju akangaity rusupy che horamo.*  
*Che ao pipiraju akangaity rusupy che horamo.*  
*Che ñumbyte cherasa chehoramo.*  
*Che ñumbyte cherasa chehoramo.*

*Vou pelo meio dos coqueirinhos do mato com minha roupa cintilante.*  
*Vou pelo meio dos coqueirinhos do mato com minha roupa cintilante.*  
*Vou passando passando passando pelo meio do campo.*  
*Vou passando passando passando pelo meio do campo.*  
*Vou passando passando passando pelo meio do campo.*  
*Vou pelo meio dos coqueirinhos do mato com minha roupa cintilante.*  
*Vou pelo meio dos coqueirinhos do mato com minha roupa cintilante.*  
*Vou passando passando passando pelo meio do campo.*  
*Vou passando passando passando pelo meio do campo.*  
*Vou passando passando passando pelo meio do campo.*

*Vou pelo meio dos coqueirinhos do mato com minha roupa cintilante.*

*Vou pelo meio dos coqueirinhos do mato com minha roupa cintilante.*

*Vou passando passando passando pelo meio do campo.*

*Vou passando passando passando pelo meio do campo.*

*Valdomiro (2014) explica a verdade do canto, afirmando que quando esse pássaro passa no meio do campo, ele vai brilhando mesmo. E o canto começa falando dessa qualidade do brilho que transporta ao começo dos tempos. Por isso alcança a casa de reza, descrevendo de forma completa o ser e o agir dos animais. O mesmo acontece com o canto da siriema.*

*Aha guyra ñeẽ mbuku amba rupi chevy.*

*Aha guyra ñeẽ mbuku amba rupi chevy.*

*Che ñumbyte rasa che horamo.*

*Cheñu mbyte rasa cheho ramo.*

*Aha guyra ñeẽ mbuku amba rupi chevy.*

*Aha guyra ñeẽ mbuku amba rupi chevy.*

*Che ñumbyte che rasa che horãmo,*

*Che ñumbyte che rasa che horãmo,*

*Eheiiii*

*Eu vou aonde vive o pássaro de canto longo.*

*Eu vou aonde vive o pássaro de canto longo.*

*Vou passando passando ligeira pelo meio do campo.*

*Vou passando passando ligeira pelo meio do campo.*

*Eu vou aonde vive o pássaro de canto longo.*

*Eu vou aonde vive o pássaro de canto longo.*

*Assim vou atravessando no meio do campo*

*Assim vou atravessando no meio do campo*

*Eheiii*

Os cantos vão se sucedendo e a coletividade que canta vai indo junto com o canto, em movimento ascensional. Na sequência, para galgar outra posição e alcançar as pessoas, deve-se cantar assim:

*Ñunguasu rupi che horamo che mbotavy katu*  
*Ñunguasu rupi che horamo che mbotavy katu*  
*Takuru pytã ñeýsyrỹ ndaje*  
*Takuru pytã ñeýsyrỹ ndaje*  
*Ava ava verami katu*  
*Ava ava verami katu*  
*Eheiii*

*Vou passando pelo campo aberto e posso me fazer*  
*confundir*  
*Vou passando pelo campo aberto e posso me fazer*  
*confundir*  
*Sou como um cupinzeiro vermelho*  
*Sou como um cupinzeiro vermelho*  
*Pessoa que brilha com agilidade*  
*Pessoa que brilha com agilidade*  
*Eheiii/agradecimento ao canto/guahu.*

Esse é um canto *guahu* que vai subindo enquanto descreve o comportamento dos animais do tempo da origem. É um tipo de *guahu* diurno (*ara pegua*). Se um grupo cantar em coro, em uma só voz, o resultado é considerado de extrema beleza, produzindo os movimentos de ondulação entre a terra daqui e de lá, modelando os corpos que tomam parte da roda. Do mesmo modo que o canto do pássaro siriema pode te encantar, o *guahu* dela também pode. As qualidades primordiais da siriema (o espírito do começo dos tempos) alcançam (*ohupyty* em língua Kaiowa e linguagem xamânica) todo o grupo dançante do *guahu* e alcançam também as siriemas vivas, presentes no território, atualizando nelas essas qualidades, como a capacidade de se esconder entre o sol e o cupinzeiro, qualidade importante para proteção contra os seus predadores. O que é antigo se atualiza e o que é atual rememora as origens. É assim que as crianças vão aprendendo, ouvindo o próprio canto e aprendendo. A confiança nesse tipo de ensino não se projeta apenas à afirmação do passado, do tempo antigo e das origens, mas também ao presente e futuro. Os sentimentos ativados geram disposições nas pes-

soas que tomam parte dos rituais de canto e dança. Por isso, manifesta-se grande confiança na relação entre os cantos, a refundação (ou fazer levantar, *omopuã* em língua Kaiowa) permanente do *tekoha-amba* e as possibilidades de retomar uma experiência autônoma Kaiowa e Guarani. É preciso cantar e encantar para dentro da comunidade e, porque não, para fora. Segundo Valdomiro: “temos que cantar para todos ouvirem, e precisamos divulgar nossos cantos para outras pessoas, cantar para elas. Assim retornaremos a praticar nossa cultura tradicional”.<sup>13</sup>

### **Guahu’i Guyra Kuera: (en)canto-imagem dos pássaros**

O encantamento para fora da comunidade tem muito a ver com a “virada à visibilidade” (Oliveira, 2020) que os povos Kaiowa e Guarani, juntamente com outros povos indígenas no Brasil, decidiram realizar no final dos anos de 1970. Após vivenciar diversas formas de expulsão/desposseção de seus territórios de ocupação tradicional e exploração da mão de obra e formas de organização do trabalho - desde o final do século XIX e ao longo de todo o século XX - com o extrativismo da erva-mate pela multinacional Matte Larangeira, a formação das reservas pelo SPI, o desmatamento e a formação dos latifúndios e fazendas de criação extensiva de gado, monocultura de soja, cana e milho - Kaiowa e Guarani fundaram as grandes assembleias político-espirituais *Aty Guasu*. Daí em diante, diversas ações estratégicas e cosmopoliticamente orientadas indicam a retomada e retorno aos territórios originários, como também a apropriação e kaiowarização de espaços, instrumentos, recursos e tecnologias do mundo não-indígena em favor dessa luta. O movimento de luta tem só se ampliado e novos fóruns foram criados para expandir os espaços de socialização e debate cosmopolítico como a Kuñague *Aty Guasu* (Grande Assembleia das Mulheres), a Retoma *Aty Jovem* (RAJ) e o Mbo’ehara *Aty Guasu* (Grande Assembléia de Professores/as)

Assim como o canto, o cinema e o audiovisual são uma das frentes de ocupação das formas de vida Kaiowa e Guarani, como forma de falar para fora e para dentro. Tomemos o curta *Guahu’i Guyra Kuera*/Encanto dos Pássaros (2020),

produzido, filmado e montado pelo Coletivo *Guahu'i Guyra Kuera* em *Guayviry Yvy Pyte Y Jere*. Lembrando que os *guahu'i* são uma parte do conjunto de cantos *guahu* e que *guyra kuera*, no nome do Coletivo, estabelece uma conexão com a juventude no *tekoha*, além de reafirmar localmente o movimento nacional de retomar telas. O filme está disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=sj-0dd07oqGM&t=11s&ab\\_channel=Associa%C3%A7%C3%A3oA%C3%B1etete](https://www.youtube.com/watch?v=sj-0dd07oqGM&t=11s&ab_channel=Associa%C3%A7%C3%A3oA%C3%B1etete)

Logo no começo do filme, planos em *zoom* aproximam, de forma quase mágica, nosso olhar de uma grande variedade de pássaros que cantam e se movimentam solitariamente e em bando, fazendo coreografias para um olho-câmera que os vê sem se deixar ser visto, revelando grande riqueza de biodiversidade e poesia.



Figuras 1, 2, 3: o encanto dos pássaros em zoom e figura 4: sem zoom  
Fonte: filme *Guahu'i Guyra Kuera*.

Em contraste, nos planos seguintes, um grupo formado por um menino e dois jovens Kaiowa cortam partes de uma bota velha e se pintam com a tinta de urucum. O ambiente é de brincadeira e cumplicidade. O entorno, as casas e os objetos, sugerem que os jovens e o lugar onde vivem é humilde em recursos.



Frame 5 e 6: Bodoque de bota velha e ambiente na retomada.

Fonte: filme Guahu'i Guyra Kuera.

A situação de pujança nos primeiros planos e a situação de carência nos que se seguem ganham um contorno. Trata-se de uma caçada de passarinhos que conduz o curta e nos dá a ver e a sentir que a escassez de recursos e alimentos no *tekoha* tem uma razão: a exígua mata rodeada pela monocultura do agronegócio não provê a riqueza de espécies e as condições de caça que havia antes das frentes de colonização dos territórios Kaiowa e Guaraní. O sapé e a madeira para a construção das casas na arquitetura tradicional também não são facilmente encontrados nessa paisagem de destruição do bioma cerrado. Muitas vezes em seu lugar está o capim braquiária, capim brizantão e o mato capim colômbio que nasce pelo processo de devastação das matas e campos naturais para transformação em pasto para o boi-gado ou campos para a soja, o milho, a cana de açúcar.

Mas a caçada é, também, a resistência, ou melhor, a insistência contra-colonial em não sucumbir ao mundo dos *karaí* (não-indígenas), para seguir levantando a vida no *tekoha-amba*. Como acontecimento que irrompe na lógica sagrada e alegre da vida cotidiana para descortinar o encantamento, respeito, poesia e a arte da afirmação da vida por jovens que insistem em experimentar o risco do ponto de vista dos pássaros. Na insistência, uma corrida pelo campo de soja faz voar. Como a ema ou a siriema, os jovens voam pelo meio do campo de soja e nele se camuflam e brilham com reflexo do sol.



Figura 6: voando, como a seriema e a ema, no campo de soja.  
Fonte: filme *Guahu'i Guyra Kuera*.

E no acolhimento da mata, nada melhor do que uma conversa, em linguagem passarela, para chegar ao objetivo. Os meninos usam silvos para se comunicar com os pássaros. Os silvos atraem o gavião carijó (*taguató*, em língua Kaiowa; *rupornis magnirostris*, nome científico) e nos mostra que só conversando com o pássaro é possível caçá-lo. Logo a seguir, chegam ao objetivo pretendido: um deles atinge um gavião carijó que se torna sua presa, tanto para um assado quanto para um cocar de penas. Mesmo no mais simples gesto, se um animal morre em favor de outro, tudo dele deve ser aproveitado. Essa é uma conduta usual no mundo Kaiowa e manifesta um profundo respeito à vida.



Figura 7: conversa com os pássaros e frame 8: caça/caçadores  
Fonte: filme *Guahu'i Guyra Kuera*.

Assim, no filme, o Coletivo *Guahu'i Guyra Kuera* nos permite experimentar sensivelmente um grande encontro de encantos. Há o encanto dos pássaros - a sua fala e a sua linguagem - que seduz todos os olhares, dentro e fora do filme. Há o canto dos meninos que é uma técnica empregada por eles ao produzirem sons labiais e flutuantes como forma de encantar o pássaro para a caça. Técnica que é produzida em conjunto como nas rodas de *guahu* puxadas pelos pares daqui dessa terra e pelo par conformado com o *jara* (espírito) do pássaro. É o agenciamento mágico e coletivo que propicia essa forma de comunicação interespécies e intermundos.

### **Falando com pássaros e animais: comunicação intermundos**

A partir da discussão e análises propostas no capítulo, entendemos que a pergunta “quem fala?” nos mundos indígenas, especialmente no mundo Kaiowa aqui sondado, se amplia muito. Não é só a humanidade dos humanos sapiens e suas instituições midiáticas quem pode, deve e tem o direito de falar e de ser escutada. Assim, o mundo Kaiowa nos sugere que é preciso aprender a linguagem dos pássaros e animais para entender sua fala presente nos cantos *guahu*. Esses, por sua vez, presentificam/agenciam/atualizam a experiência do ser de pássaros e animais, promovendo equilíbrios temporais e espaciais nas relações entre as diversas humanidades - a dos humanos, a de pássaros/animais primordiais (espíritos ancestrais) e a dos pássaros/animais atuais. Entender o que falam os animais e com eles falar é um gesto de linguagem que engrandece a comunidade, descortinando uma ética que não depura natureza-cultura e coloca em cheque o humanismo restrito (Krenak, 2019) dos humanos de tipo ocidentais moderno-coloniais.

Ao falar dos cantos *guahu* e do filme *Guahu'i Guyra Kuera/Encanto dos Pássaros* (2020), estamos falando da comunicação intermundos na sua dupla dimensão. A dimensão cosmopolítica, intrínseca ao *teko* ou ao modo como a comunicação opera no mundo Kaiowa e seus territórios, envolvendo um equilíbrio ético e relacional prático entre as três terras (a que vivemos, a de cima e a de baixo) e os três tempos (ancestral, histórico e presente/futuro).

A cosmopolítica se dá a ver nas performances das rodas de dança e canto, mas principalmente se dá a sentir ao ativar as interações intermundanas. O canto evoca as imagens (espíritos) dos pássaros e animais que, como palavra cantada, agem no grupo despertando as disposições de cada um deles nas pessoas. Por outro lado, o filme cria uma espécie de fórum cosmopolítico no qual as formas experimentáveis das perspectivas de pássaros no mundo Kaiowa são usadas/entoadas gerando múltiplos sentidos para encantar os olhares da espectralidade indígena e não-indígena do filme.

Mas, não menos importante na comunicação entre o mundo Kaiowa e o mundo não-indígena, há também uma dimensão interepistêmica que provoca diálogos. Eles podem ser tanto observáveis nos protocolos intermundos presentes nos processos de realização do filme (não analisados no presente artigo), quanto também no modo como o mundo Kaiowa nos convoca, via cantos *guahu* e via filme, a pensar nossa própria relação com animais. Nesse sentido, o bestiário encantado, diferentemente de toda a tradição de bestiários no Ocidente, não tem qualquer caráter colecionista, classificatório ou salvacionista que demarca, em qualquer dessas intenções, a superioridade de humanos da espécie *sapiens* sobre o restante do mundo animal, uma das bases do pensamento colonialista. Ao reafirmar uma ciência observacional que se insere numa “epistemologia do cosmos vivo” (Carvalho, 2020), ou seja, uma produção de conhecimento que não separa ciência, técnica, espiritualidade/encantamento e arte, a humanidade *sapiens* e humanidade de outros animais estão sempre em relação estreita, em movimento e em transformação.

**Para pensentir e sentipensar, a partir da leitura do texto:**

1. Descreva “o indígena que morava na sua cabeça” antes da leitura do capítulo e depois da leitura do capítulo.
2. “Um canto é uma tecnologia de comunicação”. Justifique essa afirmativa a partir do texto.
3. O humanismo que destaca o protagonismo do *homo sapiens* hierarquiza as relações interespecies e normaliza relações inter-étnicas injustas de poder. Em que medida, olhar para outras formas de humanismo, como a do povo *Kaiowa*, pode nos ajudar a repensar essas hierarquias e injustiças de forma crítica e prática no campo da comunicação?
4. Veja o filme *Guahu’i Guyra Kuera*/Encanto dos Pássaros disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=sj0dd07oqGM&t=11s&ab\\_channel=Associa%C3%A7%C3%A3oA%C3%B1etete](https://www.youtube.com/watch?v=sj0dd07oqGM&t=11s&ab_channel=Associa%C3%A7%C3%A3oA%C3%B1etete). Descreva o que mais te chamou atenção nessa visionagem e por que.
5. Elabore um poema, crônica, conto curto ou reportagem no qual você assume o ponto de vista de um animal.

## Referências

BENITES, A. C. *Mba'è kuaa Vusu/Nhane Ramõi Jusu Papa Ha Nhane Ru Vusu Rembiapo*: a topologia do cosmo kaiowá e da construção de donos e guardiões dos conhecimentos. 2022. 105 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2022.

BENITES, T. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape* (Rezando e lutando): o movimento histórico dos *Aty Guasu* dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Tese de Doutorado em Antropologia Social - PPGAS/Museu Nacional - Universidade Rural do Rio de Janeiro, 2014.

CARVALHO, José Jorge de. O Encontro de Saberes nas artes e as epistemologias do cosmos vivo. p. 476-507. In: TUGNY, Rosângela Pereira de; GONÇALVES, Gustavo (orgs.). *Universidade Popular e Encontro de Saberes*. Editora da Universidade Federal da Bahia, 2020.

CHAMORRO, G. *Terra Madura/Yvy Araguaye*: Fundamento da Palavra Guarani. Dourados: Editora da UFGD, 2008.

\_\_\_\_\_. *História Kaiowa*: das origens aos desafios contemporâneos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; ESSELIN, Paulo Marcos. Uma breve história (indígena) da erva-mate na região platina: da Província do Guairá ao antigo sul de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 278-318, jul./dez. 2015.

FLORES, V.; FLORES, T. A. Entrevista concedida a Genito Gomes e Valmir Gonçalves Cabreira. *Programa de Extensão Imagem Canto Palavra no Território Guarani e Kaiowa*. Belo Horizonte, UFMG, 2014. (Transcrição/ tradução: Luciana de Oliveira, Vagner Arce, Anailson Flores, Tonico Benites)

FLORES, Valdomiro; FLORES, Tereza Amarília; OLIVEIRA, Luciana de. *Ñe'ẽ Tee Rekove/Palavra Verdadeira Viva*. Belo Horizonte, PPGCOM/FAFICH/UFMG, 2020. Disponível em: <https://seloppgcomufmg.com.br/>

produto/nee-tee-rekove-palavra-verdadeira-viva/ FLORES, T.A. Entrevista concedida a Antônio Carlos Benites. Tekoha Guaiviry Yvy Pyte Y Jere, 2023. (Transcrição/tradução: Antônio Carlos Benites)

JOÃO, I. *Jakaira Reko Nhepiru Marangatu Mborahi*: origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os Kaiowa de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y. Dissertação de Pós-Graduação em História – Faculdade de Ciências Humanas/UFGD, 2011.

LASSWELL, H. A estrutura e a função da comunicação na sociedade. In: COHN, G. (org.) *Comunicação e indústria cultural*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1987.

MACIEL, M. E. “Zoopoéticas contemporâneas”. *Remate de Males*, Campinas, SP, v. 27, n. 2, p. 197–206, 2012. DOI: 10.20396/remate.v27i2.8636004. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8636004> . Acesso em: 6 mar. 2025.

MONTARDO, D. L. O kotyhu ou guaxire, um gênero de canto/dança dos Guarani do MS. *Anais. III Encontro Internacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia: Cultura, sociabilidade e política das práticas musicais*. São Paulo, ABET, 2006. Disponível em: <https://studylibpt.com/doc/3312249/anais-iii-enabet---associa%C3%A7%C3%A3o-brasileira-de-etnomusicologia> . Acesso em 27 de novembro de 2018.

OLIVEIRA, L. de. Cosmopraxis Comunicacional dos Povos Indígenas Kaiowa e Guarani: resistência e luta por visibilidade. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, v. 19, p. 46-58, 2020.

OLIVEIRA, L. de. Aprender a aprender sobre aliança: comunicação intermundos a partir do encontro com um casal de xamãs Kaiowá. *Revista Mundaú*, n. especial (2021): Encontro de Saberes: Transversalidades e Experiências - v. 2. <https://doi.org/10.28998/rm.2021.n.especial.10901>

OLIVEIRA, L. de; SALGADO, T. B. P. Comunicação intermundos: entre a violência e a re-existência, quem fala?. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, [S. l.], v. 22, n. 42, 2023. DOI: 10.55738/alaic.v22i42.984. Disponível em: <https://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/984>. Acesso em: 6 mar. 2025.

OLIVEIRA, L.de; ALTIVO, B. R.; FIGUEROA, J. V. Pensar a comunicação intermundos: fóruns cosmopolíticos e diálogos interepistêmicos. *Revista Galáxia*, v. 1, p. 1-13, 2021.

RODGERS, A. P. L. et al. A memória das canções como um território de resistência entre os povos indígenas da América do Sul. Um projeto coletivo de documentação. In: LUHNING, A.; TUGNY, R. P. (Org.). *Etnomusicologia no Brasil*. Salvador: Edufba, v. 1, 2017. p. 139-183.

ROUBAUD, Joaques. *Os animais de todo mundo*. São Paulo: Cosacnaify, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Quilombos: modos e significações*. Brasília, INCTI, 2015.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>.

TEIXEIRA, Atanásio. *Cantos dos animais primordiais/Guyra guahu ha mymba ka'águy ayvu*. São Paulo, Hedra, 2021.

TORRICO, E. Por una comunicación ex-céntrica. *MATRIZES*, São Paulo, v.13 - n 3, set./dez. 2019, p. 89-107. Recebido em: 15/03/2023 Aceito em: 16/06/2023.

## Notas

Clique sobre o número para retornar ao texto

1. Para entender mais, ver Povo Guarani-Kaiowa em Povos Indígenas no Brasil, publicação de referência sobre Povos Indígenas no Brasil organizada pelo Instituto Socioambiental (ISA). [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani\\_Kaiow%C3%A1](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Kaiow%C3%A1)
2. Para conhecer o tekoha e nosso trabalho em aliança para produção de cinema, artes, livros e do próprio site, ver: <https://guaivirykaiowa.org/>
3. A II Marcha das Mulheres Indígenas que aconteceu em Brasília/2021, teve como lema “Mulheres originárias: Reflorestando mentes para a cura da Terra”. Em 2022, Ailton Krenak cunhou a expressão “demarcar telas” para descrever a produção dos cinemas indígenas contemporâneos no Brasil, mas também a ocupação das telas de celular e telas nas artes visuais por artistas indígenas. Ver: [https://www.youtube.com/watch?v=KcXtLlctGEI&ab\\_channel=CanalBrasil](https://www.youtube.com/watch?v=KcXtLlctGEI&ab_channel=CanalBrasil)
4. Ver os capítulos Guahu Ñaneretã e a primeira parte do decálogo intitulada Yvy Ypy, Mbohapy Yvy, Yvy Ñorairõ/A terra originária, as três terras, a guerra pela terra (Flores; Flores; Oliveira, 2020). Disponível em: <https://seloppgcomufmg.com.br/produto/nee-tee-rekove-palavra-verdadeira-viva/>
5. Na literatura antropológica é denominado como tempo mítico, ou seja, aquele em que a espécie humana conversava com os animais. Dadas as significações que a palavra mito tem, optamos por utilizar tempo ancestral.
6. Ñande reko jeko arakaè guahu, kotyhu ha mborahei arakaè. Etonse ko’ãga ndoje-japovei ha ndoikovei umicha, upearõ orente roïva ko ongusu pe. Ñande reko anike jaheja japoï.
7. Esse conceito vem sendo desenvolvido pelo autor Antônio Benites em sua tese de doutorado. Para conhecer sua pesquisa em torno do que denomina Kaiowalogia, a ciência do povo Kaiowa, ver Benites (2022).

8. Do original em Kaiowa: “Ha’ete ymã rupiko ha’ete ñanderekoite pepa ko oiko akue. Oguahu okotyhu opurahei oñombo’è ohovasa opachaguarei ho’u arã akue upe tiempo. Upe tiempo upe cerro pe heta’oi oĩ ñande kuerava. Ate oja pe Paraguai linha ka’aguy entero oi ha kova rehe heta ko pe ñande kuera oĩ akue opa teko pero pe tiempo karai ndoikoi. Alambre ndoikoi ha vaka kuera umia ndaipori karai kuera ha noñemity’i. Iñu rehe akue, solo ñande kuera ha sapy’ante pe oga guassu pe jarekova rehegua pe paite oi hikuai. Ojepelira ñande mundo! Ajeve upepe atu ajehuma rantã osapukai.. Ajeve upe va’eva ndaikatui”

9. Em Kaiowa: Ha ko’áva orape atu ore matularã ogueru akue umia ropika va’erã, jety mimoi ha guasu mimoi. Matula oi jepe voi ha’è kuera kãgui pe voi oĩ. Guahuva oĩ okotyhuva oi oguahuva, mo’õmo’õguio la’ò oho arakae. Oguereko paite. Jety umi ko kuepe ko’anga ñande kokue pe oi, ha yma umi ante oi akue. Avati morotĩ umi akue ante oi ajeve akuengo che. Fechão noñeño tyĩ akue. Oĩ komanda puku, komanda guasu umia. Umia oñeñoty mi akue pe kara kara oi, ha ñe ñoty mandio. Jety, jety ngo la oñeñoty eterei va’ekue. Ha upe avati tupi umi ala oñeñoty akue, ha ndojekaru porãi oi ave ko akue. Ymarupi ko ombo poróró avati, oho ojapo avati jaimbe. Ojapo arã omonguyra ma’eirape ha upea upeakue ore matularã upecha rohota hape roguera ha arã. Nahani asuka umia ndere hecha veima oi akue yma rupi. Ore ndorohechai akue umia asuka, tembi’u ko’anga jaiporuva ndorohechai akue oi. Upea pe paite rokakua’a akue pero ko’anga ririente oi che ahecha jevy tembi’u umi fasendero ndiveguava. Uperoko kova nandi ndaipori hente avamemete akue koare, ava meme pepe ava meme oi ave amoite. Pe mbo’ypyri pe ne machu guasu kuera oi akue amorupi upeare paite oi.

10. Em Kaiowa: Pechare ko’áva he’i chupe kuera ha nape nde rete hu’ũ porãi ave up’eango nde rete hu’ũ ramo reñesu porã, pepe peixa porã arã peho. Nda’ha’ei pejelia rei ojehe he’i chupe kuera pe omemby ko arã oiko akue.

11. Em Kaiowa: Oguahu poráva okotyhu poráva che ahechavo peichama ha’erã ko-tyhu jara mbeguekatu arã oitira herahavy. Ha upepegua no penai oi ave pono oguero kua ha pono omachuka.

12. Para ouvir a performance dos cantos com Valdomiro e as crianças e jovens no tekoha-amba, ver: [https://www.youtube.com/watch?v=g4JAmUdPXVU&-t=45s&ab\\_channel=Associa%C3%A7%C3%A3oA%C3%B1etete](https://www.youtube.com/watch?v=g4JAmUdPXVU&-t=45s&ab_channel=Associa%C3%A7%C3%A3oA%C3%B1etete)

13. Em Kaiowa: Umia ko ñahenduka ñande ñande retã guasu pe jaha hague joty ohotarõ opyta umia. Umia voi ñaha'a arã chupe kuera. Ñande reko ypykue pe'a jevy ñamboypy arã ramo joty.

## CAPÍTULO 9

# Uma cosmocomunicação do mundo indígena: o Tehêy de pescaria do conhecimento da professora Dona Liça Pataxoop

VERÔNICA MENDES PEREIRA

LIÇA PATAXOOP

ÁQUILA BRUNO MIRANDA

WERYMEHE ALVES BRAZ PATAXOOP

### Começo<sup>1</sup>

A presente escrita foi tecida por diversas vozes, mãos e trajetórias, que se entrecruzam em redes afetivas e políticas. Aqui, partilhamos os caminhos e as narrativas de quatro mulheres que se encontraram em diferentes momentos das suas histórias e percursos, como educadoras e pesquisadoras, comprometidas com as lutas e resistências dos povos indígenas.

Ao olharmos para os nossos passos e encontros, deparamo-nos com inúmeras cenas, do passado e do presente, que forjaram as nossas histórias individuais, mas, sobretudo, que anunciam movimentos coletivos de luta política e afetiva, para a garantia do direito à educação dos povos indígenas em Minas Gerais. Compartilhamos algumas cenas, com o objetivo de reafirmar, nesta escrita, um saber corporificado, situado e parcial<sup>2</sup>, no qual o saber-fazer, construído por mulheres na ciência, faz-se a partir de um compromisso ético-político com as vivências e com os desafios, anunciados por corpos-territórios de mulheres que sentem, sofrem e resistem nos solos de Abya Yala.

A presença de mulheres na ciência reconfigura e tensiona a colonialidade do saber, produzindo encontros que deslocam fronteiras epistemológicas

e instauram novas metodologias, escritas e fazeres. As intelectuais Tayane Lino e Claudia Mayorga (2016) nos convidam a compreender a ciência como prática social transformadora, na qual a experiência e o compromisso com a vida coletiva se tornam centrais na produção do conhecimento. Em diálogo, as professoras e pesquisadoras Leda Maria Martins (2006) e Lino e Mayorga (2016) nos lembram que o saber não se fixa apenas na escrita tradicional, mas pulsa na oralitura, nas corporeidades e nas temporalidades espiraladas que inscrevem memórias e histórias em movimento. Aqui, compartilhamos fazeres-saberes tecidos pelos/nos encontros de mulheres de Abya Yala, no quais buscamos não apenas ocupar espaços antes negados, mas também reinventar pesquisas que anunciam travessias ancestrais, construídas a partir de um compromisso com narrativas das mulheres do Sul global. Nesse cenário, o *Tehêy de pescaria do conhecimento*, da professora Dona Liça Pataxoop, torna-se um dispositivo contracolonial que nos auxilia a reafirmar a centralidade das memórias ancestrais, do corpo-território, dos saberes forjados com a terra e das temporalidades espiraladas.

Nesta escrita, buscamos partilhar um pequeno recorte dessa travessia que, gentilmente, foi mediada pelos ensinamentos do *Tehêy de pescaria do conhecimento*, da professora Dona Liça Pataxoop. Essa escrita nos toca como filhas, amigas, educadoras, pesquisadoras e aprendizes dos saberes-fazeres dessa metodologia, que reconta histórias passadas e reencena imagens, encontros, lutas e resistências atualizadas no presente.

As cenas apresentadas são descritas a partir de um tempo espiralar, cuja inspiração nos chega por Leda Martins (2006), que propõe uma compreensão do tempo diferente da concepção linear ocidental. Para a autora, no lugar de um tempo que avança de maneira reta e progressiva (passado → presente → futuro), o tempo espiralar é cíclico e acumulativo, carregando memórias ancestrais que se atualizam no presente e projetam o futuro.

Nesse movimento de ciclicidade contínua, o tempo não é algo fixo, que simplesmente passa. Ao contrário, o tempo se manifesta em ciclos, em um movimento de espiral, no qual o passado retorna e se reinscreve no presente. Somos mulheres sementes que, na universidade, na política e/

ou no chão da escola, têm produzido modos de transgredir as marcas da colonialidade e, sobretudo, modos de construir caminhos de bem-viver! Em 1997, percorrendo as estradas de terra de Minas Gerais, Verônica Pereira se uniu a um grupo de professoras e professores – entre elas Lúcia Helena Alvarez, Macaé Evaristo, hoje ministra dos Direitos Humanos e Cidadania, e tantas outras mulheres de luta. Atendendo ao chamado de lideranças indígenas e em parceria com a FUNAI, com a Secretaria de Estado de Educação (SEE) e com a UFMG, elas construíram o Programa de Implantação das Escolas Indígenas de Minas Gerais (PIEI), atendendo aos quatro povos até então reconhecidos naquele momento, no estado, a saber: Pataxó, Xakriabá, Krenak e Maxakali. Os objetivos do PIEI eram:

- Implementar escolas indígenas no estado de MG e fazer a formação, em nível de magistério;
- Construir democraticamente uma proposta experimental, diferenciada, bilíngue e intercultural para a formação específica dos diferentes povos indígenas;
- Habilitar o professor em formação para o exercício da profissão;
- Viabilizar o ingresso do professor indígena na carreira do magistério e a sua integração no Plano de Carreira do Magistério e no Plano de Cargos e Salários da Rede Estadual de Ensino de Minas Gerais.

Deve-se ressaltar que, antes do PIEI, as poucas escolas que funcionavam em territórios indígenas tinham como seu corpo docente professores não indígenas. No período de 10 anos, foram formadas três turmas e, entre os formandos da primeira turma, estava Kanatyo Pataxoop, o pai de Werymehe. Desse encontro, nasceu uma parceria entre ele, Dona Maria, a sua mãe, a sua esposa Dona Liça Pataxoop, e toda a sua família.

Quase 10 anos depois, em 2016, no curso de Formação Intercultural Indígena (FIEI), na Universidade Federal de Minas Gerais, a pesquisadora negra Áquila Bruno se encontrou com a professora Werymehe. Nesse perí-

odo, o *Tehêy de pescaria do conhecimento*, da professora Dona Liça Pataxoop e mãe de Werymehe, tornou-se o eixo central do percurso de formação de Wery e, ao mesmo tempo, gerou fissuras nas lentes coloniais que marcavam o modo como Áquila compreendia a relação com a sua história de vida e com os saberes tradicionais, construídos por mulheres negras.

Até aqui, sabemos do encontro entre Werymehe Pataxoop e Verônica e Áquila. Agora, narramos o encontro entre Áquila e Verônica: foi em 2020, no período pandêmico, que nos encontramos, de forma remota, em um espaço de formação para estudantes de pedagogia na Universidade Federal de Ouro Preto. A partir de então, vários outros caminhos se entrelaçaram: em 2022, construímos o curso de extensão “A experiência diaspórica das/das professoras/es da Escola Estadual Indígena Pataxó Muã Mimatxi e da Escola Municipal de Bento Rodrigues”, que culminou na escrita coletiva do livro *Educação, diáspora e memórias: confluências a partir do “Tehêy de pescaria do conhecimento” de Dona Liça Pataxoop*.

Novas confluências seguiram com a eleição da deputada Célia Xakriabá, a primeira deputada federal indígena pelo estado de MG. Assim, em 2023, Wery assumiu como assessora do mandato e, em 2024, Verônica também é chamada para o mandato. Novos reencontros, novas perspectivas e velhas lutas.

Desses encontros ou confluências, nasceu o presente texto, cujo objetivo é demonstrar a cosmocomunicação presente nos *Tehêys de pescaria do conhecimento*, da professora e liderança indígena, Dona Liça Pataxoop. Nesse contexto, os *Tehêys de pescaria do conhecimento* operam como um dispositivo pedagógico contracolonial, destacando o seu papel na (re)existência de memórias ancestrais, na defesa do corpo-território e na reafirmação de temporalidades espiraladas.

O texto está organizado em dois momentos. No primeiro, intitulado *Tecendo aproximações com os “Tehêys de pescaria do conhecimento” de Dona Liça Pataxoop*, são apresentados, de forma breve, o povo Pataxoop, a Escola Indígena Muã Mimatxi, a professora Dona Liça e os *Tehêys de pescaria do conhecimento*. No segundo momento, denominado *Letramento em “Tehêy de pescaria do conhecimento”: diálogos com Dona Liça Pataxoop*, são compartilhados trechos do diálogo com Dona Liça durante o curso de extensão “A experiência diaspórica das/os professoras/es

da Escola Estadual Indígena Pataxó Muã Mimatxi e da Escola Municipal de Bento Rodrigues”. A partir desses diálogos, a leitora e o leitor poderão compreender os percursos, os saberes e as metodologias que fundamentam a construção do *Tehêy*, ferramenta de cosmocomunicação, que explica e ordena o mundo Pataxoop, centrado na ideia de que humanidade e natureza caminham juntos.

### **Tehêys de pescaria do conhecimento de Dona Liça Pataxoop**

O povo Pataxoop, conforme nos ensinam Werymehe Alves Braz (2019) e Saniwê Alves Braz (2016), é guardião de um modo de existência que entrelaça memória, território e resistência. Sua história é marcada pela luta e pela manutenção de suas práticas culturais, por suas línguas e por seus saberes ancestrais, que sobrevivem, apesar das violências coloniais. Para os Pataxoop, o território não é apenas um espaço geográfico, mas um corpo vivo, inseparável de sua identidade e espiritualidade. Suas narrativas, cantos e rituais reafirmam essa relação profunda com a terra, expressando uma cosmologia em que o tempo não é linear, mas cíclico, em constante diálogo com os ancestrais. Assim, ao reivindicarem seus direitos e afirmarem sua presença, os Pataxoop não apenas resistem, mas reexistem, criando novas formas de manter viva sua cultura e sua história.

A Escola Estadual Indígena Pataxó Muã Mimatxi, localizada na aldeia Muã Mimatxi, no município de Itapecerica, Minas Gerais, desempenha um papel fundamental na preservação e promoção da cultura Pataxoop. Fundada em 2006, após a comunidade conquistar o direito à terra, a escola atende, aproximadamente, cinquenta pessoas, distribuídas em doze famílias, em um território de 97 hectares. O objetivo central da instituição é oferecer uma educação diferenciada que respeite e valorize os saberes tradicionais, fortalecendo a identidade cultural e o sentimento de pertencimento dos alunos (Braz, 2016).

A escola também se destaca por promover a interação entre educação, cultura e identidade, contribuindo para a formação social do povo Pataxoop e para a valorização de seus mitos e histórias. Ao compreender o modo de viver e pensar e ao entender os rituais e as práticas sociais da comunidade, a

escola seleciona temas relevantes para serem trabalhados tanto em contextos indígenas quanto urbanos, ampliando a compreensão sobre a diversidade cultural e a importância da educação indígena no Brasil (Braz, 2016).

Dona Liça Pataxoop é uma das professoras da Escola de Muã Mimatxi. Ela é uma importante liderança indígena do povo Pataxó, nascida na aldeia de Barra Velha, na Bahia, local em que viveu até os 16 anos. Durante sua infância, ela se dedicou a atividades tradicionais, como a coleta de frutas, pesca de mariscos e cultivo agrícola, aprendendo com as mulheres mais velhas de sua comunidade. Essas experiências moldaram sua identidade e seu compromisso com a preservação cultural de seu povo (Miranda; Mayorga, 2024; Miranda; Faustino; Pereira, 2023).

Uma de suas contribuições mais significativas é o desenvolvimento dos *Tehêys de pescaria do conhecimento*, uma metodologia pedagógica que ressignifica o *Tehêy* – uma armadilha de pesca tradicional feita de corda de tucum e cipó – para o campo da educação. Nesse método, o *Tehêy* é utilizado simbolicamente para “pescar” formas, cores, memórias e narrativas ancestrais, fortalecendo a identidade cultural e transmitindo saberes tradicionais às novas gerações (Miranda; Mayorga, 2024; Miranda; Faustino; Pereira, 2023).

Na prática, o *Tehêy de pescaria do conhecimento* funciona como uma “pescaria” de saberes, em que as imagens desenhadas representam elementos da cultura, religiosidade, modos de vida, histórias e conhecimentos ancestrais. Cada desenho é uma “escrita viva”, que guarda e transmite a memória e os ensinamentos do povo Pataxoop, funcionando como uma espécie de “biblioteca viva”, que conecta diferentes aspectos do modo de ser indígena, ligando gerações e fortalecendo a identidade cultural. Essa metodologia tem sido aplicada na Escola Indígena Pataxoop Muã Mimatxi, na qual as crianças aprendem sobre os valores da vida e da natureza, pescando conhecimento, alegria, identidade, cultura, convivência e força.

Para mim, Werymehre Pataxoop, filha de Dona Liça e de Seu Kanátyo, os *Tehêys* estão presentes desde os meus tempos de criança. Como estudante da Escola Indígena Muã Mimatxi, do ensino fundamental até o ensino médio, eles foram ferramentas educacionais poderosas, que guiaram (e guiam) as nossas práticas pedagógicas. Os *Tehêys* desempenham, para nós, Pataxoop

de Muã Mimatxi, um papel tão importante quanto os livros didáticos representam para as escolas não indígenas. Neles, estão contidos a nossa história de vida, o nosso cotidiano, as nossas espiritualidades, os nossos mitos e os nossos sonhos. Eles são uma forma muito nossa de comunicação entre a gente, com os de fora e entre os mundos.

As variadas camadas com que os povos indígenas, em suas especificidades, ordenam o mundo, são o exemplo contrário ao modo de comunicar ocidental, segundo o qual a organização e a explicação do tempo e da vida se realizam de forma linear. Nos *Tehêys*, a impressão que temos, em um primeiro momento, é a de um emaranhado de informações. Todavia, à medida que o olhar vai ficando mais atento, o que se desvela é uma complexa rede interconectada, na qual elementos da terra, do céu, do ar e da água estão presentes e na qual seres humanos e não humanos, a espiritualidade e a vida comunitária se misturam: não há passado, presente e futuro separados. Natureza e pessoa estão interligadas na história que se conta.

### **Pataxoop com a natureza**



Figura 1<sup>3</sup>: *Tehêy de pescaria do conhecimento* – Valor do *Tehêy*: alegria e liberdade.

Fonte: Percurso da Werymehe Pataxoop.

### **Meio: letramento em *Tehêy de pescaria do conhecimento*: diálogos com Dona Liça Pataxoop**

A seguir, apresentamos transcrições de falas de Dona Liça Pataxoop, reorganizadas em blocos por nós, autoras deste texto. As falas aconteceram durante o curso de extensão, realizado em 2022, em uma parceria entre a Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e a Universidade Federal de MG (UFMG), cujo objetivo foi ouvir as histórias de duas professoras que vivenciaram a experiência da diáspora: Elaine, a diretora da escola Municipal de Bento Rodrigues (Mariana-MG) e Dona Liça, professora da Escola Estadual Indígena de Muã Mimatxi (Itapecirica-MG).

Nos três encontros do curso, as histórias contadas por Dona Liça, os *Tehêys de pescaria do conhecimento* por ela produzidos, assim como os seus usos, foram fundamentais na construção da “[...] elaboração de resistências às violências produzidas pela colonialidade, sobretudo aquelas direcionadas à comunidade de Bento Rodrigues” (Miranda; Áquila; Faustino; Pereira; Verônica, 2023, p. 1).

Dona Liça, com a sua experiência e imensa força, trouxe, em suas falas, principalmente direcionadas às pessoas de Bento Rodrigues, que em breve se mudariam para a “nova Bento”, muitos dos seus aprendizados, construídos nas diásporas vividas pelo seu povo.

Assim, sobre o tempo, ou os tempos, ela disse:

O nosso projeto é em cima de construção de terra, da vida, da terra, da saúde da terra. Então, nós estamos num tempo... do nascer, do crescer, do viver, do fortalecer, de tudo que faz parte de seres vivos da Terra. E a gente aqui em Muã Mimatxi e na nossa cultura, nós caminha e trabalhamos e fazemos a nossa produção de vida, de ensino, de aprendizado, tudo pelos tempos. E esse tempo nós já estamos ligados com ele... a gente agradece a terra, e foi onde eu aprendi e ensino, e aprendo ainda, como a gente fala, a gente envelhece, e vai embora e não aprende tudo. Então, a leitura da vida, o ensino da vida é contínuo, é igual à natureza, é contínuo. Vai e vem, a gente aprende outros ensinamentos.

E hoje a gente está dentro do tempo grande, como hoje a gente está no tempo coletivo. Qual é o tempo coletivo? É o tempo que o sagrado junta com a Terra para fazer a sua grande produção de vida. E tempo também, quem são? São a vovó trovada, vovó raio, irmão vento, irmã chuva, as nuvens, juntam com a vovó lua, vovó sol. E aí faz uma grande coletividade, e esse tempo

que ele vem, esse tempo é o tempo deles fazer grande produção na terra. E aí todo mundo agradece, gente, natureza, os pássaros, as caças, os animais, nós, gente, as matas, os rios, todos os lugares da Terra nesse tempo se agradecem. Também estão dentro do tempo da fartura na terra, que a gente agradece essa coletividade, que eles vêm fazendo grande fartura na terra, às vezes tem horas também que eles, e também é igual nós, eles passam também por aí na cobrança. Talvez, da forma de nós tratar também a natureza, tem momentos que ela agita mais, ela fortalece mais, então é onde vêm as cobranças. Mas essas cobranças são dos grandes destruidores da própria terra. Aí passa pelas estradas, pela cidade, onde ele começa a fazer a cobrança. A natureza é um grande espelho para nós olhar nela. E aqui eu trouxe o Tehêy da coletividade. A natureza (ela mostra o Tehêy) se constrói com o seu trabalho coletivo. Então aqui dá para ver a forma de trazer. Aqui tem tudo o que eu falei logo no início. É o trabalho coletivo, o sagrado vindo, juntando com a terra para fazer esse tempo, que é um tempo que a gente também traz nossos trabalhos através das águas, porque às vezes nós temos que aproveitar bastante esse tempo, com carinho, com muita saúde para a gente fazer a nossa produção também. E nós também trabalhamos coletivo, trabalha a mulher, o homem, a criança, os jovens, todo mundo vai trabalhar na terra para aproveitar essa bondade da irmã natureza e da mãe terra.

E aqui tem o outro: grande fartura na terra (mostra outro Tehêy). Aqui que a gente estuda e aprende assim. Esse aqui é a fartura em cima da terra, porque é um tempo... que a gente também está fazendo as nossas grandes farturas. Então, as nossas farturas, como a gente fala, as nossas riquezas, os rios enchendo esse tempo, os peixes produzindo, a mata fortalecendo, vivendo, os pássaros também fazendo os seus plantios, através das frutas que estão comendo durante esse tempo. Então, nós e natureza trabalhamos juntos. E é o tempo do ser humano também oferecer e fazer as suas grandes trocas com a terra.

Então, o nosso conhecimento, o ensino dentro da nossa escola, da nossa cultura, da nossa aldeia e do mundo inteiro é esse aqui. É por isso que nós temos que estudar, aprender e pescar para nós conservar também a natureza.

Os tempos, e esse tempo a gente, porque a gente tem o grande ritual das águas, para poder também... fazer também o oferecimento dessa grande alegria, dessa grande vida, desse grande aprendizado, dessa grande saúde, para nós, aqui na Terra.

Então, nós aqui vivemos [...] sobre os Tehêy de pescaria do conhecimento:

*O Tehêy de pescaria* é esse. Porque tem o terreiro de pescaria das mulheres pescar no rio, que é um material de pescar no rio. Esse é o material de pescaria de conhecimento, que traz dentro dos valores da vida. Então, isso é muito importante para a gente estar dentro do ensino de todos os seres

da natureza, entre gente, os pássaros, os animais, as criaturinhas, que são as pequenas coisinhas da terra, que tudo faz sentido para a nossa vida e de vida. Então, nós aqui vivemos.

As minhas crianças, eu começo com elas, perguntando o que elas pescam aqui, o que elas estão no olho delas.

O que elas pescam aqui. Eu chego com *Tehêy* e falo bom dia, boa tarde, boa noite, minhas crianças. Hoje eu trouxe aqui o *Tehêy de pescaria de conhecimento*, valor tal, assim como eu falei agora, a fartura. Aí está bom. Eu falei agora, aí eu passo para eles, igual eu passei aqui. O que vocês estão pescando aqui? Aí eles vão falar, eu estou vendo isso, estou vendo isso, estou vendo isso, isso, isso. Dá a pescada deles, no olhar deles e no guardar da mente. Aí eu vou com a folha e dou para eles, porque às vezes eu não posso fazer para eles, é o pensamento deles, aí eles falam assim... Eles nem perguntam não, eles vão fazendo... Eu falo assim, você faz o *Tehêy* com o seu pensamento. Qual é o seu pensamento? Pode fazer você brincando na terra, como você já é madurinha, você pode fazer, começar um *Tehêy* e você, na sua casa mesmo, pescar. Aqui tem... Aqui está mau plantio desse tempo, não é? Não é, às vezes, o que vocês possam fazer, mas todo mundo oferece uma plantinha, não oferece? Ou, a ver, você compra uma plantinha, leva para a sua casa, para viver com você. Você pode desenhar você indo até no lugar de comprar uma planta para você oferecer dentro do *Tehêy*. E aí você começa fazendo.

E o *tehêy*, quanto mais você vai fazendo, vai aparecendo coisas para você jogar nele. É igual escrita, vem ideia.

E tem também nossos parentes, nossos parentes planta, nossos parentes animais. Então a gente canta, dança, brinca, pula, oferece grande alimento, muita fartura, bebida da mandioca. Então a gente traz tudo para o ritual.

É, você tem que fazer, contornar, pensando. E o *Tehêy*, quanto mais você vai fazendo, vai aparecendo coisas para você jogar nele. É igual escrita, vem ideia. Ele não é feito de uma hora para a outra, não. Você vai montando também. Como você fazer um texto, fazer... uma poesia que vai juntando os galhinhos e vai pondo ali. Quanto mais você vai fazendo, mais... É igual você estar catando semente. Quanto mais você vai catando, você está... É que você nunca... fez trabalho de catada, de colheta. Quanto mais vai coletando, mais vai aparecendo. Então, o *Tehêy* também é uma coleta de conhecimento... é uma escrita, uma escrita em imagem e também ele mostra o fazer, ele mostra o acontecer. Então é isso que é a importância de dentro do *Tehêy* [...] A importância do *Tehêy* é as cores, é as cores que chamam o olhar, essa beleza.

Esse *Tehêy* mesmo aqui, a minha casa é o meu lugar de aprender a viver. Não é só uma escrita que tem aqui, tem vários pensamentos de escrita, como eu falei.

O *Tehêy* tem vários ensinamentos dentro dele, vários pensamentos.

Porque dentro de um *Tehêy* eu falo tudo aqui para vocês, mas se eu querer dar aula só um ponto, só esse ponto aqui, eu dou, só nesse aqui. Então o *Tehêy* tem vários ensinamentos dentro dele, vários pensamentos. Olha tantos aprendizados que a criança aprende na sua casa. Então é uma coisa assim, muito bonito, é um ensino. *Por isso que eu falo que sou atlântica, porque eu tenho esses lugares todos.*

Este aqui, se eu querer falar do lugar da mulher Pataxoop, mas hoje nós estamos dentro de outro... É meu tempo de ir a outro lugar, de outra terra que eu vivi, que eu nasci, que eu cresci. Está diferente daqui. Hoje aqui é Muã Mimatxi... Olha o meu lugar, não perdi o costume. Meu lugar é na mata, na roça. Hoje, na escola, nós temos uma escola de quatro paredes. Onde está ela? Aqui, olha. E hoje o lugar da mulher é que aqui era um outro território, onde a mulher Pataxoop vivia. No mar, no mangue, nas pedras, no campo da mata, no campo do rio. Por isso que eu falo que sou atlântica, porque eu tenho esses lugares todos. Tem lagoa, tem rio, tem mar, tem tudo que foi vivido na Terra. E aí, para me fazer, para me falar para as crianças, o lugar da mulher Pataxoop... Aqui eu fiz um pouco do verde, onde? Na terra.

Mas a mulher Pataxoop pode estar na universidade, pode estar no hospital, pode estar em uma delegacia, pode estar no Planalto lá.

É a Joênia, a Sônia, e vamos ter mais. A mulher Andiria pode estar no Planalto lá cuidando de nós. Vocês podem estar em qualquer lugar aí, vocês podem estar no volante do carro, podem estar em um violão, podem estar em uma escola de música, em todo lugar, nós temos miolo para aprender. Então, é isso que eu tenho que explicar para as minhas crianças. Em uma sala de aula também, eu posso estar... eu posso estar na estrada, no volante, no ônibus, em qualquer lugar, gente, nós podemos estar.

O homem pode estar no fogão, a mulher pode estar, o homem pode estar lá no tanque lavando uma roupa, a mulher também. Então, é esse lugar todo, gente. Então é assim que é o *Tehêy*. Ele traz esses valores da vida, o pensamento da criança, e você passa a conhecer as crianças. As crianças, fica muito bom assim. Nossa, é um ensino... Muito bonito, chamativo das crianças. E é que a criança vê. Letra a criança não vê, a criança só vai ler a letra que ele vê, chama a atenção dele. E a gente adulto também gosta de ver imagem, escrita, letra, imagem, então é dessa forma. Mesmo que eu fale aqui, mas vocês escrevem lá nos seus pensamentos.

*Esse aqui é o hoje.*

É alegria, tem que receber o lugar com alegria para ele também receber a gente também. Porque a Terra, eu falo isso porque eu sou filha da terra, irmã da natureza. Então, assim, quando eu cheguei aqui, em Muã Mimatxi, tinha uns posseiros. As mulheres dos posseiros falavam assim, nossa, a terra aqui é tão ruim, é uma terra fria, uma terra que não dá nada. E aí eu olhei assim e falei, Ela está mesmo, mas é doente de lixo.

E aí o que nós fazemos é cantar com ela, dançar com ela, gritar com ela e viver nela, para poder a gente hoje estar, como eu falei, trazendo as coisas para dentro dela, pelos tempos que passamos. Hoje, a gente está junto. Esse aqui é o hoje. Hoje nós temos uma escola de quatro paredes, temos um posto de saúde, temos uma equipe e temos as nossas barraquinhas que já conquistamos para nós morarmos. Já estamos com essa fartura em cima das moradias, da terra. Cheguei aqui e tirava sementes de artesanato longe, pelas beiras de estrada. Até em Belo Horizonte eu ia atrás de uma sementinha que eu via lá. Hoje eu tiro aqui em casa mesmo, com os netos.

E esse ano eu agradei com... com tudo de fortalecimento, porque o alimento foi todo tirado da minha terra. Agradeço também por nós chegarmos aqui, moramos debaixo da lona, a terra era doente, hoje ela já está mais fortalecida, muito lixo. Nós chegamos só da terra, hoje eu tiro minhas sementes de artesanato, de alimento, tem minhas criação para me comer.

Então, é um estudo que a gente vê que não tem terra ruim, não tem terra doente. É nós, gente, que fazemos. Mas se chegar outra gente que possa trazer esse fortalecimento para ela, ela... revive e continua fortalecida, que a terra é igual a nós. Nós precisamos de alimento, nós precisamos de água, nós precisamos de ar, nós precisamos de... de saúde, de cura. Hoje já estou conhecendo a pequena Muã Mimatxi, a Mimãtxi, que é a pequena mata, as curas, as plantas que podem servir para curar a nossa saúde ali dentro... Então, assim, o meu ensino mais é voltado para esse ensino de vida. É um ensino que é para a vida, pelos valores da vida. Porque ensino da alegria do viver em uso do território... Ninguém vive sem lugar. Todo mundo tem um lugar. Pode fazer o seu bairro, a sua casa, a sua família, é dentro da inspiração do seu pensamento. Entenderam? Então, é uma pessoa que eu não sei ler, não sei escrever, né? Então, a minha escrita é o *Tehêy*<sup>4</sup>.

### **Começo: um convite para *Tehear***

O texto acima apresenta uma reflexão sobre a prática pedagógica indígena de Dona Liça Pataxoop, utilizando os *Tehêys de pescaria do conhecimento*

como um dispositivo pedagógico contracolonial e como uma ferramenta da cosmocomunicação Pataxoop. A proposta central é destacar como esse método contribui para a continuidade e (re)existência de memórias ancestrais, para a defesa do corpo-território e para a afirmação das temporalidades espiraladas das comunidades indígenas.

Ao focar na Escola Estadual Indígena de Muã Mimatxi, o texto explora os sentidos e as aplicações desse dispositivo pedagógico, que busca também questionar os modos tradicionais e coloniais de construção do conhecimento. A partir dos diálogos com Dona Liça, propomos uma reflexão sobre a urgência de descolonizar as formas de ser e saber, não apenas em relação às narrativas indígenas, mas também em termos de como o conhecimento é produzido e transmitido nos espaços acadêmicos. A prática do *Tehêy de pescaria do conhecimento* se torna um exemplo de resistência, ao mesmo tempo em que visa a transformação no entendimento e na abordagem das histórias, saberes e práticas indígenas.

Essa abordagem contracolonial se reflete no convite para que as narrativas e métodos pedagógicos indígenas ganhem centralidade, propondo uma reconfiguração das práticas educacionais tradicionais e desafiando os paradigmas estabelecidos pela educação colonial.

O convite feito no texto é um chamado para o reflorestamento dos nossos olhares. Convidamos a leitora e o leitor a vivenciar o “*Tehear*” memórias, saberes e práticas ancestrais, em um movimento que ultrapassa a simples leitura e busca a imersão no processo de reconstrução do conhecimento. Ao sugerir essa jornada, propomos uma *pescaria* de saberes e fazeres que foram historicamente silenciados pelas epistemologias e práticas modernas-coloniais, as quais moldam os currículos universitários, distorcendo e negando os saberes indígenas, suas formas de aprendizagem e instrumentos que nos ensinam a descolonizar nossos corpos-territórios.

O ato de “*Tehear*” não se refere apenas ao compartilhamento de conhecimentos, mas também ao resgate de experiências e imagens que muitas vezes são distorcidas pelo regime da escrita, lugar que, historicamente, tem sido usado para subjugar e desqualificar outras formas de saber. Nesse processo, ao (re)encontrar com o corpo-território, há uma reafirmação de um compro-

misso político, afetivo e epistemológico com a terra e com os saberes-fazeres ancestrais. Esse movimento é descrito não só como uma ação de resistência, mas como um gesto de reafirmação identitária e um ato de reparação contra a violência histórica sofrida pelos povos indígenas.

O convite para a experiência de “*Tehear*” é, portanto, um chamado à reflexão sobre o papel da educação em suas várias dimensões, especialmente no que diz respeito à necessidade urgente de uma epistemologia que acolha e valorize os saberes originários, desafiando as imposições da modernidade e da colonialidade. Trata-se de um apelo para que o leitor se abra para novas formas de pensar, comunicar, sentir e agir no mundo, em diálogo com as culturas e os conhecimentos ancestrais.

Encerramos o texto, compartilhando três convites que ampliam a reflexão proposta, criando uma oportunidade de experiência prática e criativa. Esses convites buscam ativar a imaginação, a memória e o corpo do leitor, estimulando a construção de uma conexão mais profunda com o conteúdo do texto e com as próprias experiências pessoais.

1. Primeiro convite: Primeiramente, *leia o texto de Werymehe Pataxoop, intitulado Tehêy de pescaria do conhecimento*. Após a leitura do texto, convidamos você a refletir sobre o percurso ali descrito e sobre as sensibilidades acionadas para a (re)construção das memórias ancestrais. Acesse o link: <https://www.biblio.fae.ufmg.br/monografias/2019/TCC-Werynehe.pdf>

2. Em seguida, utilize uma folha de ofício para *Tehear* as memórias e vivências que surgiram a partir da leitura do texto, expressando-as por meio de desenhos. O segundo convite é prático e expressivo. Ao pedir para que você vivencie a experiência de *Tehear*, convidamos você a traduzir suas memórias e vivências por meio de uma linguagem visual. Isso estimula não só a memória afetiva, mas também a expressão de sentimentos e saberes, que muitas vezes não encontram palavras, mas podem ser transmitidos por imagens, pela arte e cores.

3. Por fim, reflita e responda à seguinte pergunta: quais memórias, saberes e vivências relacionadas ao seu corpo-território foram nomeadas e reconhecidas durante a experiência de *Tehear*?

## Referências

- BRAZ, Saniwê Alves. *Alfabetizar cantando na aldeia Muã Mimatxi*. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.
- BRAZ, Werymehe Alves. *Tehêy de pescaria de conhecimento*. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Formação Intercultural Para Educadores Indígena) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- HARAWAY, Donna. Saberes situados: a questão da ciência no feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 2009.
- LINO, Tayane Rogeria; MAYORGA, Cláudia. As mulheres como sujeitos da ciência: uma análise da participação das mulheres na ciência moderna. *Saúde & Transformação Social*, [S. l.], v. 7, n. 3, p. 96-107, 2016. Disponível em: <https://incubadora.periodicos.ufsc.br/index.php/saudeetransformacao/article/view/4239>. Acesso em: 12 mar. 2025.
- MARTINS, Leda Maria. *Tempo espiralado: ensino e saberes indígenas*. São Paulo: Cortez, 2006.
- MIRANDA, Áquila B.; FAUSTINO, L. A.; PEREIRA, V. M. “A minha morada é onde eu me sinto bem”: tecendo diálogos e (re)existências entre as/os professoras/es da Escola Estadual Indígena Pataxó Muã Mimatxi e da Escola Municipal De Bento Rodrigues. *Revista em Favor de Igualdade Racial*, [S. l.], v. 6, n. 3, p. 18-30, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/RFIR/article/view/6643>. Acesso em: 11 mar. 2025.
- SANTOS, Antonio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI, UnB, 2015.

## Notas

Clique sobre o número para retornar ao texto

1. Os subtítulos foram construídos em diálogo com a ideia de circularidade afrodiaspórica começo – meio – começo, proposta pelo intelectual quilombola Nêgo Bispo (Santos, 2015).

2. Donna Haraway, em seu ensaio Saberes situados: a questão da ciência no feminismo e o privilégio da perspectiva parcial (1988), critica a ideia de uma ciência objetiva e universal, argumentando que todo conhecimento é situado, ou seja, depende do contexto, do corpo e da posição social de quem o produz. Segundo Haraway, o conhecimento não é neutro nem universal, pois sempre parte de uma perspectiva específica. Cláudia Mayorga, inspirada por Haraway e pelos feminismos latino-americanos, reforça que o conhecimento deve ser compreendido a partir das experiências vividas e dos corpos que o produzem. A autora argumenta que o saber não pode ser separado das condições materiais, sociais e históricas de quem o elabora.

3. Segundo Werymehe Pataxoop (2019, p. 15-16), em seu percurso intitulado *Tehêy de pescaria de conhecimento*, esse Tehêy apresenta a seguinte pescaria: “Esse é um valor muito importante de liberdade e alegria porque é com a natureza que a gente aprende, como eu vejo que a gente é da terra, o indígena e a natureza eles não vivem longe um do outro, e nem sozinho também porque desde quando yamixoop formou o mundo a gente veio junto com a natureza e quem tem essa liberdade com a gente é só a natureza. Como a gente tem esse ensino da vida, a gente foi feito junto com a natureza e a natureza foi feita junto com a gente. Sentimos essa liberdade com ela, e por isso que o indígena não vive sem a sua terra, e sem a natureza ele não vive porque desde quando formou a terra e nós indígenas, os yãmixoop formaram juntos, e mesmo assim estamos nesse mundo de hoje, tudo já acabado pelo homem branco. A natureza dá uma liberdade para o indígena porque ela não vende nada para nós. A natureza e a gente vivem em troca, então por isso a natureza faz parte de toda a nossa vida, a mata, os rios, a terra, todos os lugares que tem na terra, os campos, os brejos, as pedras, as montanhas, todo o mundo é ligado à natureza, porque é dela que o indígena sobrevive, e aqui é o ensino para gente estar ensinando para as crianças

como eu fui ensinada, que eu não vivo sem a minha terra porque a minha terra eu posso ir nela e a gente sempre tem esse respeito com a terra e a natureza. A gente pede à terra e devolvemos para ela [...] Hoje a gente mora nessa terra mas ela é marcada, ela tem o limite até onde eu possa andar e onde é marcado para mim tudo eles me dão, porque se eu preciso de uma madeira para fazer uma casa eu peço a ela e ela me dá, se eu preciso de uma lenha eu vou lá e ela me dá, e é um lugar de liberdade porque é da onde a gente aprende também a viver. A natureza ajuda a gente a viver junto, a compartilhar um com outro, dar esse ensinamento de fazer as trocas com seu parente, de viver junto e não vender nada dela para o outro parente. É como eu falo: Muã Mimatxi tem o ensino dela, da natureza, os rios são de todo mundo, o que tem no rio é de todo mundo”.

4. Falas proferidas durante o curso de extensão “A experiência diaspórica das/dos professoras/es da Escola Estadual Indígena Pataxó Muã Mimatxi e da Escola Municipal de Bento Rodrigues”, entre os meses de setembro e novembro de 2022, de forma remota.

## CAPÍTULO 10

# Comunicação digital e cosmopolíticas da memória Paiter Suruí: o caso do Museu A Soe Paiter

LUIZ WEYMILAWA SURUÍ

ALEXANDRA BORBA SURUÍ

ELIETE PEREIRA

Este relato é um exercício de escrita a seis mãos sobre o Museu Paiter A Soe e a atuação comunicativa e associativa do povo Suruí Paiter da Aldeia Gapgir, Terra Indígena Sete de Setembro (Rondônia), nas redes digitais, principalmente, no Instagram. A experiência revela como a incorporação das tecnologias digitais potencializa suas redes e alianças. Este exercício se fundamentou em princípios de confiança, colaboração e interculturalidade, motivando-nos a compartilhar a experiência Paiter Suruí de construir um espaço de memória no território físico e online.

O propósito deste capítulo, de registrar essa atuação, nasceu do convite para esta obra coletiva e ganhou forma na conversa entre nós, possível pela conexão à internet, onde esboçamos as ideias condutoras deste cruzamento de olhares. Para facilitar a imersão do leitor nas falas deste texto polifônico, alguns trechos serão destacados em *itálico*, com autoria Paiter Suruí, protagonista desta ação comunicativa de memória em rede e nas redes.

## Os Suruí Paiter e a História

Os Suruí se autodenominam Paiter, que significa “gente de verdade, nós mesmos”. Suruí é o nome pelo qual o grupo foi historicamente conhecido por não indígenas. Eles falam uma língua do grupo Tupi e da família linguística Mondé. Dividem-se em quatro clãs, cada qual representado por um elemento, um simbolismo outorgado pelo criador, *Palob*, durante a formação dos Paiter Suruí: o clã Gapgir (ou Gamir) representado por um marimbondo amarelo (apesar da etimologia sugerir a cor branca), o clã Gamep (ou Gamib), simbolizado por um marimbondo preto, o clã Makór, personificado por uma taquara, e o clã Kaban, originário do rapto de uma mulher Cinta-Larga, representado por uma mirindiba, fruta nativa do Brasil.

Originários do Mato Grosso, os Paiter Suruí migraram para Rondônia no século XIX, fugindo de conflitos com não indígenas. Durante a fuga, enfrentaram outros povos indígenas e não indígenas, além dos impactos da modernização na região no início do século XX. A construção da ferrovia Madeira-Mamoré, a exploração da borracha, o crescimento da mineração e o avanço das fronteiras agrícolas atraíram uma população não indígena crescente, intensificando os conflitos (Isa, 2017).

Antes do contato oficial com os Paiter Suruí, seu território já havia sido mapeado e dividido em “linhas” para colonização, desconsiderando a geografia local. Essa divisão resultou em conflitos com os Paiter e outros povos indígenas, que defendiam suas terras tradicionais. Os colonos, vindos do Sul e Sudeste do país, enfrentaram dificuldades de adaptação e doenças, o que também contribuiu para a escalada dos conflitos.

Os confrontos persistiram até a década de 1980, “Depois da expulsão de uma parte dos invasores, o povo Paiter Suruí conseguiu recuperar essas áreas, ao longo das linhas 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 e 14 e ali estabeleceu suas aldeias, na fronteira do território, como estratégia de controle e proteção”. (Papiani; Lacerda, 2016, p.18). Apesar da proteção legal, após a demarcação e homologação da Terra Indígena Sete de Setembro, em 1983, a gestão do território permanece desafiadora.

Sob incentivo da FUNAI, os Paiter Suruí adotaram as atividades agrícolas e pecuárias dos colonos, como o cultivo de café e arroz, além da criação de gado. Atualmente, a economia das aldeias se diversificou, incluindo o plantio de banana, a coleta de castanha e a produção de artesanato feito pelas mulheres, que possui forte relevância sociocultural e econômica.

Atualmente, o povo Paiter Suruí, com uma população de 1.171 pessoas (Isa, 2017), distribuídas em 30 aldeias no Território Indígena Sete de Setembro (que abrange 247.196 hectares), continua a enfrentar desafios significativos. Entre eles, destacam-se o desmatamento florestal nas imediações de seu território e a invasão ilegal de suas terras. Soma-se a isso a complexidade da manutenção de sua renda, dada a inserção em uma economia que impõe novas necessidades, como o acesso a combustível e energia elétrica.

Os efeitos do contato iniciado no final dos anos de 1960 repercutem nas transformações aceleradas dos costumes e hábitos. Os anciões, testemunhas do contato, são a memória viva desses tempos da criação dos humanos e da vida na floresta. A história (*soe*, “coisa” ou “algo” ou “história” na língua Tupi-Mondé) para os Suruí Paiter se reflete também na forma como eles se relacionam com o mundo e com os outros seres. A floresta, por exemplo, não é apenas um espaço físico, mas um lugar pleno de significado histórico e espiritual de sociabilidades humanas e não, onde os ancestrais viveram e deixaram suas marcas.

Segundo relatos dos anciãos narrados por Gakamam e Iba Suruí (Papiani & Lacerda, 2016, p. 30), a origem do povo Paiter remonta à criação por *Palob*, o criador. A história conta que as onças (*meko*) devoraram a humanidade, e *Palob* organizou os ossos dos diferentes clãs, incluindo os Gapgĩr, Gameb, Agoiey e Watanr, para recriar o povo Paiter. Essa narrativa enfatiza a importância de seguir as origens e transmitir o conhecimento aos descendentes, preservando a identidade do clã.

A concepção de história para os Suruí Paiter se entrelaça com a própria definição de pessoa e com a dinâmica social, permeando as relações entre os membros do grupo e a maneira como se situam no mundo. Para este povo, a história não é apenas uma narrativa do passado, mas um conjunto de

eventos que moldam a identidade individual e coletiva, definindo posições sociais e orientando as ações no presente (Renesse, 2017).

*“A história, segundo nós Suruí, é a conexão com a nossa ancestralidade. Não vamos voltar ao tempo antes do contato. Esse tempo não vai existir mais”.* (Luiz W. Suruí, 2025)

A história, para os Suruí Paiter, não se limita a uma sequência linear de eventos cronológicos. É uma teia complexa de acontecimentos interligados, que se desdobram desde a origem mítica da humanidade até o presente, e que são constantemente reinterpretados e rearranjados em narrativas. Essa flexibilidade na organização dos eventos históricos permite que os Suruí Paiter transformem suas narrativas de acordo com as diferentes situações e interlocutores.

A centralidade da história na vida social dos Suruí Paiter se manifesta na importância da “história própria”, um conceito que se refere à trajetória individual e às ações que moldam cada pessoa. Ter “muita história” significa ter uma vida plena e significativa, em que as ações e os ensinamentos ancestrais são respeitados. (Renesse, 2017).

Longe de ser um conjunto de fatos imutáveis, a história é um conhecimento vivo, em constante transformação. A transmissão desse conhecimento, crucial para manter vivos os valores ancestrais, antes realizada em rituais e festas, encontra-se em um momento de mudança, gerando inquietação sobre a preservação dessa herança.

Diante desse contexto, nasceu a ideia de construção de um espaço para a memória e a cultura Suruí Paiter, o Museu Paiter A Soe, em 2016, por iniciativa de Luiz W. Suruí e de Alexandra Suruí, sua família, com a participação de toda a Aldeia Gapgir.

### **O Museu Paiter A Soe**

Como vimos, a história para os Suruí Paiter é um elemento fundamental de sua identificação e de sua vida social. É um conhecimento dinâmico e multifacetado, que se manifesta em narrativas, servindo como um guia para as relações entre as pessoas, com o ambiente e com o mundo espiritual. Através da história, os Suruí Paiter transmitem seus valores e conhecimentos às novas gerações.

O Museu Paiter A Soe surge como continuação do trabalho de pesquisa de Luiz W Suruí com o registro das memórias de seu pai, Gakamam Suruí, o mais velho do clã Gapgir. Com base em seus relatos, dois livros já foram publicados: *Gapgir ey Xagar: histórias do Clã Gapgir ey e o mito do Gavião real* (2013), e *Na imensidão da Floresta: Gakamam Suruí e suas memórias* (2016). A obra é bilíngue, Tupi-Monde e português, com desenhos e tradução feitas por Luiz Suruí.

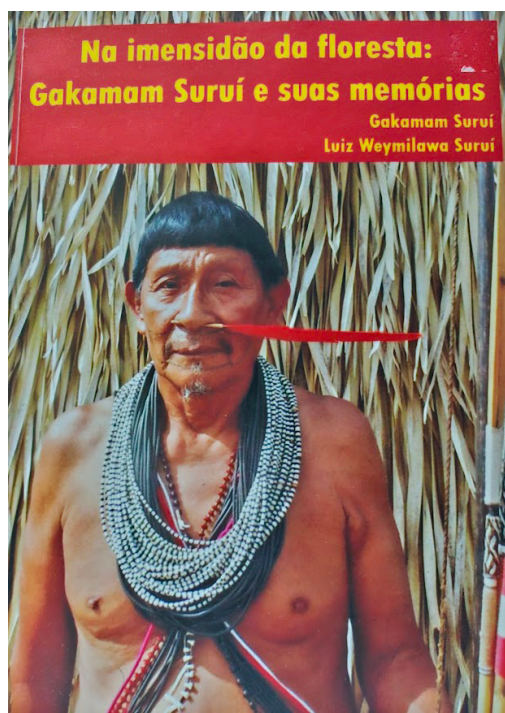


Figura 1: Capa do livro  
Fonte: Acervo da autora. Data: 2022..

Em junho de 2016, após a sua participação na capacitação em educação colaborativa para o público indígena do Programa Cultura Viva, promovida pelo Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM) em Brasília, Luiz Suruí teve contato com indígenas de diversas etnias promotores de projetos e iniciativas culturais de memória em seus diversos formatos e tipologias. Muitos desses participan-

tes (entre os quais, os Kapinawá, Kanindé, Pitaguary e Kaingang) reativaram, na ocasião, a Rede de Memória Indígena de Museologia Social. Formada por iniciativas museais protagonizadas por indígenas de todo o país, sobretudo, do Nordeste, a Rede representa o envolvimento desses povos para a construção de autonarrativas sobre seus patrimônios, memórias e histórias (Cury, 2017).

Essa troca de experiências da importância da memória como instrumento fundamental para a manutenção dos seus conhecimentos, práticas e territórios incentivou-o a construir fisicamente o espaço do Museu na sua aldeia. Mas, principalmente, a ideia ganhou corpo dentro da sala de aula onde ele leciona, na escola indígena da aldeia E.I.E.F.M Sertanista José do Carmo Sertanista. O propósito foi mostrar aos alunos como era a vida dos Paiter Suruí antes do contato com a sociedade não indígena.

*“O museu nasce de um sonho antigo, de termos um espaço para fomentar ações referentes à nossa cultura material e imaterial, além de promover ações de educação patrimonial e intercâmbio com visitantes”* (Luiz W. Suruí, 2025)

A primeira edificação do Museu foi feita com palha de babaçu, inspirada na *lab alawã*, casa tradicional Paiter. Gakaman Suruí ajudou na construção e durante os trabalhos voltou a entoar cantos antigos que até então não mais se ouvia. Antigamente, os cantos faziam parte dos rituais e festas celebradas com o consumo do *yatir* (chicha, bebida fermentada à base de mandioca, milho ou cará). Hoje não há mais as celebrações e a produção da bebida.

O Museu Paiter A Soe, inaugurado em 19 de julho de 2016 na aldeia Gapgir (Linha 14, a 60 km de Cacoal), iniciou suas atividades com uma exposição de artefatos Paiter Suruí, cerâmica, cestaria e artesanato feminino. Desde então, o museu promove visitas guiadas, exposições temporárias e diversas outras atividades, como pinturas corporais, venda de artesanato e ações integradas com outras entidades, incluindo a Semana de Museus do IBRAM e formações educativas para jovens da aldeia. A criação de perfis no Facebook e Instagram ampliou a visibilidade da cultura e da resistência

Paiter Suruí, transformando o ambiente digital em um espaço de construção de redes e alianças, além da divulgação das atividades do museu.



Figura 2: Área externa do Museu Paiter A Soe. Gakaman Suruí à direita.  
Foto: Funai, 2016.



Figura 3: Captura de tela da página do Facebook do Museu Paiter A Soe.  
Data 06/10/2026.

Atualmente o perfil no Instagram (@museupaiterasoe) tem cerca de 342 posts publicados, até o dia 07/01/2025, com textos, vídeos e *stores* sobre as atividades desenvolvidas na aldeia e a divulgação da participação em eventos de Luiz W. Suruí, dos jovens e das mulheres da comunidade.



Figura 4: Perfil no Instagram.  
Data: 07/01/2025.

O contexto de preocupação coletiva e de iniciativa de Luiz Suruí se traduz no contexto de um recém contato (no final dos anos de 1969) que trouxe profundas marcas na cultura Paiter Suruí. No processo de ocupação territorial não indígena na região, até o processo demarcatório da Terra Indígena Sete de Setembro (1983), o epistemicídio dos Suruí Paiter se intensificou com a introdução ao capitalismo predatório, que levou à exploração de recursos (venda da madeira) e à busca por bens materiais, resultando no abandono gradual de práticas tradicionais. A evangelização marginalizou os pajés e seus conhecimentos xamânicos, considerados demoníacos, enfraquecendo ainda mais as tradições culturais (Romero, 2022).

Por outro lado, além de possuírem a língua Tupi-Mondé viva, falada entre todos como língua materna, seguida do português, os Paiter Suruí são reconhecidos pela incorporação das tecnologias digitais para a defesa dos seus territórios (Pereira, 2017).

A equipe do Museu colabora ativamente com a Associação Gap Ey, buscando financiamento através de editais públicos para impulsionar atividades no

território. Esse esforço contínuo na busca de recursos, essencial para o fortalecimento cultural e a sustentabilidade da comunidade, reflete uma adaptação contemporânea da prática tradicional de imersão (ou de caça) na floresta para obter sustento, mantendo, assim, o equilíbrio da ordem cósmica.

*Recentemente, eu Luiz Suruí desenvolvi o Aplicativo da Cultura Paiter Suruí (disponível pelo link: [https://pwa.app.vc/povo\\_paiter\\_surui#/home](https://pwa.app.vc/povo_paiter_surui#/home)) junto com os meus alunos.*



Figura 5: Tela inicial do Aplicativo da Cultura Paiter Suruí.  
Fonte; Acervo da autora. Data: 2022.

A criação do Aplicativo possibilitou uma reflexão coletiva sobre a identidade da cultura Suruí:

*Desenvolvi com meus alunos o projeto “Aplicativo da cultura Paiter Suruí”, com conteúdos específicos para tablets e celulares, sobre a cultura indígena.*

*A iniciativa trouxe uma reflexão sobre quem somos e sobre a perda de muitos aspectos da nossa cultura.*

*Meus alunos estavam apáticos e desanimados, usavam aplicativos somente para baixarem músicas e não aproveitavam, de forma positiva, a tecnologia em suas mãos. Havia reclamações dos professores e certa acomodação dos alunos em suas tarefas diárias, numa visível perda de identidade e interesse sobre o modo de vida Paiter.*

*Esse projeto trouxe um novo fôlego e a valorização da nossa identidade, de forma prática e com a participação de todos.*

*Realizamos pesquisas com as pessoas mais velhas e sábias de nossa comunidade, discutimos o uso da tecnologia de forma positiva e como um instrumento de luta e preservação da nossa identidade Paiter<sup>1</sup>.*



Figura 6: Foto da Galeria de imagens do Aplicativo da Cultura Paiter Suruí.

Os resultados da pesquisa realizada pelos estudantes Suruí Paiter compõem o conteúdo do APP. O processo de desenvolvimento do APP ainda está em construção. Além dos textos, os registros dessas histórias (coisas Paiter), os desenhos e as fotos feitos pelos estudantes vão servir de um acervo digital da cultura.

### **Cosmopolíticas da memória e da comunicação Suruí Paiter**

As apropriações, incorporações e interações com tecnologias e linguagens midiáticas digitais por parte dos povos indígenas no Brasil, em especial dos Suruí Paiter, evocam um modo de “comunicar”, “transitar”, “atuar” no cosmo, onde repercutem a contínua preocupação com as suas “terras”, o lugar de existência cultural, corpórea e extracorpórea de todos os seres que o compõe. É por meio da comunicação com esse cosmo e colocando-se “em relação” com as suas diversas entidades, que a memória é presentificada. (Pereira, 2025).

A interação dos Suruí Paiter com smartphones, computadores e plataformas como Facebook, Instagram e WhatsApp tem se mostrado crucial nos contextos políticos interétnicos, de mobilização e defesa de direitos, e na construção de um espaço público digital nas redes sociais. No entanto, o uso cotidiano e extensivo de celulares entre crianças e jovens, um fenômeno marcante da pós-pandemia, gera preocupações nas famílias Paiter, exigindo novas estratégias coletivas de incorporação da tecnologia digital.

Os projetos dos Suruí Paiter, que visam digitalizar e difundir suas histórias sob sua própria perspectiva, abrangem a preservação da memória em diversas formas, desde livros até o acervo do Museu A Soe. Diferentemente de um museu tradicional, o Paiter A Soe não possui um acervo catalogado de peças da cultura material. Seu espaço é dinâmico constituído pela conexão de memórias, que se manifesta no encontro entre os visitantes Suruí Paiter e não indígenas. Exposições temporárias, como a “Exposição Paiter a Sade Apuhg Itxa Ani e Ewe Same: processos próprios de cuidar e educar criança Paiter”, realizada em 2022, evidenciam a reflexão coletiva das mulheres Paiter sobre a importância das práticas tradicionais de cuidado e educação infantil. No Instagram, foram compartilhadas falas de mulheres de diferentes gerações sobre o cuidado ancestral.

Essa iniciativa revela a “ecologia da comunicação” dos Suruí Paiter, integrando aspectos culturais, ambientais e territoriais. Isto é, a comunicação Paiter pressupõe as interações cosmológicas e territoriais entre eles e os não

humanos (plantas, rios, animais, espíritos) que é anterior a incorporação das tecnologias midiáticas (sejam quaisquer suportes, livro, Internet etc.). Ao expandir as inter-relações entre as entidades de seu universo simbólico e ecológico para um ‘regime de visibilidade’ no ecossistema informativo das redes digitais, utilizando diversas linguagens como hipertexto, áudio e vídeo, o povo Paiter ressignifica o uso incorporado da tecnologia.



Figuras 7 e 8: Cards compartilhados no Instagram.  
Divulgação da Exposição produzida pelo Museu Paiter A Soe.  
Fonte: Acervo da autora. Data: 2022.

A memória é viva, portanto, se constroi por meio da atuação cosmopolítica em rede, uma política do cosmo (Stengers, 2011; Sztutman, 2012, Gomes, 2019) indicadora de uma ação que mobiliza uma rede de relações, intrínseca ao seu contexto (ambiente) que envolve a polifonia de termos: *cultura, território, ativismo* (luta pela terra e por direitos), *memória, sagrado e comunicação*. Ou seja, a “cosmopolítica da memória” Suruí Paiter significa que para esse povo, esses termos (cultura, território etc.) não correspondem aos significados produzidos pelos não indígenas, porque, para esses povos, os seus corpos e identidades não se separam do território, da memória, do sagrado. Portanto, esses termos possuem significados próprios. A atuação cosmopolítica é uma ação humana que reconhece a agentividade (*agência*) de outras entidades não humanas, que são parte do universo cosmológico Paiter (a exemplo dos

espíritos, da onça, do marimbondo etc.). Com a digitalização e as interfaces da memória (Nunes e Oliveira, 2016), essa atuação cosmopolítica dá visibilidade e materialidade informacional sobre aquilo que os Paiter consideram como relevante e condizente às suas especificidades culturais e à sua história.

Essa atuação comunicativa Paiter Suruí no Instagram cria uma visibilidade da identidade (aquilo que é selecionado como específicos do povo) Suruí Paiter da Aldeia Gapgir e da própria linhagem Gapgir, como conectoras dessa ancestralidade. Essa ecologia comunicativa da memória (relacional e conectiva com o seu ambiente, sua espiritualidade etc.), a conexão com a ancestralidade, rompe com a ideia de um espaço físico limitado à materialidade (dos objetos físicos), à exposição e à frontalidade, e, portanto, multiplica-se em tempos outros. Estar virtual ou presencialmente no Museu Paiter A Soe é conectar-se ao território da aldeia, às suas memórias e à cultura viva. Certamente a imaterialidade do poder de agência de seres (como aqueles das matas) e a sua invisibilidade são questões “conectivas” presentes nestes contextos muito antes da virtualização promovida pela incorporação das linguagens multimidiáticas digitais.

Os Suruí Paiter, bem como outros povos indígenas no Brasil, vêm ensinando o descentramento do humano e a resiliência da reexistência, no nível da experimentação de linguagens (da escrita, do audiovisual, das artes etc.) nas redes digitais, campo de confluências da conectividade cosmológica e ancestral indígena com a conectividade digital.

**Questões**

1. O conceito de “cosmopolíticas da memória” é central na análise da atuação comunicativa dos Suruí Paiter. Explique esse conceito e como ele se aplica ao caso do Museu A Soe Paiter e à sua presença nas redes sociais. Discuta também a relação entre “cosmopolíticas da memória” e “ecologia da comunicação” no contexto da cultura Suruí Paiter.

2. A partir do texto, analise as estratégias de resistência e adaptação dos Suruí Paiter frente aos desafios impostos pelo contato com a sociedade não indígena. Como o uso das tecnologias digitais se articula com a preservação da cultura e da memória Suruí Paiter? Discuta o papel do Museu A Soe Paiter e das redes sociais nesse processo, considerando as implicações para a construção de um espaço público digital indígena e para a afirmação da identidade Suruí Paiter no mundo contemporâneo.

## Referências

CURY, M. X. Circuitos museais para a visitação crítica: descolonização e protagonismo indígena. *Revista Iberoamericana de Turismo*, v. 7, p. 87-113, 2017.

DI FELICE, M. e PEREIRA, E. S. (orgs). *Redes e ecologias comunicativas indígenas: as contribuições dos povos originários à teoria da comunicação*. São Paulo: Paulus, 2017.

GOMES, A. O. *Museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória: um estudo antropológico*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Povos indígenas no Brasil. 2011/2016, n. 252, São Paulo, 2017.

NUNES, J. F. I., OLIVEIRA, P. C. Cultura Digital e as Interfaces da Memória Social: estudo sobre o compartilhamento de imagens digitais na Fanpage “Acervo Digital Bar Ocidente” no Facebook. v. 11, n. 1 (2016): *Revista Comunicação Midiática*. Bauru/Sp, V.11, N.1, p. 93-107, jan./abr. 2016.

PAPPIANI, A, LACERDA, I (orgs.). Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí/ ~ Gaami Anine, Surui; Itabira ~ Gapoi, Surui; ~ Gathag, Surui [et al.];– São Paulo : Ikor~ e, 2016.

PEREIRA, E. S. A ecologia digital da participação indígena brasileira. *Lumina*, Juiz de Fora, v. 12, p. 93-112, 2018.

RENESE, N. C. *Seguir, ou sair de sua história: ramificação e antagonismos narrativos entre os Paiter Suruí* (tupi-mondé). 2017. Tese de Doutorado - Universidade de São Paulo (USP). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH/SBD) São Paulo.

ROMERO, Z. M. Semeando a terra, colhendo os frutos: a autodesconstrução do epistemicídio Paiter Suruí. *International Latin American Studies Review*, v. 30, p. 119-138, 2022.

STENGERS, I. *Cosmopolitics II*. (Posthumanities). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

SZTUTMAN, R. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.

SURUI, L. W. *Gapgir ey Xagar: histórias do Clã Gapgir ey e o mito do Gavião real*. Cacoal: LALI, 2013.

\_\_\_\_\_. *Na imensidão da Floresta: Gakamam Suruí e suas memórias*, 2016.

## Notas

Clique sobre o número para retornar ao texto

1. Depoimento do Prof. Luiz W. Suruí, gestor do Museu Paiter A Soe e desenvolvedor do aplicativo. Ver: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/implementacao/praticas/caderno-de-praticas/ensino-medio/135-aplicativo-da-cultura-paiter-surui?highlight=WYJzb2NpZWRhZGUiLCJjdWx0dXJhIl0=>.



## CAPÍTULO 11

# “Cosmologizando” as redes sociais: o caso do povo Gavião da Terra indígena Mãe Maria

THIAGO ALLAN RIBEIRO DE OLIVEIRA (UFT)

KATÊJUPRÊRÊ BURJACK PARKREKAPARE (UNIFESSPA)

### **Introdução**

O presente estudo é fruto de uma pesquisa que vem sendo realizada desde o ano de 2022 na Terra Indígena Mãe Maria, território pertencente ao povo Gavião, localizado no município de Bom Jesus do Tocantins, no sudeste do estado do Pará. A ideia do estudo surgiu a partir de uma conversa entre mim e Katejuprere, indígena do povo Gavião, sobre a possibilidade de iniciarmos uma pesquisa que pudesse discutir como se deu a entrada das Tecnologias de Informação e Comunicação na TI Mãe Maria. A pesquisa adotou como método a etnografia e culminou na elaboração da minha dissertação de mestrado, apresentada no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade da Universidade Federal do Tocantins, no ano de 2023.

Após a elaboração da dissertação, Katêjuprere e eu continuamos estabelecendo várias conversas, que, inclusive, vão além da pesquisa acadêmica. É importante ressaltar neste texto, que escrevemos em conjunto, que nos conhecemos desde quando minha mãe foi sua professora no início dos anos

2000, em sua aldeia. Nossa amizade se estreitou quando nos reencontramos em 2011, no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, e acabamos nos formando juntos.

Durante nossos diálogos decidimos continuar o estudo sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação dentro da TI Mãe Maria e Katejuprere sugeriu que fizéssemos uma pesquisa que envolvesse o uso das redes sociais digitais pelo povo Gavião para que pudéssemos identificar quais eram as consequências sociais e culturais do uso delas. Desde então, estamos levantando diversos dados a partir do método etnográfico e de uma das ramificações conhecida como netnografia para entendermos a incorporação das redes sociais no dia a dia do seu povo. Katejuprere afirma que o uso das redes sociais digitais<sup>3</sup> é muito importante para sua comunidade e que o uso delas vem contribuindo para o processo de luta e valorização da cultura do seu povo.

Sobre esse assunto é importante destacar que o processo de apropriação das TIC's por parte dos povos indígenas no Brasil é algo que deve ser pensado sobre a ótica da resistência e não apenas como uma novidade na história destes povos que historicamente foram massacrados e colocados em situações de vulnerabilidades por parte daqueles que colonizaram o território da América Latina. Resistência porque os povos indígenas precisam apropriar-se do contexto no qual estão inseridos para que consigam sobreviver e manter sua cultura viva.

Os povos indígenas precisam apropriar-se do contexto no qual vivem para que consigam adaptar-se. Por exemplo, na época da colonização tivemos que nos adaptar ao ritmo dos espanhóis para sobreviver; hoje, temos que nos adaptar a outros ritmos, e nos apropriar das ferramentas tecnológicas. Não vestir as roupas tradicionais, não tira de nós “o indígena”, isto vai além de como somos vistos, muito mais importante é o que somos, como levamos nossa cosmovisão, como sustentamos nossa língua, nossa religiosidade e são estes objetivos da apropriação da tecnologia (Ulcué; Guevara; *apud* Martinez, 2014, p. 127).

Nesse sentido, a proposta desta pesquisa é que possamos compreender, a partir de um trabalho de campo bastante denso e que vem sendo

construído há algum tempo, como as redes sociais têm contribuído no contexto diário e na cultura do povo Gavião, a partir do uso do Instagram e Facebook, mesmo com as dificuldades em relação ao acesso a internet. O referido estudo tem início na aldeia Akrôtikatêje, com alguns interlocutores, e se amplia para as demais aldeias pertencentes ao povo Gavião, buscando também realizar uma análise etnográfica de algumas redes sociais existentes dentro da TI Mãe Maria.

### Quem são os Gavião?

A localização em que a pesquisa foi realizada é na região de Marabá-PA e cidades vizinhas, como Bom Jesus do Tocantins-PA, onde está localizada a Terra indígena Mãe Maria, território pertencente ao Povo Gavião.

De acordo com Da Silva (2020, p. 2).

A TI Mãe Maria, com área de 281.643 hectares, está localizada na região sudeste do estado do Pará, às margens da Rodovia BR 222, mesorregião de Marabá. Foi declarada TI pelo decreto de nº 4503 de 30 de dezembro de 1943 e teve demarcação homologada pelo Decreto Presidencial nº 93.148, de 20 de agosto de 1986. Na TI Mãe Maria vive o Povo Indígena Gavião do Pará (Mêmpajî Hàkti), originalmente falante da língua Jê-Timbira, do tronco linguístico Macro-jê, no entanto, dadas as diversas situações de contato com o kupê, hoje a maioria dos indígenas da TI se comunica em língua portuguesa.

A Terra indígena Mãe Maria foi declarada território indígena pelo decreto nº 4503 de 30 de dezembro de 1943, do Estado do Pará. Hoje o povo Gavião está dividido em três grupos; Gavião *Akrâtikatêje*; Gavião *Parkatêje* e Gavião *Kyikatêje* e suas respectivas aldeias dentro da Terra Indígena Mãe Maria que até o momento desta pesquisa conta com um total de vinte e duas.

O povo *Parkatêje* foi contatado no ano de 1956 por dominicanos no rio Praia Alta, que ficava no município de Itupiranga (PA) e no ano de 1965 foram removidos pelo SPI para a Terra Indígena Mãe Maria. O segundo grupo a ser removido compulsoriamente pelo Estado para o mesmo território foi o dos *Kyikatêje*, no segundo semestre do ano de 1970, sendo que eles se fixaram

a 4km da aldeia dos Parkatêjê, em uma aldeia por eles denominada Ladeira Vermelha. O grupo dos Kyikatêjê (onde *Kyi* é cabeça – *katê* é “dono”, “controlador”; *Jê* significa “nós”, “a gente”, “povo”, logo, “Povo/Dono do Rio Acima”) foi contatado no ano de 1968, próximo de Imperatriz (MA), foi por esse motivo que passou a ser chamado de “turma do Maranhão” (Ferraz, 1998).

O último povo a ser removido foram os Akrâtikatêjê – onde *Akrâti* é montanha; *Katê* é “dono”, “controlador”; *Jê* é “nós”, “a gente”, “povo”, logo “Povo/Dono da Montanha” ou “turma da montanha”. Esse povo era liderado por um chefe chamado Krôti, ocupavam as cabeceiras do rio Capim. No início da década de 1960, foram localizados junto ao posto do SPI que ficava em frente à cidade de Tucuruí (PA). Mas foi entre os anos de 1971 e 1983, com a construção e instalação da usina hidrelétrica de Tucuruí (Pará) durante a ditadura civil-militar que assolava o Brasil, é que os últimos “remanescentes” do grupo Akrâtikatêjê, foram removidos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para o interior da Terra Indígena Mãe Maria (Parkrekapare, 2017).

É fundamental ressaltar que a demarcação desta terra teve como base uma área pré-existente, a qual, foi inicialmente destinada às tentativas de catequização dos Gavião em 1921. A ampliação e a demarcação dessa terra estão diretamente ligadas à remoção forçada, promovida pelo Estado brasileiro, das comunidades que formam esse povo para uma área de 62 mil hectares. A principal razão para concentrar todos os indígenas nesse território estava relacionada, além de outras questões, à exploração de mão de obra barata para a coleta de castanha, muitas vezes em condições de trabalho que se assemelhavam à escravidão. (Ribeiro Junior, 2020).

Podemos observar que as ações do estado a partir de remoções compulsórias durante esse período e o estabelecimento de relações de exploração, podem ser vistas como uma tentativa de homogeneizar os Gavião, desconSIDERANDO toda diversidade cultural existente entre os Gavião *Akrâtikatêjê*; Gavião *Parkatêjê* e Gavião *Kyikatêjê*. Na sociedade brasileira existe a ideia de homogeneização dos povos indígenas, o que acaba acarretando a ideia de um indígena genérico, igual a todos os outros. Em relação aos Gavião, o próprio

estado buscou fazer isso, concentrando todos num mesmo território, e chamando todos de “Gavião”. Sobre esse assunto Freire (2016, p. 4) nos mostra que

A primeira idéia que a maioria dos brasileiros tem sobre os índios é a de que eles constituem um bloco único, com a mesma cultura, compartilhando as mesmas crenças, a mesma língua. Ora, essa é uma idéia equivocada, que reduz culturas tão diferenciadas a uma entidade supra-étnica. O Tukano, o Desana, o Munduruku, o Waimiri-Atroari deixa de ser Tukano, Desana, Munduruku e Waimiri-Atroari para se transformar no “índio”, isto é, no “índio genérico”.

Dessa forma, quando colocamos todos os indígenas dentro de um mesmo bloco, como se todos fossem iguais, acabamos cometendo um erro, que para muitos pode ser considerado uma prática preconceituosa e racista, pois deixamos de considerar toda a diversidade cultural existente entre cada etnia.

Em relação aos Gavião esse processo de chegada na Terra Indígena Mãe Maria teve algumas consequências para as três etnias, onde após todos estarem vivendo anos na mesma aldeia desde meados dos anos de 1970, no ano de 2001 os *Kyikatêjê* tiveram a iniciativa de se reorganizar em uma aldeia própria, seguido mais na frente no ano de 2009 pelos *Akrâtikatêjê*, todos em aldeias distintas, mas dentro do território denominado Terra Indígena Mãe Maria (Silva, 2020)

Essas separações podem ser analisadas a partir de movimentos de cisão existentes entre os Gavião, onde a pesquisa ainda não conseguiu alcançar as reais causas, mas compreende a existência dessas separações por conta de conflitos internos entre os três grupos. De todo modo, os Gavião mesmo se estabelecendo em aldeias distintas atualmente, sempre buscaram estratégias de enfrentamento contra o estado e as imposições dos não indígenas em relação aos seus modos de vida.

Todos esses contextos de exploração e dominação aos quais essas comunidades foram submetidas parecem tê-las preparado para o contato com as tecnologias da informação e comunicação e, mais ainda, para o processo de incorporação dessas tecnologias à sua própria cosmologia. Como será abordado a seguir, esse processo está fundamentado na preservação de sua autonomia e na coesão de seu povo diante do Estado brasileiro, e, por outro lado, na preservação e intensificação das diferenças entre os diferentes coletivos que formam o povo Gavião.

## **Cosmologização das redes sociais à moda Gavião**

Para compreendermos a ideia de cosmologização das redes sociais, é importante trazer alguns elementos que vão compor o tópico deste capítulo. Durante o trabalho de campo entrevistamos alguns indígenas pertencentes ao povo Gavião, dentre eles alguns comunicadores indígenas, que são aqueles que utilizam das redes sociais para levar diferentes tipos de conteúdos para além da sua comunidade.

Vale ressaltar que esta pesquisa, ainda em andamento, teve início na aldeia Akrôtikatêje e se expandiu para outras aldeias da Terra Indígena Mãe Maria. Além disso, a pesquisa foi realizada durante um evento do povo Gavião, conhecido como Meia Maratona Indígena Krohokrenhum<sup>4</sup>. Portanto, alguns dados foram obtidos ao longo desse período. Trouxemos essa contextualização para apresentarmos aos leitores desse texto, o que compreendemos por “cosmologização” das redes sociais, e para isso apresentamos a entrevista de Aiteti Gavião:

[...] Nós comunicadores indígenas exercemos uma função muito importante dentro da internet, principalmente nas redes sociais do insta e do face que é de mostrar ao mundo, para o Kupê, para o não-indígena, pro branco a nossa cultura, mostrar que nossa cultura ainda tá viva, repassando esse conhecimento pro branco [...] desconstruir esse pensamento em relação aos povos indígenas né?! Principalmente do nosso povo Gavião aqui na região que sofre com bastante preconceito, então em relação a nossa comunicação é isso, levar para o mundo o nosso próprio mundo, e entender que não é porque vivemos na mesma sociedade que devemos viver que nem os brancos, existe uma diversidade cultural no Brasil, não só entre os brancos, mas entre nós mesmos, entende?! Então nós temos que mostrar nossa cultura, as nossas danças, os nossos rituais e é pra isso que vai servir a comunicação indígena, vai servir pra mostrar como somos e como vivemos e que se a gente quiser se vestir que nem os branco ou não, usar as mesmas coisas que ele a gente vai poder sim, mas não deixando de lado essa nossa cultura, as nossas tradições, eu pessoalmente vejo que temos a nossa própria mídia, porque aqui temos acesso as tecnologias, e não é o outro que fala sobre a gente, nós mesmos podemos falar por nós, então ter a própria mídia dentro da nossa cultura é sobre isso [...] então a tecnologia já faz parte da nossa própria cultura, como eu sou fotógrafo, faço algumas fotos de nossas brincadeiras e vou postar, então isso serve para que não fique só em palavras, mas também em imagens, fotos, vídeos na internet, então eu vejo isso como uma ferramenta importante pra nós mostrar nossa cultura, não só a cultura,

mas o que acontece dentro do nosso território as nossas lutas diárias, a nossa resistência contra aqueles que não querem ver a gente vivo ou vivendo com eles (Aiteti Gavião. Entrevista concedida em 18/01/2023).

A partir da potente narrativa descrita acima, de um indígena pertencente ao povo Gavião, podemos compreender que a ideia de cosmologização está relacionada à maneira como os povos indígenas utilizam e ressignificam as redes sociais, adaptando-as aos seus modos. Eles as utilizam não apenas como uma forma de entretenimento, mas como uma ferramenta que contribui para a autonomia e a luta dos povos indígenas. Em outras palavras, inseridos em contextos indígenas, os meios de comunicação, assim como as redes digitais e as arquiteturas de interação, tornam-se oportunidades de inovação para a própria comunidade, e não uma reprodução passiva de um formato já estabelecido (Yuk Hui, 2020).

Essa forma de se apropriar das redes sociais pode ser vista como uma comunicação articulada que também interessa demarcar o território indígena das telas, como forma de promover outros enunciados, outras visibilidades, outras partilhas de um cotidiano marcado pela injustiça social e dosado por diferentes formas de resistência e de coragem (Milhomems, 2022)

No decorrer do trabalho de campo eu e Katêjuprere conversamos sobre a relação de sua aldeia (Akrôtikatêje) com as redes sociais. O diálogo sobre as redes sociais com Katêjuprere se intensificou a partir da Meia Maratona Indígena Krohokrenhum, pois ao chegar na aldeia em que estava ocorrendo a competição, perguntamos para Aiteti Gavião, um dos organizadores do evento, se os registros da meia maratona eram feitos em redes sociais, pois a forte presença de filmadoras, drones e aparelhos celulares me levou a esse questionamento.

Dessa forma, Aiteti Gavião nos apresentou além de sua conta pessoal, outras páginas na rede social do instagram de diversas aldeias do Povo Gavião da TI Mãe Maria, e ele comentou que possivelmente cada aldeia teria uma conta no instagram ou facebook, todavia, ele pediu para que nós fizessemos esse levantamento com mais profundidade no instagram, pois ele acreditava

ser a rede social mais utilizada pelos indígenas da TI Mãe Maria e que cada aldeia estaria fazendo as postagens sobre o evento.

Vale destacar que, apesar do acesso às redes sociais, no decorrer do trabalho de campo foi possível observar, dentro da TI Mãe Maria, que o acesso à internet, embora exista, ainda não possui a qualidade desejada pela comunidade. Durante o período em que estive na casa de Katêjuprere, pude observar ele entrando em contato diversas vezes com a empresa responsável pela internet na aldeia para resolver o problema da má qualidade do sinal.

Na semana da Meia Maratona Indígena Krohokrenhum, eu e Katêjuprere começamos a fazer o levantamento das páginas nas redes sociais, com foco voltado para a rede social do instagram, primeiramente fizemos o levantamento da Aldeia Akrôtikatêjê, local em que eu iniciei e conclui o meu trabalho de campo e onde Katêjuprere mora. A ideia era analisar quais eram os principais assuntos que eram postados na página, como Katêjuprere é o administrador da conta da aldeia no instagram junto com seu irmão, não tive tantas dificuldades para o recolhimento de dados, pois ele me auxiliou.

Em entrevista Katêjuprere me conta:

[...] A nossa página no instagram é nova, no começo não pensamos em abrir uma rede social pois a gente tinha outras coisas para lutar, como a aldeia aqui é nova, a gente foi resolver as coisas de energia, da estrutura da aldeia, da água, essas coisas tá ligado?! Aí em 2019 a gente conseguiu montar nossa escola aqui na Akrôti, que foi uma conquista muito grande pra nós, só que em 2020, no ano seguinte teve a pandemia, então parou tudo, como a gente ficou em constante isolamento, nem resolvemos mexer com essas coisas de rede social, mas só que aqui cada um tem a sua, a da aldeia mesmo eu só fui criar agora em 2022 depois que tudo deu uma amenizada nas aldeias, eu fiz nossa página em outubro desse ano quando teve a abertura da festa mpokaxuwa amjikin, aqui na aldeia Krijôhere, aí postamos umas fotos do evento que aconteceu lá e na maratona Krohokrenhum estamos postando as fotos da nossa participação (Katêjuprere. Entrevista concedida em 14/12/2022)

Como podemos observar a partir do relato acima, a Aldeia Akrôtikatêjê pelo fato de ser uma das últimas a surgir na TI Mãe Maria, começou a fazer o uso recentemente da rede social do instagram, a página até o momento

da escrita desse capítulo, contava com 22 publicações, 302 seguidores e seguem 161 contas, todas as publicações mostram os membros da Aldeia Akrôtikatêjê participando de festas ou eventos dentro da TI Mãe Maria, tais como, a Meia Maratona Indígena Krohokrenhum e a festa festa mpokaxuwa amjikin, vale ressaltar, que as pinturas corporais das fotos e vídeos postadas podem ser considerados como grande destaque nas publicações da página evidenciando um traço cultural marcante.

É importante destacar também que para esse momento da pesquisa, onde começamos a levantar informações a partir das páginas das redes sociais de algumas aldeias da TI Mãe Maria para obtenção de dados e posteriormente a sistematização deles, pode ser compreendida a partir da noção da netnografia que, adapta os procedimentos etnográficos comuns de observação participante às contingências peculiares da interação social mediada por computador, utilizando essas interações como fonte de dados para chegar à compreensão e à representação etnográfica de um fenômeno cultural (Soares; Stengel, 2021)

De acordo com Pantoja (2022) a Netnografia, é uma ferramenta metodológica que além de abarcar os preceitos da etnografia se debruça a compreender fenômenos e interações culturais que emergem nas mídias sociais a partir do desenvolvimento e da apropriação social das tecnologias da informação e da comunicação (TIC). Ou seja, o método netnográfico adapta técnicas, procedimentos e padrões metodológicos tradicionalmente empregados na etnografia para o estudo de culturas e comunidades que surgiram e se desenvolveram na internet.

Abaixo, temos uma imagem capturada a partir do recurso conhecido como “print” da página oficial da Aldeia Akrôtikatêjê do Povo Gavião, localizada na TI Mãe Maria.



Figura 1: Página da Aldeia Akrôtikâtêjê no Instagram

Fonte: Acervo da autora. Data: 2022.

Com isso, continuamos fazendo o levantamento de dados na internet buscando as páginas das demais aldeias da TI Mãe Maria nas redes sociais. Durante a pesquisa, que foi feito em duas das maiores redes sociais do mundo, facebook e instagram, ficou constatado que existem mais páginas referentes às aldeias do Povo Gavião no instagram, mas é importante pontuar que as páginas do facebook, tem como foco abranger as etnia, dessa forma, das três etnias existentes entre os Gavião, foi possível encontrar apenas duas, a dos Kyikatêjê, cujo o nome do perfil da página é Aldeia Gavião kyikatêjê (10 mil seguidores) e da etnia Parkatêjê, cujo o nome do perfil da página é Gavião Parkatêjê (6,2 mil seguidores).

Durante as buscas pudemos encontrar também a página do time de futebol masculino Gavião Kyikatêjê F.C, que contém 5,2 mil seguidores. É considerado o primeiro time indígena de futebol do Brasil, fundado em 25/01/1981 e profissionalizado apenas em 2009 (FPE, 2023) e que hoje disputa a segunda divisão do campeonato paraense de futebol, mas que em

outros momentos disputou a primeira divisão do mesmo campeonato, como no ano de 2014 e 2021 por exemplo (Luz, 2021).

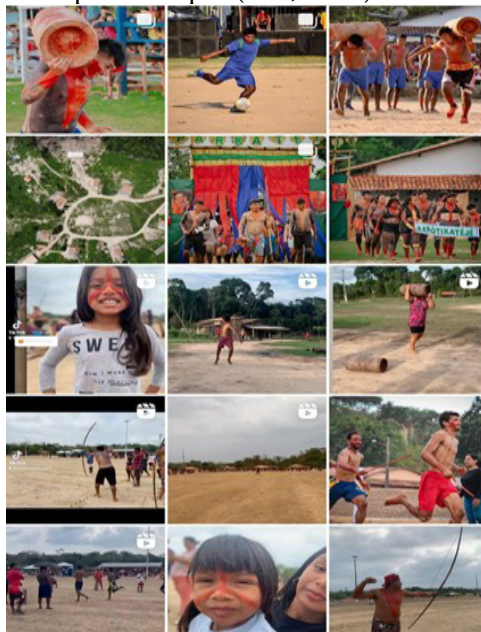


Figura 2: Trabalho de campo  
Fonte: Acervo da autora. Data: 2022.

Ainda no decorrer das buscas no facebook, encontramos também a página do time feminino Gavião kyikatêjê futebol clube, que conta até o momento dessa pesquisa com 3,1 mil seguidores. Não conseguimos identificar exatamente a data oficial da criação do clube, todavia, algumas informações merecem ser destacadas, por exemplo, a página no facebook foi criada no ano de 2012 e analisando os vídeos postados na respectiva rede social, é possível assistir a transmissão da final feminina de futebol paraense disputada no dia 16 de janeiro de 2022 entre Gavião Kyikatêjê X Remo, onde o time indígena se consagrou vice-campeã. Em relação a etnia Akrâtikatêje, durante as buscas na rede social do facebook, não foi possível identificar nenhuma página específica do Povo, mas é possível encontrar diversas contas pessoais de indígenas desta etnia.

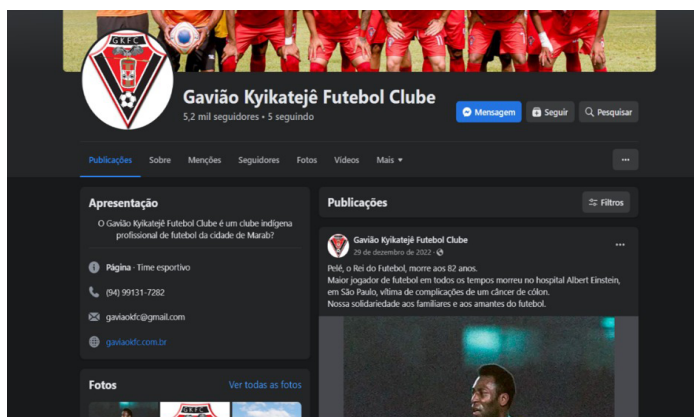


Figura 3: Perfil do facebook do time Gavião Kyikatejê  
Fonte: Trabalho de campo (2022).



Figura 4: Perfil da página do facebook do time feminino do Gavião Kyikatejê  
Fonte: Trabalho de campo (2022).

Para buscar as páginas no facebook, digitamos o nome das aldeias na caixa de pesquisa da respectiva rede social e anotamos o nome daquelas aldeias que apareciam, assim, foram identificadas apenas 5 páginas que se intitulavam como oficiais referentes ao Povo Gavião. Vale destacar que durante as buscas, apareceram contas pessoais de diversos indígenas que

colocavam o nome da sua aldeia como sobrenome, mas como o foco da pesquisa era buscar as páginas das aldeias ou etnias como um todo, esse dado das contas individuais não aparece nessa pesquisa. Abaixo, temos uma tabela que facilita observar as informações das páginas encontradas na rede social do facebook, contendo dados sobre o povo/etnia, times de futebol, número de seguidores e os links de acesso das páginas.

| Ord. | Povo/Etnia/Time                  | Nº de Seguidores | Link                                                                                                                          |
|------|----------------------------------|------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1    | Kyikatêjê                        | 10 mil           | <a href="https://www.facebook.com/gaviaokyikateje">https://www.facebook.com/gaviaokyikateje</a>                               |
| 2    | Parkatêjê                        | 6,2 mil          | <a href="https://www.facebook.com/profile.php?id=100067501194102">https://www.facebook.com/profile.php?id=100067501194102</a> |
| 3    | Gavião kyikatêjê F.C – Masculino | 5,2 mil          | <a href="https://www.facebook.com/gaviaokfc">https://www.facebook.com/gaviaokfc</a>                                           |
| 4    | Gavião Kyikatêjê F.C – Feminino  | 3,1 mil          | <a href="https://www.facebook.com/profile.php?id=100063536799542">https://www.facebook.com/profile.php?id=100063536799542</a> |

Quadro 1: Páginas no Facebook  
Fonte: Trabalho de campo (2022).

Voltando para as buscas de páginas do Povo Gavião na rede social do Instagram, após termos levantado dados referentes a Aldeia Akrrôtiikatêjê e das contas no facebook, continuamos fazendo as pesquisas referente às

aldeias. O dado importante a ser destacado, é que no instagram, as páginas não são apenas por etnia, durante as buscas foi possível identificar aldeias das três etnias, Parkatejê, Kyikatêjê e Akrâtikatêjê na referida rede social.

O método utilizado para pesquisar as contas das aldeias do Povo Gavião da TI Mãe Maria foi o já citado anteriormente, na barra de busca nós digitávamos o nome das aldeias e tentava encontrar alguma conta. Durante as buscas, das 22 aldeias existentes hoje na TI Mãe Maria, foi possível identificar 16 contas.

Nas buscas, foi possível também identificar a página oficial do time de futebol Gavião Kyikatêjê, como páginas que abordam as demandas e o dia a dia do Povo Gavião, como a Mídia Gavião, mídia ativista indígena e a página oficial da Meia Maratona Krohokrenhum, que divulga todas as informações referente ao evento. Nesse sentido, quando analisamos as páginas das aldeias no instagram, temos três páginas que apresentam os maiores números de seguidores, a da Aldeia Krijôhêrekatejê com 10,7 mil, a página da Aldeia Kyikatêjê com 3.870 seguidores e a página da Aldeia Parkatejê com 2.150 seguidores. Em relação às demais páginas, temos a página do time Gavião Kyikatêjê com 6.393 seguidiores; mídia gavião com 3.728 seguidores; mídia ativista indígena com 1.898 seguidores e a página da Meia Maratona Krohokrenhum com 1.161 seguidores.

| Ord | Aldeia / Demais Páginas | Povo      | Nº de seguidores | Link                                                                                                                  |
|-----|-------------------------|-----------|------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1   | Krijôhêrekatejê         | Parkatejê | 10,7 mil         | <a href="https://www.instagram.com/aldeia_krijohere_oficial/">https://www.instagram.com/aldeia_krijohere_oficial/</a> |
| 2   | Kyikatejê               | Kyikatejê | 3.870            | <a href="https://www.instagram.com/gaviaokyikateje/">https://www.instagram.com/gaviaokyikateje/</a>                   |

|   |                          |              |       |                                                                                                                     |
|---|--------------------------|--------------|-------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 3 | Parkatejê                | Parkatêjê    | 2.150 | <a href="https://www.instagram.com/gaviao_parkateje_ofc/">https://www.instagram.com/gaviao_parkateje_ofc/</a>       |
| 4 | Hákiti Jökri             | Kyikatejê    | 1.802 | <a href="https://www.instagram.com/aldeia_haktijokri/">https://www.instagram.com/aldeia_haktijokri/</a>             |
| 5 | Kôjakati                 | Kyikatejê    | 1.220 | <a href="https://www.instagram.com/aldeia_koyakati_oficial/">https://www.instagram.com/aldeia_koyakati_oficial/</a> |
| 6 | Akrâkaprêkti             | Kyikatejê    | 1.175 | <a href="https://www.instagram.com/aldeia_akrakaprekti/">https://www.instagram.com/aldeia_akrakaprekti/</a>         |
| 7 | Akrâtikatêjê             | Akrâtikatêjê | 985   | <a href="https://www.instagram.com/aldeia_akratikateje/">https://www.instagram.com/aldeia_akratikateje/</a>         |
| 8 | Tokurykti<br>Jökrikatêjê | _____        | 641   | <a href="https://www.instagram.com/aldeia_tokurykti_jokri/">https://www.instagram.com/aldeia_tokurykti_jokri/</a>   |

|    |                      |              |       |                                                                                                                   |
|----|----------------------|--------------|-------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 9  | Kripei               | Kyikatejê    | 610   | <a href="https://www.instagram.com/aldeia_kripei_oficial/">https://www.instagram.com/aldeia_kripei_oficial/</a>   |
| 10 | Krâpêti-jê           | Parkatêjê    | 456   | <a href="https://www.instagram.com/aldeiakrapeitije/">https://www.instagram.com/aldeiakrapeitije/</a>             |
| 11 | Kyikatejê-Jökri      | Kyikatejê    | 400   | <a href="https://www.instagram.com/aldeia_kyikateje_jokri/">https://www.instagram.com/aldeia_kyikateje_jokri/</a> |
| 12 | Akrotikatêjê         | Akrätikatêjê | 302   | <a href="https://www.instagram.com/aldeia_akrotikateje/">https://www.instagram.com/aldeia_akrotikateje/</a>       |
| 13 | Höpryre              | Akrätikatêjê | 144   | <a href="https://www.instagram.com/aldeia_hopryre_gaviao/">https://www.instagram.com/aldeia_hopryre_gaviao/</a>   |
| 14 | Gavião Kyikatejê F.C | _____        | 6.393 | <a href="https://www.instagram.com/gaviaokfc/">https://www.instagram.com/gaviaokfc/</a>                           |
| 15 | Mídia Gavião         | _____        | 3.729 | <a href="https://www.instagram.com/midiagaviao/">https://www.instagram.com/midiagaviao/</a>                       |

|    |                         |       |       |                                                                                                                     |
|----|-------------------------|-------|-------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 16 | Mídia Ativista indígena | _____ | 1.898 | <a href="https://www.instagram.com/midia_ativista_indigena/">https://www.instagram.com/midia_ativista_indigena/</a> |
| 17 | M. M. Krohokrenhum      | _____ | 1.161 | <a href="https://www.instagram.com/m.m.krohokrenhum/">https://www.instagram.com/m.m.krohokrenhum/</a>               |

Quadro 2: Páginas no Instagram Trabalho de Campo (2023).

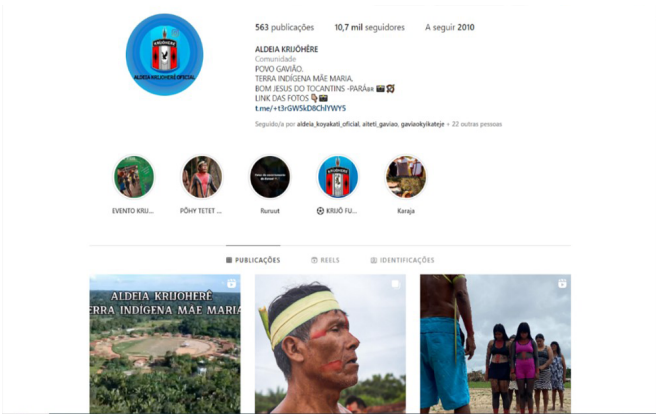


Figura 5: Página da Aldeia Krijóhere no instagram Trabalho de Campo (2022).

No processo de levantamento das páginas sobre as aldeias do Povo Gavião da TI Mãe Maria, foi possível identificar ainda páginas de influenciadores indígenas que se destacam em relação ao processo de comunicação, além do já citado Aiteti Gavião, outro influenciador é o jovem Japupram, Gavião, estudante do curso de direito da UNIFESSPA e que faz postagens diárias sobre o dia a dia da cultura do seu povo e levanta pautas como a presença

de indígenas pertencentes ao movimento LGBTQIA+ e sobre a importância dos comunicadores indígenas dentro do processo de desconstrução de determinados estereótipos, pensamentos e ideias. Até o momento de construção dessa pesquisa ele encontrava-se com 13,4 mil seguidores em sua página oficial na rede social do instagram.

Outro influenciador indígena, ou como eles preferem ser chamados, comunicador indígena que foi possível identificar entre o Povo Gavião da TI Mãe Maria durante as buscas na rede social do instagram, foi o jovem Mrê Krijõhere. Ele atua no campo do audiovisual produzindo vídeos e fotografias referentes a cultura do seu povo, hoje Mrê Krijõre tem cerca de 11 mil seguidores em sua página oficial do instagram e muitos indígenas da sua terra, como o próprio Katêjuprere o consideram como um dos principais fotógrafos entre o Povo Gavião.

Compreender o papel dos comunicadores indígenas é fundamental para que possamos repensar a história do ponto de vista contraicolonial a partir das diferentes formas deles transmitirem informações fazendo uso das redes sociais com as suas próprias narrativas. Vale ressaltar que, para entender um pouco desse processo relacionado a atuação de alguns indígenas da TI Mãe Maria nas redes sociais, foram estabelecidos também contatos através de vídeo chamadas, ligações ou trocas de mensagens pelo Whatsap, pois, nem sempre era possível ir até a TI Mãe Maria.

No decorrer da pesquisa, entramos em contato com os comunicadores indígenas do Povo Gavião, no qual citamos anteriormente, entretanto, apesar de todos autorizarem a divulgação das suas páginas no corpo do trabalho, só foi possível obter entrevistas com Japupram e Aiteti Gavião.



Figura 6: Página de Japupram no instagram  
Fonte: Trabalho de campo (2023).

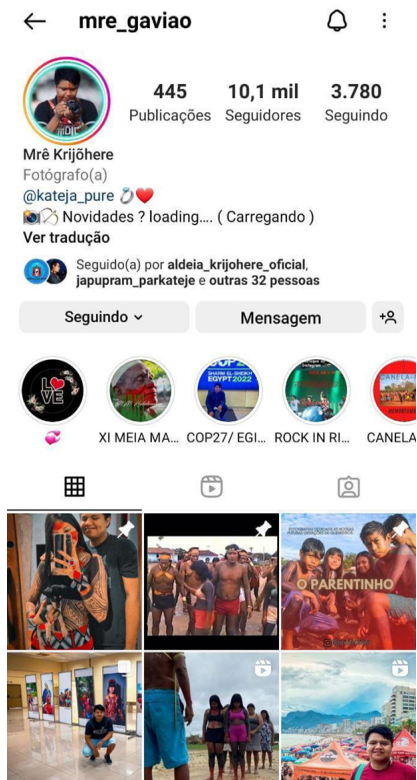


Figura 7: Página de Mrê Krijôhere  
Fonte: Trabalho de Campo (2023).

Esse movimento de se apropriar das TIC's como forma de demarcar o território indígena nas telas de celulares e computadores, pode ser observado também na fala de Japupram, quando ele aborda sobre o interesse de tornar-se comunicador indígena e repassar para o mundo os costumes e as práticas culturais do seu povo. No momento da nossa conversa que foi realizada pelo aplicativo WhatsApp ele me conta:

Acredito que nós comunicadores indígenas somos bastante necessários, pois a gente tem a função de repassar para os seus seguidores ou para o seu público a realidade sobre os povos indígenas, trazer as notícias, tudo que envolve a luta do movimento indígena e também servimos para mostrar para as pessoas que

não conhecem muito sobre os povos indígenas, sobre a cultura indígena, um pouco da nossa vivência, um pouco da nossa cultura, do nosso conhecimento, do nosso dia a dia [...] então através das redes sociais a gente consegue passar para outras pessoas essa visão sobre a nossa realidade, de como os povos indígenas vivem hoje, porque muitas pessoas ainda acham que os povos indígenas ainda são aqueles povos de 1500, que andam pelado e não falam português, não que esse último ponto seja importante, mas faz parte do imaginário preconceituoso dos brancos, então hoje no século XXI os povos indígenas se desenvolveram, muitos estudam, muitos se formam nas universidades, em áreas importantes como direito, medicina e etc. e outros acharam através do audiovisual, na produção de vídeo e de fotos, divulgar um pouco da cultura, um pouco do movimento indígena em si [...] e as redes sociais é uma ferramenta muito importante para que nossa cultura, a nossa visão e as nossas lutas sejam divulgadas também, porque o pessoal não pode pensar que isso só deve ser dos brancos, isso é nosso também, por isso acredito que os comunicadores são importantes, hoje temos indígenas com mais de 300 mil seguidores em redes sociais, quem imaginava que algum dia isso seria possível? ocupar as redes sociais é uma forma de mostrar que estamos presentes [...] eu sei que tem muito no que avançar ainda, até porque nem todos parentes tem esse acesso ao mundo virtual, dessas tecnologias, mas já é um grande começo termos hoje comunicadores indígenas (Japupram. Entrevista concedida em 26/02/2023)

Na narrativa descrita acima, é possível perceber a ideia de levar os seus modos de vida para além do ambiente da aldeia, para que possam ser desconstruídos determinados estereótipos em relação aos povos indígenas. É importante observar também nas falas que, ocupar as telas é uma maneira também de demarcar o território do ponto de vista cultural (Pantoja, 2022).

Aqui cabe também refletirmos sobre a noção de contranarrativas apresentada por Demarchi (2020), pois, na medida em que os indígenas ocupam outros espaços, eles estão diante de um enfrentamento também em relação ao estado brasileiro que, historicamente buscou definir os espaços em que os indígenas deveriam estar presente, tanto em relação aos seus territórios, como também de forma simbólica, negando o acesso a determinadas tecnologias, dessa forma, essa maneira de se posicionar em outros espaços, como o da própria internet, são formas de produzir narrativas que vão de contra as narrativas hegemônicas do estado “por que abrem fissuras na colonialidade do poder, porque se colocam contra as narrativas globalizantes, superficiais, estereotipadas” (Demarchi, 2020, p. 83)

Nesse sentido, podemos observar que as etnias vêm mostrando a apropriação das redes sociais digitais, em favor das suas comunidades. Os ambientes virtuais servem como um local de voz, resistência, denúncias internacionais, dentre outros exemplos. Se de um lado as grandes empresas recolonizam o local, as comunidades indígenas também apreendem outros espaços de vozes globais (Martinez, 2014)

No caso do Povo Gavião da TI Mãe Maria, tantos os comunicadores indígenas, como os administradores das diferentes contas nas redes sociais da reserva indígena mencionada, ressignificam o uso das redes sociais e transformam elas em dispositivos de lutas anticolonial, contranarrativas, na medida em que esses comunicadores e os demais sujeitos se tornam porta-vozes do seu povo através de um ciberativismo, que é uma forma de ativismo através da internet, ainda que seja necessária a existência do ativismo real (Resende, 2015). Portanto, o Povo Gavião continua a preservar e a ressignificar sua cosmologias. Paralelo a isso, estão também digitalizados, conectados, com formas de fazer cultura, propagar, guardar e fortalecer (Oliveira Junior, 2018).

### **Considerações Finais**

Até aqui vimos como as redes sociais impactam no dia a dia do povo Gavião da TI Mãe Maria, nesse sentido, acreditamos que o uso das redes sociais, em especial o Instagram, faz com que a rede passa a ser habitada pelos indígenas da TI Mãe Maria como um ecossistema de luta e resistência. A plataforma digital se delineia como uma arena de ocupação em defesa da sobrevivência desses povos e de suas cosmologias, suas formas de viver, de habitar, seus conhecimentos, práticas e formas de expressão (Pereira, 2013).

Ao finalizar esta fase da pesquisa, que ainda está em andamento, é possível ressaltar que o povo Gavião tem reafirmado sua autonomia em diversos momentos históricos, principalmente diante das recorrentes tentativas de invasão de seus territórios. Esse processo de resistência continua, agora também sendo impulsionado pela apropriação das Tecnologias de Informação e Comunicação. Neste estudo, foi

dado destaque ao uso das redes sociais, que se configuram como uma ferramenta essencial na luta pela afirmação da identidade e autonomia do povo Gavião.

Foi possível identificar que o uso das redes sociais é bastante presente nas aldeias, mas o acesso à internet ainda não atende às expectativas, pois a qualidade é insatisfatória. A seguir, apresentamos uma fala de Katêjuprere, que nos ajuda a refletir sobre esse aspecto e sobre como os indígenas da TI Mãe Maria enfrentam esse desafio:

A gente sabe que a internet hoje em dia ganhou muita força na nossa sociedade, eu fico vendo que na rua por exemplo e até mesmo dentro da aldeia quando fica sem internet o povo fica doido, isso é reflexo da nossa sociedade que não quer mais conversar como antes. Eu lembro do tempo que não tinha isso, as coisas eram diferentes, a gente tinha mais interação com a natureza, né?! Só que a sociedade muda né e com isso nós temos que mudar também. Hoje a internet é tipo uma arma, nem todo mundo sabe usar, e quem usa tem que saber o que fazer com ela, porque senão vai ter problema. Aqui mesmo a internet sendo ruim, e eu acho que isso é por causa do kupê, a gente tem que utilizar pro nosso dia a dia, pra reivindicar algo através do insta, das páginas da internet, porque é um meio de lutar também, eu acho que é tipo um racismo não ter uma internet boa, tem muito estudante indígena na universidade que precisa, e aí tem que dar seus pulos [...] mas é isso, temos que lutar até contra essas coisas e quem sabe exigir as coisas é nós. (Katêjuprerê. Entrevista concedida em 22/12/2024).

Assim, podemos observar a partir do potente relato de Katêjuprere que, embora o acesso à internet não seja da melhor qualidade, os indígenas da TI Mãe Maria continuam firmes enfrentando esse desafio. Eles buscam estratégias para que as redes sociais permaneçam sendo ocupadas como uma forma de resistência. Mesmo diante das dificuldades técnicas, o uso dessas ferramentas se mantém como uma importante ferramenta de luta.

Por fim, com base nos resultados desta pesquisa, podemos afirmar que a apropriação das redes sociais pelo povo Gavião tem um papel fundamental na promoção de sua autonomia política e na preservação de sua cultura. Em outras palavras, trata-se de uma forma de ressignificar o uso dessas ferramentas tecnológicas, adaptando-as aos seus próprios modos de ser, dentro de um movimento de resistência ao Estado brasileiro e aos projetos do grande capital que ameaçam seus territórios.

### **Pensando junto**

Apresentamos a seguir algumas questões para reflexão:

1. O artigo destaca que o povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria tem utilizado as redes sociais, como o Instagram e o Facebook, como ferramentas de luta e resistência cultural. Considerando os conceitos de cosmologização e contra-narrativa apresentados no texto, de que maneira o uso dessas tecnologias contribui para a luta pela autonomia política, identidade e defesa do território.
2. Ao longo do artigo, observa-se que a atuação dos comunicadores indígenas Gavião vai além da simples publicação de conteúdos nas redes sociais, envolvendo também a produção de vídeos, fotografias e relatos sobre a vida nas aldeias? Em que medida essa produção de conteúdo pelos próprios indígenas modifica a forma como a sociedade brasileira enxerga os povos originários?
3. O artigo apresenta a trajetória histórica do povo Gavião, marcada por remoções forçadas, tentativas de homogeneização cultural e resistência frente às ações do Estado brasileiro. Considerando esse contexto, como a história de formação das três etnias Gavião (Akrâtikatêjê, Parkatêjê e Kyikatêjê) e sua reorganização territorial dentro da TI Mãe Maria refletem estratégias de construção da identidade e da diversidade cultural, mesmo diante da pressão por integração e uniformização?

## Referências

DA SILVA, Messias Furtado. *Experiencia de pesquisa participante com o Grupo Indígena Gavião K'yikatêjê*, Terra Indígena Mãe Maria/PA. 2020.

DEMARCHI, André Luis Campanha. Contra-narrativas indígenas: vulnerabilidades e resistências. *Vulnerabilidades, narrativas, identidades* [recurso eletrônico] / Organizadores Cynthia Mara Miranda... [et al.]. – Belo Horizonte, MG: Faich/Selo PPGCOM/UFMG, 2020

FERRAZ, Iara. *De “Gaviões” a “Comunidade Parkatêjê” : Uma reflexão sobre processos de reorganização social*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1998. (Tese de doutorado).

FREIRE, J. R. B. Cinco ideias equivocadas sobre os índios (2016). Disponível em [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/cinco\\_ideias\\_equivocadas\\_jose\\_ribamar.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/cinco_ideias_equivocadas_jose_ribamar.pdf)

HUI, Yuk. *Tecnodiversidade*. Ubu Editora, 2020.

LUZ, Vinícius Silveira Silveira. “Muito mais que um jogo”: a diversidade cultural nas práticas esportivas dos povos indígenas como temática para o ensino de História. *Revista História Hoje*, v. 10, n. 20, p. 245-265, 2021.

MARTINEZ, Margarita Maria Bautista; IGLECIAS, Wagner Tadeu. O uso das TICs nas organizações indígenas do Brasil e da Colômbia: estudos de caso da COIAB e da ONIC. 2014

MILHOMENS, Lucas et al. Comunicação, questão indígena e movimentos sociais: reflexões necessárias. Comunicação, questão indígena e movimentos sociais: reflexões necessárias, 2022.

OLIVEIRA JUNIOR, E. J. M. *@Kwê-Xerente: A resignificação das tradições culturais e o protagonismo indígena no Facebook*. Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Universidade Federal do Tocantins – Campus Palmas – Curso de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade, 2018

PANTOJA, Kamily Glória. *Demarcar telas e ocupar redes: mulheres indígenas e os discursos de (re) existência nas redes digitais*. 2022.

PARKREKAPARE, Katêjuprere Burjack. *A construção da liderança tradicional e política entre os Akrâtikatêjê: Autonomia e identidade de um Povo Jê*. Trabalho de conclusão de curso (monografia) Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará. 2017.

PEREIRA, Eliete da Silva. *O local digital das culturas: as interações entre culturas, mídias digitais e territórios*. 2013. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

RESENDE, Tamires Parreira; FREITAS, Yarim Mayma Ferreira; OLIVEIRA, Pedro Pinto de. *Ciberativismo Nas Redes Sociais: Compartilhando Mudanças*. Intercom – Campo Grande – MS. 2015.

RIBEIRO JUNIOR, Ribamar et al. *Nós estamos igual kapràn: um estudo da Terra Indígena Mãe Maria no contexto dos neoaldeamentos*. 2020.

## Notas

Clique sobre o número para retornar ao texto

1. Mestre em Comunicação e Sociedade pelo PPGCOM – UFT. Professor Substituto no curso de Ciências Sociais – UFT.
2. Graduado em Ciências Sociais – UNIFESPA. Liderança do povo Akrotikatêjê e cacique da aldeia Atykti Jokrikateje.
3. As redes sociais digitais podem ser vistas como a infraestrutura tecnológica que sustenta um conjunto de indivíduos e instituições interconectados por vínculos, os quais são estabelecidos, mantidos e reforçados (ou não) por meio de interações sociais. Essas interações ocorrem dentro de um processo de troca de conteúdos, que podem ser expressos de diferentes formas digitais, como texto, áudio, vídeo e imagens. Essas ferramentas ampliam a capacidade de manter e expandir os vínculos sociais, além de facilitar a visualização das redes de relacionamentos às quais cada indivíduo pertence (Vermelho, 2014)
4. A “Meia Maratona Indígena Krôhókrenhum” é realizada, desde sua primeira edição, todos os anos na primeira semana de dezembro. Geralmente a abertura é no primeiro domingo do mês e segue por uma semana, reunindo os seguintes povos: Aikewara; Apinayé; Xikrin; Karajá; Krahô; Xerente; Krikati; Pukubiê; Canelas (Apaniekra e Ramkokamekra) e Assurini do Trocará. É nas sombras das árvores e ao redor do pátio central que as pessoas vão se aglomerando em grupos por aldeia e povos. Um grande palco é montado no pátio e o som anima o desenrolar das diferentes modalidades de jogos. As músicas se intercalam entre as regionais (brega, forró) e evangélicas. O locutor anuncia os povos presentes e, à medida que o sol vai se pondo, mais pessoas vão chegando e se aproximando do pátio. No ano de 2016 o evento foi realizado mesmo durante o período de luto de um dos principais líderes do povo “Gavião”, Krôhókrenhum (o “capitão”), falecido em outubro daquele ano. O caso foi justificado para manter a tradição de homenagem ao líder e também como momento simbólico de apresentação do novo cacique do povo Parkatêjê (Akroirarêre). E na abertura do evento, a voz do ‘capitão’ foi anunciada em um rápido cântico (Ribeiro Junior, 2020, p. 169).



## | Sobre as autoras e os autores

### **Alexandra Borba Suruí**

É ativista ambiental e mãe de Ur Yhg E Ohp e Ur Tehr Suruí. Graduada em Ciências Sociais, vive e trabalha atualmente com o Povo Indígena Paiter Suruí, em Rondônia, na Amazônia brasileira. É coordenadora de projetos do Museu Paiter A Soe e da Associação Gap Ey, onde desenvolve iniciativas socioambientais relacionadas às cadeias produtivas da castanha, do artesanato e do etnoturismo. Comprometida com o movimento indígena há quase 20 anos, Alexandra tem dedicado seu trabalho às áreas de cultura, educação, direitos indígenas, tecnologia, maternidade e emergência climática, com foco em crianças, mulheres e jovens indígenas

### **André Demarchi**

Antropólogo, professor e pesquisador-extensionista na Universidade Federal do Tocantins, vinculado aos cursos de Ciências Sociais e Licenciatura Intercultural Indígena e ao Programa de Pós-graduação em Comunicação e Sociedade. É autor dos livros “A grande fúria do mundo: Legião Urbana,

juventude e rock”, lançado pela Editora da UFT (2019); e “Metoro Kukràd-jà: um ensaio etnofotográfico sobre a estética ritual Mebengôkrê-Kayapó”. Realiza pesquisas colaborativas com os povos indígenas Kayapó, Xerente, Krahô, Apinajé, Áwa (Ava-Canoeiro do Araguaia), Krahô-Kanela e Javaé.

### **Antonio Carlos Benites/Ava Vera Rendy Ju**

Sou indígena Kaiowá e Guarani, aprendiz de xamanismo. Possuo graduação em Pedagogia pela Associação Educacional de Amambai (2014), graduação em Licenciatura Intercultural Indígena (Ciências Humanas) pela Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD (2021), especialização em Educação Escolar Indígenas Pela Faculdade Pley Educação Digital(2022), mestrado em Antropologia pela UFGD (2022). Atualmente, sou doutorando pela Faculdade de Ciência Sociais no Programa de Pós Graduação de Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás FCS/PPGAS, atuando principalmente nos seguintes temas: Antropologias Outras Kaiowá e Guarani, Educação Escolar Indígena, Educação Indígena, Teoria do Conhecimento Antropológico, Kaiowá e Guarani e Contexto da Diferença, Cosmologia Kaiowá e Guarani, Epistemologia Kaiowá e Guarani, Retomadas Kaiowá e Guarani, Cantos, Músicas e Instrumentos Kaiowá e Guarani.

### **Áquila Bruno Miranda**

Doutoranda em Psicologia Social (UFMG). Mestra em Educação (UFMG). Especialista em Saúde da Família pela Residência Multiprofissional (PUC- Minas). Possui graduação em Psicologia (UFMG). Atualmente é professora substituta do Departamento de Educação, da Universidade Federal de Ouro Preto.

### **Bárbara Regina Altivo**

Bruxa independente e andarilha. Fundadora e guardiã da *Escola Livre de Baralho Cigano*. Criadora do podcast *Giro das Pomba*. Beijo de língua entre a Comunicação e a Antropologia. Pesquisadora dos mistérios contracoloniais em mídias do corpo, do verbo e das comunidades. Professora substituta

(ah, a transitoriedade da vida...) no departamento de Comunicação Social da UFMG. Macumbeira, pagã, herética. Adora blasfemar contra o Lattes.

### **Célia Xakriabá**

É deputada federal e doutora em antropologia pela UFMG. Foi coordenadora na educação escolar indígena - Secretaria Estadual de Educação de Minas Gerais. Tem experiência na área de Educação Indígena, com ênfase em Educação nas políticas públicas que versam sobre a educação diferenciada. É Mestra em Desenvolvimento Sustentável pela UNB.

### **Eliete Pereira**

Professora Adjunta da graduação em Ciências Ambientais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Historiadora com mestrado em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília, é doutora em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP). Possui pós-doutorado pelo Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP), com Bolsa de Pós-Doutorado Sênior pelo CNPq. É pesquisadora do Centro Internacional de Pesquisa ATOPOS da USP, onde colabora com a pesquisa Ciência Cidadã e Povos indígenas. Investiga os temas da comunicação indígena, cultura, memória, redes digitais e net-ativismo indígena. Tem artigos publicados no Brasil, Estados Unidos, Itália e México.

### **Katêjuprê Burjack Parkrekapare**

Graduado em Ciências Sociais – UNIFESSPA. Liderança do povo Gavião (Pará) e cacique da aldeia Atykti Jokrikateje.

### **Liça Pataxoop**

Liderança indígena, professora da Escola Estadual Indígena de Muã Mimatxi (MG), autora dos Tehêys de Pescaria do Conhecimento.

**Luciana de Oliveira**

Sou pesquisadora-extensionista e professora associada junto ao Departamento de Comunicação Social e ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFMG (linha de pesquisa Pragmáticas da Imagem). Desde 2012, tenho trabalhado no *Tekoha Guaiviry Yvy Pyte Y Jere* (Retomada do Povo Kaiowá em Mato Grosso do Sul) em projetos compartilhados de produção e distribuição cinematográfica, editoriais e em ambientes digitais, com ênfase na tradução linguística e intermundos. Sou co-organizadora do livro *Ñeẽ Tee Rekove/Palavra Verdadeira Viva* (2020) junto com o casal de xamãs Valdomiro Flores e Tereza Amarília Flores. Integro, desde 2014, o grupo gestor da Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG, atualmente como presidenta, que convida mestres e mestras dos diversos regimes de conhecimento indígenas, afrodiaspóricos e populares para atuarem como docentes visitantes na universidade. Sou co-líder do Coletivo de Pesquisa e Ação em Contextos de Risco (Corisco) junto com a Capitã Pedrina de Lourdes Santos/Seigydandy.

**Luiz Weymilawa Suruí**

É professor de geografia da Escola Estadual EIEEFM Sertanista José do Carmo Santana da Aldeia Gapgir, da Linha 14, da Terra Indígena Sete de Setembro (RO). É licenciado em Educação Básica Intercultural, com habilitação em Ciências da Sociedade, e mestre em Educação Escolar pela Universidade Federal de Rondônia. Recebeu o Prêmio Professor Nota 10 (Fundação Victor Civita) com o projeto, *Lap G up: Nossa Casa, Nosso Lar/Geografia-2016*. É membro da Rede Indígena de Memória e Museologia Social da Região Norte e membro da Associação Gap Ey do Povo Indígena Paiter Suruí.

**Lys Maria Ramos**

Bacharela em Ciências Sociais (UFT), Licenciada em Sociologia (Uniasselvi), Especialista em Estudos Latino-Americanos e Territorialidades (UFT) e Mestranda em Comunicação e Sociedade (UFT). Possui experiência de

pesquisa e trabalho com povos indígenas do Tocantins. Membro do Grupo de Pesquisa em Contra-Narrativas do PPGCOM (UFT).

### **Rodrigo Wallace Cordeiro dos Santos**

Graduado em Comunicação Social - Jornalismo pela UFPA. Mestre em Comunicação, Cultura e Amazônia pelo PPGCOM- UFPA. Doutorando, da linha Pragmáticas da Imagem, no PPGCOM-UFMG. Tem interesse nas Amazônias, imagens dos povos indígenas, memória e arquivo.

### **Thainara Cavalcante**

Mestra em Comunicação e Sociedade pela Universidade Federal do Tocantins e psicóloga formada pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. É vice-líder do grupo de pesquisa “ContraNarrativas”, espaço dedicado à escuta e à construção coletiva de conhecimentos comprometidos com a justiça social. Sua trajetória integra, de forma articulada, pesquisa, docência e atuação como consultora e assessora técnica em projetos de cooperação técnica, com especial interesse no diálogo com saberes tradicionais e indígenas, na comunicação intercultural e na transdisciplinaridade.

E-mail: thainaracavalcante@gmail.com

### **Thiago Allan Ribeiro de Oliveira**

Licenciado e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), mestre em Comunicação e Sociedade pela Universidade Federal do Tocantins (UFT) e atualmente doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Com quase oito anos de atuação na educação básica como professor de Sociologia, dedica-se a pesquisas sobre questões indígenas na Amazônia e no Cerrado. Atualmente, é professor substituto no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Tocantins.

**Verônica Mendes Pereira**

Doutora em Educação, professora do Departamento de Educação da Universidade Federal de Ouro Preto, MG, desde 2013. Atualmente está cedida para a chefia de gabinete da deputada federal indígena Célia Xacriabá.

**Werymehe Alves Braz**

Doutoranda em Psicologia Social ( UFMG). Mestra em Educação ( UFMG). Graduação em Formação Intercultural Para Educadores Indígenas pela UFMG(2019). Atualmente é Assessora Parlamentar da deputada indígena Célia Xacriabá. Foi professora da Escola Estadual Indígena Pataxó Muã Mimatxi.



**André Demarchi** é antropólogo, professor e pesquisador-extensionista na Universidade Federal do Tocantins, vinculado aos cursos de Ciências Sociais e Licenciatura Intercultural Indígena e ao Programa de Pós-graduação em Comunicação e Sociedade. É autor dos livros “A grande fúria do mundo: Legião Urbana, juventude e rock”, lançado pela Editora da UFT (2019); e “Metoro Kukràdjà: um ensaio etnofotográfico sobre a estética ritual Mebengôkrê-Kayapó”. Realiza pesquisas colaborativas com os povos indígenas Kayapó, Xerente, Krahô, Apinajé, Áwa (Ava-Canoeiro do Araguaia), Krahô-Kanela e Javaé.

**Thainara Cavalcante** é mestra Comunicação e Sociedade pela Universidade Federal do Tocantins e psicóloga formada pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. É vice-líder do grupo de pesquisa “ContraNarrativas”, espaço dedicado à escuta e à construção coletiva de conhecimentos comprometidos com a justiça social. Sua trajetória integra, de forma articulada, pesquisa, docência e atuação como consultora e assessora técnica em projetos de cooperação técnica, com especial interesse no diálogo com saberes tradicionais e indígenas, na comunicação intercultural e na transdisciplinaridade.