

Nelson Russo de Moraes  
Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior  
Lorraine Gomes da Silva  
Leila Adriana Baptaglin  
Alexandre de Castro Campos  
Isaltina Santos da Costa Oliveira  
(Orgs.)

# Povos Originários e Comunidades Tradicionais

Trabalhos de Pesquisa e  
de Extensão Universitária

VOLUME 12



**Observatório**  
Edições

**POVOS ORIGINÁRIOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS**  
**NATIVE PEOPLES AND TRADITIONAL COMMUNITIES**  
**PUEBLOS ORIGINARIOS Y COMUNIDADES TRADICIONALES**



**Estudos sobre**  
**SÉRIE Povos Originários e**  
**Comunidades Tradicionais**

**DIRETORES DA SÉRIE:**

Prof. Dr. Nelson Russo de Moraes  
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Prof. Dr. Renato Dias Baptista  
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Profa. Dra. Angélica Góis Morales  
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

**COMITÊ EDITORIAL E CIENTÍFICO:**

Profa. Dra. Elvira Gomes dos Reis  
Universidade de Cabo Verde – Cabo Verde

Profa. Dra. Suzana Gilioli da Costa Nunes  
Universidade Federal do Tocantins (UFT)

Prof. Dr. Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior  
Universidade Federal do Tocantins (UFT)

Profa. Dra. Marta Pagán Martínez  
Universidade de Múrcia – Espanha

Prof. Dr. Geraldo da Silva Gomes  
Centro de Estudos e Aperfeiçoamento Funcional do Ministério Público do Tocantins,  
CESAF/Ministério Público

Prof. Dr. Lamounier Erthal Villela  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Profa. Dra. Leila Adriana Baptaglin  
Universidade Federal de Roraima (UFRR)

**COMITÊ TÉCNICO**

Me. Anderson Rodolfo de Lima  
Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Me. Maria Laura Foradori  
Universidade Nacional de Córdoba – Argentina

Fernando da Cruz Souza  
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

# POVOS ORIGINÁRIOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

TRABALHOS DE PESQUISA E DE EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA

Volume **12**

NATIVE PEOPLES AND TRADITIONAL COMMUNITIES:  
RESEARCH AND UNIVERSITY EXTENSION

PUEBLOS ORIGINARIOS Y COMUNIDADES TRADICIONALES:  
TRABAJOS DE INVESTIGACIÓN Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Organizadores

**Nelson Russo de Moraes**  
**Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior**  
**Lorraine Gomes da Silva**  
**Leila Adriana Baptaglin**  
**Alexandre de Castro Campos**  
**Isaltina Santos da Costa Oliveira**



**Diagramação:** Marcelo Alves

**Capa:** Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhamento 4.0 Internacional [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Observatório Edições e/ou do OPAJE/UFT. Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais. Todos os textos foram avaliados por pares (duplo-cego).

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

P879 Povos originários e comunidades tradicionais [recurso eletrônico] / Nelson Russo de Moraes, Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior, Lorraine Gomes da Silva, Leila Adriana Baptaglin, Alexandre de Castro Campos e Isaltina Santos da Costa Oliveira (orgs.). – Cachoeirinha : Fi, 2023.

228p.

v. 12 – Trabalhos de pesquisa e extensão universitária.

Contém textos em espanhol.

ISBN 978-65-85958-53-0

DOI 10.22350/9786585958530

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ciências sociais – Povos originários – Comunidades tradicionais.  
I. Moraes, Nelson Russo de. II. Porto Júnior, Francisco Gilson Rebouças.  
III. Silva, Lorraine Gomes da. IV. Baptaglin, Leila Adriana. V. Campos, Alexandre de Castro. VI. Oliveira, Isaltina Santos da Costa.

CDU 304:323.1

## UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS - UFT

<b>REITOR</b> Prof. Dr. Luís Eduardo Bovolato	<b>Pró-Reitor de Graduação</b> Prof. Dr. Eduardo Cezari
<b>VICE-REITOR</b> Prof. Dr. Marcelo Leinerker Costa	<b>Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação</b> Prof. Dr. Raphael Sanzio Pimenta
	<b>Pró-Reitor de Extensão e Cultura</b> Profa. Dra. Maria Santana Ferreira dos Santos
	<b>Núcleo de Pesquisa e Extensão Observatório de Pesquisas Aplicadas ao Jornalismo e ao Ensino (OPAJE-UFT)</b> Dra. Erika da Silva Maciel Dr. Francisco Gilson Rebouças Pôrto Junior Dr. Fernando Rodrigues Peixoto Quaresma Dr. José Lauro Martins Dr. Nelson Russo de Moraes Dr. Rodrigo Barbosa e Silva Dra. Marli Terezinha Vieira

### SELO EDITORIAL Observatório/OPAJE CONSELHO EDITORIAL

<b>PRESIDENTE</b> Prof. Dr. José Lauro Martins	<b>Membros:</b>  <b>Prof. Dr. Nelson Russo de Moraes</b> Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Brasil  <b>Prof. Dr. Rodrigo Barbosa e Silva</b> Universidade do Tocantins (UNITINS), Brasil  <b>Profa. Dra. Maria Luiza Cardinale Baptista</b> Universidade de Caxias do Sul; Universidade Federal do Amazonas, Brasil  <b>Profa Dra. Thais de mendonça Jorge</b> Universidade de Brasília (UnB), Brasil  <b>Prof. Dr. Fagno da Silva Soares</b> Clió & MNEMÓSINE Centro de Estudos e Pesquisa em História Oral e Memória – Instituto Federal do Maranhão (IFMA), Brasil  <b>Prof. Dr. Luiz Francisco Munaro</b> Universidade Federal de Roraima (UFRR), Brasil  <b>Prof. Dr. José Manuel Pelóez</b> Universidade do Minho, Portugal  <b>Prof. Dr. Geraldo da Silva Gomes</b> Universidade Estadual do Tocantins, Brasil
---	---



# UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”  
Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design – FAAC

Departamento de Comunicação Social – DCSO

Grupo de Pesquisa em Democracia e Gestão Social – GEDGS

Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades  
Tradicionais – RedeCT

<b>REITOR</b>	Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design – FAAC
Dr. Pasqual Barretti	<b>Diretora</b>
	Dra. Fernanda Henriques
<b>VICE-REITORA</b>	<b>Vice-Diretor</b>
Dra. Maysa Furlan	Dr. Juarez Tadeu de Paula Xavier
	<b>Chefe do Departamento de Comunicação Social – DCSO</b>
	Dr. Denis Porto Renó
	<b>Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social</b>
	Dr. Nelson Russo de Moraes – UNESP – Líder
	Dra. Ana D’Arc Martins de Azevedo – UNAMA e UEPA/Vice-líder
	Dr. Alceu Zoia – UNEMAT
	Dra. Angélica Góis Morales – UNESP
	Dr. Eduardo Festozo Vicente – UNESP
	Dr. Fernando Barnabé Cerqueira – FAG
	Dr. Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior – UFT
	Dra. Izabel Castanha Gil – FATEC e UNIFAI
	Dr. Renato Dias Baptista – UNESP
	Dra. Suzana Gilioli da Costa Nunes – UFT
	<b>Equipe de Editorial Técnico – GEDGS/RedeCT</b>
	Me. Alexandre de Castro Campos – UNESP
	Fernando da Cruz Souza – UNESP
	Me. Anderson Rodolfo de Lima – UFSCar
	Me. Maria Laura Foradori – Universidad de Córdoba/Argentina
	Isaltina Santos da Costa Oliveira – UNESP

**Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS**

e-mail: [gedgsunesp@gmail.com](mailto:gedgsunesp@gmail.com)

**Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e**

**Comunidades Tradicionais – RedeCT** e-mail: [redect.pesquisa@gmail.com](mailto:redect.pesquisa@gmail.com)

UNESP Bauru – FAAC – Departamento de Comunicação Social – DCSO – Sala 11

Av. Eng. Luís Edmundo Carrilho Coube, 14-01 – Bauru – SP – CEP 17033-360



# SUMÁRIO

## **Prefácio** **13**

*Raquel Cabral*

## **1** **17**

### **Co-construindo diálogos sobre conflitos territoriais entre povos indígenas e pesquisadores não indígenas por meio da língua**

CO-CONSTRUCTING DIALOGUES ON TERRITORIAL CONFLICTS BETWEEN INDIGENOUS PEOPLES AND NON-INDIGENOUS RESEARCHERS THROUGH LANGUAGE

*Ariadne Dall'acqua Ayres*

*André Luis Caetano*

*Camila dos Santos da Silva*

*Fernanda da Rocha Brando*

## **2** **37**

### **Enfermidades tecnológicas para a exploração territorial ante as tradições Yanomami: o contraste da modernidade líquida à ancestralidade dos povos originários**

TECHNOLOGICAL EPHEMERALITIES FOR TERRITORIAL EXPLORATION IN THE FACE OF YANOMAMI TRADITIONALITIES: THE CONTRAST BETWEEN LIQUID MODERNITY AND THE ANCESTRY OF NATIVE PEOPLES

*Luís Guilherme Costa Berti*

*Nelson Russo de Moraes*

## **3** **59**

### **Relações étnico-raciais e educação antirracista nas escolas brasileiras**

ETHNIC-RACIAL RELATIONS AND ANTI-RACIST EDUCATION IN BRAZILIAN SCHOOLS

*Erika Larissa Padilha Castro*

*Ana D'Arc Martins de Azevedo*

*Maria Betânia de Carvalho Fidalgo Arroyo*

*Cacilene Moura Tavares*

## **4** **77**

### **Lute como uma mulher quilombola: a ancestralidade como estratégia de resistência**

FIGHT LIKE A QUILOMBOLA WOMAN: ANCESTRY AS A STRATEGY OF RESISTANCE

*Cássia Amélia Gomes*

*Nelson Russo de Moraes*

5

101

**O encontro entre mulheres indígenas e agricultoras familiares: um protagonismo feminino que planta esperança, resistência e sustentabilidade para a prática da agenda 2030**

THE MEETING BETWEEN INDIGENOUS WOMEN AND FAMILY FARMERS: A FEMALE PROTAGONISM THAT PLANTS HOPE, RESISTANCE AND SUSTAINABILITY FOR THE PRACTICE OF THE 2030 AGENDA

*Ana Margarida Theodoro Caminhas*

6

123

**Midiativismo indígena na amazônia legal: resultados do mapeamento quantitativo no Facebook, Instagram e Youtube**

INDIGENOUS MEDIA ACTIVISM IN THE LEGAL AMAZON: RESULTS OF QUANTITATIVE MAPPING ON FACEBOOK, INSTAGRAM AND YOUTUBE

*Carine Felki Prevedello*

*Kassielle Haical Jacob*

*Pedro Henrique Gonçalves Casqueiro*

*William Francisco Guido*

7

139

**Os saberes e fazeres tradicionais nas ondas da rádio rural de tefé: as vivências de um comunicador da etnia Kambeba**

TRADITIONAL KNOWLEDGE AND PRACTICES ON THE AIRWAVES OF RURAL RADIO IN TEFÉ: THE EXPERIENCES OF A COMMUNICATOR FROM THE KAMBEBA ETHNIC GROUP

*Betânia de Assis Reis Matta*

*Patricia Torme de Oliveira*

*Welner Fernandes Campelo*

*Joseane Reinheimer*

8

163

**Ecologia decolonial e o saber-fazer coletivo: construção da ecopraça na comunidade quilombola de Acauã/Rio Grande do Norte**

DECOLONIAL ECOLOGY AND COLLECTIVE KNOW-HOW: BUILDING ECOPRAÇA IN THE QUILMBOLA COMMUNITY OF ACAUÃ/RIO GRANDE DO NORTE

*Isabelle Maria Mendes de Araújo*

*Maria de Fátima Barbosa da Silva*

*Paulo Henrique Bezerra*

*Kenne Felipe Alves Vieira*

*Vanessa de Araujo Silva*

*Wigna Carla da Silva*

*Amanda Eduarda Ferreira de Lima*

*Joyce Faustino da Silva*

**Trajinar de indios en los intersticios de la colonización. cazadores, peones o malevos habitando en los bordes fronterizos**

BUSTLE OF INDIANS IN THE INTERSTICES OF COLONIZATION. HUNTERS, PAWNS OR MALEVOS LIVING ON THE BORDER EDGES

*Norma Oviedo*

**Cultura em movimento: uma perspectiva sobre o Tinku**

CULTURE IN MOTION: A PERSPECTIVE ABOUT THE TINKU

*Renato Dias Baptista*

**Índice remissivo por assuntos e temas deste volume****Índice remissivo por assuntos e temas de toda a série de livros (coletâneas de capítulos) da REDECT**



## **PREFÁCIO**

*Raquel Cabral*

As vozes de nossas ancestralidades sussurram nas páginas desta coletânea. De algumas delas podemos ouvir suas canções, entoando corpos alegres a dançar e que precedem rituais e preces à sabedoria ancestral aos deuses da floresta, da cura, da colheita e às forças da natureza. Há ainda outras vozes que ecoam como gritos pelo direito à terra, à liberdade e à existência.

Sabemos que há uma diversidade de violências que se impõem sobre os povos originários e as comunidades tradicionais no Brasil e em toda América Latina. Entre violências estruturais e culturais, estes povos resistem, criam e ressignificam narrativas em torno do singular processo histórico de silenciamentos e colonialidades de diversos tipos, ou seja, na dimensão das culturas linguísticas, na construção do gênero, na agricultura, na relação entre educação antirracista ou educação indígena e visões de mundo, nas mídias tradicionais e alternativas e sua relação com a representatividade, a construção dos espaços de convivência e o sentido de coletividade, entre outros. Todos esses elementos tensionam as existências para além do colonizador, e nos mostram a potência ontológica de povos que buscam na perspectiva do Bem Viver o sentido de coletividade e pertencimento a ecossistemas complexos, reconhecendo que somos todos origem, meio e fim da natureza.

Partindo dessa reflexão, recordamos a Daniel Munduruku, professor, escritor e ativista indígena brasileiro, que em entrevista à

Revista Comunicação Midiática, em 2023<sup>1</sup>, vai dizer que a sociedade capitalista tende a se apropriar de tudo aquilo que “vende”, portanto, a ideia de coletividade, que é muito própria das comunidades indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais, que se organizam coletivamente, tende a ser incentivada, ainda que não o suficiente para gerar grandes mudanças, tal como ele explica “*Não tenho a ilusão de que qualquer conceito seja capaz de mudar a ideia das pessoas. Talvez possa gerar mudanças individualmente, mas não de forma coletiva*” (Munduruku, 2023, p. 182). Por outra parte, na sua visão, a perspectiva do Bem Viver é aquela que inverte essa lógica e convida as pessoas a pensarem a partir de outra matriz integrada à coletividade e à natureza como parte de suas vidas, conforme o escritor explica “*Quando falo no Bem Viver, quero pensar que é possível, ainda que minimamente, utilizar o sistema para ter acesso a tudo aquilo que é positivo e que aumente nas pessoas o sentido de pertencimento. Quando trago a ideia da ecologia, de nos sentirmos, de fato, seres humanos integrados com a natureza, eu quero convidar as pessoas a, justamente, se sentirem parte desse grande sistema que não é o econômico, mas o da natureza, ou seja, assumir a natureza como uma parceira de vida*” (Munduruku, 2023, p. 182).

Com essa linha de pensamento que Munduruku nos inspira, neste livro cada um de nós descobrirá a voz da sua ancestralidade. Habitamos lugares comuns, mas não os mesmos territórios. As vozes dos colonizadores negaram historicamente o direito aos povos originários e às comunidades tradicionais a coabitar as terras que já habitavam. Expulsos dos territórios que cultivavam e que enterravam seus

---

<sup>1</sup> Entrevista com Daniel Munduruku. CABRAL, Raquel; FELTRIN, Diuan; MAGALHÃES, José A. S. *Vida sustentável, ancestralidades, representação midiática e o apagamento histórico de povos originários na visão de Daniel Munduruku*. **Revista Comunicação Midiática**. Bauru, Sp., v. 17, n. 2, p. 181-188. 2022. Disponível em: <https://www2.faac.unesp.br/comunicacaomidiatica/index.php/CM/article/view/559>

antepassados, como reconstruir um novo território na dimensão territorial e também epistêmica? Como se legitimam as narrativas dos povos que foram apagados da história ao longo de tanto tempo? É nesse sentido que este livro busca trazer contribuições singulares para pensar a reconstrução das existências dessas comunidades.

O livro inicia com uma reflexão sobre a relação entre conflitos territoriais, a exploração de seus territórios, suas ancestralidades e a educação antirracista, elementos que estão diretamente ligados às existências das comunidades tradicionais e povos originários. O debate em torno da cultura linguística como forma de existir nos recorda que a língua é guardiã de elementos culturais históricos, portanto, é a memória que resiste.

Mais adiante também se aborda reflexões sobre a ancestralidade como estratégia de resistência da mulher quilombola e, por outra parte, também se discute a mulher indígena na agricultura familiar no contexto da sustentabilidade.

Na perspectiva da comunicação, o livro apresenta dois capítulos que discutem o midiativismo indígena na Amazônia Legal, e a apropriação da rádio rural por parte do povo Kambebé no Amazonas, ampliando nossa compreensão sobre os desafios políticos e econômicos, as limitações e a relevância da representatividade na mídia por parte das comunidades tradicionais e povos originários.

Por fim, esta coletânea também reúne discussões sobre uma diversidade de perspectivas em torno das práticas culturais, hibridismos, processos migratórios históricos e perspectivas decoloniais de povos indígenas e comunidades tradicionais, que desconstróem concepções coloniais limitantes e que foram legitimadas ao longo tempo.

Conhecer essas perspectivas nos oferecem elementos para ampliar nossa memória ancestral e resgatar nosso lugar de pertencimento na natureza e na história.

Bauru/SP 29 de novembro de 2023

# 1

## **CO-CONSTRUINDO DIÁLOGOS SOBRE CONFLITOS TERRITORIAIS ENTRE POVOS INDÍGENAS E PESQUISADORES NÃO INDÍGENAS POR MEIO DA LÍNGUA <sup>1</sup>**

CO-CONSTRUCTING DIALOGUES ON TERRITORIAL CONFLICTS BETWEEN  
INDIGENOUS PEOPLES AND NON-INDIGENOUS RESEARCHERS  
THROUGH LANGUAGE

*Ariadne Dall'acqua Ayres <sup>2</sup>*

*André Luis Caetano <sup>3</sup>*

*Camila dos Santos da Silva <sup>4</sup>*

*Fernanda da Rocha Brando <sup>5</sup>*

### **INTRODUÇÃO**

Milhares de anos precedem a história do território brasileiro antes da chegada dos colonizadores portugueses por volta dos anos de 1500. Os registros deixados por populações de caçadores-coletores no passado datam de aproximadamente 10.500 anos em média, existindo inclusive

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive pelos textos, figuras e fotos nele publicadas), neste sentido os autores isentam a RedeCT e os organizadores deste livro de toda e qualquer responsabilidade civil ou criminal sobre este capítulo.

<sup>2</sup> Mestra em Ciências, Doutoranda em Biologia Comparada, PPG em Biologia Comparada, Departamento de Biologia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP/USP), financiamento 001 CAPES, [ariadne.ayres@usp.br](mailto:ariadne.ayres@usp.br), <http://lattes.cnpq.br/7596499662634196>, <https://orcid.org/0000-0001-9622-4778>

<sup>3</sup> Licenciado em Educação Física pelo Centro Didático Leonardo da Vinci (UNIASSELVI), Professor de Língua Kaingang na Rede Estadual do estado do Rio Grande do Sul, município de Ronda Alta, Indígena Kaingang, [andreaetaninho2018@gmail.com](mailto:andreaetaninho2018@gmail.com)

<sup>4</sup> Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Indígena Kaingang, [kemilicg@gmail.com](mailto:kemilicg@gmail.com)

<sup>5</sup> Doutora em Educação para a Ciência (UNESP-Bauru), Livre Docente (FFCLRP/USP) e Professora Associada ao Departamento de Biologia da FFCLRP/USP, [ferbrando@ffclrp.usp.br](mailto:ferbrando@ffclrp.usp.br), <http://lattes.cnpq.br/0839314197501856>, <https://orcid.org/0000-0003-3712-6312>

registros datados com carbono 14 que remontam à vida dos primeiros habitantes, há cerca de 15.500 anos, nas regiões Norte e Centro-oeste do país (Bueno; Dias, 2015). Quanto à região Sul do Brasil, esses períodos aproximam-se de 11.500 anos, com comunidades ceramistas e não-ceramistas que mantinham especificidades quanto às suas tradições (Kennedy; Perz, 2000).

Estudos antropológicos ressaltam que devido a longa história de ocupação do Brasil, pode-se considerar que essas primeiras comunidades eram antecessoras dos povos indígenas atuais, sendo diversas as teorias quanto a dispersão e fixação de pessoas pelas diferentes áreas. Ao presente estudo, cujo foco é a linguagem e sua importância no contexto indígena, cabe apresentar resumidamente uma teoria linguística que se sobrepõem em diferentes aspectos com as teorias arqueológicas que remontam a ligação entre os grupos indígenas que hoje ocupam os estados do Sul com os grupos caçadores-coletores e ceramistas planálticos (Toledo, 2020).

Os chamados troncos linguísticos são agrupamentos de famílias de línguas que carregam semelhanças entre si, capazes de relacioná-las em questões ortográficas, mas também cujos falantes compartilham de características culturais (D'Angelis, s.d.). O tronco linguístico Macro-Jê é um dos maiores e mais importantes para o estudo linguístico no contexto brasileiro. Aryon Rodrigues é reconhecidamente o pesquisador chave no trabalho com esse tronco, que se divide de Norte a Sul do Brasil atual, com exceção da região Nordeste, em que as línguas desse tronco foram extintas (Rodrigues, 1999).

A família Jê é a maior dentre as que compõe esse grupo, e os estudos estabelecem que teria se separado das demais famílias pertencentes ao tronco Macro-Jê há cerca de 3 mil anos, justamente com a migração para os estados do Sul (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande

do Sul), além de São Paulo e a província de Misiones (Argentina) (Urban, 1992; Toledo, 2020). Das quatro línguas indígenas pertencentes a essa família, apenas o Xokleng e o Kaingang ainda permanecem no seio de suas comunidades (Toledo, 2020).

Os registros arqueológicos da região Sul remetem à presença dos chamados Jê Meridionais, grupos que migraram para a região e representam os ancestrais dos povos Kaingang e Xokleng (Rodrigues, 1999; Magalhães, 2019). A análise dessas duas línguas também mostra que mesmo que esses grupos tenham migrado juntos, pelo menos a partir de meados do século XVII já havia a dissociação entre eles, uma vez que as línguas se diferem muito atualmente (Wiesemann, 1978).  
Relata-se:

Depois de se separarem dos outros grupos Jê, os índios Kaingang começaram a sua migração para o sul. O primeiro grupo a se separar foram os Xokleng que emigraram até Santa Catarina e não tinham mais contato amigável com os outros grupos. Uma segunda separação ocorreu entre o grupo de SP e os outros Kaingang – os últimos continuaram sua migração para o sul. Passado o rio Paranapanema não havia mais contato. Então se separara, várias hordas; as que passaram o rio Iguaçu não tinham mais contato com os do norte deste rio. Um grupo passou vários rios em direção sudeste e não tinha mais contato com os outros (guardou a diferença ã dif. ë). Os grupos C e SO mantiveram contato esporádico depois da separação. O contato com os grupos do dialeto SE veio mais tarde, quando C e SO já tinham neutralizado a diferença ã dif. ë. O contato entre C, SE e SO foi bastante grande, no entanto, para ter bastante inovações em comum. O grupo PR começou várias inovações em que os outros não participaram, guardando outras diferenças que os outros perderam, mostrando que o contato foi muito parco (Wiesemann, 1978, p. 216).

Devido à combinação entre os estudos arqueológicos, antropológicos e da linguística é possível traçar um panorama da disseminação e ocupação dos territórios. De maneira que, ao sobrepor os dados trazidos por pesquisas dessas três áreas, permite-se relacionar

os primeiros Kaingangs e Xoklengs com as tradições Taquara, Itararé e Casa de Pedra (datadas de aproximadamente 8.000 e 7.000 anos), cujos sítios arqueológicos foram encontrados precisamente em áreas de ocupação pretérita e atuais dos territórios indígenas desses dois grupos (Silva, 2001; Dias, 2004; Toledo, 2020).

Mesmo que esses estudos comprovem a ocupação e presença massiva desses povos há milhares de anos na área, os conflitos territoriais perduram e a posse das terras indígenas é constantemente questionada. O recorte que se propõe para o presente estudo é o do povo Kaingang e seus territórios, uma vez que constitui o terceiro maior grupo em números populacionais, contando com aproximadamente 32 terras indígenas reconhecidas nos estados da região Sul e em São Paulo.

Aponta-se que existem diversos focos de retomada territorial desse povo, sobretudo no Rio Grande do Sul, uma vez que muitas áreas comprovadamente ocupadas preteritamente, hoje encontram-se em posse de proprietários não indígenas. Além disso, dentre as 32 terras indígenas em que vivem Kaingangs, apenas quatro são definidas como “Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupada”. Essa definição é importante, pois reconhece o direito originário pelas terras que ocupam conforme previsto no artigo 231 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 e no Decreto nº 1.775 de 08 de Janeiro de 1996 (BRASIL, 1988; BRASIL, 1996).

O trabalho de Kimiye Tommasino (1995) traça um panorama sócio-histórico sobre a ocupação pretérita e atual dos territórios Kaingangs, ressaltando as diversas violências sofridas por esse povo ao reivindicar suas terras. Ele ressalta que ainda que existam diversos trabalhos que ressaltem os antecedentes da conquista e ocupação desses povos, cada vez mais as políticas e iniciativas do Estado brasileiro buscam aldeá-los

em territórios muito menores do que têm direito, refletindo a política assistencialista que lhes era deferida:

Nos séculos seguintes [XVI e XVII], em consequência do avanço da colonização, a expansão Kaingang se fez interiorizando-se pelos atuais Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul e pela Província de Misiones, Argentina. As atuais reservas seriam então uma ínfima parcela dos antigos territórios, formando pequenas ilhas cercadas de brancos por todos os lados (Tommasino, 1995, p. 83).

Com o aldeamento de seus territórios, a diminuição dos espaços que possuíam por direito e o contato constante com os brancos, parte de suas tradições e culturas foi comprometida, impedindo a reprodução plena de seu modo de vida, inclusive os costumes relacionados às práticas conservacionistas de manejo da natureza. Dentre as perdas culturais decorrentes da interrupção do livre intercâmbio entre diferentes territórios, a língua é descrita como um aspecto que sofreu perda vertiginosa. Relata-se que durante a Ditadura Militar, por exemplo, em algumas terras que ficavam próximas às bases do exército, era proibida a comunicação na língua materna, sob risco de punição dos indígenas (Tommasino, 1995; Ayres, 2022; Ayres; Brando, 2022).

Além das problemáticas relacionadas ao território, é sabido que, apesar do Brasil ser um país vasto e multicultural, existem ainda muitas práticas preconceituosas em relação aos povos indígenas, sobretudo decorrente da manutenção de estereótipos colonizadores. Frente a isso, é também visto uma queda do interesse da juventude Kaingang, bem como de outros povos, em assumir e reafirmar sua identidade indígena, buscando evitar sofrer mais violências do que já os é imposto (Ayres; Brando, 2022).

Atualmente, um desdobramento disso é possível observar na decadência da língua Kaingang entre crianças, jovens e adultos. Por

vezes, não os pode ser ensinado, privando-os de sua utilização, ou então não possuem interesse em aprender, em virtude das represálias que os atingem. Mesmo assim, entre os mais velhos o Kaingang continua fortalecido e vivo no dia-a-dia, sendo a língua Portuguesa sua segunda língua. Assim, muitas vezes, lideranças e anciões, possuidores de conhecimentos diversos, enfrentam a barreira linguística na resolução de conflitos, de maneira que necessitam dos mais jovens para auxiliá-los.

Quanto ao papel de mediadores entre a língua Kaingang e o Português, também os pesquisadores não indígenas enfrentam as barreiras linguísticas, uma vez que para compreender o histórico das questões territoriais e acessar conhecimentos indígenas de tradições, práticas e valores ambientais e culturais que hoje não são mais postos em prática, o diálogo com os anciões é fundamental.

Em face dessas questões, o presente capítulo buscou debruçar-se na importância do resgate e revitalização da língua Kaingang entre seu povo, sobretudo a juventude, e na necessidade dos pesquisadores indígenas e não indígenas em também aprender a língua para poderem acessar conhecimentos de difícil tradução, além de poderem atuar como aliados na mediação de conflitos territoriais.

## **APORTES METODOLÓGICOS**

Sob o viés da abordagem da pesquisa etnociência, a oralidade das comunidades tradicionais deve sempre ser evidenciada. A socióloga maori Linda Tuhiwai Smith, contando com sua experiência enquanto pesquisadora acadêmica de origem indígena, propôs em seu livro denominado 'Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas' (2018), novas abordagens a serem incorporadas por

pesquisadores indígenas e não indígenas. Portanto, parte da metodologia utilizada neste trabalho seguiu a proposta de Smith (2018), chamada de ‘pesquisa *insider* e *outsider*’ (p. 160).

Considerando que o conjunto de autores do presente capítulo é composto por pesquisadores indígenas e não indígenas e, seguindo os pressupostos da abordagem metodológica escolhida, estabeleceu-se que os resultados aqui apresentados possuem a intenção de dialogar com os dados “de dentro”, fornecidos pelos autores indígenas, com aqueles trazidos pelas experiências “de fora” das autoras não indígenas que atuam com essa temática. Essa postura foi adotada entendendo que as perspectivas desses dois grupos de pesquisadores diferem e possuem lentes diferentes, permitindo que haja uma complementaridade entre os pontos de vista e inculcando o contexto indígena e não indígena frente a essas questões. Para Smith (2018):

Um dos problemas [...] é que os métodos e as metodologias de pesquisa, as teorias que as fundamentam, as perguntas que eles geram e os estilos de escrita que elas adotam são atos significativos, que devem ser considerados cuidadosa e criticamente antes de serem aplicados. Em outras palavras, devem ser ‘descolonizados’. No entanto, a descolonização não significa e nem se quer significar uma rejeição total da teoria, da pesquisa ou do conhecimento ocidental. Em vez disso, trata-se de centrar nossas preocupações e nossas visões de mundo, para então conhecer e compreender a teoria e a pesquisa a partir de nossas perspectivas e nossos próprios objetivos (Smith, 2018, p. 55).

Entendendo as particularidades trazidas por esse diálogo de diferentes epistemologias e tratando-se de uma pesquisa de natureza qualitativa, espera-se que os dados sejam contextualizados e aproximados da subjetividade dos sujeitos indígenas, assumindo o papel de co-construção do trabalho. Essa ideia segue o que Flick (2009, p. 29) apresenta sobre a necessidade de valorizar os processos e significados,

visto que “os campos de estudo não são situações artificiais criadas em laboratório, mas sim práticas e interações dos sujeitos na vida cotidiana”.

Considerando o recorte da pesquisa entre o povo Kaingang ser ainda muito abrangente, buscou-se delimitar os contextos do estado do Paraná e do Rio Grande do Sul para serem analisados. Foram elegidas essas áreas pela familiaridade dos autores, inclusive com a presença de um pesquisador Kaingang de cada um desses estados.

## **RESULTADOS E DISCUSSÃO**

Frente à natureza diversa dos autores pesquisadores, entendendo que cada ‘grupo’ atua como mediador em um contexto diferente, mas sempre buscando colaboração entre as partes envolvidas, os resultados e discussões apresentados nesta seção buscam trazer o diálogo entre essas perspectivas. No primeiro tópico, as discussões perpassam mais a atuação dos pesquisadores não indígenas e as possibilidades de atuação nas mediações de conflitos territoriais entre indígenas e agricultores não indígenas. Já no segundo tópico, maior protagonismo é incentivado aos pesquisadores indígenas, buscando observar como está o cenário da língua Kaingang dentro das comunidades e sua importância nas cooperações com pesquisadores não indígenas.

### **A ATUAÇÃO DE PESQUISADORES INDÍGENAS E NÃO INDÍGENAS NA MEDIAÇÃO DE CONFLITOS TERRITORIAIS POR MEIO DA LÍNGUA**

Os povos indígenas brasileiros vêm presenciando diversos revezes que ameaçam seus direitos territoriais e sua própria sobrevivência. Na região Sul do Brasil, os conflitos envolvendo esses povos e agricultores e agropecuários, que sempre existiram, aumentaram ainda mais nos últimos anos, sobretudo frente às discussões acaloradas acerca da

possibilidade de legalização das chamadas ‘parcerias’ entre povos indígenas e agropecuários. Essas práticas envolvem arrendamentos de terras indígenas, favorecendo poucos em detrimento da perda de terras da comunidade, que fica em posse para uso dos não indígenas.

Os autores Kaingang ressaltam que ao conversar com os anciões, é comum ouvirem relatos sobre a dificuldade enfrentada pelas lideranças antigas em comunicar-se com os governantes e funcionários de órgãos públicos. Esse cenário apresenta-se em virtude da política de aldeamento ocorrida durante os cinco últimos séculos, a qual é descrita como:

O aldeamento indígena é a realização do projeto colonial de ocupação do território, de reserva de mão de obra e de aculturação dos índios. Na segunda metade do século XVI, a política de aldeamentos esteve associada à ação dos jesuítas. A ação missionária consistia no deslocamento, também chamado descimento, de índios de seu território para aldeias jesuíticas no litoral, sedentarização dos índios por meio do trabalho agrícola, adoção de “costumes cristãos”, dentre os quais o uso da chamada língua geral e o abandono do idioma nativo (ARQUIVO NACIONAL, 2022).

A política de aldeamento e demarcação dos toldos indígenas e a demarcação, loteamento e venda das terras consideradas devolutas, portanto, do Estado, constitui a formalização do espaço a ser ocupado por colonos e índios promovendo a territorialização dos primeiros e a reterritorialização dos segundos na medida em que demarca os Toldos; esse processo, ainda que possa ter servido de garantia de preservação de uma determinada área, também representou a redução do espaço ocupado, a seu modo, anteriormente (Kujawa; Tedesco, 2014, p. 75)

Desde o início da colonização já havia um planejamento para o afastamento e isolamento dos povos indígenas em aldeias pré-definidas, com áreas menores do que as que ocupavam originalmente e, em muitos casos, em regiões distintas. Ao proporem também a “aculturação dos índios” e o “abandono do idioma nativo”, percebe-se a

tentativa de desmonte e descaracterização dos povos indígenas, isto é, a política de aldeamento iniciada pelos jesuítas e perdurou até o regime de tutela promovido pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) teve objetivos claros (Tommasino, 1995).

Devido à complexidade dessa discussão e abrangendo perspectivas diferentes entre os próprios indígenas e com os conflitos territoriais mais frequentes entre indígenas e agricultores/agropecuários (Kujawa; Tedesco, 2014), pesquisadores têm buscado observar e aprofundar os estudos voltados a essa temática. O intuito do fortalecimento dessas pesquisas é compreender quais os benefícios e malefícios que tais práticas podem acarretar às comunidades e atuar como mediadores pacificadores, dentro desse contexto. Nesse sentido, muitas vezes, os pesquisadores não indígenas atuam também como interlocutores, fazendo com que as mensagens sejam transmitidas para os dois lados, evitando conflitos.

É sabido que a barreira linguística existe. Ainda que hoje em dia, como visto, muitos jovens e crianças não costumem utilizar o Kaingang ao se comunicarem, as trocas mais frutíferas são feitas com os anciões e lideranças por meio da língua indígena, de maneira que a atuação dos indígenas tradutores é bem-vinda. No entanto, quando o pesquisador não indígena é chamado a agir como mediador durante negociações e situações mais desafiadoras, sua atuação poderia ser mais efetiva ao saber comunicar-se diretamente com as lideranças e anciões na língua materna, visto que palavras, expressões e sentidos podem se perder durante a tradução. Essa situação destaca a importância tanto dos pesquisadores não indígenas saberem a língua, quanto dos próprios indígenas se disporem a realizar a interlocução e tradução. Um exemplo disso é o estudo de Veronese e Almeida (2021), no qual os autores relatam os conflitos territoriais existentes entre indígenas e

agricultores no Rio Grande do Sul, inclusive por causa de invasões de terras indígenas Kaingang. Relata-se que como um instrumento de pacificação social, os próprios pesquisadores não indígenas agiram como mediadores do conflito. Esse processo envolveu uma gama de coisas, dentre elas superar as barreiras linguísticas com o intuito de passar as informações de ambos os lados corretamente e abrir uma linha de conversação direta entre agricultores e indígenas que fosse efetiva, levando a um diálogo intercultural.

Além de compreender os movimentos atuais e a importância das traduções e interpretações contemporâneas, é fundamental refletir sobre a carência de profissionais capacitados para essas funções no passado. Dentre os Kaingang do Sul do país, inúmeros conflitos envolvendo a posse e ocupação irregular de terras foram registrados desde o aumento da migração para essas áreas, inclusive com o incentivo de órgãos governamentais, em níveis nacional, estadual e municipal. Salienta-se que, embora atualmente hajam uma grande proporção de indígenas falantes da língua portuguesa, em um passado não tão distante esse número era bastante reduzido, dificultando os acordos relativos aos territórios.

Apresentadas algumas raízes históricas dos conflitos territoriais envolvendo o povo Kaingang e as áreas do Sul do Brasil, ressalta-se que na maioria das vezes esses atritos são consequência dos processos de colonização e retirada dos indígenas, em movimentos contínuos de redução e movimentação das aldeias, chamados de territorialização e reterritorialização. Kujawa e Tedesco (2014) traçam um panorama sobre a ocupação do Sul e o povo Kaingang a partir do século XVIII e XIX, destacando a grande resistência desse grupo, que era vista com desprezo e preocupação pelos colonos e pela própria Coroa à época, e a

dificuldade de estabelecer diálogo entre esses dois grupos, por possuírem interesses divergentes e também pela barreira linguística.

Dessa maneira, ao refletir sobre a atual importância das traduções e mediações no contexto dos conflitos territoriais envolvendo os Kaingang e os agricultores não indígenas, questionou-se sobre como esses diálogos aconteciam no passado recente, quando o número de falantes da língua portuguesa era pequeno dentro das aldeias. Os autores Kaingang expuseram a dificuldade enfrentada pelos indígenas nessas negociações e conflitos desencadeados por processos de retiradas de suas terras e reorganização das áreas designadas para a sua ocupação, sobretudo pela dificuldade em transpor a barreira linguística.

Relata-se que além das violências físicas e psicológicas que os contatos de confronto com colonos e, posteriormente, agricultores desencadearam, também era sentido a impotência frente à reivindicação de seus próprios direitos, uma vez que a comunicação entre esses atores ocorria de maneira desigual. Considerando que o maior interesse do governo à época era a expansão das terras ocupadas pelos imigrantes europeus, em vias de promover o crescimento das áreas agrícolas e com produção pecuária no interior da região Sul, entende-se que a dificuldade de comunicação era vantajosa aos governantes e aos não indígenas.

Frente a esse contexto e as percepções trazidas pelos autores Kaingang, é possível afirmar que a diferença linguística pode ter atuado tanto como impulsionadora para a realização de processos governamentais que favorecessem o agronegócio, quanto como enfraquecedora para a articulação dos grupos indígenas. A questão da barreira linguística interpõe-se aos conflitos territoriais, portanto, como primordial no desenrolar das mediações e resoluções entre os diferentes grupos envolvidos. Assim, a inexistência ou escassez de

tradutores, interpretes ou profissionais/pesquisadores, que sejam capazes de atuar nessas funções, afetou/afeta diretamente os direitos dos povos indígenas sobre seus territórios.

Ainda falando sobre os desafios enfrentados em função da diferença linguística, enfatiza-se que, embora os pesquisadores não indígenas possam atuar na mediação de conflitos, a língua também é uma barreira a ser transposta em suas pesquisas. Entende-se que se tratando de estudos que envolvam acesso aos conhecimentos tradicionais e às memórias como fonte de dados, os pesquisadores costumam sentir a necessidade de realizar as trocas com os anciões e lideranças, os quais por vezes optam por utilizar o Kaingang.

Ao deparar-se com essas barreiras de comunicação em função da diferença de idioma, é necessário valer-se da cooperação de indígenas para fazer a intermediação e tradução durante as conversas. Algumas informações e dados importantes podem ser perdidos, no entanto, uma vez que a tradução simultânea é uma atividade complexa e podem ocorrer simplificações ou distorções durante essas dinâmicas. Existem, inclusive, palavras e expressões de difícil tradução, referentes a aspectos culturais e biológicos específicos, que poderiam ser de riqueza e relevância para os objetivos da pesquisa.

### **O PANORAMA ATUAL DA LÍNGUA KAINGANG ENTRE OS INDÍGENAS E SUA IMPORTÂNCIA NAS PESQUISAS DENTRO DAS COMUNIDADES**

Sabe-se que atualmente existe uma tendência a decadência e extinção das línguas autóctones, sobretudo por questões sociais históricas e atuais envolvendo o silenciamento das vozes indígenas e a tentativa de apagamento e branqueamento de suas culturas e representações, tal qual a língua materna. Nesse sentido, parte do povo Kaingang em diferentes territórios tem levantado a preocupação com o

desaparecimento da língua dentro de suas comunidades, uma vez que já é possível observar um decréscimo no número de falantes entre crianças e jovens, ainda que a educação escolar dentro das aldeias seja bilíngue.

O pesquisador e professor Kaingang André Caetano, morador de um território indígena do Rio Grande do Sul, acrescenta que aos poucos é visto que a língua materna está sendo apenas mais um aspecto da cultura tradicional que está sendo perdido, pois grande parte não dá o devido valor. Ele destaca que dentro das famílias a perda do Kaingang na oralidade tem se tornado uma barreira linguística entre os mais velhos e as crianças, pois o aprendizado da língua Kaingang ocorre entre os familiares, principalmente os pais, responsáveis por ensinar desde o nascimento e estimular que dentro das casas ela seja mais utilizada.

Acrescenta-se que como não tem havido o ensino da fala e escrita em muitas casas, o papel das escolas indígenas bilíngues tem tornando-se ainda mais importante no combate à decadência e perda da língua. Dessa maneira, aos poucos a identidade linguística Kaingang está caindo em desuso e, ainda que essa questão seja extremamente preocupante, é um fato na grande maioria dos territórios.

Além disso, ressalta-se que essa narrativa é preocupante, mas que é o cenário em que se encontram as comunidades do Rio Grande do Sul, principalmente devido à modificação das formas de convívio social, fomentada pelo uso das tecnologias entre as crianças e jovens para se expressarem, deixando de lado, muitas vezes, o uso da oralidade dentro das aldeias. De um lado, a tecnologia tem ajudado muito a sociedade indígena a se expressar, a ganhar voz mundo a fora, criar iniciativas que possam gerar visibilidade à língua Kaingang. No entanto, ao observar à fundo, muitas vezes acarreta uma barreira intransponível, devido a

essas novas maneiras de conviver, deixando de lado a identidade indígena, que por sua vez é a própria língua.

Cabe registrar que tanto nos relatos do autor indígena do Rio Grande do Sul, quanto da autora do Paraná, é fundamental ressaltar que o preconceito sofrido pelos povos indígenas é um fator chave na desvalorização da identidade indígena e, conseqüentemente, de suas culturas e línguas maternas, visto que causa vergonha e até mesmo medo de assumir suas raízes.

Quanto ao papel do uso da língua Kaingang entre os pesquisadores dentro dos territórios indígenas, a pesquisadora Kaingang Camila dos Santos, moradora de uma aldeia do Paraná, explica que deve ser um trabalho conjunto entre pesquisadores não indígenas e as comunidades, ‘coletivizando’ o conhecimento e dispondo-se a aproximar-se e somar esforços às comunidades. Também importante ressaltar que, em face a uma realidade em que a grande maioria dos pesquisadores não indígenas que desenvolvem seus trabalhos nesses territórios não sabem a língua materna, é imprescindível a participação de indígenas dentro dos territórios que façam a mediação e tradução quando da comunicação com os anciões (*kofás*), por exemplo, os quais preferem falar sua própria língua ao contar histórias e recuperar memórias.

A pesquisadora Kaingang paranaense também enfatiza que no processo de coprodução de conhecimentos dentro dos territórios, a diferença nas línguas pode tornar-se uma barreira entre o pesquisador e a comunidade, uma vez que se espera que o não indígena se proponha a entender a aldeia como um instrumento de luta e resistência dos elementos culturais. Segundo os autores pesquisadores Kaingang, essa é também importância de os pesquisadores aprenderem e dar visibilidade a esses povos, cujo idioma é de extrema importância em tempos de revolução tecnológica. Nesse sentido, considera-se um

diferencial contar com um não indígena que se utiliza do Kaingang, pois o contato com a língua muitas vezes favorece a confiança que os indígenas terão com o pesquisador sendo parte do convívio social e a transmissão de carisma que terá por parte do povo Kaingang.

Do ponto de vista das autoras pesquisadoras não indígenas e não falantes, a percepção é parecida, entendendo que as pesquisas ocorrem de maneira mais significativa quando existe a cooperação com os indígenas falantes para atuarem como mediadores e tradutores, sobretudo quando se busca acessar memórias e conhecimentos tradicionais. Isso porque pelos fatores elencados, a juventude vem afastando-se um pouco de suas raízes, inclusive por serem inviabilizados em certa medida pelo contato constante com não indígenas, levando os pesquisadores a buscarem resgatar as memórias dos *kofás* e *põ'i* (lideranças) para traçarem um histórico dos conhecimentos, valores e práticas tradicionais dos Kaingang.

A conjuntura de desvalorização e desrespeito às populações indígenas tem sido vista com preocupação há tempos por esses povos, sobretudo pelo desmantelamento de seus territórios e o constante preconceito sofrido, o que tem acarretado em uma maior perda de aspectos culturais caros aos grupos e na própria língua materna de muitos grupos. Frente a esses debates em todo o mundo, a Assembleia Geral das Nações Unidas, por meio da Resolução A/RES/74/135, definiu que o período entre 2022 e 2032 será dedicado a olhar com atenção para o risco de extinção de diversas línguas autóctones.

A Década Internacional das Línguas Indígenas da ONU vem trazer luz a uma problemática regional, em nível global, entendendo a importância da preservação, revitalização e registro das línguas indígenas. Existem diferentes projetos e instituições mobilizados para assegurar que haja um aumento do interesse de preservação da

diversidade linguística, por meio do trabalho conjunto com comunidades interessadas.

Dentre os Kaingang, em nível regional, já se desenvolvem iniciativas que visam preservar e registrar a língua, com professores falantes da língua que oferecem aulas presenciais e remotas, além da produção de diversos materiais didáticos (CAETANO, 2020). O professor e autor André Caetano relata:

Como professor de Língua Kaingang, tenho visto a identidade indígena aos poucos se desfazendo no tempo, vi que tudo iria se extinguir com o passar de décadas e como já não havia outra expectativa, resolvi dar um passo no mundo de informações e tecnologia. Fiz cursos na área de Marketing Digital, Design gráfico e social media, e comecei a criar os primeiros conteúdos próprios de Língua Kaingang, com produção de apostilas, E-books e livretos em formato digital. Para assim, ter minha própria plataforma de vendas, tudo em Língua Kaingang. Com o tempo, tomei a iniciativa de criar o curso online de Língua Kaingang para pesquisadores, indígenas e não-indígenas e que tem dado muito certo, hoje já são 20 alunos, sendo jornalistas, linguistas de IES Federais, psicólogos, deputados federais e estaduais, professores indígenas Kaingang e até alunos do exterior, como dos EUA em Filadélfia. E tudo isso pensado que a língua Kaingang precisa resistir, precisa de iniciativas de revitalização da identidade linguística. Isso foi meu objetivo e tem dado muito certo, me deixando contente, pois se não fizermos nada em conjunto, temos a plena certeza que um dia isso acaba, morre uma identidade, morre uma nação.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O território brasileiro é vasto e multicultural. Sua ampla extensão territorial carrega variedade de climas e vegetações que possibilitam costumes e tradições diversos. Ao pensar na região Sul do país, hoje ocupada por milhares de descendentes europeus, muitas vezes esquece-se da vasta ocupação pelas populações indígenas: pretérita e atual.

Com o enfoque nas línguas indígenas, em especial o Kaingang, o presente capítulo discorreu sobre a atuação de pesquisadores não

indígenas na mediação de conflitos territoriais, atuando como aliados junto às comunidades, bem como a necessidade dos pesquisadores indígenas e não indígenas em também aprender a língua para poderem acessar conhecimentos de difícil tradução. Ademais, por meio principalmente das percepções dos autores Kaingang, falantes da língua e viventes em território indígena, dispôs a importância do resgate e revitalização da língua Kaingang entre seu povo, sobretudo a juventude, e iniciativas que estão sendo tomadas para tanto.

As discussões levantadas pelo trabalho mostram que o papel de mediador/tradutor entre a língua Kaingang e o Português é desafiador e requer muito cuidado e dedicação, sendo necessária aos pesquisadores não indígenas durante suas pesquisas, e também aos anciões e lideranças que preferem se comunicar por meio da língua tradicional, materna. As barreiras linguísticas, portanto, interpõe-se à compreensão do histórico dos conflitos territoriais, ao acesso aos conhecimentos indígenas de tradições, práticas e valores ambientais e culturais, e à própria comunicação e convivência entre indígenas e não indígenas, destacando quão fundamental se faz a atuação de pessoas capazes de fazer essas intermediações por meio da tradução e interpretação das línguas indígenas.

## REFERÊNCIAS

- ARQUIVO NACIONAL. **BRASIL**. [https://www.gov.br/arquivonacional/pt-br/sites\\_/eventos/sites-tematicos-1/central-de-conteudo-glossario/letra-a/abome](https://www.gov.br/arquivonacional/pt-br/sites_/eventos/sites-tematicos-1/central-de-conteudo-glossario/letra-a/abome). Acesso em: 04 de dezembro de 2022.
- AYRES, A. D. **Os Kaingang do Paraná e a conservação da biodiversidade**: conhecimentos, práticas e valores tradicionais. Dissertação de Mestrado. Ribeirão Preto: Universidade de São Paulo, 2022.

AYRES, A. D.; BRANDO, F. R. **Livro de memórias dos Kaingang do Paraná**. Ribeirão Preto: Editora da FFCLRP/USP, 2022. Disponível em: <https://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/776/692/2566>. Acesso em: 02 de dezembro de 2022.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: 1988. BRASIL. **Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996**. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Brasília: 1996.

BUENO, L.; DIAS, A. Povoamento inicial da América do Sul: contribuições do contexto brasileiro. **Estudos Avançados**. v. 29, n. 83, jan./abr., 2015.

CAETANO, A. L. **Língua Kaingang ‘Kanhgág ag vī ki’**. Disponível em: [go.hotmart.com/F66983859B](http://go.hotmart.com/F66983859B). Ronda Alta - Rio Grande do Sul: 2020. Acesso em: 30 de novembro de 2022.

D'ANGELIS, W. R. A língua Kaingang. **Portal Kaingang**. Disponível em: [http://www.portalkaingang.org/lgua\\_kaingang.pdf](http://www.portalkaingang.org/lgua_kaingang.pdf). Acesso em: 25 de novembro de 2022.

DIAS, J. L. **A tradição Taquara e sua ligação com o índio Kaingang**. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2004. <http://www.anchietano.unisinos.br/publicacoes/textos/dias2004/primeiro.pdf>.

FLICK, U. **Introdução à pesquisa qualitativa**. 3 ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

KENNEDY, D.; PERZ, S. Who Are Brazil's Indígenas? Contributions of Census Data Analysis to Anthropological Demography of Indigenous Populations. **Human Organization**, v. 59, n. 3, p. 311–324, 2000.

KUJAWA, H.; TEDESCO, J. C. Demarcações de terras indígenas no Norte Do Rio Grande Do Sul E Os Atuais Conflitos Territoriais: Uma Trajetória Histórica De Tensões Sociais. **Tempos Históricos**, v. 18, p. 67-88, 2014.

MAGALHÃES, W. **Continuidade e mudança dos povos Jê**: um estudo acerca da paisagem arqueológica, cultura material e padrão de assentamento dos sítios arqueológicos Inhazinha/MG e Água Limpa/SP. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019. 592 p.

- MEIHY, J. C. S. B.; HOLANDA, F. **História oral**: como fazer como pensar. 2ª ed. São Paulo: Editora Contexto, 2013.
- RODRIGUES, A. D. Macro-Jê. In: DIXON, R. M. W; AIKHENVALD, A. Y. (org.). **The Amazonian Languages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 164- 206.
- SILVA, S. B. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang**: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade Estadual de São Paulo, 2001.
- SMITH, L. T. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Tradução Roberto G. Barbosa. Curitiba: UFPR, 2018, 239 p.
- TOLEDO, B. F. **Aproximando os Jê meridionais dos centrais e setentrionais**. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP, 2020. 161 p.
- TOMMASINO, K. **A história dos Kaingang da bacia do Tibagi**: uma sociedade Jê meridional em movimento. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- URBAN, G. P. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, M. C. (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, Fapesp, p. 87-102, 1992.
- VERONESE, O.; ALMEIDA, J. R. Conflitos territoriais envolvendo indígenas e pequenos agricultores no Rio Grande do Sul: a mediação como instrumento de pacificação social e abertura para o diálogo intercultural. **Direito da Cidade**. v. 13, n. 1, p. 234-257. Rio de Janeiro: EduERJ, 2021.
- WIESEMANN, U. Os dialetos da língua Kaingang e Xokleng. **Arquivos da Anatomia e Antropologia**. Rio de Janeiro: Instituto de Antropologia Prof. Souza Marques, n. 3, p. 197-217, 1978.

# 2

## **ENFERMIDADES TECNOLÓGICAS PARA A EXPLORAÇÃO TERRITORIAL ANTE AS TRADICIONALIDADES *YANOMAMI*: O CONTRASTE DA MODERNIDADE LÍQUIDA À ANCESTRALIDADE DOS POVOS ORIGINÁRIOS <sup>1</sup>**

TECHNOLOGICAL EPHEMERALITIES FOR TERRITORIAL EXPLORATION IN  
THE FACE OF YANOMAMI TRADITIONALITIES: THE CONTRAST BETWEEN  
LIQUID MODERNITY AND THE ANCESTRY OF NATIVE PEOPLES

*Luís Guilherme Costa Berti* <sup>2</sup>

*Nelson Russo de Moraes* <sup>3</sup>

### **1. INTRODUÇÃO**

O presente estudo se propõe a descrever a dualidade entre o comportamento dos viventes na ruralidade. A priori, menciona-se o propósito mercantilista, haja vista o intento da exploração capitalista a qual se dá por intermédio da extração silvícola, agrícola ou pastoril. Para além disso, em consonância com a literatura especializada, emergem problemáticas, dentre as quais, pode-se exemplificar a

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive pelos textos, figuras e fotos nele publicadas), neste sentido os autores isentam a RedeCT e os organizadores deste livro de toda e qualquer responsabilidade civil ou criminal sobre este capítulo.

<sup>2</sup> Mestrando em Ciências Sociais com ênfase em Agronegócio e Desenvolvimento pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. E-mail: lg.berti@unesp.br. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2134536791685329>. Link para o ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9420-5909>. Endereço para Correspondência: Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Engenharia de Tupã - Rua Domingos da Costa Lopes, 780 - Jardim Itaipu - CEP: 17602-496 - Tupã, SP - Brasil.

<sup>3</sup> Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporânea pela Universidade Federal da Bahia. Professor Doutor Associado da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. E-mail: nelson.russo@unesp.br. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6708471420702848>. Link para o ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0159-9433>.

utilização de recursos hídricos, a água há de ser distribuída para quem e para quem? Ademais, faz-se possível mencionar a utilização de agrotóxicos a fim da maximização da celeridade dos produtos finais com fito na comercialização. Elenca-se, nessa toada, o insistente e insinuante garimpo ilegal que figuram em territórios, pelos quais, não pertencem aos exploradores.

Dito isto, faz-se oportuno mencionar a tese da sociedade líquida que há de escoar pelos vãos das mãos dos “tuteladores”<sup>4</sup> estatais. Faz-se oportuno trazer à baila Bauman acerca do derretimento dos sólidos:

O “derretimento dos sólidos”, traço permanente da modernidade, adquiriu, portanto, um novo sentido, e, mais que tudo, foi redirecionado a um novo alvo, e um dos principais efeitos desse redirecionamento foi à dissolução das forças que poderiam ter mantido a questão da ordem e do sistema na agenda política. Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste momento, o momento da modernidade fluida, são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas – os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de coletividade humanas, de outro. (Bauman, 2001, p.12).

Faz-se pertinente traçar um paralelo acerca do supradito “derretimento dos sólidos”, fenômeno em que culminaram na instauração das agendas políticas. No que tange as agendas, menciona-se os ODS (Objetivos de Desenvolvimento Sustentável), as quais prevê a manutenção de ‘Comunidades ou Cidades Sustentáveis’. Para além disso, se desvela pertinente conceber um novo paradigma através da pergunta norteadora do estudo: como a liquidez da pós-modernidade há de dissolver a ancestralidade proposta pelos povos originários?

---

<sup>4</sup> O Estado tem por escopo salvaguardar territórios demarcados e indivíduos em condições de vulnerabilidade, muito embora, elenca-se no cursar das eras povos originários ou tradicionais, sendo vilipendiados e sendo vitimados pelo alcunhado epistemicídio.

O estudo fundamenta-se em diversas variáveis contemporâneas, vide: como a cultura dos povos originários são diluídas através da inserção abrupta de meios de produção ignotos aos povos nativos? Além do mais, em consonância com a obra *'A queda do céu'*, de que forma a exploração oriunda do garimpo ou mineração ilegal – trazida à tona no principiar de 2021 –, poder-se-á tornar líquida a solidez da ancestralidade? Para o escrutínio do presente trabalho se mostra necessário à luz da decolonialidade, bem como o pensamento de Bauman (2001) acerca da pós-modernidade. Por fim, indaga-se: como a tradição conserva-se em uma sociedade pós-moderna?

## 2. METODOLOGIA

O presente estudo calcou-se na Análise do Discurso Literário. Dito isto, o método trata-se em analisar as línguas naturais enquanto fato social a fim de revelar as construções ideológicas do texto. Sublinha-se que a obra perscrutada fora a *'A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.'*

Para fins de compreensão, insta salientar, que as obras são averiguadas de maneira analítica conforme discorre Nogueira (2001, p. 4):

É importante referir desde já que a Análise do Discurso não é apenas método(s). É também uma perspectiva sobre a natureza da linguagem e da sua relação com questões centrais das ciências sociais. Mais especificamente, a Análise do Discurso representa um conjunto relacionado de abordagens ao Discurso, abordagens que acarretam não só práticas de recolha de dados e de análise, mas também um conjunto de assunções metateóricas e teóricas.

Nessa esteira, Foucault (1979:12) arguia: os "discursos de verdade" da sociedade, por meio de sua linguagem, comportamento e valores, são

relações constituídas de poder e, portanto, aprisionam os sujeitos. O texto em sua variável discursiva mostra-se enquanto ação que se reveste da possibilidade de transformar a sociedade. Em consonância com o filósofo tudo há de ser empirismo:

Gostaria de mostrar que o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência; gostaria de mostrar, por meio de exemplos precisos, que, analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva. (...) não mais tratar os discursos como conjunto de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irredutíveis à língua e ao ato da fala. É esse "mais" que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever. (Foucault, 1986, p.56).

Desta feita, a Análise do Discurso Literário enveredar-se-á na materialidade existencial a fim de coletar o *éthos* de cada grupo com intento de fazer do texto uma comunicação entre o enunciador – podendo ser polissêmico –, para com o leitor que emerge nas ideologias, culturas e modos *vivendi* dos grupos averiguados. Por fim, a análise de discurso tenciona a busca pelo contexto e ideologia, entre as quais, figuram no texto.

No que tange a polissemia ressalta-se ao reconhecimento de pluralidade de vozes no texto. No estudo da obra ‘A queda do céu’, remete-se a “Colocar em evidência os discursos orais e escritos surgidos da Amazônia” e ainda: “sejam eles de natureza estética ou, relativizando essa noção, tenham dimensão cultural” (PIZARRO, 2019, p. 29). O autor partilha as vozes entre o xamã e o arqueólogo ofertando a significação de ricção cultural

### 3. CARACTERÍSTICAS DA PÓS-MODERNIDADE

Compreende-se a pós-modernidade, mormente, com seu elemento de dissolver imperativos sociais que regiam o modo de vida. A sociedade modifica-se sendo individualizada e privatizada, coagindo, necessariamente o indivíduo a desconstruir-se. Esse fenômeno social reflete em todas as camadas sociais, inclusive, na ruralidade. A inserção de meios de produção mais tecnológicos e céleres a fim de atingir o produto final refaz e desfaz o modo existencial das comunidades que por lá figuram.

Sublinha-se que os indivíduos que figuram a pós-modernidade necessitam da fabulação de processos identitários. Nesse contexto faz-se notório a fricção gerada em comunidades ou sujeitos dos quais são submetidos a essa forma de aplicabilidade de vida. Sobretudo, aos sujeitos ressalta-se a concepção de pertença na manutenção de seu *éthos* - costumes e valores -, em consonância com o admoestado pelo geógrafo Milton Santos (1978) é “a utilização do território pelo povo cria o espaço”, entretantes, o espaço se revela enquanto invólucro de cultura e pertença. Desta feita, compreende-se formação identitária indígena a compreensão de pertença e vínculo afetivo com o próprio território. Insta trazer à baila o líder indígena Ailton Krenak (ano) no qual propõe empregar a terminologia lugar, ao invés de território, evocando o sentido de pertença. De acordo com Ailton Krenak:

despertar nosso poder interior e parar de ficar caçando um culpado ao nosso redor: uma corporação, um governo [...] em diferentes lugares, tem gente lutando para este planeta ter uma chance, por meio da agroecologia, permacultura. Essa micropolítica está se disseminando e vai ocupar o lugar da desilusão com a macropolítica. Os agentes da micropolítica são pessoas plantando horta no quintal de casa, abrindo calçadas para deixar brotar seja lá o que for. [...] Penso muito na música “Refazenda”, do Gilberto Gil,

naqueles versos que dizem: “Abacateiro / acataremos teu ato / nós também somos do mato / como o pato e o leão (Krenak, 2020, p. 22-23).

Para tanto, os processos de construções identitárias para os povos originários mostram-se sólidos. Conforme Santos (1999), “o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence” (Santos, 1999, p. 08). Para além disso, no que toca a identidade, menciona-se, Moraes (2005), no qual versa que “a valorização simbólica do espaço é um momento de sua valorização material, sendo a apropriação e a produção do espaço, processos guiados por interesses e valores materiais e simbólicos, cuja dialética cabe desvendar” (Moraes, 2005, p. 23). Dito isto, nota-se a solidez no que tange a identidade e pertença indígena, principalmente, advindo de sua singular cosmovisão. Portanto, disserta-se que com o entrelaçar do tempo e espaço concebe-se a ancestralidade.

Desse modo, com o advento da pós-modernidade, enquanto os indivíduos necessitam repensar os processos identitários em face da necessidade, há de diagnosticar a sociedade tornando-se líquida e, por sua vez, diluindo os povos originários e a propositura de seu *éthos* coletivo.

Ao avesso da supracitada concretude dos povos originários instrui Bauman (2005): “A primeira passagem é de uma vida segura em condições de incerteza constante” (Bauman, 2005. p.8), logo, faz-se possível compreender que a pós-modernidade perpassa pela “(...) quantidade de incertezas que ele é capaz de suportar”. A liquidez da contemporaneidade flui entre os seres-humanos. Portanto, essa liquidez se dá pela celeridade dos eventos, a qual desfaz certezas:

As preocupações mais intensas e obstinadas que assombram este tipo de vida são os temores de ser pego tirando uma soneca, não conseguir acompanhar a rapidez dos eventos, ficar para trás, deixar passar as datas de vencimento, ficar sobre carregado de bens agora indesejáveis, perder o

momento que pede mudança e mudar de rumo antes de tomar o caminho de volta (Bauman, 2005, p.09).

Desta feita, as alterações refletiram no modo de vida dos sujeitos e, não somente no campo ideológico apregoado para reger a existência. Entrementes, faz-se necessário destacar que o Estado não consegue assegurar o modo de vida dos indivíduos, apesar de compartilhar as garantias e seguranças que se pensam necessárias.

Para além do admoestado faz-se necessário ressaltar a obra: A queda do céu, respectivamente dos autores Davi Kopenawa Yanomami e Bruce Albert (2010), no qual discorre sobre a cosmovisão dos povos indígenas yanomami que figuram na fronteira com a Venezuela, bem como sobre a ótica antropológica acerca da narração originária.

Como fundamentação o livro discorre sobre o decolonialismo – sendo admoestada a perspectiva indígena –, lançando-se à luz a cosmovisão Yanomami, sobretudo, com o viés do narrador xamã. A cosmovisão alude ao olhar singular de um determinado povo enleado em sua cultura e particularismo histórico. Desse modo, trata-se do individual, cultural/espiritual, rumando para além da existência epistêmica, da cultura ou política, sendo versado sobre a floresta, enquanto elemento vivo e pulsante, concedendo-a um sistema de sentidos, a qual assegura a evolução do todo no cursar das eras. Posto isto, destaca-se que o verbete do xamanismo se remonta o comunicar dos oprimidos, tendo em vista, que o discurso relata a dependência cultural, espiritual e natural, como também a união de todos, diagnosticando um futuro salubre se imperar o respeito no que tange a espiritualidade, cultura e a ecologia instaurada, principalmente, na cultura xamã.

A saber a modernidade contrasta-se com a ancestralidade, sobretudo, nas variáveis apontadas por Weber (1910), como também

arguira outrora Habermas (1987), evidenciando a racionalização, individualização, críticas e o universalismo, segregando humanidade e natureza. O movimento intelectual do romantismo apontara o mal-estar advindo da modernidade, tecendo ideais utópicas quanto ao desenvolvimento afetivo, social, bem como quanto a valorização da natureza. Além disso, compreende-se que uma das divergências entre a sociedade e os povos originários se dá no movimento de descolar a vivência particular com o contexto coletivo. No que se refere a esse elemento a unificação entre individualidade, comunidade e natureza permeia os fatores ecológicos, socioculturais e espirituais dos povos Yanomami supramencionado.

A modernidade se põe a exercer a partir da sociedade ocidental a imposição da monocultura excluindo saberes tradicionais, uma vez que não perpassam pelo crivo científico ocidental. Sobre a temática Santos (2010) propusera a concepção das epistemologias do sul – conhecimentos produzidos para além do Norte Global –, nessa toada as produções de cultura se dão por intermédio dos povos extra europeus, dos quais, sistematizam as suas ações para um determinado fim, divergindo, portando, da produção científica moderna.

Ressalta-se que o movimento intelectual do romantismo se posicionava com ceticismo ante a modernização. Em meados do século XIX a instauração de aparatos tecnológicos e os recentes meios de produção foram os elementos primeiros do mal-estar contemporâneo, portanto, por extensão, se deu a liquidez da modernidade fundamentada por Bauman (1960). Indagações surgiram com frequência e celeridade. Por exemplo: como sobreviver e ter qualidade de vida em uma sociedade em constante movimento? Além do mais, Bauman (2009) admoesta:

Poderíamos até dizer que nossa era moderna começou verdadeiramente com a proclamação universal à busca da felicidade, e da promessa de demonstrar sua superioridade em relação às formas de vida que ela substituiu tornando essa busca menos árdua e penosa, e ao mesmo tempo mais eficaz. (Bauman, 2009, p. 08).

Doravante, com a instauração da sociedade volátil – característica oriunda dos dias que cursam -, como mantém-se os povos que se revestem doutras características? Os povos Yanomami serão averiguados pela Análise do Discurso Literário proposto pela obra ‘A queda do céu’. Insta refletir acerca da variável da ancestralidade: atualidade/modernidade e ancestralidade? Como simetrizar as situações?

A priori destaca-se que o corpo é um ser autônomo e divagante. Nessa toada, Levi-Strauss (1995) argui que o espaço (território) detivera significado antes da formatação de sistemas de sentidos:

Tudo aquilo que o homem sabia ter um sentido nem por isso era apto a ser identificado, a ser enquadrado nos sistemas de correspondências já elaborados entre os signos e as coisas. Assim se cria uma situação paradoxal: existe um sentido, um significado, mas é impossível atribuir-lhe um sentido definível e preciso (que não só torne a coisa significante, mas conhecida); assim, quanto aos signos (sobretudo da linguagem), alguns mantêm-se disponíveis sem estarem amarrados ao significado. (Levi-Strauss apud Gil, 1995, p. 203)

Em conformidade com o presente estudo a ancestralidade é oriunda no diálogo acerca do tempo e espaço. O espaço desemboca-se na significação popular descrita por Milton Santos (1978). No capítulo subsequente abarcar-se-á a concretude do sistema existencial Yanomami, no qual, diferindo do explanado por Bauman (2001) demonstra-se sólido e cristalizado no eixo tempo-espaço.

#### 4. ANCESTRALIDADE *YANOMAMI*

A obra *A queda do céu* trata-se de representações dos saberes originários em território amazônico. Ressalta-se mormente o sociólogo português Santos (2019), no qual discorre: “a sociologia das ausências e a sociologia das emergências; a ecologia de saberes e a tradução intercultural; a artesanaria das práticas” (Santos, Meneses, 2019, p. 41).

Ao contrário da luta de emancipação social no lado metropolitano da linha abissal, a luta pela libertação não visa a uma forma melhor e mais inclusiva de regulação colonial. Visa sim a sua eliminação. A prioridade epistemológica dada pelas epistemologias do Sul às exclusões abissais e às lutas contra elas deve-se ao fato de o epistemicídio causado pelas ciências modernas eurocêntricas ter sido muitíssimo mais devastador no outro lado da linha abissal, com a conversão da apropriação e da violência coloniais na forma colonial de regulação social. (Santos, Meneses, 2019, p. 44).

O presente estudo perscruta a obra literária, uma autobiografia de um indígena xamã, no qual tece concepções socioculturais, ambientais e espirituais. Nessa esteira, o emprego da Análise do Discurso Literário se faz pertinente, uma vez que contempla o contexto para a inserção no texto, explicitando, portanto, a ideologia e, por extensão a cultura imbrincada nos povos originários.

Convém ressaltar que a obra ‘*A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*’ remonta a uma literatura única, no que diz respeito a um “vislumbre da performance oral, reiterativa e paratática na versão final escrita”: “É que *La chute du ciel* leva às últimas consequências um dos traços mais significativos de algumas das produções acima destacadas: o seu caráter colaborativo, a sua autoria compartilhada” (Cesarino, 2018, p. 223). O livro trata-se de uma obra atípica, sendo que o xamã relata e o etnólogo registra, muito embora não remonta a mera narrativa, todavia trata-se uma fidedigna menção descritiva do culturalismo do povo

yanomami, bem como a cosmovisão fabulada por aquele grupo étnico em específico. O quedar celestial remete a dizimação terrena, sobretudo, no território *yanomami*, visto que naquele espaço se deu o principiar ou conforme discorre o próprio indígena ‘o primeiro tempo’.

A variável animista também figura no povo yanomami. Os elementos são cultuados, tendo em vista serem revestidos por espíritos, de acordo com os povos originários. A partir da cosmovisão desse povo valoram o seu território, afinal, desse local emerge o pertencimento. Insta trazer à baila o conceito de espírito intrínseco a floresta:

Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? Quero também que os filhos e filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância. Porque se a floresta for completamente devastada, nunca mais vai nascer outras. Descendo desses habitantes da terra das nascentes dos rios, filhos e genros de *Omama*. São as palavras dele, e as do *xapiri*, surgidas no tempo do sonho, que desejo oferecer aqui aos brancos. (Kopewama; Turner, p. 65, 2015).

Compreende-se que tal posicionamento aponta para a autonomia indígena, excluindo, a concepção de tratar-se de seres ‘subalternizados, involuídos ou bárbaros’. O pronunciamento do *xamã*, além de elucidar questões inerentes ao povo originário se mostra extremamente cauteloso para que não macule a cultura dos indígenas.

No que toca a cultura, Edward. B. Tylor (1871), versara que a cultura se desvela como um processo em que inclui o conhecimento, a arte, as leis, a moralidade, assim como todo o conjunto de *éthos* que o ser humano sorve de seu entorno. Sabe-se também que tudo que adquirimos ao longo da existência advêm da cultura. Para além desta, a cultura transformar-se-á, de acordo com o *locus*, na qual se encontra.

Dito isto, destaca-se que a invasão de mineradores e garimpeiros ilegais no território yanomami se mostra como efeito colateral de uma sociedade predatória e mercantilista e influem nas modificações abruptas para com o comportamento dos nativos locais.

Além disso, acerca da obra, apesar do etnólogo transcrever em forma de discurso antropológico, o xamã dispõe-se – sendo mui bem sucedido, inclusive –, a verbalizar junto ao autor, fazendo com que o leitor fique imerso na condução da obra. Desse modo, a oralidade se faz preservada no cursar da escrita. Nesse panorama, compreendemos a solidez da ancestralidade oriunda das pajelanças<sup>5</sup> de Davi Kopenawa, enquanto os indivíduos que figuram para além da fronteira dos povos originários parecem ante a efemeridade e estado líquido admoestado por Bauman (2001). A preservação da oralidade, da cosmologia indígena, como também a comunhão que sobretudo os xamãs tem para com as forças da natureza demonstram a afetividade materializada na existência originária.

Entrementes, lança-se luz, em consonância com a literatura que as plantas psicoativas – *yãkoana* –, utilizadas para os ritos xamânicos se desvelando como instrumento para conhecer o todo, para além disso, são utilizadas para revisitar o ‘tempo primeiro’- criação. Em síntese, conforme talhara a obra a ancestralidade trata-se de um ‘tempo contínuo’ – linear, enquanto, na modernidade, segundo Bauman (2001) trata-se de um tempo líquido, efêmero. Conforme supracitado o território trata-se de local no qual o povo se reinventa, portanto, conceber-se-á o espaço e sentido.

A concepção de perpetuidade perpassa o relato do *xamã* do princípio ao findar da narrativa. Os *xapiri* – guardiões invisíveis das

---

<sup>5</sup> A manutenção cultural faz-se solidificar os saberes.

florestas, espíritos que foram animais e são ancestrais do povo Yanomam -, são incumbidos a segurar o céu para que o quedar não aconteça outra vez. Reitera-se também que quando o ‘céu quedou’ o território yanomami fora o berço do mundo, dessa maneira advoga a cosmovisão desse povo. Entrementes, faz-se notório o quão relevante se trata o espaço para eles, muito embora, são ameaçados e vilipendiados com frequência.

## **5. EXTRAÇÃO ILEGAL EM TERRAS YANOMAMI**

Compreende-se que a extração ilegal dos minérios, culmina nas fricções interétnicas entre garimpeiros (oriundos da sociedade ocidental) e povos originários, afetam e transformam a paisagística e natural.

Convém ressaltar que ocorrera a cruzada pelo ouro, desde o correr de 1980, desta feita, convulsões sociais empurravam os povos originários as margens da sociedade, deixando-os expostos aos fragmentos de exploração, tais quais, aconteciam com o contato dos indígenas com o mercúrio. Nota-se, portanto, que a problemática da extração ilegal não se mostra recente, mas paulatinamente os povos originários detêm seus direitos asfixiados. Nessa toada, destaca-se que são as águas os maiores condutores de mercúrios despejadas na bacia amazônica. Nessa toada destaca-se:

O mercúrio é disseminado pelas águas dos rios, e a contaminação de seres humanos se dá especialmente por meio da ingestão de peixes contaminados. O trabalho na região de Maturacá partiu uma demanda da própria comunidade, que ficou sabendo da pesquisa realizada em 2016 que revelou altos níveis de contaminação. (Basta; Paulo, 2019 apud Santos, 2021, p. 42).

Compreende-se também que figura na Amazônia a maior quantidade de mercúrio do mundo. (Wasserman JC; Hacon; Wasserman MA, p.336 – 442, 2003) É sabido que os povos indígenas e as comunidades

tradicionais são circunvizinhas e são as populações que mais ingerem o mercúrio no mundo.

Em contato com micro-organismos (presentes em determinados espaços onde ocorre a mineração), se transforma em metilmercúrio, uma forma ainda mais tóxica, contamina fauna e flora e torna-se um problema ainda maior para as comunidades indígenas que tantos desafios já enfrentam na luta por seu modo de vida e por suas terras. Estudos já mapeiam os estragos à saúde- em especial relacionados ao sistema nervoso central. (OBSERVATÓRIO DO MERCÚRIO, 2021, apud Santos, p. 42).

Constata-se que esse recorte empírico aponta para a mercantilização da natureza, ou seja, a natureza é compreendida pela sociedade ocidental enquanto recurso à mercê da fruição humana. A compreensão de utilização e descarte também se faz constatada por Jean Baudrillard (ano)na obra A Sociedade de Consumo (2008) quando discorre:

A força ideológica da noção de felicidade não deriva da inclinação natural de cada indivíduo para realizá-la por si mesmo. Advém-lhe, sócio historicamente, do fato de que o mito da felicidade é aquele que recolhe e encarna, nas sociedades modernas, o mito da igualdade. (Baudrillard, 2008, p.49).

Entrementes, a sociedade volátil e individualista compreende a felicidade como instância mensurável e, por extensão, descartável:

A felicidade como fruição total e interior, felicidade independente de signos que poderiam manifestá-las aos olhos dos outros e de nós mesmos, sem necessidade de provas, encontra-se desde já excluída do ideal, de consumo, em que a felicidade surge primeiramente como exigência de igualdade (Baudrillard, 2008, p. 48).

Ademais, o povo Yanomami, de acordo com a obra supradita mensura a felicidade e o valor – segundo Davi Kopenawa -, na fertilidade territorial.

Para tanto, mostra-se necessário o exercício de ritualísticas, nas quais, culminam na fertilização do território. Para tais comunidades a

felicidade está intrinsicamente vinculada ao bem-estar coletivo. Quanto aos povos originários destaca-se que Bruce Albert traduz a palavra *Yanomami* como ‘povo da terra’ ou ‘povo da floresta’ em sua obra alcunhada: *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza* (Albert, 2003). O povo conta com 28. 141 pessoas, em consonância com o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI). Ademais, o seu território ocupa o norte do Brasil, Amazônia e Roraima, bem como o sul venezuelano.

Sabe-se, portanto, que o garimpo empregado atualmente nas terras yanomamis “(...) é uma atividade complexa organizada essencialmente por grupos de empresários com grande capacidade de investimento.” (Hutukara Associação Yanomami; Associação Wanasseddume Ye’kwana, 2020, p.9, apud Santos, 2021, p. 40). A manutenção da atividade ilegal é custosa, muito embora permanente.

Perscruta-se em território *Yanomami* as extrações ilegais de minério, bem como consta outras diversas formas de delitos. Em síntese, compreende-se que são empregados maquinários tecnológicos que subalternizam os povos originários. A preocupação se dá na extração de recursos minerais nos territórios, independente do mal-estar aos povos originários. A utilização de instrumentos mais tecnológicos do que aqueles que ostentam o povo yanomami desvela a discrepância no embate e estado bélico. Enfatiza-se, portanto, a compreensão da desterritorialização, isto é, tomar as terras indígenas.

## **6. A QUEDA DO CÉU: UMA ANÁLISE LITERÁRIA, FILOSÓFICA E ANTROPOLÓGICA ACERCA DA PAUTA INDÍGENA**

O discurso contemplado no texto abarca uma descentralização literária, na qual resulta na compreensão não caricata da cultura indígena. Além do mais, a compreensão sobre o processo do rito iniciático

de um indígena *Yanomami* para exercer a função de *xamã* desvela a comunhão que tais personas detêm com o restante da natureza.

Convém enfatizar que atualmente quando? os indígenas resistem assumindo postos de representatividade, inclusive, na seara de literatos, vide: Daniel Munduruku (ano), Eliane Potiguara (ano), Ailton Krenak (ano), Davi Kopenawa (ano) e afins. Posto isto, destaca-se que uma das variáveis mais relevante na literatura indígena se dá na passagem do indivíduo para o destino coletivo. Desta feita, o livro analisado reveste-se, também, deste elemento. Ademais, faz-se nítido que a cada vez mais os indígenas figuram entre intelectuais, escritores e representantes políticos, fenômeno em que amplia âmbitos epistemológicos e enriquece a corrente filosófica do decolonialismo.

No que tange ao decolonialismo epistêmico faz-se oportuno frisar que se trata “cânone de pensamento mais amplo do que simplesmente o cânone universal”. (Grosfoguel, 2010, p.117). Em síntese trata-se da negação quanto a hierarquização dos saberes e a desconstrução da epistemologia mestre. Porquanto, a epistemologia mestre diz respeito a uma forma de saber dominante, mormente, eurocêntrica e excludente aos demais grupos não europeus. No que tange a epistemologia mestre a autora Linda Alcoff asverte (2016):

(...) é realístico acreditar que uma simples “epistemologia mestre” possa julgar todo tipo de conhecimento originado de diversas localizações culturais e sociais? As reivindicações de conhecimento universal sobre o saber precisam no mínimo de uma profunda sobre sua localização cultural e social”. (Alcoff, 2016, p. 131).

O pensamento decolonial e a valoração ancestral como admoestado emerge para contrapor o colonialismo estrutural em que atua na subalternização dos povos diversos e na imposição coercitiva de superioridade.

Para a efetivação da colonização a variável racial se faz presente, sendo, portanto, materializado vantagens para o colonizador e desvantagens ao colonizado. Sublinha-se que a diferença estaria inscrita na “natureza/essência humana”. Nos dias que cursam afirma-se que a aplicabilidade da coexistência mostra-se complexa, uma vez que os indivíduos da sociedade ocidental figuram em um mundo contemporâneo líquido, ao passo que os povos originários, a partir da ancestralidade vivenciam a concretude existencial.

Menciona-se que a literatura indígena, normalmente, produzida por etnólogos não contemplam em uma narrativa comum, todavia confluem acerca do protagonista, editor – no caso etnólogos –, bem como, os outros envolvidos na narrativa, isto é, a comunidade na qual pertence. Em consonância com Sáez (2006): a autobiografia indígena tem enquanto característica o coletivo; a narrativa não relato o “eu”, mas o mítico-histórico. Entrementes, ressalta-se o exposto por Albert (2015):

Nesse caso, o “eu” narrador é indissociável de um “nós” da tradição e da memória do grupo ao qual ele quer dar voz. Portanto, o que ouvimos é um “eu” coletivo tornado autoetnógrafo, movido pelo desejo ao mesmo tempo intelectual, estético, político de revelar o saber cosmológico e a história trágica dos seus aos brancos dispostos a escutá-lo (Kopenawa, Albert, 2015, p. 539).

Portanto, ‘A queda do céu: palavras de um xamã yanomami’ se desvela indispensável quando refletida por intermédio da Análise do Discurso Literário, tendo em vista que figura na seara das letras, enquanto biografia – sendo, subjetiva –, bem como, há de perpassar pelas Ciências Humanas, uma vez que trabalha com a cosmovisão *Yanomami* e com o povo.

Quando se debruça em autobiografias indígenas, normalmente, há a feitura calcada na vida em comunidade, sendo, imprescindível

ênfatar o *éthos* do povo. Nessas narrativas o “eu” há de transformar-se no “nós”.

Vale destacar também que no livro averiguado o etnólogo e o *xamã* preocupa-se com o não indígena em compreender efetivamente aquilo que é admoestado. Além do mais, o estudo, nas entrelinhas, fecunda a concepção de multiculturalismo, sobretudo, quando se é relatado a função social do *xamã* em um povo indígena. Desta feita, transcrevo os dizeres de Sáez (2006):

O *xamã*, antes um sujeito extraordinário, ou um momento extraordinário do sujeito, é agora um índio-tipo. As análises dessa representação, que se distancia de fórmulas anteriores como as do índio guerreiro ou defensor do equilíbrio natural, apontam que definir o xamanismo como uma instituição guardiã de saberes possibilita uma aliança simultânea com as ONGs internacionais e com setores nacionais interessados na defesa do patrimônio (um feito que as antigas representações estavam longe de realizar). Sem contradizer essa leitura, poderíamos acrescentar aqui que o xamanismo pode incorporar esse valor genérico porque é no xamanismo que podemos encontrar um percurso inequivocamente indígena, mas passível de formulação detalhada em termos de autobiografia: o sujeito entre mundos é um equivalente aceitável do indivíduo fora do mundo que na teoria dumontiana sugere um ponto de articulação entre as visões holistas e individualistas. Um chefe indígena poderia muito bem representar os seus seguidores, e poderia se apresentar como um guardião adequado de um conhecimento coletivo. Mas para um chefe resulta difícil compatibilizar o pressuposto de uma entidade coletivista com a criação de uma individualidade substantiva, que pelo contrário serve muito bem à legitimação pública de um *xamã*. (Sáez, 2006, p.194).

Assentado isto, o estudo por intermédio de Albert e Davi Kopanawa discorrera sobre a cosmovisão *Yanomami*, na qual edificara a concepção de tradicionalismo e ancestralidade, variáveis, das quais, contrapõe-se com a modernidade ocidental de Bauman (2005) em que versou sobre a modernidade efêmera.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo debruçou-se no conceito de modernidade líquida – característica inerente a sociedade contemporânea, bem como na ancestralidade Yanomami, sobretudo, no escrutínio por intermédio da Análise do Discurso Literário da obra ‘A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami’.

Convém destacar que as posições da modernidade líquida e a ancestralidade são antagônicas, desta feita, indaga-se: quais são as principais dissemelhanças entre as duas formas de existência? Ademais, faz-se possível a coexistência?

A compreensão de que o sistema hegemônico e dominante deixa, sobretudo, quem é diverso enquanto sobrança mostra-se um fato social concreto. Muito embora, a premissa do artigo é a propositura da coexistência, bem como do pertencimento. De acordo com o livro, ressalta-se, que as autobiografias indígenas, normalmente, escritas por etnólogos tem como cerne a confluência com o todo, isto é, a comunhão com a comunidade.

Partindo dessa premissa se faz indispensável pensar na possibilidade da coexistência, nas mais diversas formas de vivenciar, tendo em vista que as formas de viver ou a confecção dos saberes se mostram complementares; não hierarquizados. Faz-se possível trazer à baila Ferdinand Tönnies, na qual advertia que comunidades e povos originários eram edificados a partir da efetividade e solidariedade, isto é, da solidez.

A reflexão acerca da possibilidade de viver em comunhão com o todo, bem como os indígenas Yanomami o fazem, como também, contrapor a tendência da modernidade líquida com a solidez da ancestralidade se desvela como a propositura de um debate decolonial

e fundamental, sobretudo, em um país tão plural quanto o Brasil. Desta feita, destaca-se que a diversidade se mostra a condição da personalidade.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: **Pacificando o branco: cosmologias do contato norteamazônico**. Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (Orgs.) São Paulo: Edit. UNESP, 2003.

ALCOFF, Linda Martín. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Sociedade e Estado**, 31(Soc. estado., 2016 31(1)). Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100007>>. Acesso em: 07 de mai de 2023.

BAUDRILLARD, J. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Arte e Comunicação, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **A Arte da Vida**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CESARINO, Pedro. Eventos ou textos? A pessoa múltipla e o problema da tradução das artes verbais amazônicas. In: DAHER, Andrea (org.). **Oral por escrito: a oralidade na ordem escrita, da retórica à literatura**. Chapecó, SC: Argos; Florianópolis, SC: EDUSC, 2018. p.217-255

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense, 1986

GIL, José. **Metamorfose do Corpo**. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In.: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (orgs). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

- KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Trad.: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KOPENAWA, David; TURNER, Terence. Palavras dadas. In: KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Trad.: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Aílton (2020). **A vida não é útil** São Paulo: Companhia das Letras.
- MORAES, Antonio C. R. **Território e história no Brasil**. SP: Annablume, 2005.
- NOGUEIRA, Conceição. A análise do discurso. Em L. Almeida e E. Fernandes (Edts), **Métodos e técnicas de avaliação: novos contributos para a pratica e investigação**. Braga: CEEP. 2001.
- PIZARRO, Ana. **Amazônia: as vozes do rio**. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- SÁEZ, Oscar Calavia. **Autobiografia e sujeito histórico indígena**. Novos Estudos (CEBRAP), São Paulo, n. 76, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **O fim do império cognitivo: afirmações das epistemologias do sul**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. In: **Revista Geographia**. Ano 1, nº 1. Universidade Federal Fluminense: Rio de Janeiro, 1999.
- SANTOS, Milton. **Por uma Geografia Nova**. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1978.
- SANTOS, Natalie Machado da Silva. **O governo Bolsonaro e a necropolítica voltada aos povos indígenas: o caso Yanomami**. Monografia (Graduação em Ciência Política). Instituto de Ciência Política. Universidade de Brasília. Brasília, 2021.
- WASSERMAN, J.C; HACON, S; WASSERMAN M.A. **Biogeochemistry of Mercury inthe Amazonian environment**. *Ambio: Journal of the Human Environment (S.I)*, v. 32, n. 5. P. 336 – 442. 2003.



# 3

## RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA NAS ESCOLAS BRASILEIRAS <sup>1</sup>

ETHNIC-RACIAL RELATIONS AND ANTI-RACIST  
EDUCATION IN BRAZILIAN SCHOOLS

*Erika Larissa Padilha Castro* <sup>2</sup>

*Ana D'Arc Martins de Azevedo* <sup>3</sup>

*Maria Betânia de Carvalho Fidalgo Arroyo* <sup>4</sup>

*Cacilene Moura Tavares* <sup>5</sup>

### 1. INTRODUÇÃO

Inicialmente, a motivação para estudar a temática posta, é fruto de inquietações pessoais da primeira autora, acerca do fomento de práticas pedagógicas no enfrentamento do racismo na escola, bem como dos

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive pelos textos, figuras e fotos nele publicadas), neste sentido os autores isentam a RedeCT e os organizadores deste livro de toda e qualquer responsabilidade civil ou criminal sobre este capítulo.

<sup>2</sup> Graduada em Pedagogia pela Universidade da Amazônia (UNAMA). Email: [pedag.erika41@gmail.com](mailto:pedag.erika41@gmail.com)  
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2050819854350402> ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-6713-2824>,  
Endereço: Avenida Alcindo Cacela 287, Belém-PA.CEP: 66060-902.

<sup>3</sup> Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), Professora Adjunta da Universidade do Estado do Pará (UEPA) e da Universidade da Amazônia (UNAMA), Professora Titular do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Linguagens e Culturas – PPGCLC e do Programa de Pós Graduação no Mestrado Profissional em Gestão de Conhecimentos para o Desenvolvimento Socioambiental - PPGC na Universidade da Amazônia – UNAMA, E-mail: [azevedoanadarc@gmail.com](mailto:azevedoanadarc@gmail.com)  
Lattes: [http://lattes.cnpq.br/0257982352792085\\_](http://lattes.cnpq.br/0257982352792085_)ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4240-9579>,  
Endereço: Avenida Alcindo Cacela 287, Belém-PA.CEP: 66060-902.

<sup>4</sup> Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Administração - PPAD pela Universidade da Amazônia (UNAMA), Professora Titular do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Linguagens e Culturas – PPGCLC na Universidade da Amazônia – UNAMA, E-mail: [betania.fidalgo@unama.br](mailto:betania.fidalgo@unama.br), Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6652286587435605>, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7745-6394>.

<sup>5</sup> Doutora em Educação em Ciências e Matemáticas. Professora do Programa de Pós-graduação no Mestrado Profissional em Gestão de Conhecimentos para o Desenvolvimento Socioambiental - PPGC na Universidade da Amazônia – UNAMA. Email: [kassymoura74@gmail.com](mailto:kassymoura74@gmail.com) Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5378101133889005> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6301-9011> ENDEREÇO: Avenida Alcindo Cacela 287, Belém-PA.CEP: 66060-902.

impactos da ausência de políticas públicas educacionais, antirracistas, ou o não gerenciamento das já existentes.

De forma exploratória e descritiva, este artigo traz um recorte de uma pesquisa científica realizada no ano de 2022 que objetivou identificar as interfaces teóricas entre relações étnico-raciais e Educação antirracista, a partir dos seguintes objetivos específicos: descrever o contexto histórico referente as relações étnico-raciais na Educação brasileira; compreender o papel da escola contra o racismo, o preconceito e a discriminação racial; analisar a necessidade da formação continuada em torno de uma Educação antirracista.

Como metodologia adotou-se como tipo de pesquisa, a Pesquisa Bibliográfica, cujos instrumentos foram definidos a partir de Gil (2008) e Yin (2016) que assumem uma abordagem qualitativa. A partir de autores foram analisados e discutidos assuntos relacionados as interfaces entre Relações Étnico-raciais e Educação antirracista na escola. Os principais autores foram: Almeida (2018), Munanga (2008), Gomes (2017), Freire (2000), Bittencourt (2005), Gomes (2017), entre outros, os quais se estabeleceram o referencial teórico e os resultados e discussão, o que muito contribuiu na conceituação e na elaboração de ideias desta pesquisa.

Foi assim, a partir do exposto que se deu a construção deste artigo, admitindo que historicamente, um dos países que mais recebeu africanos, o Brasil, foi o último das Américas a abolir o sistema escravocrata no mundo. Além disso, as legislações abolicionistas que antecederam a Lei Áurea bem como ela própria, não garantiram direitos aos negros libertos e suas futuras gerações, já que continuaram na marginalidade, sem trabalho, habitação, Educação, Saúde, ou seja, sem direito à dignidade. Portanto, 135 anos depois, não se criou mecanismos

eficazes de inserção desta população na sociedade. Como confirma Cunha Junior (2008, p. 07):

Além de sermos uma sociedade forjada na construção de um escravismo criminoso, a abolição foi realizada sem uma ampla revisão de direitos e necessidades da população negra. Ao contrário, as políticas republicanas sempre foram da negação do Brasil e da europeização do país. As políticas cultural e educacional são exemplos importantes deste esforço, onde nós encontramos uma constante folclorização, simplismos, desprezo e perseguição à cultura africana e afrodescendente.

O Movimento Negro, que pode atuar como ator político e educador (Gomes, 2017), despertou nas Nações Unidas a promoção e proteção dos direitos humanos de uma prioridade máxima. E, por meio da Resolução n.º 68/L.344, determinou-se o período de 01 de janeiro de 2015 a 31 de dezembro de 2024, como a Década Internacional de Povos Afrodescendentes, intitulada: “Povos afrodescendentes: reconhecimento, justiça e desenvolvimento”. Além disso, o objetivo é também proporcionar o reconhecimento da expressiva contribuição dos povos afrodescendentes às sociedades, viabilizando sua inserção total por meio de medidas eficazes contra a intolerância, a discriminação racial, o racismo, a xenofobia e todas as formas em que o preconceito se manifesta.

À vista disso, as Leis 10.639/2003 e 11.645/2008 que regulamentam o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena na Educação Básica do Brasil, desconstruem preconceitos, combatem práticas e demais atos racistas, e informam aos educandos, a importância histórica das populações negras e indígenas, enaltecendo elementos culturais, pela produção de identidade étnico-racial positiva, e firmando-os como protagonistas de suas conquistas. Nesse caso,

menciona-se também a inclusão da data de 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra, na qual, se reflete sobre as mudanças ocorridas na época da escravidão.

Almeida (2018), aborda como processo político e histórico, que o racismo é também um processo de formação de subjetividade, já que de algum modo, a consciência e afetos de indivíduos estão conexos com as práticas sociais. Logo, abordar essas questões, é um dos maiores desafios que os educadores enfrentam hoje, pressupondo que para evitar conflitos, alguns preferem não promover tais discussões em sala de aula ou expor seu ponto de vista sobre o tema racismo e outras tantas formas de intolerância. Destarte, com a ausência de argumentações e intervenções, anulam-se nas escolas, a possibilidade de neutralizar práticas discriminatórias e para além, torna-se mais um obstáculo na desconstrução de estereótipos construídos e abordados do ponto de vista cultural por muitos anos.

Nesta conjuntura, sabe-se que a Lei de Diretrizes e Base da Educação Brasileira – LDB 9394/1996, foi um ponto de partida, que originou um conjunto de atos e leis, contemplando a Educação em sua totalidade, como também a diversidade populacional brasileira, visto que um dos objetivos principais que devem orientar o trabalho pedagógico, é a ampliar o conceito de cidadania, e por causa disso, a escola precisa buscar o desenvolvimento de competências que permitam compreender a sociedade que se vive, levando em consideração que a introdução dessas questões no currículo escolar é fundamental para promoção de uma sociedade igualitária (Brasil, 1996).

Seguindo esta premissa, no Brasil, a Educação, como direito social, tem merecido atenção especial de pesquisadoras e pesquisadores negros, de indígenas, de brancos e de outros grupos étnico-raciais, que se dedicam a pensar, em vivenciar e em construir caminhos para uma

sociedade antirracista. Contudo, para que se possa debater o antirracismo como base estratégica de resistência dentro dos espaços escolares e não escolares, se pressupõe criar um ambiente, no qual a comunidade escolar, sinta confortável e segura em compartilhar suas reflexões, sob a perspectiva que a sociedade brasileira é pluriétnica, multicultural e democrática, para obter uma Educação igualitária e cidadã como necessidade de políticas coordenadas e contínuas que rompam as desigualdades estruturais pelas quais perpassam o campo educacional.

## **2. DESENVOLVIMENTO**

### **2.1 O CONTEXTO HISTÓRICO REFERENTE AS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA**

Primeiramente, enfatiza-se que a África é o berço da espécie humana, pois lá surgiram as primeiras formas gregárias de vida dos homens e mulheres no planeta Terra. Acredita-se que o processo de migração forçado de africanos escravizados para as Américas, constituiu-se como o mais longo da história, já que foram três séculos de tráfico. Logo, 11 milhões de pessoas foram vítimas do comércio de escravos, 40% destes, trazidos para o Brasil. Vale frisar que esse comércio atlântico, o qual atravessava os oceanos, levava e trazia mercadorias, pessoas, tal como pessoas como mercadorias, amontoados nos porões, em condições sub-humanas, sendo que muitos morriam durante a viagem (Jaroskevicz, 2007).

Assim, um doloroso e duradouro movimento histórico, trouxe a presença contra suas vontades, de africanos e afrodescendentes ao Brasil, e às diferentes partes do mundo. Sendo que foram retirados de suas famílias, de suas cidades, sem carregar nada além de seus corpos,

suas memórias e tradições. Em vista disso, baseando-se no trabalho escravo sofrido pelo povo negro, resulta-se o aparecimento de práticas racistas que perpassam pelo período escravista, atravessando os séculos posteriores e ainda hoje, violando direitos destes cidadãos (Jaroskevicz, 2007).

Segundo Almeida (2018), o termo raça não mantém a concepção ao longo da história. Por isto, como classificação dos seres humanos é um conceito criado pela modernidade quando o homem se torna o objeto científico da biologia. Considerando que as capacidades intelectuais, morais e psicológicas existentes entre as diferentes raças são definidas com base nas características biológicas e geográficas dos seres humanos. Entretanto, o termo foi ressignificado em várias conjunturas pelo Movimento Negro já que por meio de suas lutas, busca-se valorizar a herança deixada pelos africanos.

Observa-se que o uso do termo étnico em expressões étnico-raciais é apropriado para apontar que relações tensas decorrentes de diferenças de cor de pele e fisionomia, decorrem de raízes culturais de ancestralidade africana que diferem das visões de mundo, valores e princípios dos povos indígenas, europeus e asiáticos.

Uma vez que o saber histórico escolar propagado por décadas reforçou o mito da democracia racial, no qual a formação do Brasil transcorreu por contribuições de três agentes fundadores; brancos, negros e indígenas. Tendo eles, funções distintas na contextualização produzida, além de uma relação hierárquica em que os brancos ocupavam o papel de protagonistas, agentes condutores neste processo enquanto negros e indígenas que ocupavam um papel secundário, considerando que esses apenas emprestaram seus atributos incomuns à identidade do povo brasileiro (Munanga, 2008).

Fernandes e Souza (2016), dizem que a construção dessas relações étnico-raciais, são construídas, a partir da vivência e interação desses grupos sociais no meio em que vivem. Portanto, deve-se levar em consideração o processo histórico e os mecanismos de propagação da ideologia dominante, mediada principalmente pela escola que, de certa forma, não se encontra imune ao racismo, sendo que no Brasil, é categorizado como estrutural. Além do que, a escola que deve ser um lugar seguro para aprendizagem, crescimento e preparação para o mundo e, também, para o mercado de trabalho, de maneira evidente, fortaleceu tal ideologia opressora proporcionando a hegemonia da classe dominante sobre as demais, por via do consentimento.

Diante disso, a população negra brasileira, marcada pela diáspora, além de terem obstáculos na autoformação de sua identidade, são estigmatizados diante de valores que negam sua história, suas lutas e modos de vida. Percebe-se, então, que essa identidade não se configura apenas como uma referência de pertencimento, mas constitui-se num processo de memória histórica, criando-se meios de compreender o passado, vivendo o presente e, dessa forma, refletindo o futuro. Por esse motivo, a Lei 11.645/2008 se constitui como um mecanismo fundamental para essas populações, elevando sua autoestima e dando-lhes a oportunidade de serem intérpretes da sua história, já que lhes foram negadas nitidamente pela aculturação no Brasil.

Por último, menciona-se que o Poder legislativo, acolhendo as reivindicações de movimentos sociais, ao criar leis específicas, com temáticas raciais, para o ingresso de pessoas pretas, pardas ou indígenas às universidades públicas e institutos federais, com a Lei 12.711/12, sancionada em 29 de agosto de 2012, mais do que a garantia de cotas raciais, estabeleceu ações afirmativas para acabar com a desigualdade racial e o racismo estrutural que ainda excluem negros e

indígenas da universidades, e conseqüentemente, do mercado ocupacional trabalhista.

Interfaces entre relações étnico-raciais e Educação antirracista, ratifica a inserção pedagógica e política desta questão, o que se exige celeridade que vai além da formação e leituras, pois faz-se necessário desvincular a imagem do negro da escravização, visando combater com isso, o fato histórico de que normalmente as pessoas negras estão em posições subalternas, e compreender que todo mecanismo que relacionam sobre isso, buscando reencontrar a subjetividade negra ainda invisível no cotidiano da sociedade.

Conforme preconiza o Art. 5º da Constituição Federal, o Estado deve tratar todos os cidadãos de maneira igualitária, sem discriminação de qualquer natureza. Deste modo, como uma instituição social, a escola, deve colaborar no cumprimento desta diretriz constitucional e na produção de mudanças no cenário vigente, na construção de identidades. Revendo conceitos e respeitando matrizes culturais conforme suas competências (Brasil, 1988).

Em concordância com Bittencourt (2005), os povos indígenas e negros, de acordo com o conceito repassado, não possuem história, apenas contribuíram para a vida cultural brasileira ou basicamente influenciaram hábitos alimentares, eventos esportivos e música. Para tanto, deve-se repensar conceitos enraizados nos educadores deste País, já que é fundamental enfatizar sobre a luta contra a escravização, as formas individuais e os movimentos de resistência ocorridos no Brasil.

Isto posto, destaca-se que a Educação nas escolas brasileiras reforçou uma visão eurocêntrica, na qual a cultura europeia foi colocada no topo da formação da sociedade brasileira durante décadas. Logo, a visão de igualdade nos conteúdos vistos nas disciplinas, era praticamente inexistente. Por isso, foi necessário que apesar da luta

pelos direitos da população negra, também, ocorresse uma mudança significativa no campo educacional que transformasse a percepção e aprimorasse o senso crítico das pessoas, no sentido que o “o racismo atua como um mecanismo construtor de imagens distorcidas da historicidade e da cultura negra, ligando diferentes elementos simbólicos para justificar e validar a hierarquização entre os seres humanos” (Santiago, 2015, p. 444).

Refere-se a uma discussão, até, das questões éticas, já que se leva o meio escolar a caminhos de reflexão que o permita reconhecer a existência das discriminações sociais, e, por consequência, assumir a responsabilidade da necessidade de mudança do estado das coisas, uma vez que, ao identificar seus valores culturais e de outras raças, muito diferentes da sua, cria-se nos alunos o respeito pelos outros, que somente o entendimento e a aceitação sobre a multiculturalidade existente no Brasil é capaz de gerar.

## **2.2 O PAPEL DA ESCOLA CONTRA O RACISMO, O PRECONCEITO E A DISCRIMINAÇÃO RACIAL**

Nesse item do artigo que discute sobre o papel da escola contra o racismo, o preconceito e a discriminação racial, destaca-se que a relevância social da escola como um espaço de troca de conhecimentos, de aprendizado, de sociabilização que impacta diretamente na vida dos educandos. Sejam eles, crianças, adolescentes ou adultos. Assim, essa instituição possui um papel fundamental na formação do cidadão, buscando-se formas de fazer com que toda a comunidade escolar, conectada com a família dos alunos, assimilem melhor sobre o tema étnico-racial. Daí, é importante que se promova uma Educação desprovida de qualquer preconceito racial, voltada para o conhecimento das causas e consequências de tudo que permeia a luta contra o racismo.

Neste cenário, enfatiza-se que os países mais desenvolvidos são justamente os que mais investem em Educação. No caso do Brasil, pode-se afirmar que ao longo da História, implementou um modelo de desenvolvimento excludente, impedindo milhões de brasileiros de acessar ou até mesmo permanecer na escola. Ainda neste contexto, é válido mencionar que a Educação proporcionada ao povo negro no Brasil ainda é marcada por uma trajetória de desigualdade. Tendo como exemplo, o Decreto de nº 1.331 de 17 de fevereiro de 1854, no qual se estabelecia a não admissão de escravos nas escolas públicas do país, bem como condicionava a possibilidade de escolarização de adultos negros a disponibilidade de professores. Posteriormente, o Decreto de nº 7.031 A, de 6 de setembro de 1878, designava o período noturno para que os negros assistissem aulas, considerando que tais estratégias tinham o objetivo de impedir o acesso pleno dessa população aos espaços escolares. Assim, o aprendizado proporcionado pelo colonizador, tornava-se a única possibilidade já que eram privados do acesso à escola tradicional, assim como seus descendentes.

É a sociedade brasileira constituída pela diversidade étnica e cultural desde a sua origem, o que deve ser levado em consideração no espaço escolar, a fim de reconhecer a pluralidade de experiências dos diferentes grupos sociais da comunidade, em que a escola está inserida. Outrossim, a escola tem a função de formar o aluno para exercer a cidadania, trabalhar e continuar adquirindo conhecimentos ao longo de sua vida, já que de acordo com a orientação da Lei de Diretrizes de Bases e das Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino no Brasil (Brasil, 2005), a ampliação da cidadania é um dos principais objetivos que devem conduzir as práticas pedagógicas. Construindo dessa forma, espaços democráticos de produção, de compartilhamento de conhecimentos, visando a uma sociedade mais justa (Brasil, 2005).

As divergências na relação entre escola e sociedade se manifestam em atitudes e comportamentos que determinam a forma como um indivíduo age, pensa e percebe, de forma coerente. São atitudes relacionadas ao preconceito, segregação e marginalização, pois refletem as desigualdades sociais de classes, e conseqüentemente a face discriminatória da Educação que é fruto do que está enraizado na sociedade.

As lutas do movimento negro, permitiram a criação de dispositivos legais nesta direção, como a obrigatoriedade de implementação e de acompanhamento dos dispositivos da Lei 9.394 de 20 de dezembro de 1996, LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. que pouco abordava sobre a questão étnico-racial. Contudo, em 2003, recebe a alteração pela da Lei 10.639/2003, que incorpora a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira, alterando de forma extraordinária os currículos das escolas, além do resgate de sentimentos de *autoestima* e de *identidade* em estudantes *negros*, além do *respeito por suas ancestralidades* (Brasil, 2003).

Importante ainda que a representatividade étnico-racial estejam presentes no Projeto Político Pedagógico (PPP) da escola, para que sejam trabalhadas em todas as disciplinas, valorizando a diversidade cultural brasileira. Portanto, uma Educação antirracista precisa combater e eliminar o racismo nas escolas, por meio do envolvimento e comprometimento de toda a comunidade escolar.

### **2.3 A FORMAÇÃO CONTINUADA EM TORNO DE UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA**

O racismo institucional diz respeito às conseqüências criadas pelo funcionamento de instituições que favorecem determinados grupos com base em sua raça. E, reconhecendo essas questões, a escola deve

formar os alunos para defender a igualdade entre os indivíduos (Almeida, 2018). Desse modo, ressalta que a obrigatoriedade da inclusão da história e cultura afro-brasileira e africana nos currículos da Educação básica é uma decisão política com fortes implicações pedagógicas, inclusive na formação de professores (Brasil, 2005).

Na verdade, esse trabalho na escola ainda é um tanto tímido ou promovido pelos professores de História, professores negros ou uma minoria que se identificam com o assunto, pois embora a lei exista, poucos educadores a conhecem ou a colocam em prática. Poucos se preocupam em criar uma ambiência racial na sala de aula, considerando a Africanidade e a pluralidade cultural existente. Além do mais, não bastasse o descaso por parte de alguns professores, faz-se necessário vencer a apatia de alguns gestores que além de não assegurar a excelência no ensino, também não garantem visibilidade às ações que estão sendo realizadas na instituição escolar.

Considerando que a gestão da escola deve inserir na pauta das reuniões pedagógicas e do Conselho de Classe, debates acerca da Educação das relações étnico-raciais. A Educação antirracista não pode estar na lógica da pedagogia dos eventos, como a Semana e/ou o dia da Consciência Negra nas escolas. Deve-se potencializar essas discussões por meio de uma reestruturação curricular necessária para promover a atuação crítica e intercultural sobre questões étnico-raciais nas escolas dentro de uma perspectiva educacional antirracista.

Muitas vezes, os professores não conseguem mitigar o problema por falta de experiência, falta de qualificação, ou mesmo por falta de habilidade para lidar com a diversidade e proceder com as intervenções necessárias, evitando assim que se torne um problema para mais da agressão psicológica e constrangedora já sofrida pela vítima de crimes raciais.

Rodrigues (2022) advoga que a efetivação da Educação antirracista é dificultada por estereótipos raciais ainda enraizados na população. Dentro disso, a educadora frisa a importância do letramento racial, que é um conjunto de práticas que contribuirá na desconstrução das formas racistas de pensar, considerando que o Brasil foi letrado a partir de um conceito, uma história e práticas racistas, naturalizadas, que limitam a capacidade de pessoas pretas ascenderem.

O letramento racial é visto como ponto de partida antirracista. Pois, uma Educação antirracista, possui o intuito de desconstruir formas de pensar e agir naturalizadas e normalizadas socialmente, impulsionando a implantação de práticas antirracistas que diariamente humilham e geram constrangimentos em crianças, adolescentes, jovens e adultos negros, e de outras origens étnico-raciais, por meio de piadas, apelidos, xingamentos e demais atos de discriminação (Rodrigues, 2022).

Em sala de aula, a maneira como crianças e jovens negros são tratados com calúnias e falas racistas se normalizam e passam a integrar o vocabulário como algo sem maldade, sem peso para quem sente-se verdadeiramente afetado. Consequentemente, é criminoso, é desrespeitoso. Por esse motivo, investir em políticas públicas que visem a Educação antirracista, havendo um processo de letramento racial, expressões racistas, preconceituosas e discursos opressivos deixarão de fazer parte do cotidiano de muitas pessoas. Portanto, à medida que as pessoas conhecem suas raízes, se ressignificam e criam espaços afetivos que fortaleçam suas ancestralidades e identidades, torna-se viável também a construção de redes de discussão enfáticas sobre a desconstrução do racismo estrutural.

Ressalta-se ainda, que o preconceito racial é uma das maneiras mais perversas de exclusão social no mundo, visto que também produz

a exclusão educacional. Destaca-se que práticas como a contação de histórias, atividades de autoconhecimento, incentivam a aceitação da diversidade no próprio indivíduo. Reforçando exemplos positivos em prol da representatividade negra, que está diretamente ligada à ancestralidade, por isso é interessante propor projetos por meio dos quais os alunos entrem em contato com a sua história pessoal, de sua família e com as narrativas conhecidas e contadas por elas, fortalecendo a afetividade. Tal falta de preparo é reflexo do nosso mito de democracia racial que compromete, sem dúvida alguma o objetivo fundamental da missão no processo de formação dos futuros cidadãos responsáveis e conscientes, de amanhã (Munanga, 2008).

De acordo com o IBGE (2012), a soma das pessoas autodeclaradas, pretas e pardas, representa mais de 56% da população brasileira. Portanto, é importante reconhecer que os estabelecimentos, principalmente, os públicos, de ensino, são frequentados em sua maioria pela população negra. Tornando-se imprescindível envidar esforços para que as práticas pedagógicas nas escolas sejam indutoras e facilitadoras de práticas interculturais e multiculturalistas.

É válido reforçar, que devido a incansável atuação do Movimento Negro, assim como dos povos indígenas, com o apoio de entidades e setores importantes da sociedade, o Brasil possui uma estrutura legal muito forte, duramente conquistada e pouco conhecida pelos profissionais de Educação, de maneira aprofundada. E, que vai além da aplicação da Lei nº 11.645/2008, a qual inclui no currículo oficial da Educação básica a obrigatoriedade da temática história e cultura afro-brasileira e indígena, bem como a inclusão do dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra, do Estatuto da Igualdade Racial, determinado pela Lei Nº 12.288/2010, cujo Estatuto da Equidade Racial

no Estado do Pará, pela Lei nº 9.341/2021, adota os preceitos desta Lei Federal.

Nesta conjuntura, os crimes de racismo, inafiançável, e injúria racial. Sendo o que diferencia os crimes, é o direcionamento da conduta, já que na injúria racial, previsto no parágrafo 3º do artigo 140 do código penal, a ofensa é direcionada a um indivíduo específico. E, no crime racismo, Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, a ofensa é contra uma coletividade.

Acredita-se que o êxito no processo de aprendizagem por uma Educação antirracista, requer educadores comprometidos com a Educação, que possuam competência no ensino sobre étnico-raciais. Que conheçam ainda a legislação, cujo conhecimentos venham relacionar-se com respeito, atuando na correção de posturas, falas, atitudes que impliquem na desconstrução do desrespeito e da discriminação sobre o racismo.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A discussão sobre o fortalecimento da temática étnico-racial na proposta política pedagógica escolar é urgente e, necessária. Sendo que é importante que a escola repense no processo de reconhecimento das identidades assim como no acolhimento delas, na dimensão curricular, no material didático, na dimensão formativa e avaliativa.

Desta maneira, destaca-se a necessidade dos gestores e professores dialogarem em conjunto com a famílias, com a comunidade, com a sociedade civil, com os estudantes, e todos os atores dessas instituições educacionais para compreender como o racismo se manifesta naquele ambiente.

A temática em estudo, debateu um dos princípios, a luta do Movimento Negro como ator político e educador, por meio de práticas que visam uma Educação antirracista. Bem como, o papel da escola e dos atores da comunidade escolar, no debate da exclusão educacional causada por práticas e/ou falas racistas, de preconceito e discriminação, no sentido de propor ações e soluções que possam contribuir com os agentes na atividade transformadora do problema central da pesquisa.

Assim, a escola ao promover uma Educação antirracista trabalha na desconstrução do racismo em toda a sociedade. Considerando, que se vivencia o racismo estrutural, especialmente, o mito da democracia racial, a escola tem sido um meio de propagação desse mito decorrente de um processo estrutural da sociedade que normaliza, e toma como verdade padrões e estereótipos fundamentados em princípios discriminatórios de raça.

Em conclusão, com o intuito de corrigir esse cenário e trabalhar um currículo que valorize as diferenças e resgate o sentimento de pertencimento dos educandos. Já que para a sociedade, tudo o que é negativo está associado à imagem do negro, herança da discriminação educacional e de uma relação hierárquica, na qual o branco representava o papel de agente condutor do processo histórico. Enfim, são 20 anos desde a promulgação da Lei 10.639 de 2003, e infelizmente os currículos e as práticas em escolas ainda falham em não promover uma Educação antirracista.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BITTENCOURT, Circe. (2005). **Ensino de História: fundamentos e métodos.** São Paulo: Cortez.

BRASIL, Lei 12.288/10. **Estatuto da Igualdade Racial**. Brasília, DF: Presidência da República, 2010. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm). Acessado em: 17/10/22.

BRASIL, **Lei 9394/96** de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm)> Acessado em: 05/05/2022.

BRASIL. IBGE – **INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA**. Censo Brasileiro de 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

BRASIL. **Lei 10.639/03** de 9 de Janeiro de 2003. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/l10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm)> Acessado em: 05/05/2022.

BRASIL. **Lei 11.645/08** de 10 de março de 2008. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm)>Acessado em: 05/05/2022.

BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana**. Brasília: outubro de 2005.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CUNHA JUNIOR, Henrique. **História Africana e os Elementos Básicos para o seu Ensino**, USP/SP, 2008.

FERNANDES, Viviane Barboza; SOUZA, Maria Cecília Cortez. Identidade Negra entre exclusão e liberdade. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. nº 63. Abr. 2016 (p. 103-120). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rieb/a/Qxn7Fj4Q5d73gGYsQKHj4s/?format=pdf&lang=pt>. Acessado em: 07/05/22.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação: Cartas Pedagógicas e outros Escritos**. São Paulo: UNESP, 2000.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador. Saberes construídos na luta por emancipação**. Petrópolis, RJ: vozes, 2017.

JAROSKEVICZ, Elvira Maria Isabel. Relações Étnico-raciais, História, Cultura Africana e Afrobrasileira na Educação Pública: da Legalidade à Realidade. In: Paraná. Secretaria de Estado da Educação. Superintendência de Educação. **O professor PDE e os desafios da escola pública paranaense**, 2007. Curitiba: SEED/PR., 2011. V.1. (Cadernos PDE). Disponível em: <<http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=20>>. Acesso em 20/06/22. ISBN 978-85-8015-037-7.

MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o Racismo na Escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2008.

PARÁ, Lei 9.341/21. **Estatuto da Equidade Racial no Estado do Pará**. Belém, PA: Governo do Estado do Pará, 2021. Disponível em: <https://leisestaduais.com.br/pa/lei-ordinaria-n-9341-2021-para-institui-o-estatuto-da-equidade-racial-no-estado-do-para-adota-os-preceitos-da-lei-federal-no-12-288-de-20-de-julho-de-2010-e-altera-a-lei-estadual-no-6-941-de-17-de-janeiro-de-2007>. Acessado em: 22/08/22.

RODRIGUES, Janine. Como incluir uma Educação antirracista. Entrevista concedida a Leticia Scudeiro. **Revista Eletrônica Educação**, 2022. Disponível em: <https://revistaeducacao.com.br/2022/08/19/educacao-antirracista-letramento/>. Acessado em: 12/10/22.

SANTIAGO, Flávio. Creche e racismo. **Revista Eletrônica de Educação**, São Carlos (SP): Universidade Federal de São Carlos, v. 9, n. 2, p. 441-460, 2015. Disponível em: <https://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/view/1118/418>. Acesso em: 22/10/22.

**Yin, R. K. (2016). Pesquisa qualitativa do início ao fim. Tradução de Daniela Bueno. Revisão técnica de Dirceu da Silva. Porto Alegre, RS.**

# 4

## LUTE COMO UMA MULHER QUILOMBOLA: A ANCESTRALIDADE COMO ESTRATÉGIA DE RESISTENCIA <sup>1</sup>

FIGHT LIKE A QUILOMBOLA WOMAN:  
ANCESTRY AS A STRATEGY OF RESISTANCE

*Cássia Amélia Gomes* <sup>2</sup>  
*Nelson Russo de Moraes* <sup>3</sup>

### 1. INTRODUÇÃO

Mesmo com todo avanço em termos de inovação e tecnologia, a sociedade ainda se encontra atrelada a princípios coloniais, classificando pessoas de acordo com a etnia, gênero, *status*, sendo essa demanda carregada de significados simbólicos e estigmas. No Brasil, as mulheres negras vivenciam formas específicas de sujeição e opressão, tendo raiz na colonialidade patriarcal e branca, na qual há dicotomia entre homens e mulheres, brancos e negros...

Neste sentido, a mulher negra encontra-se no ápice da desigualdade de gênero e raça, sendo atribuída a ela a maior parcela de opressão, sujeição, preconceito, violência, impossibilitando o pleno exercício da cidadania (Assis, 2018). Por isso, é necessária a busca pelo

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive pelos textos, figuras e fotos nele publicadas), neste sentido os autores isentam a RedeCT e os organizadores deste livro de toda e qualquer responsabilidade civil ou criminal sobre este capítulo.

<sup>2</sup> Doutoranda em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP), Brasil. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6091510020251169>. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7992-0138>. E-mail: [cassia.amelia@unesp.br](mailto:cassia.amelia@unesp.br)

<sup>3</sup> Docente Permanente do PGAD - UNESP Tupã (Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6708471420702848> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0159-9433> .E-mail: [nelson.russo@unesp.br](mailto:nelson.russo@unesp.br)

reconhecimento, assumindo o controle de suas próprias histórias, por meio da libertação, ressignificação da identidade e emancipação. Nesta vertente, surgiu o feminismo negro, em decorrência de toda a opressão vivenciada (Assis, 2018), visando discussão, desconstrução de paradigmas e padrões estabelecidos pelo colonial, libertação, construção da cidadania e empoderamento.

A luta da mulher quilombola por igualdade de direitos preside no fato de que, em decorrência da opressão, do preconceito e estigmas, o direito à cidadania lhe é negado, sendo submetida às amarras da colonialidade. Faz-se urgente a elaboração de políticas públicas que possam dar voz a mulher negra por meio da participação igualitária na sociedade, de modo que a sua cultura, sua ancestralidade e sua história sejam visibilizadas, desenvolvendo a noção de pertencimento, emancipando e empoderando.

Pode-se perceber que os grupos socialmente oprimidos como o de mulheres quilombolas necessitam estar em constante construção da identidade, se ressignificando para enfrentar as novas faces do racismo, conforme a transformação da sociedade. (Santos, 2023). É preciso colocar a mulher quilombola na discussão a respeito de gênero, raça e patriarcado, a fim de compreender suas lutas e resistências (Miranda; Rodrigues, 2020).

Portanto, se faz necessário o resgate da ancestralidade, por meio das memórias das mulheres quilombolas, de modo a compreender a trajetória de suas lutas, ressignificação identitária e emancipatória, determinando o seu lugar na sociedade. Deste modo, o estudo vem mostrar que o pensamento decolonial contribui para a inserção da mulher quilombola como cidadã, dotada de direitos e deveres, de modo que epistemologias possam ser reconstruídas, resultando em uma sociedade com mais equidade, inclusão e justiça.

## **2. DESENVOLVIMENTO**

### **2.1 DECOLONIALIDADE E CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA**

O ser humano se constrói a partir das relações sociais, por meio do processo dialético, influenciando e sendo influenciado, tanto consciente como inconscientemente. Por isso, é por meio de suas ações no ambiente que a pessoa se constrói como cidadão, dotado de direitos e deveres.

Por cidadania é possível compreendermos a participação ativa do indivíduo na comunidade, com a garantia de direitos e obrigações civis, políticos e sociais, conforme a Constituição, estabelecendo a noção de pertencimento. Porém, muitas pessoas ainda são privadas de gozar de seus direitos, sendo excluídas como cidadãs. Dallari (1998, p.14) frisa que, “quem não tem cidadania está marginalizado ou excluído da vida social e da tomada de decisões, ficando numa posição de inferioridade dentro do grupo social”. Isso mostra que na sociedade brasileira muitas pessoas ainda não conseguiram ter a garantia de tais direitos.

Ser cidadão é ter consciência dos seus direitos e deveres, é ter o sentimento de pertencimento, é participar ativamente na sociedade e na política. Nesse sentido, o pensamento decolonial vem reconstruir epistemologias, encorajando a pessoa a resistir, ser agente de transformação da sua realidade e se inserir na sociedade. Portanto, a cidadania decolonial é pensada em uma perspectiva emancipatória, libertária e transformadora (Dias; Alves; Amaral, 2019).

De acordo com Santos (2010) a colonialidade exerce uma dominação epistemológica sobre o sul, não reconhecendo a diversidade de saberes (racial e de gênero), oprimindo a ancestralidade dos povos. A colonialidade se refere ao vínculo entre o passado e o presente, no qual emerge um padrão de poder (Streva, 2016, p. 21). Sendo assim, a

colonialidade se apresenta enraizada no inconsciente das comunidades oprimidas, incluindo a mulher quilombola, controlando a identidade, a subjetividade e a emancipação.

E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação básica da população (Quijano, 2005, p. 117).

O homem vem passando por transformações ao longo dos tempos, gerando influência no seu modo de ser, pensar, agir e sentir, conseqüentemente no seu senso de cidadania. Por isso, pensar cidadania exige a reflexão a respeito da política ontológica, antropológica e axiológica, os deveres como ser social, o agir e o transformar do ambiente individual e coletivo (Martins, 2019). Por isso, a construção do pensamento decolonial exige atitude decolonial - o indivíduo oprimido, marginalizado, subjugado surge como agente de transformação social (Negrão; Nascimento, 2022).

Assim, a cidadania pode ser concebida como alicerce para as lutas por direitos e reconhecimento por meio dos movimentos sociais, no intuito de extinguir as diferenças sociais, raciais e de gênero, bem como fortalecer as identidades, através da ressignificação. Essa dinâmica permite que sujeitos excluídos possam, perante o resgate da sua ancestralidade, da sua cultura e da sua história, se reconstruir como participante ativo da sociedade, inserindo-se como ator social dotado de direitos e deveres.

Os quilombos representam a resistência e a luta pela cidadania, mesmo durante o período escravocrata, pelo reconhecimento do direito de liberdade. Assim, é a partir da indignação dos negros libertos da

escravidão que os movimentos sociais vêm se solidificar devido ao não acesso igualitário à educação, ao voto, ao mercado de trabalho, entre outros (Araújo; Peruzzo, 2021).

A cidadania se constrói a partir da liberdade, a qual proporciona o despertar para a ação, para a transformação da realidade, com base em direitos e deveres. Por isso, as mobilizações e movimentos sociais protagonizam o concretizar da liberdade, por meio de lutas pela conquista e ampliação dos direitos, agindo e transformando o entorno, consequentemente gerando emancipação e empoderamento.

Portanto, diante de uma sociedade em transformação, de vivências cíclicas e baseadas na diversidade, é possível inferir que a cidadania é um direito em construção, com intuito de acompanhar as necessidades dos atores sociais. Assim, os movimentos sociais das mulheres negras objetivam desconstruir a escravidão simbólica que ainda permeia a sociedade brasileira por meio dos princípios coloniais, lutando contra o preconceito, a opressão, a violência, a sujeição e a desigualdade de direitos (Araújo; Peruzzo, 2021).

## **2.2 A DECOLONIALIDADE COMO ESTRATÉGIA DE LIBERTAÇÃO PARA A MULHER QUILOMBOLA**

A mulher negra, historicamente, sofre com a violência física, sexual e psicológica, sendo oprimida e subjugada por sua raça e gênero. “A mulher negra no Brasil é discriminada duas vezes: por ser mulher e por ser negra” (AGUIAR 2007, p. 87). Esses tipos de violência vêm se estruturando desde o período colonial, tornando parte da cultura patriarcal. De acordo com ASSIS (2018), as mulheres negras são as que mais sofrem agressões físicas, sendo também a vítima prioritária de homicídios. Além disso, há a escassez de oportunidades, no que diz respeito à educação e ao mercado de trabalho – as oportunidades

destinadas à mulher negra são aquelas consideradas de menor importância para a sociedade -, sendo comprovado pelo fato de que, ainda se encontram no mais alto nível de pobreza (Assis, 2018).

Essa inferência reforça a tese de que a colonialidade impera na sociedade contemporânea com o abismo da desigualdade social, a opressão e a violência ao feminino, invisibilidade da cultura ancestral, a não consideração da ciência do sagrado. Diante disso, a decolonialidade vem contribuir para a libertação da sociedade, ao valorizar e evidenciar as lutas e a resistência, por meio do “resgate de narrativas e epistemologias que partam de outros lugares, como, por exemplo, do chamado sul global, por sujeitos que encarnam ou vivenciam essa experiência de subalternização/colonização” (Ortegal, 2018, p. 428).

A sociedade capitalista, colonial e patriarcal exerce influência na dicotomia entre gêneros, etnias e raças, colocando a mulher negra em um patamar de inferioridade – por ser negra e mulher. Tal cenário exige estratégias que rompam com a epistemologia da modernidade globalizada (Santos, 2018) e possam contribuir para a libertação, a ressignificação da identidade, a emancipação, se constituindo como cidadã.

A decolonialidade vem sendo usada por mulheres negras como estratégia epistemológica, como forma de denúncia ao racismo e ao sexismo, na luta em prol do poder do feminino. Assim, é possível perceber, conforme Santos (2018) que o gênero se trata de uma invenção colonial, com o intuito de manipular, oprimir, calar e invisibilizar a mulher.

Decolonizar é desobedecer, é se contrapor aos princípios coloniais, os quais geradores da desigualdade, discriminação e preconceito. É entender que raça e gênero foram construídos pela sociedade, visando beneficiar o patriarcado branco e submeter e subordinar a mulher, principalmente a negra (Carneiro, 2011).

Embora os movimentos de resistência a respeito da temática estejam mais inseridos na sociedade, atualmente, ainda é preciso aprofundamento e maior engajamento, pois alguns tipos de violência e opressões são vistas pelas mulheres com naturalidade, em decorrência do condicionamento gerado pelo patriarcado e pelo colonial. É preciso que a mulher reconheça as formas de violência, de modo a resistir. Faz-se urgente a reelaboração do pensamento sobre direitos e cidadania. Isso porque a mulher negra foi colocada pelo colonial na base da sociedade, sofrendo com a opressão e violações em diferentes espaços durante toda a vida. É preciso que os movimentos sociais de mulheres negras lutem em prol da efetivação de seus direitos quanto ao gênero e raça, visando igualdade e justiça social (Assis, 2018).

A tomada de consciência a respeito da sua situação contribui para que a mulher se liberte e lute por igualdade de direitos sociais, o que vem possibilitar a autonomia e a emancipação, quebrando estigmas. Segundo Carneiro (2003, p. 119) “ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos”. Nessa perspectiva, é preciso refletir a respeito da luta de mulheres negras pela igualdade de direitos, agindo como protagonistas das suas histórias e agentes de transformação.

A violência física e simbólica vivenciada pela mulher negra em todos os tempos, em decorrência do patriarcado e da dinâmica colonial contribuiu para que fossem vistas como naturais. Por isso, para a libertação, emancipação e empoderamento do feminino o acesso à informação é de extrema importância, sendo um aliado no enfrentamento de qualquer tipo de violência.

A decolonialidade vem oportunizar o protagonismo e o empoderamento, se constituindo como uma estratégia de enfrentamento. Assim, a emancipação ocorre quando a mulher negra

passa a ocupar o lugar que lhe é negado, a resistir e a lutar contra a opressão, a violência e a desigualdade, decolonizando-se. Portanto, é preciso, de acordo com Carneiro (2011) a compreensão e a abertura de espaços de reflexão e discussão sobre a situação da mulher negra, a tentativa de dominação e opressão pelo machismo, pelo racismo e pela classe social, fatores que contribuem para a manutenção da dinâmica colonial. Carneiro (2011, p. 3) aponta que,

A luta das mulheres negras contra a opressão de gênero e de raça vem desenhando novos contornos para a ação política feminista e antirracista, enriquecendo tanto a discussão da questão racial, como a questão de gênero na sociedade brasileira.

Deste modo, é necessário que o feminino decolonial se permita romper, desconstruir saberes, desobedecer, quebrar paradigmas, refazer caminhos, criando um movimento de insubmissão.

### **2.3 FEMININO DECOLONIAL**

O século XX é marcado tanto pelos avanços tecnológicos como pelo autoritarismo e o totalitarismo, sendo referido por Arendt (2007) como o século das guerras, da violência e de estratégias para alcançar objetivos políticos. Já no século XXI, a violência surge das mais variadas formas, inclusive a simbólica, como a dominação e o aprisionamento gerado pelas redes sociais, se instituindo como uma versão mais sofisticada do autoritarismo e do totalitarismo (Dantas; Silva; Antloga, 2021).

A contemporaneidade anuncia a possibilidade da participação de todos como cidadãos de direito, por meio do discurso inclusivo, porém se guiando pela epistemologia colonial, na qual a prática do poder é inalcançável para os oprimidos. Instalam-se as contradições da era da comunicação – as redes sociais trazem a possibilidade de voz para os

colonizados, porém a sociedade reforça a prática do silêncio, reprimindo as denúncias das injustiças e as reivindicações. Para as mulheres, o silenciar faz parte da cultura patriarcal, denunciar as violências traz a culpa e o julgamento da sociedade colonial - se calar é mais protetivo.

Embora, no decorrer dos séculos XVIII e XIX as mulheres tenham ingressado no espaço público, lutando por interesses coletivos em movimentos revolucionários, abolicionistas e emancipatórios (Magnoli; Barbosa, 2011) a submissão nas relações familiares, no que se refere ao trabalho doméstico, à maternidade e o matrimônio ainda é cobrado. Isso gera impacto na sua participação na sociedade, em decorrência de extensas jornadas de trabalho, excesso de responsabilidades no cuidado doméstico, ocasionando desigualdade na participação cidadã e política.

Freire (1987) relatou que a submissão pode ser gerada pelo medo da liberdade, ao ser, a mulher, confrontada com o desenvolvimento da consciência crítica. Diante disso, é possível perceber a necessidade de conscientização a respeito da sua condição, de modo a se libertar da repressão patriarcal e colonial, resignificar sua identidade e se emancipar. Assim, o feminino decolonial exige ação e participação ativa na sociedade, por meio da conscientização e libertação, tonando-se cidadã.

A cidadania exige ação e participação política, visando o desenvolvimento do entorno por meio da mobilização popular, e com isso, a reconstrução de epistemologias. Esse novo pensar se dá por meio do desenvolvimento da consciência e da libertação dos princípios coloniais (Freire, 2001). Deste modo, “a cidadania ganha significados distintos atribuídos pelos atores sociais em suas interpretações e contendas sociais diversas, expandindo seus sentidos no tempo e no espaço” (Schwarcz; Botelho, 2012, p 13).

Práticas coloniais, as quais excludentes e opressoras funcionam para preservar estruturas autoritárias. São utilizadas ainda na atualidade para coagir e dominar a mulher negra, ferindo a autoestima e a autoimagem, conseqüentemente, a liberdade para lutar por seus direitos (Freire, 1987). Assim, a cidadania adquire sentido a partir do momento em que a pessoa se sente livre para reivindicar o seu lugar de direito, dentro de um contexto de pertencimento, zelando pela manutenção da sua história e sua ancestralidade. Portanto, é os direitos políticos, a liberdade para a ação e a resistência que definem o cidadão como agente de transformação.

Refletir sobre a cidadania da mulher negra, tendo em vista os limites impostos quanto aos seus direitos em espaços de poder e decisão mostra o quanto à democracia ainda é seletiva quando se trata de igualdade de direitos. O pensar decolonial traz a reflexão frente à epistemologia eurocêntrica (teórica, política, social, antropológica, dentre outras) imposta como verdade (Pinto; Mignolo, 2015).

Deste modo, o feminino decolonial traz em si a inquietude, a transgressão, a reconstrução de paradigmas. Constitui-se como um grito de denúncia para o despertar do feminino frente a opressão, controle, manipulação que sempre estiveram presente na sociedade colonial, porém velados, invisibilizando a cidadania da mulher negra (REIS; Andrade, 2018).

Decolonizar é conhecer e reconhecer os saberes dos povos colonizados, dando voz a sua história (Mignolo, 2010). O pensamento decolonial vem transformar o feminino oprimido e subjugado, oportunizando a emancipação, o pensar pluriversal, por meio da construção de novas epistemologias. O feminino decolonial representa a resistência, o grito de denúncia que o patriarcado e o colonial outrora abafaram.

## 2.4 LUTA, RESISTÊNCIA E EMANCIPAÇÃO

As comunidades quilombolas representam a luta e a resistência pela liberdade contra a opressão e os princípios coloniais, principalmente com a expansão do capitalismo no séc. XV, dando origem à escravidão. Assim, os quilombos se mostram como o arquétipo da resistência, um dos maiores símbolos de luta no Brasil, atuando em diferentes momentos histórico-culturais do país, liderados por africanos escravizados e seus descendentes, nascidos no Brasil, preservando a ancestralidade por meio das tradições, valores, costumes, mitologias, rituais, organização familiar e social (Cavalcanti et. al., 2018).

Os quilombos, como núcleos de resistência possuem papel fundamental no processo de construção da identidade e da representatividade das mulheres quilombolas. Isso porque, possuem relação com a ancestralidade, carregada de simbologia, da luta pela emancipação em uma cultura em que a mulher negra ainda sofre com a violência física e simbólica, com a discriminação e a exploração, tendo restrito seu lugar na sociedade (Santos, 2023).

Partindo do pressuposto de que, “não há um mundo humano fora da história e que não nascemos humanos, nos tornamos humanos em sociedade, em comunidade [...]” (Frigotto; Ciavatta; Caldart, 2020, p. 14), é possível compreender que o ser humano se constrói conforme sua ação como agente de transformação do ambiente. Dessa maneira, a transformação do meio, transforma também a si mesmo, sua identidade, tornando possível a emancipação. Porém, no que diz respeito à mulher quilombola a trajetória rumo à emancipação apresenta-se mais sinuosa, com obstáculos e adversidades, demandando constantes lutas. Lutas estas travadas historicamente, em decorrência da invisibilidade, da negação do seu lugar de direito na

sociedade, demandando resistência. Conforme Bogo (2010), ao resistir a mulher quilombola (re)constrói a luta pela sobrevivência, se (re)construindo e ressignificando sua identidade.

Diante disso, é preciso compreender que a luta contra a opressão colonial e patriarcal envolve “feminismos” diversos (Arruzza; Bhattacharya; Fraser, 2018). Pinto (2004, p. 130) nos faz pensar que:

A mulher rural (quilombola) ao se entregar aos trabalhos da roça garante a subsistência e em consequência disso sobrevive e luta pela sobrevivência de seus descendentes. Ela é uma artista da vida porque em meio a todos os sacrifícios e sofrimentos da vida dura de trabalho que vive faz de seu cotidiano uma escola de onde acumula saberes consagrados na sua experiência de vida. As trabalhadoras rurais são mulheres “camaradas” e companheiras dos homens – como eles e elas mesmas dizem [...].

Desta forma, o capitalismo e os princípios coloniais categorizam pessoas em classes, gênero, etnia e raça, produzindo dicotomias nas relações sociais. Assim, a luta das mulheres quilombolas vai além da sua raça, envolve o “ser mulher”, exigindo a constante resistência (Cisne, 2018).

A Amazônia vem sendo invadida pelo capitalismo das mais variadas formas, de modo que em algumas comunidades (quilombola), como é o caso dos pimentais de Tambaí-Açu/PA, muitos quilombolas acabam aderindo ao trabalho para o outro, atendendo ao interesse do capital. Os pimentais foram implantados na década de 1970 nas proximidades da Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu/PA, o que levou muitos quilombolas a aderir ao trabalho assalariado. Com base nisso, é preciso reflexão a respeito da escravidão simbólica, travestida de trabalho assalariado, atendendo às demandas do capital, com vistas à conscientização de tal condição pela mulher quilombola (Miranda; Rodrigues, 2020).

Na comunidade quilombola de Rufinos, localizada no sertão paraibano, é possível verificar a presença da força feminina desde o

reconhecimento como comunidade de remanescentes de quilombolas - Doralice Sales de Oliveira foi precursora na luta pelo reconhecimento da comunidade junto à Fundação Palmares. Com isso, percebe-se que tal liderança contribuiu para que a mulher da comunidade Rufinos pudesse ser agente de mudança, com liberdade e empoderamento, sendo observado com a inserção feminina na educação que, apesar de ainda apresentar um número pequeno no ensino superior, está presente na vida destas em todas as faixas etárias. A ancestralidade é cultuada através do reconhecimento identitário, por meio do qual as mulheres (re)afirmam a sua identidade através da pele, do cabelo, se conectando com a história de suas ancestrais e com a sua própria história (Santos, 2023). Isso vem refletir no modo como as mulheres quilombolas do Rufinos significam sua identidade, através da construção de sua história de vida, mostrando como lidam com as questões que são atribuídas ao feminino - relação de gênero, raça, demandas sociais e como superar os estigmas, tornando, assim, líderes nas lutas em prol da comunidade.

Mulheres e homens das classes populares sofrem (e produzem) diferentes formas de dominação e discriminação. São as mulheres, no entanto, que se constituem, predominantemente, no polo subordinado na histórica relação assimétrica entre os gêneros masculino e feminino. Vêm, entretanto, lutando e se afirmando como seres de seu tempo, no próprio enfrentamento dos limites colocados à sua humanização. Nesse movimento vão criando e recriando modos de ser, de dar sentido às suas vidas e de produzir saberes. (Fischer; Ziebell, 2005, p. 1)

A força de trabalho da mulher tem sido de grande relevância para a sociedade, mesmo que não reconhecida pelo patriarcado. Isso mostra que, mesmo com os progressos em relação à ampliação do acesso da mulher ao seu lugar de direito, continuam a lutar por igualdade nos campos econômico, cultural, educacional, de valores, entre outros, para romper com as amarras do patriarcado. Assim, ao assumirem a

liderança de movimentos sociais feminino registram a sua participação na sociedade, construindo o seu protagonismo, zelando pela sua ancestralidade e cultura, para a (re)construção de si mesmas.

As mulheres quilombolas apresentam histórias de vida marcadas pela luta e resistência, devido a um sistema opressor, contudo, é nesse processo de luta e resistência que se desenvolvem como liderança dentro da sua comunidade, dando voz a uma história de sujeição.

## **2.5 O SABER ANCESTRAL COMO RESISTÊNCIA**

As relações pautadas na sociedade são responsáveis pela construção da identidade do sujeito, sendo estruturada historicamente, conforme a ancestralidade, a cultura, a raça, a etnia, o gênero, o pertencimento e a classe social, gerando uma intersecção e refletindo na construção da história de cada um (Santos, 2023). A construção da identidade da mulher quilombola vem sendo estabelecida pela relação com as memórias e o saber ancestral, com o território e as simbologias presentes no espaço. Com isso, a história da comunidade passa a compor a sua história.

O processo de construção da identidade individual e da comunidade acontece de forma interativa, a partir de símbolos e representações. As memórias da mulher quilombola, suas lutas e resistências precisam ser escritas e reconhecidas, de modo que as novas gerações possam conhecer respeitar e valorizar sua ancestralidade (Hall, 2006).

A identidade não é algo inato. Ela se refere a um modo de ser no mundo e com os outros. É um fator importante na criação das redes de relações e de referências culturais dos grupos sociais. Indica traços culturais que se expressam através de práticas linguísticas, festivas, rituais, comportamentos alimentares e tradições populares referências civilizatórias que marcam a condição humana (Gomes, 2005, p. 41).

Contudo, o processo identitário não pode ser reconhecido somente com base em aspectos culturais, pois, por ser cíclico, o desenvolvimento dos sujeitos, em termos físico, mental, de personalidade podem modificar o seu modo de vida. Nesse sentido, a identidade pode funcionar como uma estratégia de enfrentamento para grupos oprimidos, assim como a mulher quilombola, visando defesa a ataques de grupos socialmente dominantes. “A identidade e o racismo não são fenômenos estáticos eles se renovam, se reestruturam e mudam de fisionomia de acordo com a evolução das sociedades, das conjunturas históricas e dos interesses dos grupos” (Munanga, 2006, p. 17).

Os quilombos utilizaram-se dos ensinamentos da floresta e dos indígenas para se estruturarem, a partir da recriação dos saberes ancestrais, da transformação da natureza para a sobrevivência – alimentação e rituais de cura (Miranda; Rodrigues, 2020).

Os quilombos se constituíram como resistência a partir dos mutirões, que de acordo com Pinto (2004), afirmam-se culturalmente por meio dos rituais, das danças, ritmos e cantigas, das lutas e movimentos sociais. Deste modo, as formas de organização dos quilombos são essenciais para a sobrevivência destes, visto que convivem com constantes tentativas coloniais de posse e sujeição, tanto material como simbólica.

Na Comunidade Tambaí-Açu/PA as mulheres sempre ocuparam seu lugar de direito, utilizando-se dos saberes ancestrais - ervas medicinais, partos, organização doméstica, na educação, na organização dos mutirões, no Grupo de Mulheres “Filhas da Resistência”. Com isso, vêm (re)construindo seus espaços, estando presente no cuidado com as roças, nas famílias e na comunidade.

No quilombo do Oitero (Penedo/AL) as mulheres mostram resistência às tentativas de silenciamento, dando voz a sua cultura,

mantendo vivos os saberes ancestrais, através dos cânticos, danças (o coco de roda, o pastoril e a dança da peneira) e da oralidade das histórias, os quais são transmitidos às gerações como estratégia para a manutenção da identidade (Cavalcanti et. al., 2018). A transmissão da ancestralidade traz em si a essência dos saberes e valores que permeiam as práticas da comunidade quilombola. Ao ensinar as danças para as crianças, as mulheres trazem à tona o saber ancestral, preservando a cultura dos quilombos, representando a resistência cultural. É possível perceber o quão necessária são as ações das mulheres quilombolas para manter vivas as tradições. Desta feita, se faz urgente a elaboração de políticas públicas que contribuam para a valorização e preservação do saber ancestral como estratégia de resistência.

Na comunidade do Grilo/PB, a trajetória histórica mostra que as mulheres foram responsáveis por liderar a organização e as lutas em prol da comunidade, no entanto que, atualmente a liderança é feminina. Isso mostra o quão importante é a presença do saber ancestral nesse protagonismo, pois de acordo com os estudos desenvolvidos por Santos (2023) os conhecimentos transmitidos por meio da oralidade para as gerações trazem evidências de uma liderança própria do feminino. Assim, é possível inferir que os saberes ancestrais servem de base para as lutas e a resistência do povo do Grilo (Santos, 2023).

As mulheres quilombolas têm mostrado protagonismo na luta contra os princípios coloniais, sendo observado por meio dos saberes ancestrais nas lideranças, utilizando-se na arte da benzedura, nos rituais de cura, nos partos, nas danças, na oralidade. A ancestralidade, com seus saberes, com a noção de pertencimento, as simbologias é essencial para o processo de construção da identidade da mulher quilombola, pois funciona como alicerce para as lutas e resistência à opressão, contribuindo para a criação de estratégias de modificação das

relações raciais e sexuais (Santos, 2023). Portanto, a ancestralidade se configura como cerne para a construção da identidade ao proporcionar o seu reconhecimento como mulher e quilombola, tendo as memórias transmitidas por meio da oralidade, dos rituais de cura, da benzedura, das danças, atribuindo significado para o ato de resistir.

## **CONCLUSÃO**

O estudo vem mostrar, através de revisão da literatura, de forma qualitativa que o pensamento decolonial, por meio do resgate dos saberes ancestrais, contribui para a inserção da mulher quilombola como cidadã, visando reconstrução de epistemologias, resultando em uma sociedade com mais equidade, inclusão e justiça. Assim, traz como inferência que, o resgate dos saberes ancestrais das mulheres quilombolas possibilita a compreensão da trajetória de suas lutas, oportunizando a ressignificação identitária e emancipatória, determinando o seu lugar de direito na sociedade.

A revisão da literatura foi a estratégia metodológica utilizada, pois permite ao investigador o acesso a uma gama de fenômenos, tornando possível o estabelecimento de relações entre os fenômenos estudados e a realidade social (Gil, 2010). Isso porque tal processo oportuniza a análise de ações com base em uma realidade vivida e partilhada (Minayo, 2010). Para tanto, feito realizado mapeamento nas bases de dados Portal de Periódicos CAPES e Rede de Revistas Científicas da América Latina e Caribe, Espanha e Portugal – Redalyc, tendo como critério de inclusão, obras publicadas recentemente, utilizando dos descritores “mulher quilombola”; decolonialidade mulher quilombola”; “saberes ancestrais”; cidadania mulher quilombola”; “ancestralidade quilombola”.

A participação social do indivíduo garante a vivência de direitos e obrigações civis, políticos e sociais, estabelecendo a noção de pertencimento, garantindo a cidadania (Dallari, 1998). Ser cidadão é ter consciência dos seus direitos, deveres e pertencimento ao seu lugar (de direito) (Dias; Alves; Amaral, 2019). Assim, a colonialidade ao exercer dominação epistemológica sobre o sul, não reconhecendo a diversidade de saberes invisibiliza a ancestralidade dos povos (Santos, 2010). Por isso, pensar cidadania exige a reflexão a respeito dos deveres como ator social, o agir e o transformar do ambiente individual e coletivo (Martins, 2019).

A construção do pensamento decolonial exige ação decolonial, que o indivíduo oprimido, marginalizado, subjugado possa surgir como agente de transformação social (Negrão; Nascimento, 2022). Diante disso, as lutas e resistência das mulheres quilombolas contra o preconceito, a opressão, a violência, a sujeição e a desigualdade de direitos visam a desconstrução da escravidão simbólica que ainda persiste na sociedade brasileira, através dos princípios coloniais (Araújo; Peruzzo, 2021).

De acordo com Ortegá (2018) a decolonialidade vem contribuir para a libertação da mulher quilombola ao valorizar a cultura e a ancestralidade, evidenciando as lutas e a resistência (Ortegá, 2018). A decolonialidade exige desobediência, contraposição aos princípios coloniais, os quais geradores de desigualdade, discriminação e preconceito (Carneiro, 2013). Por isso, a tomada de consciência, o conhecer-se como pertencente a uma cultura, permite à mulher quilombola a liberdade para lutar por igualdade de direitos sociais, o que vem possibilitar a autonomia e a emancipação (Carneiro, 2003).

O feminino decolonial traz em si o inconformismo, a transgressão, a reconstrução epistemológica. Constitui-se como um grito de

denúncia, visando dar voz ao feminino quilombola frente à opressão, o controle e a manipulação presente na sociedade colonial, porém velados (Reis; Andrade, 2018).

As mulheres quilombolas apresentam histórias de vida marcadas pela luta e resistência, devido a um sistema opressor, contudo, é nesse processo que se desenvolvem como liderança dentro da sua comunidade, dando voz a uma história de sujeição. Com isso, a construção da identidade da mulher quilombola vem ser estabelecida pela relação com as memórias e o saber ancestral, com o território e as simbologias presentes no espaço.

O estudo vem mostrar a luta da mulher quilombola por igualdade de direitos, diante de uma história de opressão, preconceito e estigma, visto a negação do seu direito à cidadania por meio da submissão ao patriarcado. Faz-se urgente a elaboração de políticas que possam dar voz, oportunizando a participação igualitária em seu lugar de direito na sociedade, de modo que a ancestralidade ganhe visibilidade, desenvolvendo a noção de pertencimento.

Para tanto, é necessário que a mulher quilombola conheça e se reconheça como pertencente a sua cultura, assumindo o controle de suas próprias histórias. Portanto, é preciso o resgate da ancestralidade, de modo a compreender a trajetória de suas lutas e resistência, determinando o seu lugar na sociedade.

## REFERÊNCIAS

- AGUIAR, M. M.. A Construção das Hierarquias Sociais: classe, raça, gênero e etnicidade. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, v. 1, n. 37, 2007. Disponível em: <https://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/NEAB/AGUIAR-%20MARCIO.%20A%20construcao%20das%20hierarquias%20sociais%20classe-%20raca-%20genero%20e%20eticidade.pdf>. Acesso em: 14 de maio de 2023.

- ARAÚJO, V. T. de; PERUZZO, C. M. K.. Imprensa Negra e Cidadania: conteúdos do Correio Nagô, Mundo Negro e Nação Z. **Matrizes**. V.15 - Nº 2, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/172524>. Acesso em: 4 de abril de 2023.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. São Paulo: Editora Forense – Universitária, 2007.
- ARRUZZA, C.; BHATTACHARYA, T.; FRASER, N. **Feminismo para os 99%**: um manifesto. São Paulo: Boitempo, 2018.
- ASSIS, C. V. da S. de.. Mulheres Negras, Opressões, Feminismo Negro e Entretenimento. In: IV Seminários Cetros Crise e Mundo do Trabalho no Brasil: desafio para a classe trabalhadora, 2018, Fortaleza. Disponível em: [https://www.uece.br/eventos/seminariocetros/anais/trabalhos\\_completos/425-51242-15072018-114301.pdf](https://www.uece.br/eventos/seminariocetros/anais/trabalhos_completos/425-51242-15072018-114301.pdf). Acesso em: 4 de abril de 2023.
- BOGO, A. **Identidade e luta de classes**. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- CARNEIRO, S.. Mulheres em Movimento. **Estudos Avançados**, 17(49), 117-133, 2003. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9948>. Acesso em: 4 de maio de 2023.
- CARNEIRO, S.. Enegrecer o Feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero, 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>. Acesso em: 13 de maio de 2023.
- CAVALCANTI, V. C. *et. al.*. Culturas, Saberes e Resistências de Mulheres Quilombolas da Comunidade Oitero Penedo/AL. **Encontro Internacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre Mulher e Relações de Gênero (REDOR)**, 2018. Disponível em: <https://www.sinteseeventos.com/site/redor/G13/GT13-04-Valeria.pdf>. Acesso em: 4 de maio de 2023.
- CISNE, M. Feminismo e Marxismo: apontamentos teórico-políticos para o enfrentamento das desigualdades sociais. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 132, p. 211-230, maio/ago. 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sssoc/n132/0101-6628-sssoc-132-0211.pdf>. Acesso em: 12 de maio de 2023.

- DALLARI, D. **Direitos Humanos e Cidadania**. São Paulo: Moderna, 1998.
- DANTAS, G.; SILVA, N.; ANTLOGA, C.. Mulheres, Trabalho e Educação: entre a dominação e o discurso democrático. **Revista de Estudos em Educação e Diversidade**. v. 2, n. 5, p. 1-21, jul./set. 2021. Disponível em: <http://periodicos2.uesb.br/index.php/reed>. Acesso em: 24 de abril de 2023.
- DIAS, A. C.; ALVES, S. M. da S.; AMARAL, L. D. P. do. A Contribuição do Pensamento Decolonial na Afirmação da Cidadania. **Revista Humanidades e Inovação** v.6, n.7, 2019. Disponível em: <file:///C:/Users/C%3%A1ssia/Downloads/1311-Texto%20do%20artigo-4797-1-10-20190619.pdf>. Acesso em: 24 de abril de 2023.
- FISCHER, M. C. B.; ZIEBELL, C. R. Mulheres e Seus Saberes Engravidando uma Outra Economia. In: Reunião Anual da ANPED, 28., 2005. Caxambu, MG. **Anais eletrônicos...** [S.l.]: Anped, 2005. Disponível em: <http://28reuniao.anped.org.br/gt03.htm>. Acesso em: 12 de maio de 2023.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- FREIRE, Paulo. **Política e Educação: ensaios**. Coleção Questões de Nossa Época. São Paulo, Cortez, 2001.
- FRIGOTTO, G.; CIAVATTA, M.; CALDART, R. S.. **História, Natureza, Trabalho e Educação: Karl Marx e Friedrich Engels**. 1ª ed.- São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- GIL, A. C.. **Como Elaborar Projetos de Pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2010.
- GOMES, N. L.. Alguns Termos e Conceitos Presentes no Debate das Relações Raciais no Brasil: uma breve discussão. In.: **Educação Antirracista: caminhos abertos pela lei federal 10.639/03**. MEC: SECAD, 2005.
- HALL, S. **A identidade Cultural da Pós-Modernidade**. São Paulo: DP&A, 2006.
- MAGNOLI, D.; BARBOSA, E. S. **Liberdade Versus Igualdade: o mundo em desordem (1914-1945)**. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- MARTINS, M. F.. Todos Educam para a Cidadania. **Cad. Pesq.**, v. 26, n. 1, jan./mar., 2019. Disponível em: <https://periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/11102>. Acesso em: 4 de abril de 2023.

- MINAYO, M. C. de S. (org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MIRANDA, E. R. da S; RODRIGUES, D. do S.. “Outros” Coletivos Femininos: lutas e resistências que formam mulheres quilombolas na Amazônia. **Rev. Diálogo Educ.**, v. 20, n. 67, p. 1862-1886, out./dez. 2020. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/de/v20n67/1981-416X-rde-20-67-1862.pdf>. Acesso em: 12 de maio de 2023.
- MUNANGA, K. Identidade, Cidadania e Democracia: algumas reflexões sobre os discursos antirracistas no Brasil. Resgate: **Revista Interdisciplinar de Cultura**, v. 5, n. 1, p. 17-24. 2006. Disponível em: <https://bityli.com/srLL8>. Acesso em: 12 de maio de 2023.
- NEGRÃO, C. P.; NASCIMENTO, R. de J.. A Construção do Direito Constitucional à Cidadania no Brasil e a Influência da Revolução de São Domingos: uma abordagem sob o prisma da decolonialidade. **Revista dos Estudantes de Direito da Universidade de Brasília**, 22 ed., 2022. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/redunb/article/view/45093>. Acesso em: 24 de abril de 2023.
- ORTEGAL, L. Relações Raciais no Brasil: colonialidade, dependência e diáspora. São Paulo. **Serviço Social & Sociedade**. n. 133, p. 413-431, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-6628.151>. Acesso em: 4 de abril de 2023.
- PINTO, B. C. M. **Nas Veredas da Sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos**. Belém: Paka-Tatu, 2004.
- PINTO, J. R. S.; MIGNOLO, W. A modernidade é de Fato Universal? reemergência, desocidentalização e opção decolonial. **Civitas: Revistade Ciências Sociais**, v. 15, n. 3, p. 381-402, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/qqRR8D8df5RKQN9bLmQjFmn/abstract/?lang=pt>. Acesso em 15 de maio de 2023.
- QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005a.
- REIS M. de N.; ANDRADE, M. F. F. de.. O Pensamento Decolonial: análise, desafios e perspectivas. **Revista Espaço Acadêmico**, 17(202), 01-11, 2018. Disponível em:

<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/41070>.

Acesso em: 15 de maio de 2023.

SANTOS, V. M. dos. Notas Desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. **Psicologia e Sociedade**, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/FZ3rGJJ7FX6mVyMHkD3PsnK/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 14 de maio de 2023.

SANTOS, J. C. S.. **Das Memórias Ancestrais à Resistência Feminina: a construção da identidade das mulheres quilombolas dos Rufinos-PB**. Dissertação (mestrado em Serviço Social). Universidade Estadual da Paraíba, 2023. Disponível em: <https://tede.bc.uepb.edu.br/jspui/handle/tede/4613>. Acesso em: 15 de maio de 2023.

STREVA, J. M.. Colonialidade do Ser e Corporalidade: o racismo brasileiro por uma lente descolonial. **Revista Antropolítica**, n. 40, 2016. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41776>. Acesso em: 4 de maio de 2023.

SCHWARCZ, L. M.; BOTELHO, A.. Introdução, Cidadania e Direitos: aproximações e relações. In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_(Orgs.). **Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos**. 1a ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.



# 5

## **O ENCONTRO ENTRE MULHERES INDÍGENAS E AGRICULTORAS FAMILIARES: UM PROTAGONISMO FEMININO QUE PLANTA ESPERANÇA, RESISTÊNCIA E SUSTENTABILIDADE PARA A PRÁTICA DA AGENDA 2030 <sup>1</sup>**

THE MEETING BETWEEN INDIGENOUS WOMEN AND FAMILY FARMERS: A FEMALE PROTAGONISM THAT PLANTS HOPE, RESISTANCE AND SUSTAINABILITY FOR THE PRACTICE OF THE 2030 AGENDA

*Ana Margarida Theodoro Caminhas <sup>2</sup>*

### **1. INTRODUÇÃO**

A extensão universitária proporciona um encontro entre as diferenças individuais e culturais com um espaço de troca de experiências e saberes dados nos processos dialógicos (Freire, 2011; Freire, 2014; Gadotti, 2017). O projeto de extensão “Quintais Produtivos da Agricultura Familiar e Protagonismo Feminino no Assentamento Terra Rica” objetiva divulgar a importância da gestão feminina na agricultura familiar nesta comunidade rural. Tem o apoio da Coordenadoria de Ações Afirmativas, Diversidade e Equidade da Unesp,

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive pelos textos, figuras e fotos nele publicadas), neste sentido os autores isentam a RedeCT e os organizadores deste livro de toda e qualquer responsabilidade civil ou criminal sobre este capítulo.

<sup>2</sup> Docente do Departamento de Economia, Administração e Educação da Faculdade de Ciências Agrárias e Veterinárias da Unesp, Jaboticabal, SP. Coordenadora do Projeto de Extensão “Quintais Produtivos da Agricultura Familiar e Protagonismo Feminino no Assentamento Terra Rica” com apoio da Coordenadoria de Ações Afirmativas, Diversidade e Equidade e Vice-Reitoria da Unesp, Universidade Estadual Paulista. Participante do Grupo de Pesquisa do CNPq Agroecologia e Economia Feminista. Doutora em Aquicultura pelo Centro de Aquicultura da Unesp (CAUNESP), Mestre em Educação pela Unicamp. Licenciada em Ciências Biológicas pela Unesp, Botucatu. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4567929482306746>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8575-0155>

Universidade Estadual Paulista. Integram a equipe deste trabalho estudantes pretos e pardos. Participamos de um almoço que comemorou o encerramento das rodas de conversa de indígenas da aldeia Tabaçu Rekó Ypy da etnia Tupi-guarani feitas na visita à região de Jaboticabal, estado de São Paulo. E é neste espaço que a docente coordenadora deste projeto de extensão apresentará suas percepções sobre a troca de experiências entre as lideranças femininas desta aldeia indígena e de uma associação de agricultoras familiares assentadas.

O encontro entre estas lideranças ocorreu em uma região em que predomina a monocultura canavieira e a agricultura convencional. Este fato já imprimiu um ato de resistência em que a universidade pública auxiliou a promover. E neste ato que fica evidente o compromisso desta instituição com a inclusão social, a produção e a disseminação do conhecimento (Raic; Cardoso; Pereira, 2020). Tanto as mulheres indígenas como as agricultoras familiares têm uma história comum de resistência nos moldes da “pedagogia da esperança” de Freire (2009). Esta história comum se dá no protagonismo feminino que de maneira resiliente e vigorosa resiste à opressão e imposição de uma única forma de existir no mundo, ou seja, favorecendo os dominadores e desfavorecendo o seu povo, em um país em que a luta pela terra tem sido pauta desde o seu “descobrimento”. E nesta luta os povos originários e os pequenos agricultores vêm a cada momento histórico reivindicar suas demandas por justiça social e direitos humanos.

A prática da sustentabilidade construída pela resistência do protagonismo feminino das agricultoras e indígenas apresentada nesta experiência de pesquisa e extensão indica que estas comunidades têm conseguido estar alinhadas com os Objetivos de Desenvolvimento da Agenda 2030. A Agenda 2030 é um documento da Organização das Nações Unidas (ONU) elaborado por 193 países em 2015. Esse documento

objetiva promover o desenvolvimento sustentável por meio do combate à pobreza e à poluição ambiental, além de estabelecer orientações para o respeito aos direitos humanos. Assim, essa agenda propõe que até 2030 todas as nações cumpram 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) ligados à promoção da sustentabilidade e da justiça social (Cabral, R.; Gehre, 2020; ONU, 2023; Rosa e Campos, 2020).

Portanto, os objetivos deste trabalho são apresentar a experiência educativa vivenciada pela professora coordenadora do projeto de extensão mencionado em relação à troca de experiências entre mulheres indígenas da etnia Tupi-guarani e mulheres assentadas; identificar neste processo educativo ações de resistência que contribuem para a prática dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da Agenda 2030 tecida pelo protagonismo feminino das agricultoras e indígenas.

## **2. A EXPERIÊNCIA EDUCATIVA NA PRÁTICA DA EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA: O PROTAGONISMO FEMININO NA SUSTENTABILIDADE, RESISTÊNCIA E PRÁTICA DA AGENDA 2030**

### **2.1. A AUTOETNOGRAFIA COMO REFERÊNCIA PARA A COLETA E ANÁLISE DE DADOS: A INTERAÇÃO ENTRE A PESQUISA E A EXTENSÃO**

Empreguei neste artigo a autoetnografia, pois a experiência pedagógica vivida e aqui retratada ocorreu a partir do meu envolvimento desde a promoção do encontro das lideranças femininas indígenas e rurais até a participação junto destas mulheres em uma roda de conversa e almoço de confraternização. A observação e anotação da experiência também me auxiliaram na sistematização dos dados. Assim, pude vivenciar os referenciais da autoetnografia, a qual enquanto pesquisa qualitativa, é um gênero da etnografia e os seus parâmetros científicos são traçados pela autorreflexão dos

pesquisadores a respeito da experiência por eles vivenciadas (Santos, 2017).

Vivenciar uma experiência pedagógica tão intensa na participação durante estes diálogos sobre o protagonismo feminino na sustentabilidade me levou a propor o uso da autoetnografia como ferramenta metodológica. Conforme Santos (2017) e Davel e Oliveira (2018), a autoetnografia é uma metodologia de pesquisa qualitativa, uma modalidade da etnografia, a qual gera no autor um processo de reflexão sobre um momento autobiográfico em meio a contextos sociais e políticos. Esse tipo de metodologia é alicerçado em parâmetros científicos e críticos. Assim, a pesquisadora e também autora desse presente artigo pode ter reflexões e desdobramentos de sua participação nas rodas de conversa e confraternização para a obtenção de resultados de uma prática de pesquisa autobiográfica. De acordo com os autores mencionados, na etnografia, o pesquisador participa do estudo por meio da sua observação, de forma passiva, sem atuar na realidade pesquisada. Já na autoetnografia, o pesquisador está inserido na coleta e análise de dados e participa de forma ativa do contexto em que realiza a pesquisa.

Dessa forma, de acordo com os parâmetros da autoetnografia, desenvolvi a presente pesquisa. Tudo se iniciou quando propus à uma organização não-governamental ambientalista, que solicitou a minha colaboração para a organização e divulgação do encerramento das atividades culturais dos indígenas da aldeia Tupi-guarani na cidade de Jaboticabal e região, que fosse realizado uma confraternização e almoço. E, que deste encontro, pudessem participar as agricultoras do Assentamento Terra Rica e alunos integrantes da equipe do projeto de extensão “Quintais Produtivos da Agricultura Familiar e Protagonismo Feminino no Assentamento Terra Rica”, a qual sou coordenadora.

Assim, desde a organização até a realização desta confraternização empreguei a observação e registro das falas das agricultoras e mulheres indígenas, conforme as orientações de Minayo (1996), Gil (2002) e Reis e Lunardi-Mendes (2018).

A observação direta durante a organização do encontro entre as agricultoras e as indígenas e a anotação de dados provenientes desta observação nos permitiu tecer a análise da experiência, como algo vivenciado de forma autobiográfica, o que me possibilitou sistematizar minhas percepções, conforme as diretrizes de Santos (2017) e Davel e Oliveira (2018).

A prática da extensão retroalimentou a pesquisa e vice-versa e pude vivenciar um processo educativo de acordo com o que nos recomenda Freire (2011).

## **2.2. A CONEXÃO ENTRE AS AGRICULTORAS FAMILIARES E AS LIDERANÇAS INDÍGENAS FEMININAS: PROTAGONISMO E RESISTÊNCIA COMO PONTOS COMUNS EM CONTEXTOS DIVERSOS**

Antes da roda de conversa entre as lideranças femininas da aldeia Tupi-guarani e as agricultoras é descarregada uma caixa de mandioca plantada pelas agricultoras do Assentamento Terra Rica para incluir no preparo do almoço de confraternização. É algo emblemático que já anuncia a força e a riqueza da experiência pessoal e educativa presente na dinâmica deste encontro. As agricultoras levarem a mandioca que elas mesmas plantaram, um alimento bastante presente na cultura indígena. E o ato de se confraternizar e trocar saberes e experiências começa desta forma, levando-me a uma reflexão.

As mulheres agricultoras se instalaram com suas famílias no Assentamento Terra Rica, que fica na região de Jaboticabal desde 1998. E aí já se instala um processo de resistência em meio à monocultura

canaveira, pois nos quintais produtivos dos lotes são cultivados alimentos de uma forma diversificada: inúmeros tipos de verduras, hortaliças, legumes, cereais, frutas, além da produção animal de bovinocultura leiteira e avicultura. Também são produzidos queijos, doces, pães e bolos a partir do cultivo destes quintais (Caminhas, 2020; Caminhas, 2022).

A gestão dos quintais produtivos é feita pelo trabalho feminino na Agricultura Familiar (Bezerra *et al.*, 2015; Siliprandi, 2015, Caminhas, 2020; Caminhas, 2022). Nesta gestão, as agricultoras, como protagonistas, aplicam conhecimentos tradicionais de manejo agrícola sustentável. Os quintais produtivos contribuem de forma significativa para a economia doméstica e a produção dos alimentos geram segurança alimentar. Há uma troca de saberes, dinâmica sobre técnicas de plantio entre as mulheres agricultoras nos quintais produtivos, o que contribui para a preservação cultural local e para o fortalecimento de um manejo sustentável (Leal *et al.*, 2020; Caminhas, 2020; Caminhas, 2022).

O empoderamento feminino se estabelece à medida que as mulheres organizadas em uma associação (Associação de Mulheres Agricultoras Familiares do Assentamento de Córrego Rico) se reúnem e trocam experiências sobre o seu cotidiano e produção de alimentos nos quintais produtivos (Leal *et al.*, 2020; Caminhas, 2020; Caminhas, 2022). Os alimentos plantados pelas mulheres nos quintais produtivos são consumidos pela família, caracterizando-se, assim o autoconsumo (Gazolla; Schneider, 2007; Grisa; Schneider, 2008). A outra parte da produção destes alimentos é comercializada através de políticas públicas como o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), as quais promovem a compra dos produtos da Agricultura Familiar pelas escolas e entidades assistenciais conforme pesquisa de Camargo, *et al.* (2016).

Assim, há um fluxo constante de consumo, troca, doação e venda é estabelecido no Assentamento Terra Rica (Caminhas, 2020; Caminhas, 2022). Este fluxo tem parâmetros da Economia Solidária, em que a comunidade rural tem um ganho e benefício coletivo estruturado nos circuitos curtos de comercialização, como a troca e a venda (Carvalho; Wanderley, 2023). Além disso, promovem a agroecologia e a sustentabilidade, pois os alimentos extraídos dos quintais produtivos são livres de agrotóxicos e produzidos por meio de manejo orgânico (Caminhas, 2020; Caminhas, 2022; Leal *et al.*, 2020).

Após ter apresentado a realidade das agricultoras presentes em nossa confraternização, é possível falar sobre as representantes da aldeia Tabaçu Rekó Ypy. Esta aldeia pertence à etnia indígena Tupi-guarani e se localiza em Peruíbe, São Paulo (Berpateli, 2017). Na Terra Indígena Piaçaguera, no litoral sul de São Paulo, vivem cerca de 284 indígenas Tupi-guarani. Atualmente, segundo a Funai, são 11 aldeias distribuídas em uma área de 2.790 hectares, localizada na divisa entre os municípios de Peruíbe e Itanhaém. Na aldeia Tabaçu Rekó Ypy, a venda do artesanato e o Projeto Turismo de Base Comunitária contribuem para a sobrevivência das famílias (Martins, 2019). Vivem nesta aldeia 25 indígenas e 7 famílias, as quais mantêm as tradições e raízes (Brígido, 2019).

Conforme Sallum (2022), as práticas de manejo sustentável da produção agrícola ocorreram em comunidades indígenas desde o século XVI e a agrofloresta se deu alternando plantas destinadas à alimentação e a floresta da Mata Atlântica por meio do cultivo das roças nas clareiras. E, de acordo, com esta autora, a gestão deste manejo na produção de alimentos é feminina. Desde a década de 60, este manejo vem sendo modificado pela exploração e apropriação das terras indígenas por grandes empresas (Souza e Villar, 2018). No entanto, as mulheres da

aldeia Tabaçu Rekó Ypy ainda resistem, inclusive ocupando espaço como liderança e orientação espiritual. Por exemplo, Itamirim é uma morubixaba, que é a maior referência de liderança na aldeia e a sua mãe, ocupa o lugar de um pajé na orientação espiritual. Itamirim é pedagoga, formada pela Usp. Atua na sua comunidade como professora e ensina a língua indígena e juntamente com a mãe e o marido criou a aldeia Tabaçu Rekó Ypy, com o intuito de preservar as raízes indígenas sem a predominância da cultura do não indígena. Itamirim menciona em uma entrevista dada a Brígido (2019) que:

“Tabaçu Reko Ypy é o renascer da grande aldeia. Não falo da aldeia física, mas da aldeia que habita em nós, nossos costumes, nosso jeito de viver em harmonia com a natureza, de criar as crianças, de compartilhar tudo” (Brígido, 2019).

O significado do nome da aldeia é repleto de um simbolismo voltado para o fortalecimento da identidade cultural indígena liderada por uma mulher. E o forte referencial de resistência de identidade cultural é a natureza. Portanto, o protagonismo feminino é aí estabelecido e pontuado. E na fala de Itamirim, é possível identificar a percepção da sua realidade como mulher e liderança:

[...] Ficamos bem na frente do município, Peruíbe. Ali sempre ficam achando que nós somos invisíveis nessa cidade [...] é um desafio bem grande porque é muito próximo da cidade. E querendo ou não a urbanização, a cidade tudo que tem, traz de alguma forma assim, muitas tentações pros nossos jovens, pras pessoas mesmo [...] aí você também faz com que ele reflita para a escolha que ele vai fazer [...] É uma luta grande a que nós temos. É uma batalha imensa que nós enfrentamos. Alunos, professores, líderes, mas a esperança eu acredito que é algo que nos fortalece a cada dia”.

E mesmo com a invisibilidade que a sociedade urbana tem em relação a seu povo, fica evidente a esperança como aliada da resistência no seu relato (Silva; Moraes; Danaga, 2020). E a percepção desta

liderança indígena feminina em relação à complexidade da resistência em relação às pressões para o apagamento de suas raízes culturais se fortalece ao olhar para a natureza como geradora de narrativas repletas de inspiração, sabedoria e redescoberta da potência dos povos originários. E nesta dinâmica de contemplação, esperança, resistência, reencontrar-se consigo mesmo, com o outro e com o planeta (Andrade; Andrade, 2021).

Em seus depoimentos no almoço de confraternização, a líder indígena, afirma que a preservação da natureza e o equilíbrio ambiental só serão possíveis com a existência e resistência da cultura indígena e esta sua crença e valor são ensinados para as crianças e jovens da aldeia, que têm contato com a cultura urbana, mas são constantemente alertados pela liderança sobre a importância de manter a sua cultura relacionada à língua, hábitos em geral e importância dada à natureza. Juntamente das disciplinas de língua indígena, matemática e ciências, Itamirim ensina crianças e jovens a olhar para a natureza como fonte de sabedoria, resiliência e resistência.

Um momento importante deste encontro foi a troca de saberes e experiências entre indígenas, agricultores e a nossa equipe da universidade, o que foi expresso na fala de Itamirim: “[...] Eu acho que é o papel do ser humano compartilhar um com o outro e construir. Eu acho que tudo aqui, toda essa nossa luta, nossa caminhada bem construída é ajudando o outro com o nosso conhecimento [...]”.

Ao estudar os referenciais de Morin para a valorização da troca entre os saberes científicos e não científicos, Maciel (2022), nos propõe um olhar para os conhecimentos das inúmeras tradições culturais como forma de gerar uma relação harmoniosa entre o ser humano e a natureza. Esta complexidade entre ser único, diverso e ao mesmo tempo ter semelhanças que nos tornam humanos com experiências comuns e

próprias constrói saberes que poderão trazer uma ética planetária, capaz de respeitar as diferentes culturas (Morin, 2014).

É possível sim construir oásis de resistência e esperança. Pois no meio de uma região em que a monocultura canavieira impera e a agricultura convencional – o “agro” – é visto como única forma de produção agrícola, realizada predominantemente por homens, ocorria um encontro entre mulheres indígenas e mulheres da agricultura familiar, defensoras da sua cultura, da vida e da sustentabilidade. E, neste momento, me reconheci como educadora e parceira das agricultoras na resistência e na esperança e levo este depoimento da líder das agricultoras como incentivo para continuar a pesquisa sobre o protagonismo feminino na agricultura familiar.

“Eu sinto que a professora é uma extensão nossa aí na universidade, sabe? Eu me sinto representada também dentro da universidade onde a professora tá nesse espaço acadêmico, nesse espaço de poder, nesse espaço que a gente têm às vezes fala né. Direito a fala, direito de talvez escrever algum projeto e fazer alguma coisa acontecer ‘pra’ nós. Agradeço muito sua parceria, você entrou assim: com a gente pra somar [...] muitos ‘passa’ por aqui, muitos ‘tira’ daqui, tira informação, a gente ajuda né muitos se formarem e depois a gente não têm o retorno, professora. Mas sempre que eu procurei a professora no sentido de ajudar, eu tive esse respaldo. Sabe, professora? Então, eu agradeço muito em nome de todas aqui do assentamento [...]”.

A troca de saberes reúne experiências, práticas e percepções que nos fazem vivenciar a pedagogia da autonomia de Paulo Freire, em que ensino, pesquisa e extensão interagem de forma dinâmica e promovem o respeito aos diferentes tipos de conhecimento, como o popular (Freire, 2003; Silva; Kayser, 2016). É primordial que a “pedagogia da autonomia” aconteça na prática da sustentabilidade (Dickmann; Carneiro, 2012), como ocorreu nas ações das agricultoras e indígenas em suas

comunidades em prol das relações socialmente justas, economicamente viáveis e ambientalmente corretas (Soares *et al.*, 2020).

E a resposta que dei à fala da agricultora do Assentamento Terra Rica foi

“Ouvir essas palavras aí que você falou que represento vocês na universidade enche o meu coração de responsabilidade, gratidão: me sinto honrada por poder representar mulheres tão incríveis, com uma história tão bonita. A história de vocês lembra história de luta, força dos meus pais, dos meus avós que eram pequenos agricultores. Então eu tenho uma responsabilidade e uma troca com o olhar para o trabalho de vocês e dos meus antepassados”.

E com isso, quando se fala em antepassados, troca de saberes e comunhão com o outro é possível ter como referência a importância da “memória ancestral” de Krenak (2022) como motivação interna e legítima que nos faz valorizar as nossas histórias de vida nos mais diversos ecossistemas do planeta e poder cuidar deles (Rodrigues, 2023). Aprendi com meus antepassados, que trabalhavam na terra, a amar a agricultura e a natureza e hoje trabalho com agricultura familiar e sustentabilidade na pesquisa e na extensão.

Revisitar a ancestralidade me fez refletir a respeito da importância do acesso de jovens de camadas vulneráveis da população à universidade como ocorreu com a meu ingresso na universidade pública, o que expressei nesta minha fala feita durante a nossa confraternização:

“Minha origem como eu sempre converso com vocês, ela é bem simples mesmo. Então eu sei o que é pagar uma conta de luz, chegar pra pagar e ter que juntar as moedinhas, porque eu vivi muito isso com os meus pais, com a minha mãe: juntar os trocos, os ‘trocadinho’ ‘pra’ pagar aquele monte que vem de energia né, em casa, que vinha. Então eu acho que tudo nessa vida que a gente fizer com o coração, verdade, pensando nas outras pessoas, em dividir o que você tem com os outros pra que todo mundo tenha verdadeiramente justiça, verdadeiramente, dignidade, vai ‘pra’ frente, [...] Vou marcar na minha agenda, que hoje foi um dia em que eu tive uma das

conversas mais bonitas aí com vocês, em que eu sei verdadeiramente que eu estou no caminho, na parceria com mulheres como eu, que lembram a história dos meus pais, dos meus avós”.

E, os alunos do nosso projeto de extensão, são pretos e pardos, egressos da escola pública que também, assim como eu, poderão representar as camadas desfavorecidas da população na universidade pública. E para meus alunos, participantes deste projeto de extensão com as senhoras assentadas, esta experiência foi repleta de significados, como ilustra esta fala expressa por uma das jovens da equipe:

“No nosso encontro com os indígenas da aldeia Tabaçu Reko Ypy, as mulheres rurais e mulheres indígenas compartilharam, histórias, vida, agricultura e amor. Mulheres em situações tão distintas, porém com um forte amor em comum, a mãe terra. É inegável que existe pontos em comuns [...] o primeiro ponto a se destacar é o respeito ao solo e ao meio ambiente, entender o que aquele solo pode nos proporcionar, respeitar o tempo da natureza, e a saúde de todos os seres sem exceção”.

As mulheres indígenas e as agricultoras têm em comum o protagonismo do cuidado com o outro: o outro ser humano, as plantas, os animais, o ar, a água, o solo e a água na perspectiva do “saber cuidar” de Boff (1999). Este cuidado pode ser percebido pela estudante de Engenharia Agrônômica da nossa equipe de extensão:

“A agricultura orgânica é presente na vida das agricultoras em seus quintais culturais, assim como, na vida das indígenas onde elas semeiam, esperança, alimento, respeito e amor. O alimento sem o uso de agrotóxicos, reflete esperança de um futuro mais saudável e com maior qualidade de vida. Na minha percepção podemos também destacar algo em comum nessas mulheres, assim como as mulheres indígenas, fazem seus trabalhos em artesanato, onde esses são confeccionados com amor, respeito a natureza e aos animais, respeito a mãe terra e paciência para criação, com o intuito de alimentar a aldeia, as agricultoras também seguem a mesma linha de trabalho com amor e respeito aos seus alimentos orgânicos. Vidas distintas, e o respeito a mãe terra e a natureza em comum”.

É importante destacar que este depoimento tenha sido expressado por uma mulher preta e estudante do Curso de Engenharia Agrônômica. E a fala a seguir é repleta de uma percepção sobre a possibilidade de empoderamento e protagonismo feminino em prol da sustentabilidade dada em contextos desfavorecidos pela sociedade contemporânea. É possível traçar um paralelo com o poema Cântico da Terra de Cora Coralina (2012):

“Eu sou a terra, eu sou a vida.  
 Do meu barro primeiro veio o homem.  
 De mim veio a mulher e veio o amor.  
 Veio a árvore, veio a fonte.  
 Vem o fruto e vem a flor.  
 Eu sou a fonte original de toda vida.  
 Sou o chão que se prende à tua casa.  
 Sou a telha da cobertura de teu lar.  
 A mina constante de teu poço.  
 Sou a espiga generosa de teu gado  
 e certeza tranquila ao teu esforço.  
 Sou a razão de tua vida.  
 De mim vieste pela mão do Criador,  
 e a mim tu voltarás no fim da lida.  
 Só em mim acharás descanso e Paz.  
 Eu sou a grande Mãe Universal.  
 Tua filha, tua noiva e desposada.  
 A mulher e o ventre que fecundas.  
 Sou a gleba, a gestação, eu sou o amor.  
 A ti, ó lavrador, tudo quanto é meu.  
 Teu arado, tua foice, teu machado.  
 O berço pequenino de teu filho.  
 O algodão de tua veste  
 e o pão de tua casa.  
 E um dia bem distante  
 a mim tu voltarás.  
 E no canteiro materno de meu seio  
 tranquilo dormirás.  
 Plantemos a roça.  
 Lavremos a gleba.

Cuidemos do ninho,  
do gado e da tulha.  
Fartura teremos  
e donos de sítio  
felizes seremos.” (Coralina, p. 151-152, 2012).

Conforme Noemi, Scotta e Santos (2018) as representações de “natureza mãe” e “natureza sujeito” predominam neste poema:

“Cora assume para si a condição de mulher-terra ligada à fertilidade e admite o ser humano como integrante da natureza. Em relação à representação de meio ambiente, identifica-se a complexidade do conceito que interliga o físico, o biótico e o social, as três dimensões do meio (Noemi, Scotta e Santos, p. 6, 2018).

A líder do Assentamento Terra Rica traçou um paralelo entre a relação das agricultoras e indígenas com a terra: “Vamos dar as mãos porque a luta de vocês é nossa também, porque o que tiraram de vocês, hoje também tiram de nós. Então, a nossa luta também é constante por territórios”.

E isso se refere a dificuldade que assolam as famílias das agricultoras de Terra Rica, localizado em Córrego Rico (SP), pelo Estado e pelo preconceito, analogamente como ocorre na aldeia Tabaçu Reko Ypy que é atormentada por mineradores à procura de novas áreas para explorar.

A agricultura familiar tem sido pauta das reivindicações junto às políticas públicas locais, pois o solo desta comunidade é pobre, o que impossibilita a produção agrícola. Além disso, a agricultura familiar tem sido vista pelos indígenas da aldeia Tabaçu Rekó Ypy como uma prática de produção de alimentos que pode ser feito de forma sustentável (Mateus, 2016). Durante o encontro, a líder indígena mencionou que há predominância de alimentos naturais, como verduras, legumes, cereais, frutas na alimentação de seu povo.

Assim, o que expus neste tópico, ilustra a conexão entre as agricultoras familiares e as lideranças indígenas femininas dado pelo protagonismo e resistência como pontos comuns em contextos diversos.

### **2.3. RESISTÊNCIA, ESPERANÇA E A PRÁTICA DOS OBJETIVOS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL PELO PROTAGONISMO FEMININO NA ALDEIA TABAÇU REKÓ YPY E NO ASSENTAMENTO TERRA RICA**

O protagonismo feminino no fortalecimento da agricultura familiar, segurança alimentar e sustentabilidade é estabelecida na prática agrícola dada nos quintais produtivos do Assentamento Terra Rica (Córrego Rico, São Paulo). A liderança feminina tem se destacado na produção agrícola desses quintais e tem promovido segurança alimentar e sustentabilidade. Assim, os seguintes Objetivos de Desenvolvimento Sustentável têm sido implantados por esta comunidade rural, que tem as mulheres na gestão feminina dos quintais produtivos: ODS 1, Erradicação da Pobreza, ODS 2, Fome Zero e Agricultura Sustentável; ODS 5, Igualdade de Gênero (alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas), ODS 10 (Redução das Desigualdades), 11 (Cidades e Comunidades Sustentáveis) e 13 (Ação contra a Mudança Global do Clima).

A equipe de extensão que tem trabalhado com estas agricultoras tem vivenciado na prática a ODS 4, Educação de Qualidade (garantir o acesso à educação inclusiva, de qualidade e equitativa, e promover oportunidades de aprendizagem ao longo da vida para todos). Pois há a promoção de uma interação entre a equipe da universidade e as mulheres agricultoras do assentamento, capaz de gerar uma troca de saberes. De acordo com Varela *et al.* (2022):

“Conhecer as vivências e experiências de pessoas que trabalham com a terra, em especial as agricultoras familiares, demonstra a extensão do

conhecimento por elas adquirido e o quanto este conhecimento é diversificado (Varela et al., p. 232, 2022).

Além disso, nossa equipe é constituída por estudantes negros, pardos e pessoas com deficiência que desenvolverá um trabalho com mulheres agricultoras, o que está de acordo com o ODS 10: Redução das Desigualdades - “dentro dos países e entre eles, ou seja, empoderar e promover a inclusão social, econômica e política de todos, independentemente da idade, gênero, deficiência, raça, etnia, origem, religião, condição econômica ou outra” (ONU, 2015).

A liderança indígena da aldeia Tabaçu Rekó Ypy estabelece um protagonismo feminino que coloca em prática o ODS 5, Igualdade de Gênero, através da resistência à cultura branca e capitalista em relação a seus costumes tradicionais de amor e respeito à natureza. E a líder indígena é pedagoga e professora na sua aldeia e ensina além da língua Tupi-guarani, matemática e ciências, a importância da preservação dos hábitos dos povos originários relacionados à expressão do amor à terra e à natureza através da música, dança e artesanato. E tem-se, assim, a prática do ODS 4 em meio à resistência e à esperança de que o planeta seja inclusivo e sustentável. No Guia da Agenda 2030, Cabral e Gehre (2020) propõe o ODS 19, Arte, Cultura e Comunicação em que as múltiplas e diversas manifestações artísticas e culturais sejam valorizadas e respeitadas e relativizadas.

Cabral e Gehre (2020) também propõe o ODS 18, Igualdade Racial em que todas as etnias devem ter seus direitos humanos garantidos e livres de preconceitos e discriminação. E a prática justa do direito à equidade racial é algo transdisciplinar que percorre os demais objetivos da Agenda 2030. Os povos originários, as mulheres negras do assentamento e os estudantes negros da nossa equipe devem ter seus direitos assegurados. Nosso trabalho de extensão tem apoio da CAADI

(Coordenadoria de Apoio a Ações Afirmativas, Diversidade e Equidade da Vice-Reitoria da Unesp (Universidade Estadual Paulista) através do oferecimento de uma bolsa para a pós-graduação e cinco bolsas para graduandos. E as políticas de ações afirmativas em prol das populações de vulnerabilidade econômica são defendidas pela Agenda 2030.

O Guia Agenda 2030 elaborado por Cabral e Gehre (2020) propõe que a Agenda 2030 se estabeleça de “forma crítica e dialética”, de forma que as múltiplas demandas socioambientais, presentes em cenários de imensas desigualdades, possam ser atendidas. E com isso, há a possibilidade de se incluir e reivindicar outros objetivos além dos 17 ODS (Feltrin, 2022).

E a prática e a história de vida destas mulheres indígenas e agricultoras e dos nossos estudantes pretos e pardos vive a “pedagogia da esperança” de Paulo Freire (2009), em que seres humanos oprimidos lutam contra a opressão em prol da vida e da justiça socioambiental.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A extensão universitária nos proporcionou esta experiência definida por uma magia educativa: um encantamento diante de encontros de histórias e saberes. A troca de saberes proporcionada pelo diálogo com os povos originários é fundamental para que a sociedade contemporânea atenda às suas inúmeras demandas socioambientais e encontre na tradição destes povos a compaixão e a sabedoria necessárias aos direitos humanos e de todos os seres vivos.

O protagonismo feminino das agricultoras e mulheres indígenas é rico em experiências de comunidades que resistem a modelos capitalistas de desenvolvimento e, em meio a incessantes lutas e desafios, nos mostram vozes de empoderamento e oposição a modelos

de sociedade que insistem em optar pela invisibilidade de mulheres e indígenas. E as demandas das agricultoras e indígenas estão alinhadas como a Agenda 2030.

A implementação dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da Agenda 2030 têm sido um desafio. No entanto, são situações pedagógicas como estas, descritas neste trabalho, é que nos dão esperança e motivação para seguirmos como educadores e pesquisadores em prol desta pauta de direitos humanos e justiça social defendida por este importante documento.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Celeste Maria Pacheco; ANDRADE, Ana Cláudia Pacheco. Por uma narrativa do reencantamento: A poética do não esquecimento de Ailton Krenak e Daniel Munduruku. **Revista Léngua & Meia**, v. 12, n. 2, p. 64-83, 2021.
- BERPATELI, Vladimir. A miscigenação como negação do outro: os “índios aldeados” e o fim dos aldeamentos paulistas. **História e Cultura**, v. 6, n. 1, p. 262-288, 2017.
- BOFF, Leonardo. Saber Cuidar - Ética do Humano: compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BRÍGIDO, Diego. Revista Nove. Nossa Gente. Itamirim. 2019. Disponível em <https://revistanove.com.br/nossa-gente/itamirim/> Acesso em: 12 maio 2023.
- CABRAL, R.; GEHRE, T (org). **Guia Agenda 2030: integrando ODS, educação e sociedade**. São Paulo, 2020.
- CAMARGO, Regina Aparecida Leite *et al.* O PAA e PNAE em assentamentos PDS no norte paulista. **Retratos de Assentamentos**, v. 19, n. 1, p. 149-173, 2016.
- CAMINHAS, Ana Margarida Theodoro. A importância das mulheres agricultoras no fortalecimento da segurança alimentar em um assentamento rural de Córrego Rico, estado de São Paulo. **InterEspaço: Revista de Geografia e Interdisciplinaridade**, v. 6, n. 19, p. 1-19, 2020.

- CAMINHAS, Ana Margarida Theodoro. As Feiras Agroecológicas, a Segurança Alimentar e o Protagonismo Feminino nos Quintais Produtivos da Agricultura Familiar: A Contribuição para a Prática da Agenda 2030. **Brazilian Journal of Development**, v. 8, n. 1, p. 4184-4200, 2022.
- CARVALHO, Gilcimar Ferreira Caetano de; WANDERLEY, Sergio Eduardo de Pinho Velho. Economia solidária e comercialização em circuitos curtos: agroecologia no assentamento Osvaldo de Oliveira do MST/RJ. **Organizações Rurais & Agroindustriais**, v. 25, p. e1958-e1958, 2023. Acesso em: 14 maio 2023.
- Coralina, C. Poemas dos becos de Goiás e estórias mais. P. 151-152. 20. ed. São Paulo, SP: Global, 2012.
- DAVEL, Eduardo Paes Barreto; OLIVEIRA, Cybele Amado de A reflexividade intensiva na aprendizagem organizacional: uma autoetnografia de práticas em uma organização educacional. **Organizações & Sociedade**, v. 25, p. 211-228, 2018.
- DICKMANN, Ivo; CARNEIRO, Sônia Maria Marchiorato. Paulo Freire e Educação ambiental: contribuições a partir da obra Pedagogia da Autonomia. **Revista de Educação Pública**, v. 21, n. 45, p. 87-102, 2012.
- FELTRIN, Diuan Santos. Uma proposta de leitura crítica da Agenda 2030. **Organicom**, v. 19, n. 39, p. 218-221, 2022.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo, Paz e Terra, 2003.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 16. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.
- FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** Editora Paz e Terra, 2014.
- GADOTTI, Moacir. **Extensão Universitária: Para quê?** Instituto Paulo Freire, 2017. Disponível em: [https://www.paulofreire.org/images/pdfs/Extens%C3%A3o\\_Universit%C3%A1ria\\_-\\_Moacir\\_Gadotti\\_fevereiro\\_2017.pdf](https://www.paulofreire.org/images/pdfs/Extens%C3%A3o_Universit%C3%A1ria_-_Moacir_Gadotti_fevereiro_2017.pdf) Acesso em: 17 set. 2022.

GAZOLLA, Marcio.; SCHNEIDER, Sergio. A produção da autonomia: os “papéis” do autoconsumo na reprodução social dos agricultores familiares. **Estudos Sociais e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 89-122, 2007.

GIL, Antonio Carlos *et al.* **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. Companhia das Letras, São Paulo, 2022.

MACIEL, Michel Albuquerque. Da Fragmentação à complexidade: os saberes tradicionais amazônicos e a relação ser humano-Natureza na Amazônia sob uma compreensão em Edgar Morin. **Revista Epistemologia**, v. 3, n. 3, 2022.

MADEIRA, Isabela; GOMES, Letícia; VILAR, Yasmim. **G1, Santos e Região**. Professora indígena formada na Usp funda a própria aldeia para recuperar tradições. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/professora-indigena-formada-na-usp-funda-a-propria-aldeia-para-recuperar-tradicoes.ghtml> Acesso em: 14 maio 2023.

MARTINS, Naiara. **Diário do Litoral**. Aldeia Tabacu Reko Ypy preserva tradição e resistência no litoral sul. Disponível em: <https://www.diariodolitoral.com.br/cotidiano/aldeia-tabacu-reko-ypy-preserva-tradicao-e-resistencia-no-litoral-sul/124866/> Acesso em: 04 maio 2023.

MATEUS, Cássia Aparecida Praeiro. O turismo étnico como ferramenta para o etnodesenvolvimento da aldeia Tabacú Reko Ypy, Itanhaém-Peruíbe, SP. Dissertação (Mestre em Sustentabilidade em Gestão Ambiental), Universidade Federal de São Carlos, 2016.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 6a Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

MORIN, Edgar. **Os setes saberes necessários à educação do futuro**. Cortez Editora, 2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Transformando nosso mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável**. 2015. Disponível em: <https://brasil.un.org/>. Acesso em: 08 maio. 2023.

NOEMI, Boer; SCOTTA, Cabral Sara; SANTOS, Cristiano Bittencourt dos. 7B015 A natureza e o meio ambiente no poema o cântico da terra, de cora coralina: uma

estratégia para trabalhar educação ambiental por meio do teatro-educação. **Tecné, Episteme y Didaxis: TED**, p. 1-6, 2018.

RAIC, Daniele Farias Freire; CARDOSO, Marilete Calegari; PEREIRA, Socorro Aparecida Cabral. A universidade pública em cenários neoliberais e fascistas: balbúrdias de resistência em tempos de Covid-19. **Revista Eletrônica de Educação**, v. 14, p. e4556143-e4556143, 2020.

REIS, Valdeci; LUNARDI-MENDES, Geovana Mendonça. O registro do etnógrafo: reflexões sobre a prática etnográfica educacional. **Revista Contemporânea de Educação**, v. 13, n. 26, p. 164-183, 2018.

RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. A ética ancestral na filosofia de Ailton Krenak: The ancestral ethics in Ailton Krenak's philosophy. **Modernos & Contemporâneos-International Journal of Philosophy [issn 2595-1211]**, v. 7, n. 16, p. 190-207, 2023.

SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco Silva. “Política da consideração” e o significado das coisas: a persistência de comunidades de práticas agroflorestais em São Paulo. **Cadernos do Lepaarq**, v. 37, n. XIX, p. 356-389, 2022.

SANTANA, Gildo Ribeiro; ANDRADE, Horasa Maria Lima da Silva; ANDRADE, Luciano Pires. Agroecologia e agricultura familiar sustentável: percursos e estratégias para transição. **Revista Brasileira de Planejamento e Desenvolvimento**, v. 12, n. 1, p. 55-72, 2023.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **Plural**, v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017.

SILVA, Marco Aurélio; KAYSER, Aristéia Mariane. O papel da educação contemporânea uma reflexão a partir da Pedagogia da Autonomia de Paulo Freire. **Revista Dynamis**, v. 21, n. 2, p. 3-15, 2016.

SILVA, Cláudio Rodrigues; MORAES, Agnes Iara Domingos; DANAGA, Amanda Cristina. Adiar o fim do mundo, que história é essa Krenak?. **Interfaces da Educação**, v. 11, n. 32, p. 378-383, 2020.

SOARES, Francisco Igo Leite et al. Sustentabilidade na agricultura familiar: um estudo na cadeia produtiva da juta (*Corchoruscapsularis*) em Alenquer/PA/Sustainability in

family farming: a study on the production chain of jute (*Corchorus capsularis*) in Alenquer/PA. **Brazilian Journal of Development**, v. 6, n. 3, p. 16652-16663, 2020.

SOUZA, Vanessa Manfre Garcia; VILLAR, Betzabeth Slater. Hábitos alimentares e produtos ultraprocessados na alimentação escolar: um estudo de caso da Terra Indígena Piaçaguera, São Paulo, Brasil. **Segurança Alimentar e Nutricional**, v. 25, n. 1, p. 23-30, 2018.

VARELA, Elaine Puziski *et al.* Semeando saberes: a etnobotânica e o quintal na valorização do conhecimento da mulher agricultora. **Etnobiología**, v. 20, n. 2, p. 213-235, 2022.

# 6

## **MIDIATIVISMO INDÍGENA NA AMAZÔNIA LEGAL: RESULTADOS DO MAPEAMENTO QUANTITATIVO NO FACEBOOK, INSTAGRAM E YOUTUBE <sup>1</sup>**

INDIGENOUS MEDIA ACTIVISM IN THE LEGAL AMAZON: RESULTS OF  
QUANTITATIVE MAPPING ON FACEBOOK, INSTAGRAM AND YOUTUBE

*Carine Felkl Prevedello <sup>2</sup>*

*Kassielle Haical Jacob <sup>3</sup>*

*Pedro Henrique Gonçalves Casqueiro <sup>4</sup>*

*William Francisco Guido <sup>5</sup>*

### **INTRODUÇÃO**

Entre os principais fenômenos analisados pelas pesquisas em Comunicação no contexto recente, está a apropriação dos meios de produção e transmissão de informação por atores não necessariamente envolvidos diretamente neste campo da perícia e do saber (Bourdieu,

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive pelos textos, figuras e fotos nele publicadas), neste sentido os autores isentam a RedeCT e os organizadores deste livro de toda e qualquer responsabilidade civil ou criminal sobre este capítulo.

<sup>2</sup> Doutora em Comunicação, professora da Escola de Comunicação (ECO) da UFRJ e tutora do Programa de Educação Tutorial (PET/ECO UFRJ), financiado pelo FNDE/MEC. Pesquisadora em Economia Política da Comunicação. Email [carine.prevedello@eco.ufrj.br](mailto:carine.prevedello@eco.ufrj.br) Endereço: Avenida Pasteur, 250 - Praia Vermelha (RJ) CEP 22290-240. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9032841605132565>

<sup>3</sup> Graduanda em Comunicação Social com habilitação em Publicidade e Propaganda pela Escola de Comunicação da UFRJ (ECO/UFRJ), pesquisadora do grupo PET ECO.

Email [kassielle.jacob@discente.eco.ufrj.br](mailto:kassielle.jacob@discente.eco.ufrj.br) Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4484233609031182> Orcid: <https://orcid.org/0009-0006-3292-228X>

<sup>4</sup> Graduando em Comunicação Social com habilitação em Publicidade e Propaganda pela Escola de Comunicação da UFRJ (ECO/UFRJ), pesquisador do grupo PET ECO.

Email [pedro.casqueiro@discente.eco.ufrj.br](mailto:pedro.casqueiro@discente.eco.ufrj.br) Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0709022653982902> Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-8952-4755>

<sup>5</sup> Graduando em Jornalismo pela Escola de Comunicação da UFRJ (ECO/UFRJ), pesquisador do grupo PET/ECO. Email [william.guido@discente.eco.ufrj.br](mailto:william.guido@discente.eco.ufrj.br) Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4384802750745135> Orcid: 0009-0004-4222-0332

1989). Trata-se, conforme pontuam diferentes autores (Bentes, 2018; Braighi e Câmara, 2018; Santi e Araújo, 2020), da utilização das novas ferramentas de mídia a partir da sociedade civil, notadamente pelos movimentos sociais.

No território brasileiro, desde 2013, com as mobilizações marcadas pelas “Jornadas de Junho”, observa-se uma inflexão do conteúdo informativo e relacionado às causas identitárias. As comunidades indígenas e povos originários estão entre os grupos que buscam, diante de uma esfera pública marcada por disputas em torno de narrativas, visibilidade para suas pautas e demandas. Não se trata, conforme Ramonet (2012) já apontou, de lutar por um espaço nos meios hegemônicos, mas sim de produzir a própria forma de se comunicar com um público cada vez mais diverso e segmentado na aderência e/ou vinculação a identidades culturais, ao mesmo tempo conectado em diferentes canais. A expansão tecnológica das redes sociais como plataformas complexas de produção e distribuição de conteúdo informativo possibilita a instrumentalização dos movimentos sociais, processo associado ao conceito denominado como “mediativismo” (BRAIGHI e Câmara, 2018), que “designa o conjunto de investidas com propósito de alteração da realidade social estabelecida” (Jordan apud Op. Cit, 2018). “Tem-se, de um lado, a função de informação, de mediação, que se associa ao outro lado, de transgressão solidária (JORDAN, 2002), com vistas a alterar situações de contexto” (Op. Cit, 2018, p.36).

Krenak (2019, 2020) e Acosta (2016) vão indicar, como tendências no debate proposto pelo mediativismo indígena e ligado aos povos originários, os conceitos de Etnodesenvolvimento e da integração à natureza como preceitos para um novo modelo de sociedade, preocupado com a sobrevivência humana frente à destruição dos recursos naturais na lógica do extrativismo.

Já que se pretende olhar aqui o Antropoceno como o evento que pôs em contato mundos capturados para esse núcleo preexistente de civilizados - no ciclo das navegações, quando se deram as saídas daqui para a Ásia, África e América - é importante lembrar que grande parte daqueles mundos desapareceu sem que fosse pensada uma ação de eliminar aqueles povos. (...) Para os povos que receberam aquela visita, o fim do mundo foi o século XVI. Não estou liberando a responsabilidade e a gravidade de toda a máquina que moveu as conquistas coloniais, estou chamando atenção para o fato de que muitos eventos que aconteceram foram o desastre daquele tempo. Assim como nós estamos hoje vivendo o desastre do nosso tempo, ao qual algumas seletas pessoas chamam Antropoceno. A grande maioria está chamando de caos social, desgoverno geral, perda de qualidade do cotidiano, nas relações, e estamos todos jogados nesse abismo. (Krenak, 2019, ps. 71-72)

As lideranças indígenas são algumas das vozes a se levantar no cenário atual para a discussão de novos modos de viver e pensar a sociedade diante da imposição da tecnologia e da mecanização também das relações humanas. Os conceitos de Etnomídia e Etnocomunicação, construídos por um conjunto de saberes e articulações no campo da prática comunicacional, especialmente da experiência de Anapuaka Tupinambá com a fundação da Rádio Yandê, mas também por sujeitos e iniciativas anteriores, (Carneiro, 2020; Souza e Costa, 2021; Santi e Araújo, 2020) são categorias importantes também para se pensar o Midiativismo Indígena.

Com o objetivo, portanto, de compreender esse levante dos povos, comunidades e pensadores indígenas a partir das novas tecnologias de mídia, a pesquisa dedicou-se inicialmente a mapear a presença dos perfis indígenas na rede *Facebook* (Abreu, Lisboa, Pires, Prevedello, 2021). Por meio de metodologia híbrida direcionada às redes sociais (Fragozo et al, 2011), foram aplicadas técnicas de coleta, verificação e categorização de dados quantitativos. Nesta amostra, foi possível identificar pelo menos 367 páginas alinhadas às etnias indígenas da Amazônia Legal, considerando-se neste território os estados de

Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará, Amapá, Tocantins, Mato Grosso e Maranhão. Por meio de um critério metodológico de checagem, que visa identificar a vinculação geográfica da comunidade indígena com a produção de conteúdo, a pesquisa aprofundou a compreensão de quais perfis continuavam ativos. Estes resultados podem ser observados a seguir, embora seja preciso ressaltar que há uma defasagem bastante evidente da atividade desses grupos durante o período pandêmico.

A pesquisa, entretanto, iniciada por grupo vinculado ao Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) da UFRJ, foi ampliada com a inserção do grupo de pesquisadores do Programa de Educação Tutorial (PET) da Escola de Comunicação da UFRJ. Para além dos números do *Facebook* e do próprio *Instagram*, já em mapeamento no ano de 2022, avançou para os perfis no *Youtube*. Considerando a mesma metodologia já utilizada para o mapeamento *Facebook*, observa-se nas outras redes como a vinculação territorial torna-se um critério de pesquisa mais desafiador.

### **MIDIATIVISMO INDÍGENA NO FACEBOOK, INSTAGRAM E YOUTUBE**

Em um primeiro recorte de pesquisa, as 161 etnias indígenas presentes na Amazônia Legal, segundo as classificações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2020) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 2020), foram utilizadas como palavras-chave para o mapeamento dos perfis nas três redes sociais. Esta pesquisa permitiu identificar canais estruturados por coletivos, pessoas, personalidades e organizações sociais dedicados à reverberação de diferentes formatos de conteúdo dirigidos à defesa das causas e povos indígenas.

A metodologia definiu, consolidada a amostra inicial, um segundo filtro, relacionado à verificação territorial. Neste caso, o objetivo

principal é investigar a localização geográfica de cada um dos perfis, utilizando-se dos dados registrados nas redes sociais. Em algumas situações, foi necessário um contato direto com os administradores dos perfis, ou uma pesquisa de observação mais detalhada dos posts, para assegurar que o material e os produtores estavam vinculados a algum dos estados integrantes da área da Amazônia Legal. Esta preocupação justifica-se pela existência de uma infinidade de perfis de personalidades artísticas, assim como profissionais da Fotografia e do Cinema, dedicados à temática dos povos originários e comunidades indígenas como foco de trabalho e visibilidade. Não correspondendo, portanto, à dimensão conceitual da apropriação dos meios de comunicação como ferramentas utilizadas pelos movimentos sociais.

**Tabela 1** - Número total de perfis de Midiativismo Indígena na Amazônia Legal

Quantificação Total			
Perfis encontrados	Desativados	Ativos (de acordo com a metodologia)	Ativos (sem atender metodologia)
Página Pessoal	312	165	23
Página Coletiva	294	152	59
TOTAL	606	317	82

Fonte: Facebook, Instagram e Youtube

**Facebook** - Na primeira fase da pesquisa, foram obtidos 418 perfis para a análise posterior e, seguindo critérios, foram categorizados em desativados e em dois tipos de ativos, os que seguiam a metodologia e os que não seguiam exatamente. Neste segundo caso, estão agrupados os perfis que não atendem aos critérios de periodicidade e regularidade de publicação, mas começaram a intensificar posts regulares no período recente (últimos três meses anteriores ao fechamento da pesquisa). Para essa divisão, foram estabelecidos os critérios de periodicidade, se há pelo menos um texto mensal, e regularidade, pelo menos uma postagem inserida mensalmente nos últimos seis meses

da verificação do perfil. Assim, os perfis desativados são os que não cumprem esses parâmetros estabelecidos, ao contrário dos ativos de acordo com a metodologia. O ativo que não segue a metodologia mostra ter postagens em um número considerável entre os meses de janeiro e março de 2021. De todos os perfis, 50 não eram de estados da Amazônia Legal e um perfil estava repetido, portanto, foram descartados, com 367 páginas aprovadas para categorização.

**Tabela 2** — Perfis das etnias da Amazônia Legal no Facebook

Perfis encontrados	Desativados	Ativos (de acordo com a metodologia)	Ativos (sem atender metodologia)
Página Pessoal	24	29	4
Página Coletiva	161	107	41
TOTAL	185	137	45

Fonte: Facebook

Reunidos destes dados, foram separados dez perfis para aplicação da segunda fase, que seriam ranqueados de acordo com o maior número de seguidores dentre as analisadas. Para atender à metodologia, cada página foi categorizada, também, com o seu estado, para a verificação da vinculação geográfica-física com os estados da Amazônia Legal.

Todas as dez páginas analisadas foram caracterizadas como ativas de acordo com a metodologia no momento da primeira coleta. Além disso, oito são de caráter coletivo, o que mostra como as organizações e instituições são fortes dentro dessa rede social. É válido destacar que as únicas páginas pessoais dessa seleção são de duas deputadas federais, que objetivam, de alguma forma, representar um coletivo. Isso é um indicativo que mostra como o Midiativismo em pautas indígenas no Facebook tem a tendência de ser feita por um grupo em si.

**Tabela 3** — Dez páginas do Facebook na Amazônia Legal com maior número de seguidores

<b>Número de seguidores (08/05/2023)</b>	<b>Nome</b>	<b>Estado</b>
157000	Sonia Bone Guajajara	MARANHÃO
74.788	Mídia Índigena	MARANHÃO
54.317	Povos Indígenas	MATO GROSSO
53000	Índios do Brasil	PARÁ E BRASIL
32000	Joenia Wapichana	RORAIMA
23000	Amazônia Real	AMAZONAS
16000	Instituto Raoni - IR	MATO GROSSO
13026	Ciranda Guerreiros Mura	AMAPÁ
13000	Cir Conselho Indigena	RORAIMA
11426	Instituto Terra Verde	PARÁ

Fonte: Facebook

Na pesquisa direcionada ao *Facebook*, houve uma dificuldade em identificar as etnias relacionadas aos perfis, pela predominância de instituições ligadas à causa indígena de maneira coletiva e generalista, como é o caso da Mídia Índia, Povos Indígenas, Índios do Brasil, Amazônia Real, Instituto Raoni, CIR Conselho Indígena e Instituto Terra Verde. Apenas os perfis de Sonia Guajajara, atual Ministra dos Povos Indígenas (guajajara/tenetehara), e Joenia Wapichana (wapichana/aruaque), diretora da Funai, possibilitam a identificação das etnias.

**Instagram** - Das 584 páginas do Instagram, 312 atendiam aos critérios anteriormente estabelecidos pela metodologia da pesquisa (vinculação físico-geográfica, periodicidade e regularidade). Majoritariamente, os perfis ativos cumpriam a periodicidade consolidada em períodos anteriores, mas oito novos perfis com atividade regular recente integraram-se à lista de perfis.

**Tabela 4** - Perfis das etnias da Amazônia Legal no Instagram

Perfis encontrados	Desativados	Ativos (de acordo com a metodologia)	Ativos (sem atender metodologia)
Página Pessoal	140	126	8
Página Coletiva	18	20	0
TOTAL	158	146	8

Fonte: Instagram

Como previsto, foram selecionadas as dez páginas com maiores números de seguidores para a segunda fase, quando se dará o envio da entrevista semi-estruturada, que visa entender como se dão as produções de conteúdos, as características dos indivíduos envolvidos e como se organizam essas redes.

Foi possível observar que a etnia Wayãpy prevalece na lista dos dez maiores seguidores, com quatro páginas selecionadas. Um dos objetivos das entrevistas será analisar o motivo pelo qual há uma predominância dessa etnia no *Instagram*. Além de estar nas duas primeiras colocações, é possível observar a presença na quinta e sexta posições.

**Tabela 5** — Dez páginas do Instagram das etnias da Amazônia Legal com maior número de seguidores

Etnia	Nome da Página	Número de seguidores (08/05/2023)
GUAJÁ	Sonia Guajajara	754.211
WAIÁPY	Kauri Waiapi	490.384
WAIÁPY	Romana Waiapi	446.993
KALAPALO	Ysani Kalapalo	242.668
TIKÚNA	<i>We'e'ena Tikuna</i>	152.872
WAIÁPY	Sílvia Nobre Waiapi	149.106
WAIÁPY	Natarina Waiapi	115.529

WAPIXANA	Joenia Wapichana	114.353
SATERÉ-MAWÉ	Samela Sateré Mawé	103.105
KAYAPÓ	Bémok	99.957

Fonte: Instagram

A análise de cada perfil permite observar que as páginas Romana Waipi e Samela Sateré Mawé identificam-se como criadoras de conteúdo digital. Enquanto Ysani Kalapalo, Bémok e Joenia Wapichana são caracterizadas como figuras públicas. O perfil de *We'e'ena Tikuna* intitula-se influenciadora e ativista indígena. Silvia Nobre Waiapi está categorizada como página política, com viés de direita. E a Tucum Brasil identifica-se como negócio de impacto ambiental. No momento da análise, a página Kauri Waiapi já não estava disponível e o perfil da Natari Waiapi não tinha identificação de conteúdo, apesar de ser possível verificar fotos com maquiagens características.

**Youtube** - Com a necessidade de compreender se as hipóteses levantadas nas outras redes sociais eram igualmente válidas na plataforma de compartilhamentos de vídeos do Google, o *Youtube*, a pesquisa voltou-se ao final desta fase para esta rede social. A partir da pesquisa por palavras chaves, as 161 etnias levantadas na Amazônia Legal, no buscador próprio da rede foram obtidos 541 links relacionados aos nomes de cada etnia.

Como tratamento posterior dos dados levantados, realizou-se a mesma categorização metodológica praticada nas outras plataformas analisadas. Assim, o conteúdo encontrado foi dividido em provenientes de perfis coletivos, perfis pessoais, desativados, ativos e ativos recentemente, bem como foi descartada da contagem a produção elaborada por atores não integrados ao território geográfico da Amazônia Legal. Ao fim dessa filtragem foram obtidos 263 perfis desativados, 35 ativos e 28 ativos que não atendiam à metodologia.

**Tabela 6** - Perfis das etnias da Amazônia Legal no Youtube

Perfis encontrados	Desativados	Ativos (de acordo com a metodologia)	Ativos (sem atender metodologia)
Página Pessoal	148	10	11
Página Coletiva	115	25	17
TOTAL	263	35	28

Fonte: Youtube

Concluída essa fase, elaborou-se o ranking dos 10 perfis com os maiores números de inscritos, deste universo oito canais foram classificados como perfil de identidade pessoal. Apesar do caráter personalista da maioria dos perfis analisados, todos apresentam conteúdos com marca documental voltada às questões relacionadas com sua etnia, inclusive cabe ressaltar dois perfis: o do professor, escritor Daniel Munduruku, que concorreu ao cargo de deputado federal pelo Estado de São Paulo no ano de 2022, e do professor Mutuá Mehinaku, eleito vereador pelo Solidariedade no município Gaúcha do Norte, em 2016. Em ambos os casos é possível perceber que os canais demonstram como o caráter pessoal toca a esfera do coletivo.

**Tabela 7** — Dez páginas das etnias da Amazônia Legal com maior número de seguidores no Youtube

Etnia	Nome da Página	Seguidores (08/05/2023)
KARAJA	Wari'u	44.800
KAYAPÓ	Nory Kaiapo	29.900
MUNDURUKU	Daniel Munduruku	21.700
WAIÁPY	Daldeia	13.800
KRAHÔ	Mundo Indígena Krahô	10.900
WAUJA	Andrey Matusovski	10.900
TAPIRARÉ	Waraxowo'i Mauricio Tapirapé	10.700
KUIKURO	Mutua Mehinaku	7.370
KATUKINA	Dia Art	3.270
KUIKURO	Yakari kuikuro	2.570

Fonte: Youtube

Percebe-se, como ponto comum às três redes sociais o fato de que o número de perfis e/ou canais desativados supera significativamente o grupo de ativos. No total, são 606 perfis desativados, e outros 398 ativos. Especialmente no *Facebook* esta é uma situação a ser considerada associada à antiguidade da rede, em comparação com os canais surgidos posteriormente. Entretanto, é no *Youtube* que se observa a perda mais significativa em termos quantitativos, com um número cinco vezes superior ao de perfis ativos. Correia e Moreira (2015) já alertavam para a possibilidade de “gigantismo” de algumas redes sociais como fator decisivo para seu próprio ocaso, perspectiva que se associa a uma visão mais integrada dos meios, bem como às tendências de segmentação dos públicos e da produção de conteúdo.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As características de formato, público e distribuição das redes sociais analisadas indicam, por consequência, diferenças no modo como são construídas as produções. Enquanto, no *Instagram*, a maioria dos perfis se enquadra em páginas pessoais de ativismo inídigena, contendo fotos e vídeos que marcam o posicionamento do indivíduo diante de causas de interesse público ou segmentado, o *Facebook* mostra-se um meio mais coletivo, onde se debatem panoramas e contextos gerais. Pelo nome/ título adotado pelos perfis já é possível identificar essa diferença: nomes próprios em contraposição à identificação de grupos. As produções são mais personalistas no *Instagram*, pela própria característica da rede social, centrada nos personagens e/ ou temáticas sustentados pelos formadores de opinião, e o *Facebook*, com seu caráter mais amplo, abrange páginas cujas produções não estão focadas no

indivíduo, mas na etnia ou em valores coletivos relacionados à causa indígena, aos debates em torno dessas pautas.

A análise do *Youtube* exaltou a característica coletiva da rede, que marca o conteúdo dos canais por um lastro de realidade comunitária e territorial, ainda que seja um canal de uma só pessoa, um produtor de conteúdo individual. Além disso, é notável a ideia documental dos vídeos, que buscam mostrar a realidade pelo ponto de vista autoral, outro traço que conversa com a natureza da plataforma, direcionada à consolidação de canais mais personalistas de produção de vídeo do que propriamente coletivos. Faz-se necessária a etapa final da pesquisa, que visa investigar aspectos qualitativos dessa produção de conteúdo, para que se possa depreender o grau de consciência sobre midiativismo dos *youtubers* em suas obras.

A essa análise generalista soma-se a evidência de desativação crescente de perfis, tanto no *Facebook* quanto no *Youtube*, preservando uma consolidação do *Instagram* como rede de referência e em crescimento. Observa-se, em um olhar mais dirigido, ainda que de forma preliminar, aos perfis, uma predominância de páginas pessoais femininas, algumas relacionadas ao aspecto icônico das pinturas, maquiagens e acessórios indígenas. No *Youtube*, a maioria dos canais prioriza a transmissão ou uma filmografia em caráter cinematográfico, característico da plataforma como distribuidora de audiovisual em streaming.

As personalidades de influência política direta, como Sonia Guajajara e Joenia Wapichana, aparecem como perfis altamente potencializados. O fato da Ministra ser vinculada territorialmente ao Maranhão, mas estar em Brasília para o exercício do cargo, não foi considerado uma desconexão com a dimensão do território, visto que os conteúdos foram produzidos na comunidade de origem. A importância

estratégica e política dessas duas lideranças, bem como a força mantida pelas páginas de conteúdo informativo no Facebook, são um indicativo inicial de instrumentalização dos meios bem sucedida para os povos indígenas.

Por fim, é importante ressaltar que todas essas redes sociais serão base de aplicação da próxima etapa da pesquisa, dirigida à análise qualitativa. Os dez perfis com maior visibilidade de cada rede serão convidados para uma entrevista orientada por questionário semi-estruturado, em diferentes formatos (escrito, em vídeo, áudio ou por mensagem direta, a partir da disponibilidade e melhor condição para cada fonte). As perguntas contidas visam detalhar a organização estrutural dessas redes e as características dos indivíduos envolvidos na construção de conteúdo. Assim, obtém-se uma visão mais aprofundada do conceito de Midiativismo aplicado às redes sociais, estabelecendo uma ampliação da compreensão do fenômeno na prática da rede de povos indígenas, bem como perspectivas de atualização e/ou reverberação desses movimentos no uso dos meios de produção e distribuição de mídia.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Beatriz Joselita Oliveira Coutinho; LISBOA, Letícia Gonçalves; PIRES, Camila Gouas; PREVEDELLO, Carine Felkl. In: BAPTAGLIN, Leila; SANTI, Vilso Junior Chierentim; PORTO JR, Francisco Gilson Rebouças; BAPTISTA, Renato Dias (Orgs.). **Povos Originários e Comunidades Tradicionais** - Trabalhos de Pesquisa e de Extensão. Volume 8. Porto Alegre (RS): Editora Fi, 2021. ps.87- 104
- ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver** - uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Editora Elefante, 2016.
- BENTES, Ivana. Economia narrativa: do midiativismo aos influenciadores digitais. In: BRAIGHI, Antônio Augusto; LESSA, Cláudio; CÂMARA, Marco Túlio (orgs.).

**Interfaces do Midiativismo:** do conceito à prática. CEFET-MG: Belo Horizonte, 2018. P. 151-169.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1989.

BRAIGHI, Antônio Augusto; CÂMARA, Marco Túlio. O que é Midiativismo? Uma proposta conceitual. In: BRAIGHI, Antônio Augusto; LESSA, Cláudio; CÂMARA, Marco Túlio (orgs.). **Interfaces do Midiativismo:** do conceito à prática. CEFET-MG: Belo Horizonte, 2018. P. 25-42.

CARNEIRO, Raquel Gomes. **Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais:** a etnomídia cidadã da Rádio Yandê. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2019.

CORREIA, Pedro Miguel Alves; MOREIRA, Maria Faia Rafael. Três grandes marcos da primeira década de história dos sites de redes sociais de larga escala: Friendster, MySpace, Facebook e a sua atomização em sites de redes sociais de nicho. In: **Revista Alceu**. ALCEU - v. 15 - n.30 - p. 104 a 116 - jan./jun. 2015

FRAGOZO, Suely; RECUERO, Raquel e AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2011.

Fundação Nacional do Índio. FUNAI. **Índios no Brasil**. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>> Acesso em 08 setembro de 2020.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Amazônia Legal**. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/mapas-regionais/15819-amazonia-legal.html?=&t=o-que-e>> Acesso em 04 junho de 2020.

JORDAN, Tim. **Activism!** Direct action, hacktivism and th future of society. London: Reaktion Books, 2002.

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

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

RAMONET, Ignacio. **A explosão do jornalismo**: da mídia de massa à massa de mídias.

Editora Publisher, 2012.

SANTI, Vilso Junior C. e ARAÚJO, Bryan Christian C. A etnomídia indígena na construção dos territórios etnomidiáticos. In: **Revista Comunicação, Cultura e Sociedade**.

Dossiê Mídia e Sociedade: diálogos intermitentes. V.7. n.2. Editora da Universidade Estadual do Mato Grosso (Unemat): 2020. p.122-142.

SOUZA, V. G. P. de, COSTA, R. C. . (2021). Etnomídia Indígena como narrativa das resistências. **Revista Extraprensa**, 14(2), 438-451. <https://doi.org/10.11606/extraprensa2021.185427>



# 7

## OS SABERES E FAZERES TRADICIONAIS NAS ONDAS DA RÁDIO RURAL DE TEFÉ: AS VIVÊNCIAS DE UM COMUNICADOR DA ETNIA KAMBEBA <sup>1</sup>

TRADITIONAL KNOWLEDGE AND PRACTICES ON THE AIRWAVES OF RURAL RADIO IN TEFÉ: THE EXPERIENCES OF A COMMUNICATOR FROM THE KAMBEBA ETHNIC GROUP

*Betânia de Assis Reis Matta* <sup>2</sup>

*Patricia Torme de Oliveira* <sup>3</sup>

*Welner Fernandes Campelo* <sup>4</sup>

*Joseane Reinheimer* <sup>5</sup>

### 1. INTRODUÇÃO

Neste artigo nos debruçamos sobre a trajetória do comunicador e artista da etnia Kambeba do Médio Solimões, Ronildo Carvalho, com a intenção de compreender como as interfaces multicomunicacionais se relacionaram com o seu processo de autorreconhecimento indígena, desvelando o arranjo conceitual que envolve lugar, identidades,

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive pelos textos, figuras e fotos nele publicadas), neste sentido os autores isentam a RedeCT e os organizadores deste livro de toda e qualquer responsabilidade civil ou criminal sobre este capítulo.

<sup>2</sup> Graduada em Serviço Social pela UFRJ, Mestra em Ciências Humanas pela UEA. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7123690072581324> . ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7831-2237>. E-mail: [barm.mic19@uea.edu.br](mailto:barm.mic19@uea.edu.br).

<sup>3</sup> Licenciada Plena em Educação Física pela PUC-RS, Mestra em Ciências Humanas pela UEA. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/817833202834737> . ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5584-1999> . E-mail: [pto.mic18@uea.edu.br](mailto:pto.mic18@uea.edu.br).

<sup>4</sup> Graduação em Letras - Língua Portuguesa pela UEA, Mestre em Ciências Humanas pela UEA. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8087686091827778> . ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6871-6094> . E-mail: [welnercampelo@gmail.com](mailto:welnercampelo@gmail.com).

<sup>5</sup> Bacharelado em Comunicação-Social pela UNICENTRO, Mestra pela UEA Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2921904898041320> . ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3453-3000>. E-mail: [jr.mic20@uea.edu.br](mailto:jr.mic20@uea.edu.br).

território e memórias. Para tanto, o entrevistado se utiliza da conjugação de diferentes meios de comunicação (escrita, sonora, audiovisual e multimídia) como estratégia na articulação com os demais atores sociais presentes na sociedade.

Os trabalhos desenvolvidos por comunicadores indígenas têm despertado o interesse de pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento, por priorizarem o respeito às relações de comunicação atuantes na sociedade proporcionando a inclusão de diferentes grupos, identidades, culturas e classes à rotina da atividade de comunicação.

Nesse contexto, Ronildo Carvalho, destaca-se por atuar na contramão do silenciamento histórico imposto aos povos tradicionais, ofertando aos seus ouvintes uma comunicação alicerçada na diversidade cultural, por conseguinte, afirmando sua conexão com os povos originais.

Questões relacionadas à violência cultural e aos direitos territoriais dos povos indígenas ainda são temas recorrentes nos noticiários cotidianos. Por isso, não podemos deixar de fixar a importância, sobretudo, relevância da atividade do Ronildo Carvalho, enquanto radialista da Rádio Educação Rural de Tefé<sup>6</sup> ao reforçar, junto a população indígena da cidade e regiões, o direito que lhes foram salvaguardados na Constituição Federal de 1988, sem que haja a necessidade de renunciar ao seu modo de vida, suas tradições e suas manifestações culturais e religiosas.

Destacamos ainda, que os povos tradicionais produziam seus registros culturais pautados, quase que prioritariamente, na oralidade. Assim sendo, as tradições e as culturas indígenas foram, ao longo dos

---

<sup>6</sup> O prédio da Rádio Educação Rural de Tefé localiza-se no centro do município de Tefé. Iniciou suas atividades em 1962 em estação de radiodifusão de Onda Média e Onda Tropical.

séculos, transmitidas dos mais velhos aos mais novos através das expressões orais, dessa forma, garantindo a sobrevivência dos saberes e fazeres tradicionais das diferentes etnias indígenas presentes no país. Diante desta realidade, optamos pelo método da história oral para tecer este trabalho, a fim de compreendermos os embates profissionais e pessoais enfrentados pelo nosso entrevistado no seu cotidiano enquanto comunicador indígena.

Evidenciamos que Ronildo Carvalho deixou claro em seus relatos que o ofício de comunicador, assim como a arte, constitui numa estratégia para dar visibilidade a cultura, a prática e a tradição indígena afirmando sua luta contra a uma epistemologia pautada nas percepções e ideologias arrolada pelos colonizadores europeus. De acordo com Ribeiro (2017, p. 37) espaços de fala são caminhos possíveis que possibilitam “refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social”.

Nesse contexto, podemos inferir que “é inegável o papel dos sistemas de comunicação e de informação digital na luta pela defesa dos direitos dos povos indígenas” (Gersem dos Santos, 2006, p. 91). Assim sendo, acreditamos que a democratização da ciência ocorre quando respeitamos a pluralidade de saberes oriundos dos diferentes processos da construção do conhecimento.

Assim, discorreremos, ao longo do texto, as múltiplas habilidades de nosso entrevistado, no campo comunicacional, no que tange a promoção do diálogo intercultural. Dentre eles, destacando seu trabalho como radialista e cantor, resultantes de uma trajetória de vida voltada a realização de projetos e ações que fomentam a diversidade cultural, com ênfase na cultura da etnia Kambeba. Das atividades exercidas, a de maior destaque é como locutor da Rádio Educação Rural, uma vez que diariamente sua voz melodiosa se propaga pelas ondas radiofônicas,

adentrando nos lares tefeenses atingindo tanto a área urbana quanto as comunidades ribeirinhas próximas ao município.

**Figura 1** - Ronildo Carvalho na transmissão do Balanço Cultural



Fonte: Arquivo pessoal do Fonte: autores

Essa figura reforça uma particularidade assinalada por Luiz Artur Ferraretto (2014), ao afirmar que a rádio marca a vida das pessoas de tal modo que se torna um companheiro “algo que está próximo no dia a dia e quebra padrões de solidão, seja nas metrópoles, seja nas zonas rurais afastadas dos centros urbanos” (Ferraretto, 2014, p. 26). É importante salientar que a programação da rádio também é transmitida via internet, alcançando ouvintes e internautas rompendo assim as fronteiras terrestres.

Para além do ofício de radialista, nosso entrevistado é, também, reconhecido pelo seu talento como intérprete da “Banda Eldorado”, e a partir deste lugar que resgata os símbolos que considera traduzir sua ancestralidade indígena, a exemplo, o uso de cabelos longos, pulseiras e colares coloridos confeccionados de sementes frutas, penas, e contas de diversos materiais, que são carregados de significados, culturais e religiosos, que espelha sua identidade Kambeba.

É oportuno mencionar que o estado do Amazonas é peculiar por sua extensão geográfica distribuída em uma dimensão territorial de 1.570.745,680 Km<sup>2</sup>. É composto por 62 municípios, em sua maioria isolados por água (IBGE, 2010). Face a essa realidade, evidenciamos que o rádio sempre foi um dos meios de comunicação mais importantes no que tange a integração entre as regiões amazônicas difundindo cultura, informações, serviços e entretenimento aos amazonenses (Mafrá, 2014).

Na figura 2, apresentamos as habilidades de Ronildo Carvalho como cantor de toadas, utilizando-se dessa aptidão como estratégia na valorização dos saberes, das lendas e dos mitos amazônicos, assim, (re)afirmando a cultura dos povos tradicionais ao mesmo tempo que se (re)conecta as suas raízes ancestrais. Ademais, suas toadas evidenciam as tradições e costumes da Amazônia que se entrelaçam com a cultura indígena, retratando as histórias contadas oralmente por antepassados e, ainda, presentes no imaginário desses povos.

**Figura 2** - Ronildo Carvalho na transmissão do Balanço Cultural



Fonte: Prefeitura Municipal de Tefé (AM).

Nessa direção citamos Valente (2005):

Toda música é um complexo que resulta da cultura à qual está inserida. Assim, toda música está referenciada à história, aos dados sociopolítico-estéticos, entre outros. Sendo assim, ressaltamos desde já: a música é informação (Valente, 2005, p. 91).

Trazendo essas reflexões para a realidade desse estudo, podemos afirmar que a comunicação, através suas diferentes interfaces, propicia a diversidade cultural, desconstruindo conceitos pré-concebidos e, muitas vezes, equivocados levando ao caminho da inclusão social e, por consequência, oportunizando o **respeito** e tolerância no que tange às diferentes representações culturais presentes na sociedade.

Neste sentido, nosso interesse pela temática se justifica perante a necessidade de trazer à discussão as percepções de comunicador, cantor e artista Kambeba Ronildo Carvalho, que por intermédio dos meios de comunicação possibilita uma maior visibilidade das questões sociais, culturais e políticas experienciadas pelos povos indígenas, dessa forma, contribuindo para a desconstrução de concepções, mitos e crenças imprecisas da cultura Kambeba.

Por fim, apontamos para a necessidade de ampliarmos os debates, não só nos meios de comunicação, como também nos âmbitos acadêmicos e nos demais setores da sociedade, a fim de (re)significar e, sobretudo, valorizar as experiências ancestrais dos povos tradicionais, aqui representado na pessoa de Ronildo Carvalho, indígena da etnia Kambeba.

## **2 PARA UM INÍCIO DE CONVERSA: DA CHEGADA A TEFÉ AO OFÍCIO DE COMUNICADOR**

Natural de Fonte Boa (AM), município localizado no Médio Rio Solimões, por ocasião da separação de seus pais, mudou-se para Tefé, na companhia de sua mãe no ano de 1978. Chegou ainda criança na cidade, tendo a oportunidade de acompanhar seu crescimento e as transformações do espaço urbano, como ressalta em seu depoimento:

[...] então eu cheguei aqui como criança e trabalhando com a minha mãe, e desde criança eu... assim, naquele período era muito difícil as coisa, então alguém tinha que fazer alguma coisa, foi quando eu comecei a trabalhar

desde pequeno, desde criança, e eu tinha uma meta, né, um dia seria alguém assim, e eu sempre me preocupei na questão da educação, então lutei muito pra chegar aqui, tive que trabalhar mesmo, ralar duro pra conseguir chegar no colégio, cheguei ao segundo grau, e na parte de concluir também... foi uma história assim... bem longa, uma história que eu sempre colocava como perseverança, né, e aí então cheguei a concluir e hoje, né, eu faço parte da história da comunicação do povo de Tefé... e assim, foi uma história realmente que veio lá de trás... (Ronildo Carvalho, Tefé, 25/05/21).

A cidade de Tefé fica às margens do lago, formado pelo alargamento do rio que possui o mesmo nome da cidade, tendo como um dos seus afluentes o Rio Solimões, situado a sua margem direita. O município é um dos mais antigos do estado do Amazonas, sua fundação é datada entre os anos de 1686 e 1688, pelo famoso austríaco Padre Samuel Fritz. Os municípios fronteiriços com Tefé são Coari, Tapauá, Carauari, Alvarães e Maraã. O acesso à cidade se faz exclusivamente por via fluvial ou aérea (IBGE, 2010).

Ainda de acordo com suas lembranças, aos dezessete anos passou a frequentar a congregação denominada Testemunhas de Jeová, sendo a partir desta proximidade com a religião evangélica que descobriu seu dom para o canto, inclusive, seu lado compositor, assim, iniciando seus primeiros passos artísticos. Do púlpito de pregação se transpôs para o coral da igreja, sendo esta, sua primeira experiência com o palco. Aos poucos, foi acumulando experiências como apresentador de festivais, eventos religiosos, participou de corais religiosos até se firmar como intérprete da Banda Eldorado.

Ao lembrar seu passado, destacou a importância dessas experiências em sua trajetória, que teve como ápice a oportunidade que considerou como um divisor de águas, pois, foi nesse período de sua vida que ingressou como comunicador na rádio local em Tefé.

A partir desses relatos, podemos inferir que, foi nessa fase da vida que Ronildo Carvalho passou a se reconhecer como comunicador indígena, atuando no fortalecimento dos vínculos comunitários e culturais, em especial, desconstruindo a imagem pejorativa da cultura indígena veiculada ao longo de séculos pela História. Entendemos que os recursos de comunicação, se bem utilizadas, são verdadeiras ferramentas favoráveis à conquista de reconhecimento dos diferentes sujeitos que constituem a sociedade.

Esses aspectos ficam evidenciados em seu depoimento:

[...] quando eu comecei a trabalhar no rádio aqui, eu comecei em 88, 87 começava os primeiros estágios aqui na Rádio Rural, porque de primeiro aqui era assim, a empresa Rádio Rural é uma referência muito grande na questão de formar, então antes de entrar no ar tinha que ter toda uma formação, e eu passei quase dois anos, né, ainda no período de estágio, e eu vim pra cá na primeira chamada de concurso de radialista em Tefé em 1987, né, passei no concurso, vieram gente de vários estados ali, inclusive locutores com qualidade muito grande, mas dentre eles eu consegui ficar entre os quatro, e então depois de lá eu entrei já fazendo voz já a partir de 88, comecei a fazer meus primeiros programas aqui no rádio, então já é uma história bem lá atrás também... (Ronildo Carvalho, Tefé, 25/05/21).

Ao traçar uma linha do tempo acerca do início da carreira na rádio até os dias atuais, Ronildo Carvalho afirma ter conquistado algo que avalia como uma vitória pessoal: um programa voltado à cultura regional conhecido como Balanço Cultural, cujo jargão é “o som da nossa terra”. Ao passo que esclarece que a relação do jargão se encontra no som que vem das flautas, dos maracás, das batidas dos pés no chão, a palma da mão e o grito do linguajar tribal, que ele destaca ser o grito de guerra.

Então...o Balanço Cultural foi pra exatamente a gente trazer e por incrível que pareça, logo, logo no início quando a gente começou uns anos atrás, ah, mas já tá... então hoje não, o Balanço Cultural na verdade, tem gente que manda mensagem o seguinte: “puxa, eu me identifico muito com o Balanço

Cultural”, então pra você ver que era preciso criar esse projeto pra gente ter uma identidade, e eu faço isso hoje e é aceitação muito grande, porque o Balanço, além de tocar as músicas regionais, a gente também tem a incumbência de trazer valores e a gente descobriu aqui cantores, compositores, tribos que eu nem conhecia, músicas tribais que eu não conhecia, e eu disse: “um dia eu precisava a linguística, né, a linguagem dos povos pra eu dizer pra vocês o que que eles tão cantando, mas o soneto dos instrumentos já diz tudo... (Ronildo Carvalho, Tefé, 25/05/21).

Atuando como comunicador na rádio na local e, se auto reconhecendo como representante da etnia Kambeba, Ronildo direcionou seu trabalho buscando adaptá-lo a sua identidade (re)significada. O novo projeto colocou em evidência suas raízes quando consegue que a emissora Rádio Educação Rural de Tefé, onde atua, dedicasse 3% de suas transmissões para a cultura local e regional. Essa iniciativa representa uma quebra de paradigmas quando se fala da apresentação da Amazônia na mídia, pois, Rego e Freitas (2015) apontam que esta região continua sendo representada por seu vazio demográfico e sua abundância de recursos naturais, enquanto o restante é pouco retratado (Rego; Freitas, 2015).

Então esses valores era preciso ser colocado também em mídia, foi quando foi construído o projeto Balanço Cultural que hoje, com a direção, a rádio, teve assim uma dinâmica muito grande, porque as pessoas diziam: “é o Balanço Cultural uma história nossa!”, porque senão tiver a gente vai perder tudo porque Tefé foi considerada uma cidade de celeiros culturais, mas aí o tempo foi apagando, então é preciso que o rádio e a mídia continuasse e hoje nós temos esse projeto que traz assim uma referência, que traz a responsabilidade exatamente de tentar pelo menos segurar através da mídia, da música esses valores... (Ronildo Carvalho, Tefé, 25/05/21).

Em sua percepção, as emissoras de rádio geralmente não têm essa preocupação. Como idealizador do projeto, fica claro que sua intervenção e reivindicação é que resultaram nesta afirmativa, da instituição garantir uma porcentagem da programação voltada para as

raízes, cultura e identidades da região amazônica, e, em sua fala é perceptível sua satisfação pessoal.

A identificação de Ronildo Carvalho com a cultura local e sua preocupação em fazer de seu programa uma referência do tema, mostram o que Ferraretto (2014) apresenta como busca da empatia do público. “É algo que envolve sentimentos de pertença, da atribuição do papel de companheiro virtual à emissora à noção de que aquela estação ou mesmo podcaster representa os anseios, os interesses, as necessidades e/ou objetivos de cada ouvinte” (Ferraretto, 2014, p. 40).

Esse projeto não somente corrobora ao valor as tradições e saberes amazônicos através da comunicação sonora, como também fortalece o processo de autorreconhecimento do próprio comunicador, que passa a incorporar os elementos ancestrais inerentes a sua história criando um fio condutor com as raízes da etnia Kambeba.

Em suma, podemos afirmar que “o comunicador é criador de novas realidades” (Baccega, 2015, p. 137), essas novas realidades são consumidas imediatamente pelo público. Nesse aspecto, Ronildo Carvalho ao valorizar a cultura local pode compreender a atualidade na qual estava inserido e, assim, (re)significar elementos conceituais, sociais, religiosos e históricos da sua identidade.

Conhecer o seu público não é apenas saber para quem fala, mas, sobretudo, saber quem eles são, o que querem ouvir, como querem ouvir e quando querem ouvir. Isso só é possível quando o comunicador se envolve a ponto de compreender que aqueles que se conectam com ele criando novas leitura de mundo. Assim sendo, com o auxílio da comunicação escrita - que se manifesta através das toadas e nas letras das músicas - somado a comunicação radiofônica, a entrevista contribui ao dar visibilidade e proporcionando diálogos acerca das tradições e saberes dos povos/populações cujo modo de organização social no

contexto amazônico é reconhecido como tradicional que comungam de um modo de vida ligado diretamente a dinâmica da natureza.

## **2.1 O CAMINHO PERCORRIDO NO PROCESSO DE AUTORRECONHECIMENTO DA IDENTIDADE KAMBEBA**

Hoje, percebemos que questões relacionadas as diferentes identidades que compõe o indivíduo vem sendo amplamente debatida pela teoria social. As discussões em torno da(s) identidade(s), nesse estudo, parte da premissa que a memória é a faculdade humana responsável pela conservação do passado, ou seja, das experiências vividas. Em síntese, concebemos a memória como matéria-prima para a edificação da(s) identidade(s), haja vista que “sem memória o sujeito se esvazia, vive unicamente o momento presente, perde suas capacidades conceituais e cognitivas. Sua identidade desaparece” (Candau, 2018, p. 59-60).

Eu quando... essa ideia... a ideia não, a curiosidade de um dia eu me conhecer foi através das músicas, né, eu sou assim muito louco, ligado pela questão regional, né, então eu comecei a compor, né, desde cedo, fiz músicas evangélicas, participei de festivais em Tefé, mas a... quando eu conheci o trabalho indígena das músicas, eu assim, fiquei em dúvida, né, então precisava fazer um trabalho que, assim que eu pudesse me identificar, e foi exatamente chegando na música que eu comecei a sentir curiosidade, porque as chamadas “Toadas dos Boi-Bumbá, a gente tem muita referência com relação ao... aos costumes tribais, né, e foi aí através dessas canções que eu comecei a me preocupar: “po, mas quem sou eu, então?” (Ronildo Carvalho, Tefé, 25/05/21).

Ronildo Carvalho, ao recordar como descobriu seus laços ancestrais com a etnia Kambeba, transporta-se a época que era estudante de Ensino Médio na Escola Estadual Frei André da Costa. Relatou que durante suas férias escolares, ao fazer um passeio com seu tio ao interior do município visitou a comunidade Kambeba. Nesse

momento, conheceu parte de seus familiares com o sobrenome Cardenes, representantes da etnia Kambeba.

É oportuno frisarmos que esta confirmação também foi atestada através de documentos, uma vez que seu sobrenome Cardenes aparece no livro de registro de atas dos Kambeba do Médio Solimões, bem como nos registros do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) da coordenação de Tefé.

Ao lembrar sobre a descoberta da sua ancestralidade destacou que a sensação de pertencimento não foi imediata, e o autorreconhecimento de suas origens veio depois de inúmeras reflexões e conversas intrafamiliares, apontando que o processo de (re)construção identitária do sujeito é contínua e inacabada. Ainda nesse sentido, afirmou que se tratava de uma inquietação que o acompanha desde a juventude. Foi a partir desse processo de autorreconhecimento que ocorreu o entrelace entre o comunicador e o artista, observado através de suas músicas, toadas, cantos tribais, poesias e letras de músicas que exaltam as tradições e saberes herdados através de sua ancestralidade.

Acontece que eu fazia música mas eu precisava saber quem era eu, e foi num certo tempo desse aí, eu já tinha feito alguns trabalhos pra fora, já gravado CD's e tal... e foi exatamente daí que eu vou... porque assim, se você olhar, por exemplo, o povo de Parintins, todos esses tem traços indígenas, né, e como eu não sou parintinense, eu sou tefeense, né... e aí alguém olhava pra mim, porque dizia assim, que quem dança toada é boi, então a referência lá é muito grande, então tem alguns preceitos e preconceitos em relação também a esse mundo musical, né... mas aí eu... sempre disseram: “você parece índio”, e tal, e foi exatamente a esse “parece índio” que eu: “po, mas... na verdade eu não sou mesmo um estrangeiro, um louro, eu sou indígena, né... (Ronildo Carvalho, Tefé, 25/05/21).

A partir das análises das falas do entrevistado, podemos constatar que ao pertencer a um local onde muitos de seus habitantes possuíam

traços físicos muito semelhantes aos seus (de indígena) criar um sentimento de pertencimento, contudo, constata-se uma crise de identidade, pois culturalmente e ideologicamente as pessoas que o rodeavam não faziam parte de uma etnia indígena. Talvez esse contexto também o tenha conduzido para uma inquietação e um desejo de se reconhecer como parte de um grupo social.

De acordo com Stuart Hall (2006),

[...] a assim chamada ‘crise de identidade’ é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (Hall, 2006, p. 07, grifos do autor).

Em síntese, podemos inferir que a crise de identidades ocorre quando as respostas às demandas sociais se tornam inconclusivas, criando um ambiente de dúvidas e incertezas. Dito de outra forma, intercorre o que o autor define como descentramento do sujeito, ou seja, as identidades do indivíduo pós-moderno começam a apresentar ruídos, dessa forma, desencadeando uma crise de identidades. É sempre importante destacar, que o processo de renovação das identidades é complexo e inacabado, gerando no indivíduo um sentimento de negação/exclusão.

Ainda sobre o seu processo de autorreconhecimento Ronildo Carvalho afirma:

[...] e os meus traços tinha tudo a ver, e foi quando eu comecei a fazer pesquisa, e dentro da etnologia tinha nomes que tinham referência, que terminavam em “ins”, “is”, alguma coisa assim... e como meu sobrenome era Cardenes, um certo dia eu fazendo um livro de pesquisa com um antigo CIMI que era instalado aqui na rádio, eu descobri alguns sobrenomes que vinham de linhagem, e foi quando eu me senti curioso, porque dentro do... dessa árvore das primeiras civilizações, os povos incas, os povos colombianos, os peruanos tinham muita referência aqui no Amazonas, e aí eu descobri

através de conversar com o meu, meus antigos parentes, da onde vinha a linhagem Cardenes, porque os Cardenes tem vários sonetos, né, Cardenes com “k”, rem Cardenes com “i” e tem Cardenes com som “NS”, e o meu, no registro tava escrito “Cardenes”, no final “nes”, Cardenes... foi aí que... mas aí, aonde eu ia descobrir isso? Foi quando, na história da vinda pra cá... dos povos, que se instalou uma aldeia aqui chamado Kambeba, do povo Kambeba... e aí: “não vou ter que ir atrás!” Então eu descobri que os Kambeba, na verdade era um grau de parentesco meu, aí eu tive que ir ao povo Jaquerí, que é onde tá os Kambebas, pra eu ter uma, tipo assim, uma confirmação, etnologicamente eu não sei se eu era, acontece que eu queria ter uma, assim, uma certeza de que eu pertencia, foi quando meu tio que hoje é... é tuxaua do povo Kambeba, foi que me disse: “não, realmente nós somos kambeba, e você como Cardenes também é kambeba...” Então, foi assim algo que senti muito curioso, porque eu tinha que ter certeza, e quando foi fundado segunda aldeia no igarapé grande do Lago de Alvarães, dos kambebas, eu estava lá registrado como um dos fundadores da aldeia Kambeba, isso há mais de 30, eu acho que 32 anos atrás, e eu tava lá como fundador no livro de ata... e pra mim isso foi pra mim o ponto chave: “ah! Então sou kambeba!” E daí veio várias gerações, né, dali nasceram, hoje nós temos ali professores, temos até vereadores no grupo, mas os kambebas do Lago de Alvarães também se dividiu porque um pouco pro Pupunheira, próximo a Manaus e aí então, mas eu queria mesmo era saber de mim, né, pra eu ter uma certeza, porque a expressão na rua era grande, né, até porque lá pelo meu formato aqui, e eu nunca me importei, eu achava, eu sempre dizia nas entrevistas que eu tinha o maior prazer e o privilégio de ser indígena, era isso o que eu sempre me colocava, né... foi quando, né, na auto aceitação de escala, então eu sou kambeba, mas é uma geração que veio de lá... (Ronildo Carvalho, Tefé, 25/05/21).

As representações das identidades indígenas nas cidades são frequentemente estereotipadas, por isso, alguns indígenas optam por ocultar suas origens étnicas com o objetivo de evadir-se dos preconceitos e estigmas que ainda persistem na sociedade brasileira. Tal situação, reflete a existência de uma linha tênue entre preservar as raízes da própria cultura, ou recorrer a outras identidades genéricas geradas historicamente e descritas em livros didáticos como: caboclo, índio urbano, descendente de índio, remanescente, ribeirinho, dentre outros.

Ressalte-se que a identidade é um acontecimento, não é algo fixo e imóvel. Não indígenas que se embasam sobre ideias racistas utilizam-se da noção de que indígenas em contexto urbano não são mais indígenas. Todavia, permanecemos indígenas por onde estivermos. Identidade, território e conhecimento também são acontecimentos e se ressignificam e cabe aos próprios povos atribuírem os critérios para tais identidades, territorialidades e questões derivadas das mesmas (Santos, 2020, p. 17).

Contudo, averiguamos que o reconhecimento de Ronildo Carvalho, enquanto indígena urbano, ocorreu na contramão da expectativa do entrevistado. Uma vez que, o entrevistado confessou possuir um enorme receio de não ser aceito pela comunidade Kambeba devido sua condição de indígena urbano. Como destacamos em seu depoimento:

[...] por exemplo, eu não vivi durante esses 18, 19 pra cá, eu não vivi lá, eu vivi aqui na cidade, eu tive que me formar, então pra eu ir pra lá eu tinha que ter um consentimento, né, do líder maior e por incrível que pareça os dois líder maior, os kambebas originários já faleceram e quando eu chegava lá era assim uma festa muito grande, né, porque era um menino diferente, de cidade, de repente ir pra lá e tal... e quando foi agora eu tive o prazer, depois de trinta e poucos anos, reencontrar esse povo, só que quando eu cheguei lá eu já vi um outro povo, porque era exatamente a geração daquele primeiro povo agora, aí eu descobri meus parentes, né, minhas primas, sobrinho, co-sobrinhos, porque lá eles, um nome é, somos todos parentes, né, e foi assim, uma emoção muito grande, né, porque você poder chegar lá, e dizer que eu tô de volta na terra... a gente é uma certa “nossa, será que esse pessoal vai me aceitar mesmo?”, porque eu sou diferente mesmo, talvez dos kambeba eu sou o único que tem esse traço diferencial, né... mas olha, foi uma festa muito grande... (Ronildo Carvalho, Tefé, 25/05/21).

Ao ser questionado se sentia menos Kambeba por ter vivido na cidade por um longo período, e somente depois de adulto aproximar-se de suas raízes ancestrais, Ronildo Carvalho foi enfático ao afirmar estar convicto de sua identidade cultural. Inclusive, destacando que o fato de continuar vivendo na área urbana da cidade não o faz menos indígena, pois se auto reconhece como Kambeba.

Ainda nesse contexto, frisou a importância de se manter “vivas” as tradições ancestrais, como por exemplo, o conselho tribal, cujas reuniões são realizadas em Maloca, onde todos os membros da comunidade são convidados a fazer uma espécie de discussão sobre questões de interesse geral.

[...] eu tive o prazer de estar lá com eles agora, né... e eles sempre me... assim, me questionavam, né: “ah, mas você se identifica? Se auto aceita?”, e eu sempre disse que sim, é tanto que o nosso público que hoje acompanha nosso show sempre... “é um índio e tal...” e eu digo: “cara, mas eu com todo o prazer eu sou realmente...”, né, eu nunca fugi dessa responsabilidade... (Ronildo Carvalho, Tefé, 25/05/21).

**Figura 3** - Ronildo Carvalho a caminho da comunidade Jaquerí (Kambeba)



Fonte: Arquivo pessoal do entrevistado.

Destacamos que a expressão “responsabilidade” está associada a consciência do seu papel de comunicar e, sobretudo, de formador de opiniões, visto que se comunica diariamente com ouvintes e internautas de várias localidades do Médio Solimões. Isso reforça nosso entendimento que Ronildo Carvalho cada vez mais se apropria das estratégias comunicacionais no fortalecimento dos direitos políticos e culturais dos povos originários, vislumbrando a diversidade cultural existente no contexto amazônico.

## 2.2 O USO SOCIAL E CULTURAL DAS RÁDIOS NO INTERIOR DO AMAZONAS

O rádio é um dos meios de comunicação que possuem maior alcance e as novas tecnologias e a internet trouxeram ainda mais inovações, pois aumentaram as maneiras com as quais os ouvintes podem se conectar. As novas tecnologias que, inicialmente, apontavam para um apagamento do protagonismo das rádios, acabaram proporcionando novas formas de transmissão e espalhando ainda mais o alcance das emissoras.

Agora, além do tradicional aparelho eletrônico conectado à energia ou às pilhas, também é possível ouvir rádio na televisão, no carro, no celular, no computador, e tantas outras possibilidades (Ferraretto, 2014, p. 16).

Nesse sentido,

Na era digital, o rádio do Amazonas já ganhou as páginas da internet com base na tríade: som, imagem e texto. Quanto à digitalização das transmissões, será realidade após a definição do Sistema Brasileiro de Rádio Digital, mas o cenário mudará intensamente com a migração das emissoras AM para FM. Essa realidade que se faz necessária visto que as pessoas estão cada vez mais tecnológicas e a tecnologia permite que as pessoas possam ouvir as rádios em qualquer lugar do mundo, acessando seus smartphones (Mafra, 2014, p. 2).

A partir deste fragmento, podemos afirmar que se em 1927 a rádio tinha por objetivo “transmitir para os municípios do interior dados e informações atualizadas das cotações e valorizações dos produtos naturais nas bolsas internacionais, a situação da moeda brasileira e o câmbio exterior” (Nogueira, 1999, p. 39), com o passar do tempo as rádios ganham destaque se moldando à realidade e nas necessidades de cada localidade. (Mafra, 2014).

Além das grandes empresas de comunicação, que transmitem uma programação unificada para todas suas afiliadas abrindo horários específicos para a programação local, o Brasil possui inúmeras pequenas emissoras que possuem uma programação própria, voltada para as informações locais que estão localizadas principalmente em cidades do interior, que tem na rádio seu principal meio de comunicação, quando não é o único.

Outro ponto a ser ressaltado é que muito da realidade acerca do estado do Amazonas são representações de um imaginário social, assim, a rádio desempenha papel basilar ao desmistificar certas construções culturais e sociais que não fazem jus a realidade desses povos/população.

Ainda sob essa perspectiva, ressaltamos que as distâncias decorrentes da distribuição demográfica da população amazonense são encurtadas graças ao trabalho desenvolvidos pelas rádios locais e regionais, pois a grande parte desta população se encontra longe dos centros urbanos (Mafra, 2014). Esse contexto reforça nosso entendimento que as rádios exercem um papel integrador das diferentes localidades do Amazonas, bem como replicador das diversas culturas do povo amazonense.

Para Dantas (2010),

As ondas sonoras de frequência modular, no médio Solimões, conseguem romper as barreiras geográficas, a distância e o analfabetismo, levando aos ouvintes informações sobre o defeso das principais espécies de peixe exploradas, cursos de capacitação disponíveis, épocas e documentos necessários para solicitar seguro desemprego, seguro maternidade entre outras. Tem a credibilidade da voz amiga, do companheiro de jornada, em uma sociedade onde o conhecimento ainda se fantasia de conto, povoa o imaginário das pessoas e se perpetua de pai para filho (Dantas, 2010, p. 37-38).

O relacionamento do amazonense com a rádio compara-se a um sentimento de pertencimento à sociedade local. As transmissões não são realizadas para um ouvinte genérico, mas para o indivíduo que o comunicador irá encontrar na rua, que irá conhecer o estúdio e/ou que precisa enviar um recado para seus parentes distantes que não possuem um telefone e não recebem cartas.

O conceito de proximidade pode ser explorado a partir de diferentes perspectivas, mas, quando se trata de mídia local e regional, ele se refere aos laços originados pela familiaridade e pela singularidade de uma determinada região, que têm muito a ver com a questão do locus territorial (Peruzzo, 2005, p. 76).

Desta forma, Ronildo Carvalho ao compartilhar suas raízes étnicas no espaço radiofônico, transmitindo a voz e o canto de seus ancestrais para o público da Rádio Educação Rural ecoa às vozes que, em geral, são invisibilizados pelas demais regiões do país. “É preciso considerar que o rádio surgiu na era da comunicação de massas e que tem um forte potencial poder cognitivo ao envolver os sons da transmissão das mensagens, antes de tudo” (Mafra, 2014, p. 7).

Bassi e Pinto (2019) dizem que a comunicação comunitária/alternativa/popular é muito importante para os movimentos sociais e populares. Desta forma, a iniciativa de Ronildo Carvalho demonstra que apesar das emissoras possuírem um caráter comercial é possível a realização de uma comunicação pautada em conteúdos democráticos dando voz aos diferentes atores sociais de diferentes etnias, raças, credos e classe social. Ainda de acordo com os autores:

[...] mesmo que não seja uma força dominante, desempenha um papel no processo de democratização da informação, promovendo conteúdos ligados às discussões sobre cidadania, gênero, justiça social, direitos humanos, sustentabilidade, reforma agrária, economia solidária, entre outros (Bassi e Pinto, 2019, p. 12).

Essa atitude rompe com a mídia tradicional, com o oligopólio da comunicação, que impõe um padrão a ser seguido e representa resistência ao assumir o papel de sujeito comunicacional, que traz até mesmo no jargão do seu programa a ligação com o público que o acompanha durante tantos anos como comunicador e artista indígena.

## **CONCLUSÃO**

Ao nos debruçarmos sobre as narrativas de Ronildo Carvalho constatamos que este conhecido comunicador e artista da etnia Kambeba, ao longo de sua trajetória, não só ganhou lugar cativo na vida de seus ouvintes, como também promoveu a inclusão social através da informação às diferentes comunidades formadoras do Médio Solimões.

Nesse sentido, seu ofício como comunicador se tornou uma ferramenta possibilitando novos espaços de debates, pautado por uma programação que difunde as “raízes culturais” dos povos originais, sem distinção de território, etnia, classe social, alcançando tanto aqueles que se encontram na cidade como nas comunidades indígenas, ribeirinhas e quilombolas. Assim, sob um ponto de vista multicultural, organiza a pauta de seu programa diário incentivando o diálogo, além de dar visibilidade a cultura dos povos tradicionais.

O desejo por conhecer a história de seus antepassados foi a alavanca que desvelou sua ancestralidade indígena numa perspectiva para além do caráter individual ampliando seus horizontes para o caráter coletivo. Sendo uma espécie de espelho dessa realidade. Metaforicamente, podemos compará-lo a uma antena replicadora de cultura, tradição e saberes da floresta.

Por tudo isso, reiteramos que as rádios, sobretudo, no interior amazônico detêm grande importância no que tange a interlocução de

diálogos promovendo a diversidade cultural somado a uma consciência crítica. É sempre oportuno lembrar que na Amazônia as rádios têm grande potencial comunicativo exercendo importante papel integrador, diminuindo as distâncias geográficas.

Não podemos deixar de mencionar que a internet é uma realidade já posta às rádios amazônicas onde a comunicação ocorre através de código binário. Diante desse cenário, é preciso conceber maiores estudos que permita compreender os possíveis impactos dessas mudanças tecnológicas no cotidiano amazônico.

Por fim, este estudo buscou demonstrar a relevância do papel das rádios comunitárias compreendendo-as como instrumento fundamental ao dar visibilidade a gama da diversidade cultural do Amazonas. Como ressalta o próprio Ronildo Carvalho: “esse meu compromisso, ... o que eu puder fazer eu vou fazer, e assim contribuir também pra manter viva as tradições Kambeba, então, fica aqui todo o meu respeito aos antepassados, aos aldeados que se identificam como Kambeba, esse filho também é Kambeba, com muito orgulho”.

## REFERÊNCIAS

- BACCEGA, Maria Aparecida. **A construção do “real” e do “ficcional”**. In: Comunicação e Análise do Discurso, org. Roseli Figaro – 1 ed. 2ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2015.
- BASSI, Ingrid Gomes; PINTO, Jax Nildo Aragão. **Comunicação, Resistência e Não Violência: as narrativas históricas da Rádio Comunitária Camponesa “Palmares”**. Revista de Comunicação Dialógica, 2019.
- CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2018.
- DANTAS, Jane. **Redes informacionais de comunicação e de mobilização social: estratégia da colônia dos pescadores de Z4 de Tefé/AM**. 2010. 150 f. Dissertação

(Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Amazonas, 2010.

FERRARETTO, Luiz Arthur. **Rádio: teoria e prática**. São Paulo: Summus, 2014.

GERSEM DOS SANTOS, Luciano. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em: [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/cfc/livro\\_colecao.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/cfc/livro_colecao.pdf). Acesso em: 08 maio 2023.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Guacira Lopes Louro; Tomas Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: Lamparina, 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Resultado do Censo – 2010. Disponível em: IBGE | Portal do IBGE | IBGE. Acesso em: 09 set. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Populacional Demográfico de 2010. Dados disponíveis em: [www.ibge.gov.br/censo2010](http://www.ibge.gov.br/censo2010). Acesso em: 20 de ago. 2021.

MAFRA, Edilene Mendes de Oliveira; BARBOSA, Walmir de Albuquerque. **O cotidiano e o rádio: reflexões sobre o rádio amazonense**. In: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Norte, Belém (PA), 2014.

NOGUEIRA, Luís Eugênio. **O Rádio no país das Amazonas**. Manaus: Valer, 1999.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling. **Mídia regional e local: aspectos conceituais e tendências**. Comunicação & Sociedade. São Bernardo do Campo: Poscom – Umesp, a. 26, n. 43, p. 67-84, 1º de setembro de 2005.

REGO, Nelson; FREITAS, Ricardo Martins de. **Amazônia, Representação E Mídia**. Revista FSA, Teresina, v. 12, n. 1, art. 7, p. 107-120, jan./fev. 2015. Disponível em: Revistas do Centro Universitário Santo Agostinho ([unifsa.com.br](http://unifsa.com.br)). Acesso: 28 jun. 2021.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTOS, Ana Manoela Primo dos. **Ser mulher Karipuna e outras subjetividades em contexto de deslocamento entre a aldeia em Oiapoque e o espaço urbano belenense.**

Equatorial, Natal, v. 7, n 12, jan/jun 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/18347/12762>. Acesso em: 20 jul. 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

WOODWARD, Kathhryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual.**

In: SILVA, T. T. (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

VALENTE, Heloisa de Araújo Duarte. **Música é informação: música e mídia a partir dos conceitos de R.Murray Schafer e Paul Zumthor.** In: Discursos simbólicos da mídia.

Rafael Souza Silva (org). Edições Loyola: São Paulo, Brasil, 2005.



# 8

## **ECOLOGIA DECOLONIAL E O SABER-FAZER COLETIVO: CONSTRUÇÃO DA ECOPRAÇA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ACAUÃ/RIO GRANDE DO NORTE <sup>1</sup>**

DECOLONIAL ECOLOGY AND COLLECTIVE KNOW-HOW:  
BUILDING ECOPRAÇA IN THE QUILOMBOLA COMMUNITY  
OF ACAUÃ/RIO GRANDE DO NORTE

*Isabelle Maria Mendes de Araújo <sup>2</sup>*

*Maria de Fátima Barbosa da Silva <sup>3</sup>*

*Paulo Henrique Bezerra <sup>4</sup>*

*Kenne Felipe Alves Vieira <sup>5</sup>*

*Vanessa de Araujo Silva <sup>6</sup>*

*Wigna Carla da Silva <sup>7</sup>*

*Amanda Eduarda Ferreira de Lima <sup>8</sup>*

*Joyce Faustino da Silva <sup>9</sup>*

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive pelos textos, figuras e fotos nele publicadas), neste sentido os autores isentam a RedeCT e os organizadores deste livro de toda e qualquer responsabilidade civil ou criminal sobre este capítulo.

<sup>2</sup> Doutora em Saúde Coletiva (UFRN), Docente da Escola de Saúde da UFRN, [isabelle.mendes@ufrn.br](mailto:isabelle.mendes@ufrn.br), <http://lattes.cnpq.br/1528461476652779>. <https://orcid.org/0000-0001-9732-2003>. Endereço: Av. Sen. Salgado Filho, s/n - Lagoa Nova, Natal - RN, 59078-970.

<sup>3</sup> Liderança comunitária da comunidade quilombola de Acauã-RN.

<sup>4</sup> Mestrando em Educação (UFRN), [paulogodbom@hotmail.com](mailto:paulogodbom@hotmail.com), <https://lattes.cnpq.br/3302263545397035>.

<sup>5</sup> Mestrando em Artes Cênicas (UFRN), [kennefelip@gmail.com](mailto:kennefelip@gmail.com), <http://lattes.cnpq.br/0026908774956043>.

<sup>6</sup> Graduanda em Geografia (UFRN), [vanessa.silva.074@ufrn.edu.br](mailto:vanessa.silva.074@ufrn.edu.br), <https://lattes.cnpq.br/7978855946976138>.

<sup>7</sup> Graduanda em Ecologia (UFRN), [wigna@ufrn.edu.br](mailto:wigna@ufrn.edu.br), <https://lattes.cnpq.br/7978855946976140>.

<sup>8</sup> Graduanda em Serviço Social (UFRN), [amanda.lima@ufrn.edu.br](mailto:amanda.lima@ufrn.edu.br), <https://lattes.cnpq.br/4902909723579527>.

<sup>9</sup> Graduanda em Gestão Hospitalar (UFRN), [joycern866@gmail.com](mailto:joycern866@gmail.com), <http://lattes.cnpq.br/8461344183747462>.

## 1 INTRODUÇÃO

Muito se tem discutido sobre os fazeres decoloniais em comunidades indígenas e quilombolas, dos povos das águas, dos campos e das florestas. As circunstâncias desses espaços nos apresentam um lugar de grandes poéticas, lutas e reflexões na contemporaneidade, com a transformação de uma coletividade, seja ela cultural, social, política ou ecológica. Nesse horizonte, o projeto de extensão universitária “Ecologia de saberes: saúde e ambiente no território quilombola de Acauã, Poço Branco/RN”, vinculado à Universidade Federal do Rio Grande do Norte, teve como objetivo promover a extensão popular de cunho social e fortalecer as dinâmicas territoriais de reprodução socioambiental, com promoção da saúde, da organização comunitária e da educação e saúde ambiental.

Projetos de extensão universitária, em especial os de Extensão Popular, demonstram o papel e compromisso social da Universidade pública, ao inserir-se em contextos comunitários locais, convivendo com grupos sociais e construindo vínculos capazes de mediar uma comunicação e interface dialógica. Tal processo mobiliza frentes de ação e protagonismo estudantil a partir de trabalhos sociais e de imersão comunitária. Dessa maneira, por meio da comunicação e do trabalho social na realidade concreta, dar-se a construção e sistematização de saberes e conhecimentos (Cruz, *et al.*, 2021). Para Vasconcelos (2008), a educação popular freiriana, base ético-política da extensão popular, pauta-se na relação de troca entre os saberes populares e o saber científico, tendo como balizador os interesses das classes populares.

Com as vivências na comunidade de Acauã, pudemos perceber as ricas experiências ancestrais quilombolas marcadas por realidades

sociais, culturais e históricas que até os dias atuais enfrentam dificuldades para legitimar seu território, suas manifestações culturais e políticas públicas em todas as áreas de cidadania. No período de outubro do ano de 2022 a abril de 2023 o grupo de extensão “Ecologia de saberes e práticas”, desenvolveu práticas colaborativas nas áreas de saúde, ecologia, artes, educação e sociedade em conjunto com a comunidade e tendo como base os conhecimentos e saberes tradicionais e populares.

Na obra “Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa”, Paulo Freire (1996, p. 77), afirma:

Meu papel no mundo não é só o de quem constata o que ocorre, mas também o de quem intervém como sujeito de ocorrência. Não sou apenas objeto da História, mas seu sujeito igualmente. No mundo da História, da cultura, da política, constato não para me adaptar, mas para mudar. [...] Ninguém pode estar no mundo, com o mundo e com os outros de forma neutra. Não posso estar no mundo de luva nas mãos constatando apenas. A acomodação em mim é apenas caminho para a inserção, que implica decisão, escolha, intervenção na realidade.

Nesse horizonte freiriano, na perspectiva da intervenção na realidade que a Extensão Universitária, com base na educação popular, se faz, vivenciada e aplicada em articulação à pesquisa e ao ensino, reorientando a formação acadêmica e ressignificando a atuação profissional comprometida com as questões sociais e ecológicas.

Para Melo Neto (2014), a Extensão Popular é um trabalho social útil e uma estratégia para a relação entre a universidade e a sociedade, colocando os sujeitos nos espaços sociais, como agentes de transformação, ao promover um novo pensar e fazer que caminhem para a mudança do status quo. Para o autor, a Extensão Universitária se realiza em um processo dialético, teoria e prática, ao constituir um produto que é o conhecimento novo e um exercício do pensamento

crítico e do agir coletivo (Melo Neto, 2014). A Extensão, desse modo, visa provocar nas relações sociais, possibilidades de construir conhecimentos que colaborem nos processos de transformação da sociedade.

Também afirma Cruz (2011), que a Extensão possui intencionalidade e é, muitas vezes, o ponto de partida da ação universitária e da produção do conhecimento. Um processo de comunicação de protagonistas universitários com o mundo concreto, um trabalho social articulador do ensino e da pesquisa.

Permeados pelas palavras de Paulo Freire (2016), o projeto de extensão buscou fortalecer os laços já existentes no território de Acauã através de uma educação decolonial, pautada na coletividade e nas possibilidades pedagógicas de pensar no sujeito mais atuante. Concordamos com Freire (2016) quando o autor discute que os quilombos foram um momento exemplar para um aprendizado de rebeldia, de reinvenção da vida, de assumir a existência e a história das escravizadas e dos escravizados que, da “obediência necessária”, partiram em busca da invenção da liberdade.

Reafirmamos, assim, que com as práticas colaborativas e dialógicas com comunidades tradicionais, a extensão universitária, mediando o conhecimento acadêmico humanizado e atento com os saberes populares, deve contribuir com um mundo melhor, no enfrentamento às exclusões sociais, e nas lutas e resistências territoriais.

## **2 QUE TERRITÓRIO É ESTE: QUILOMBO DE ACAUÃ?**

É impossível realizar um projeto de extensão sem conhecer a história local e as histórias de vida das pessoas. O quilombo de Acauã fica localizado no município de Poço Branco/RN, em zona rural, com

distância de quatro quilômetros do centro da cidade. De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), censo de 2022, há 298 moradores na comunidade quilombola, em 87 famílias.

Segundo os estudos de Valle (2013), a origem desse local se deu em virtude da presença de José Acauã, um então escravo fugido, há mais de 200 anos. Ele encontrou na região atual de Acauã um espaço propício para desenvolver agricultura e ser ponto seguro de sobrevivência. Com o passar do tempo, após a chegada de José Acauã, outros escravos foram compondo o território que crescia em meio ao medo da escravidão e a esperança em se tornar lugar de resistência, um quilombo. Para Valle (2013):

Era bastante evidente que a família envolvia um conjunto de ideias importantes, além de se definir como valor central, para a visão e compreensão de Acauã como comunidade e unidade social. Foram famílias que fundaram ou criaram historicamente aquele lugar determinado e formaram o que existe atualmente como uma comunidade. Eram famílias particularizadas pela origem escrava de seus antepassados, fugitivos do cativeiro (Valle, 2013, p. 170).

O Quilombo de Acauã é formado por famílias que foram afetadas com a construção da barragem da cidade de Poço Branco/RN, tendo sua construção deliberada em meados de 1950 e concluída no ano de 1969. Com a conclusão da barragem se fez necessário a remoção da comunidade ribeirinha do Rio Ceará-Mirim em virtude do grande volume da barragem, essas famílias foram realocadas cerca de 1Km do seu espaço de origem (Valle, 2006). Na década de 2000, a comunidade se auto reconhece como quilombola perante a Fundação Cultural Palmares (FCP), iniciando, assim, o processo de regularização fundiária das terras tradicionais remanescentes de quilombo.

Esta comunidade, vivenciou um processo de construção etnopolítica, articulando-se com outras comunidades quilombolas do

estado do Rio Grande do Norte para demarcação de suas terras pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. O território quilombola de Acauã, historicamente baseia-se em atividades cotidianas de trabalho no campo e na reprodução social comunitária, com agricultura, pecuária, pesca, atividades na casa de farinha, dança das mulheres quilombolas, dentre outras, atravessadas pela luta de reconhecimento, de acesso à terra, com um forte conteúdo político-identitário (Arguedas, 2017).

Com essas informações históricas, percebe-se o quanto foi difícil efetivar o reconhecimento de território quilombola com os devidos direitos que a esse povo devem ser assegurados, não podendo esquecer as situações discriminatórias, quando se pensa em raça e cor. Uma realidade que segundo os moradores atuais de Acauã ainda persiste, no entanto, eles sobrevoam o espaço de sonho de muitos que ousadamente buscaram outros significados e objetivos de vida.

Atualmente, em Acauã, forte é a presença de jovens, que são maioria na comunidade. Eles vivenciam a falta de atrativos de emprego, de cultura, escolarização, arte e outras alternativas de melhoria de vida. Por isso, a importância de ações por parte de centros universitários, de organizações não governamentais e outras para contribuir junto aos sonhos dos que estão fazendo acontecer e fortalecem o quilombo. São eles, os jovens, que estão de maneira candente fazendo acontecer um protagonismo social na direção de construir cada vez mais um espaço de sobrevivência digna e preservação da identidade ancestral.

A juventude assume o papel de impulsionar os processos de formação e organização deste território em que habita. Reafirmando com as palavras de Costa, Rodrigues e Arpini (2022), esses jovens também são: “sujeitos políticos/as, capazes de transformar o seu

contexto e a si mesmos/as em uma relação dialética com o/a outro/a” (Costa; Rodrigues; Arpini, 2022, p. 327).

A ideia da construção de uma praça ecológica e criação de espaços verdes, desperta para o eixo da educação ambiental e a força da construção coletiva, possibilitando fortalecer laços culturais e históricos. Em Acauã as ações do projeto de extensão vem sendo desenvolvidas através de oficinas que acontecem na Associação da comunidade, que vão desde a coleta e catalogação de espécies de plantas nativas daquele espaço, junto a uma pesquisa feita através dos jovens de Acauã com toda comunidade sobre os valores nutricionais, medicinais e artesanais das plantas quilombolas, até a construção coletiva de uma ecopraça que envolve toda a comunidade. Garantir a existência de um ambiente sadio para toda a humanidade implica em uma conscientização realmente abrangente, que só pode ter ressonância e maturidade através da Educação Ambiental (Ab’Saber, 1991). Espaços ecológicos trazem um valor inestimável para a comunidade, além de colaborar com as interações sociais, étnicas e culturais, a exemplo das artes feitas com os materiais reciclados para construção da ecopraça, e no plantio de árvores e plantas nativas que ajudam a (re)contar suas origens, contribuindo com a manutenção do bioma da caatinga, o qual se encontra extremamente degradado.

Diante do caminhante solitário, o quilombola mostra outra relação com a natureza, marcada por um desejo de mundo. Diante dos louvores de sua resistência, o quilombola aponta a prática ecologista como condição da emancipação. Como afirma Ferdinand (2022), em “Uma Ecologia Decolonial”, o vigor das correntes quebradas e das corridas enlouquecidas caminharam junto à paciência de inhames plantados e de florestas adentradas. Os quilombolas elaboraram práticas agrícolas e inventaram artes culinárias para alimentar seus corpos físico e

metafísico. Longe das monoculturas das *plantations*, os quilombolas adquiriram responsabilidade sobre seu corpo. Eles colocaram em ação as primeiras utopias anticoloniais e antiescravistas modernas, demonstrando que por meio do cuidado e do amor dedicados à Mãe Terra é possível redescobrir seu corpo, sua humanidade e emancipar-se (Ferdinand, 2022).

### **3 RELATO DE EXPERIÊNCIA**

#### **3.1 NOVOS CONTORNOS E SIGNIFICADOS EM ACAUÃ**

Com oficinas e encontros realizados na Associação dos moradores de Acauã, o grupo de extensionistas teceu, juntamente com crianças, jovens e adultos, o planejamento da ecopraça, demanda que emergiu dos anseios da própria comunidade. Nesse contexto, foram oportunizados momentos formativos voltados à ecologia, educação e saúde, mediados pelos estudantes com formação nessas áreas. Essa iniciativa transdisciplinar foi válida para a troca de saberes acadêmicos e populares e para melhor dinamizar, dar corpo ao espaço da ecopraça. A transdisciplinaridade possibilita que os agentes se imbriquem de forma positiva para o desenvolvimento das ações pré-estabelecidas e que as mesmas possam ganhar sentidos e direções favoráveis ao que se almeja. Com isso, todo aprendizado que promove atitudes transdisciplinares é cooperativo, interativo, solidário e integrativo. Estes devem ser alguns dos pressupostos para uma educação científica que poderá contribuir para a formação integral dos sujeitos (Flores; Rocha Filho, 2016).

O primeiro momento do projeto de extensão, através de uma roda de conversa realizada na associação dos moradores de Acauã, contou com um número expressivo de pessoas da comunidade quilombola. O grupo de estudantes extensionistas teve atenção em acolher as

informações e as aspirações da comunidade voltadas à qualidade de vida e ao meio ambiente. Dentre os muitos pontos apresentados pelas crianças, jovens e adultos, um se destacou, tratava-se do sonho coletivo de construir uma praça, um espaço de lazer, no qual a comunidade pudesse se reunir e fortalecer vínculos.

Em parceria com o projeto Arboriza-Natal, a comunidade de Acauã recebeu a doação de 50 mudas nativas da região a fim de serem plantadas no espaço da praça ecológica. Em um segundo momento da vivência comunitária, desenvolvemos uma oficina sobre os cuidados com as mudas e o plantio, seguida de um debate com a comunidade sobre a importância da arborização de Acauã e a corresponsabilidade dos moradores pela preservação ecológica do território, já que no entorno de Acauã é muito comum o desmatamento e as queimadas de plantas em consequência da forte presença de criação de bovinos e da plantação de mandioca e outras atuações de natureza econômica. Nas Figuras 1, 2 e 3 estão registros do dia da plantação das mudas nativas na ecopraça de Acauã.

A promoção da arborização realizada no local ajuda a mitigar os impactos do desmatamento na região, sendo importante para a preservação da flora local, além de conscientizar e mitigar impactos das mudanças climáticas. A ideia foi trazer para a comunidade mais árvores para arborização, a fim de, além de embelezar o espaço, poder produzir sombra para os moradores, reduzir ilhas de calor e diminuir poluentes atmosféricos que são prejudiciais para a saúde humana. Segundo Laert Scanavaca (2020, p. 176) “No processo evolutivo, as espécies selecionam seus polinizadores e dispersores (simbiose). Dessa forma, as espécies nativas são mais interessantes, pois atraem a fauna a elas associadas, tornando o ambiente mais agradável”.

Vale ressaltar que as espécies ofertadas para a arborização da ecopraça estão na lista de nativas da região, favorecendo a fauna local, sem alterar a biodiversidade de polinizadores presentes. As espécies de árvores foram: Ipê amarelo, Ipê roxo, catingueira, palmeiras e oitis.

**Figuras 1, 2 e 3** - Plantação das mudas nativas na ecopraça da comunidade de Acauã, Poço Branco-RN, 2023



Fonte: Arquivo próprio, 2022.

Houve também o dia da oficina para construção das placas para sinalizar a praça ecológica. Esse momento de vivência de ateliê em volta da pintura de placas, contou com um grande número de crianças e adolescentes quilombolas, Figuras 4, 5 e 6, que se encantavam e ao mesmo tempo que desenvolviam suas manifestações artísticas. Por meio das confecções das placas entre as misturas das tintas, das espessuras dos pincéis, com as variadas texturas e tamanho das placas de madeira, entre uma conversa e um sorriso, surgiam ali pinturas que retratavam a cena do seu cotidiano, as múltiplas cores e a vivacidade de uma fauna e uma flora que estão no seu dia a dia.

Experimentar as formas de produção artísticas através da pintura estimula nesses jovens a criatividade, a originalidade, auxilia na coordenação motora, aumenta a capacidade de concentração, aguça os sentidos e a liberdade de expressão. É com a arte que podemos descobrir

um mundo cheio de cores, linhas, formas, texturas, direções, de pluralidades e dentre outros cenários.

Dialogando com as palavras de Silva (2021),

[...] através da Arte a criança pode se expressar, expor seus sentimentos e ideias, ampliar sua relação com o mundo ao seu redor. Assim sendo, ele utiliza as Artes Visuais como uma forma de expressão, adquire sensibilidade e competência para lidar com formas, cores, imagens, gestos, sons e demais expressões (Silva, 2021, p. 112).

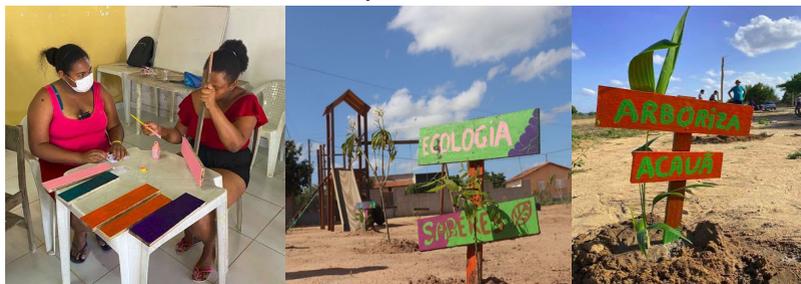
Ou seja, todo e qualquer ser humano que exercite o seu fazer artístico pode se contemplar com as multiplicidades de benefícios e vantagens que trabalhar e praticar a arte tem a oferecer. Foi a partir de um mutirão de pessoas de Acauã, em colaboração com os extensionistas da UFRN, que a construção da ecopraça se fez.

Frente a essa união, fica evidente que a história da comunidade quilombola, marcada pela resistência dos seus antepassados frente ao processo de escravidão é fonte de inspiração para construção de um presente e um futuro melhores (Arguedas, 2017).

Essas práticas colaborativas e estratégias ecológicas dialogam com o enfrentamento à crise global ecológica, que, de acordo com Ferdinand (2022), implica também escritas do mundo que conservem sua pluralidade constitutiva, uma literatura com narrativas-florestas em que todos encontrem uma árvore sob a qual se abrigar. Superar as fraturas da modernidade pressupõe, portanto, levar a sério as continuidades entre humanos e não humanos. O que acontece com a Terra, com os solos, com as águas e com as florestas repercute no próprio corpo dos humanos, assim como em suas condições de vida sociais e políticas, e vice-versa. O solo colonial e os corpos dos escravizados confundem-se em uma única Terra-Negra subjugada pelo colonialismo. Manter juntos ambientalismo, anticolonialismo e antiescravismo, luta antirracista, desfazer-se da

sombra do porão do Antropoceno, é, pois, missão de uma ecologia decolonial (Ferdinand, 2022).

**Figuras 4, 5 e 6** - Placas produzidas pelos jovens da comunidade instalada na Ecopraça, Acauã, Poço Branco-RN, 2023



Fonte: Arquivo do próprio, 2022.

Por fim, houve uma terceira vivência na comunidade com a oficina de reciclagem de pneus para criação de bancos e mesas para a ecopraça, Figura 7 e 8.

**Figura 7 e 8** - Moradores de Acauã reciclando pneus para ecopraça de Acauã, Poço Branco-RN, 2023



Fonte: Arquivo próprio, 2023.

Diante dessa construção coletiva, soa bem as palavras de Paiva (2003) quando afirma:

Nos espaços de participação, as famílias encontram e criam formas novas de sociabilidade e de socialização: nos encontros, cursos, mobilizações, os

sujeitos encontram maneiras de autorrealização, de encontro com outro, de conversas, de construção da autoestima (Paiva, 2003, p. 173).

Foi uma semente plantada em solo fértil de ressignificação para um território composto por pessoas que atravessaram e ainda atravessam situações indesejadas de racismo, de falta de apoio por parte dos entes governamentais, de falta de políticas públicas que assegurem saúde, educação, segurança, saneamento básico e outras.

Espaços como praças revigoram a percepção de identidade e pertencimento dos moradores, por trazerem características ambientais decoloniais com o poder paisagístico do bioma caatinga já que se trata de uma ecopraça. Como afirma Santos (1994), o espaço utilizado é resultado da ação do homem, da mulher, sobre o próprio espaço, intermediados pelos objetos, naturais e artificiais.

Interessante destacar o quanto a comunidade de Acauã se envolveu com a construção da praça ecológica. Enquanto alguns moradores ficaram na responsabilidade de reciclar pneus, outros serviam chá, café, tapioca e bolo. Outros contribuíram com empréstimo de ferramentas. Essas atitudes de colaboração e de acolhimento permitiram entender que “[...] o local não é simplesmente aquilo que está presente na cena” (Giddens, 1990, p. 18). Em cada olhar havia marcas de sorriso e pertencimento do lugar onde se vive. Era mãos que ajudavam coletivamente para um bem a ser usufruído por todos, práticas de um aquilombamento no território vivo.

Com isso, ressalta-se que o processo da ação universitária e de produção do conhecimento, através de projetos de extensão, tem seu início e desenvolvimento, fundamentalmente deflagrado pela comunicação entre estudantes universitários com o mundo, com a observâncias de conflitos, contradições e complexidade da realidade (Cruz *et al.*, 2021). Em movimento através da comunicação, dá-se o

trabalho, as ações concretas. Não qualquer trabalho, mas um trabalho que sensibiliza o outro, portanto, um trabalho social e útil para a comunidade.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Depois das vivências e encontros com a comunidade tradicional quilombola de Acauã, onde realizamos rodas de conversas para compreender as necessidades e as potencialidades existentes, a partir das quais emergiu o projeto de construção da praça ecológica, como uma alternativa para a falta de espaços de lazer; momentos de estudos sobre plantas e ecologia local, juntamente com a atividade prática da plantação de mudas e o ateliê de arte de confecção de placas; além da oficina de reciclagem de pneus para criação de bancos e mesas para a ecopraça; a concretização do trabalho útil da extensão popular, a “Ecologia de saberes e práticas” foi efetivada coletivamente. Através de um planejamento coletivo, mobilizador e sensível, por meio de estratégias comunitárias, dialógicas e de qualificação.

Destacamos que a construção da ecopraça de Acauã, tenciona as melhorias espaciais com base em referências decoloniais, promovendo resgate histórico cultural, ecológico, com ação do saber-fazer coletivo inspirado na ancestralidade quilombola da comunidade. Hoje, certamente mais importante que a consciência do lugar é a consciência do mundo, obtida através do lugar, do território (Santos, 2005). Todas as ações obtiveram êxitos e importância para os envolvidos, foram muitos diálogos junto à comunidade através de encontros e oficinas, com protagonismo das crianças, jovens e principalmente a atuação das mulheres que floriram os encontros, legitimando a (re)existência de Acauã.

Promovendo essas ações por meio da educação ambiental e decolonial, podemos visualizar os anseios, os interesses e saberes da

comunidade, socializando e democratizando o conhecimento. Sendo assim, o desafio e foco principal de uma educação decolonial (Susana, 2020) e intercultural é precisamente enfrentar, desconstruir e transformar o núcleo de relações coloniais. Para Ferdinand (2022) o antirracismo e a crítica decolonial são as chaves para a luta ecologista. É a partir do convés da justiça que se pode projetar no futuro um horizonte do mundo, um fazer-mundo, acompanhado pela interrupção das relações misóginas, de racismos e de injustiças sociais. O navio-mundo deve ser construído cotidianamente. Movido pelas lutas do ontem, o navio-mundo do hoje permite desenhar o horizonte de um mundo do amanhã.

## REFERÊNCIAS

- AB'SABER, A. N. **(Re)conceituando educação ambiental**. São Paulo: CNPq/Mast, 1991.
- ARGUEDAS, A. G. Identidade étnica, movimento social e lutas pelo território em comunidades quilombolas: o caso de Acauã (RN). **Geographia**, Niterói, Universidade Federal Fluminense. Vol. 19, n° 39, p.70-84, jan./abr, 2017. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13787>. Acesso em: 20 mar. 2023.
- COSTA, A.; RODRIGUES, D.; ARPINI, D. Juventudes e Políticas Públicas. In: **Psicologia Sócio-Histórica: Bases epistemológicas, categorias fundamentais e interações psicossociais**. Editora: PUC Goiás, Goiânia - Goiás. p. 25-50, 2022.
- CRUZ, P. Extensão popular: a reinvenção da universidade. In: VASCONCELOS, EYMARD M.; CRUZ, PEDRO J. S. C. (Orgs.). **Educação popular na formação universitária: reflexões com base em uma experiência**. São Paulo: Hucitec; João Pessoa: UFPB, 2011.
- CRUZ, P. et al. Extensão Popular: bases teórico-metodológicas. **Reflexão e Ação**. Santa Cruz do Sul, v. 29, n. 2, p. 69-85, mai./ago. 2021.
- FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo. Paz e Terra, 1996.

- FERDINAND, M. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- FLORES, J. F.; ROCHA FILHO, J. Transdisciplinaridade e Educação. **RevistAleph**, n. 26, 4 ago. 2016. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistaleph/issue/view/2039>. Acesso em: 26 abr. 2023.
- FREIRE, P. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. 23ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2016.
- GIDDENS, A. **A constituição da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- PAIVA, I. **Os aprendizados da prática coletiva: assentados e militantes no MST**. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.
- SANTOS, M. **Metamorfoses do espaço habitado**. 3º ed. São Paulo: Hucitec, 1994.
- SANTOS, M. **Da totalidade ao lugar**. São Paulo: Edusp, 2005.
- SCANAVACA, L. URBAN FORESTRY IN MOGI GUAÇU, SÃO PAULO STATE, BRAZIL. **Brazilian Journal of Agriculture**, v. 95, n. 3, p. 175 – 190, 2020.
- SILVA, C. S. D. IMPORTÂNCIA DAS ARTES VISUAIS NA EDUCAÇÃO INFANTIL. In: **Revista Científica FESA**, [S. l.], v. 1, n. 4, p. 111–123, 2021. DOI: 10.29327/232022.1.4-7. Disponível em: <https://revistafesa.com/index.php/fesa/article/view/40>. Acesso em: 3 maio 2023.
- SUSANA, B. Interculturalidade e Práticas Pedagógicas: construindo caminhos. **Revista Educação UFSM**, v. 45, 2020. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=117162553003>. Acesso em: 10 abr. 2023.
- VALLE, C. **Quilombo de Acauã: família, cor e política no Rio Grande do Norte do século XXI**. – Natal, RN: EDUFERN, 2013.
- VASCONCELOS, E. **Educação popular e a atenção à saúde da família**. 4 Ed. São Paulo: Editora Hucitec; 2008.

# 9

## **TRAJINAR DE INDIOS EN LOS INTERSTICIOS DE LA COLONIZACIÓN. CAZADORES, PEONES O MALEVOS HABITANDO EN LOS BORDES FRONTERIZOS <sup>1</sup>**

BUSTLE OF INDIANS IN THE INTERSTICES OF COLONIZATION. HUNTERS, PAWNS OR MALEVOS LIVING ON THE BORDER EDGES

*Norma Oviedo <sup>2</sup>*

### **1. INTRODUCCIÓN. LAS IMPLICANCIAS DE LA HISTORIA REGIONAL Y LA RECUPERACIÓN DEL GRUPO INDÍGENA EN EL CONTEXTO INMIGRATORIO.**

El estudio de la historia sobre las comunidades indígenas ha variado, oscilando según los alcances de las problemáticas abordadas desde las perspectivas historiográficas y el interés social que cada época ha marcado como tal, pero en la actualidad los avances son significativos puesto que no sólo remarcan los ocultamientos sobre la continuidad de la presencia de las mismas en el proceso de ocupación y poblamiento de nuestra región de frontera<sup>3</sup> sino que, también, ponen en discusión el carácter de las interacciones con los demás grupos y comunidades nacionales. En ese sentido, los vacíos historiográficos referidos a la

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive pelos textos, figuras e fotos nele publicadas), neste sentido os autores isentam a RedeCT e os organizadores deste livro de toda e qualquer responsabilidade civil ou criminal sobre este capítulo.

<sup>2</sup> Historiadora, Doctora en Ciencias Humanas y Sociales (UNaM) y Mestre em História Iberoamericana (PUCRS-Brasil) e Investigadora y Docente, especialista en el campo de la Historia Regional. Directora del Centro de Estudios Históricos – Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Misiones. ovinor77@gmail.com

<sup>3</sup> Misiones es una de las provincias argentinas cuyo 90% del territorio limita con otros Estados Nacionales y solamente un 10 % del mismo lo une a nuestro país, con la provincia de Corrientes, por ello se constituye en el núcleo de una región de frontera junto a otras poblaciones paraguayas y brasileñas (Oviedo, 2020)

presencia indígena<sup>4</sup> en Misiones, respecto de las etapas de emergencia y consolidación del y los Estados Nacionales en la denominada región misionera jesuítica<sup>5</sup>, cobra un sentido distinto a lo ocurrido en otros lugares -por ejemplo en la Patagonia donde con la llamada conquista del desierto se llevó a cabo el exterminio de las comunidades aborígenes- ya que se trataba de indios civilizados<sup>6</sup> y especializados laboralmente; a los que había que integrarlos, aunque desconociéndolos como grupo étnico diverso y con capacidades para instituirse en organizaciones autónomas<sup>7</sup>. Es decir, excluidos como tales pero incluidos en tanto mestizados y como componentes de la sociedad nacional, en un proceso que transcurrió a largo plazo (Siglos XIX-XX). Es preciso aclarar que aquellos grupos y comunidades de indios que se movilizaron durante la etapa en estudio fueron aquellos que escaparon del proceso civilizatorio en las ciudades españolas o las reducciones jesuíticas.

---

<sup>4</sup> En el caso de las parcialidades y comunidades de guaraníes es fundamental destacar la presencia permanente en la región, habitando un territorio, que supera los límites jurídico-administrativos, en tanto mundo ecológico-social en el que se desenvuelven; aprovechando los recursos que la naturaleza les provee. Es decir que parte de esa población aborígen está distribuida continuamente en nuestra sociedad, colonizados y mestizados: por parte de aquellos que pasaron a formar parte de las ciudades españolas y las reducciones jesuíticas (Siglo XV-XVIII), de aquellos que fueron peones en las estancias ganaderas o las chacras de los inmigrantes (Siglo XIX) y, actualmente, conviviendo con parte de aquellos que no pasaron por esas instancias, aunque igualmente en un proceso de acriollamiento paulatino.

<sup>5</sup> Territorialidad en la que se localizaron las 30 reducciones: 15 en las actuales provincias argentinas de Misiones y Corrientes, 8 en los Departamentos paraguayos de Itapúa y Misiones y 7 en el Estado brasileño de Rio Grande do Sul y las zonas rurales circundantes que, incluyó a zonas de campos situada en la República Oriental del Uruguay

<sup>6</sup> En general nos referimos a al grupo de los guaraníes, en el que se distinguen diversas parcialidades, aunque ello es difícil de precisar con certeza debido a que los relatos sobre tales comunidades son producciones de viajeros, funcionarios, jesuitas y sabios de la época en que se produjeron las documentaciones y la mayor dificultad de los mismos refiere a las designaciones utilizadas. No obstante, los guaraníes son los más representativos en la actual provincia de Misiones, entre ellos los Mbyas que históricamente habitaron la zona oriental del Paraguay, el sureste del Brasil y el nordeste de Argentina; parte de ellos constituyeron los pueblos jesuíticos mientras que otra parte se mantuvo recluidos en las zonas no exploradas por los blancos, fundamentalmente la zona norte de la actual provincia de Misiones.

<sup>7</sup> "Tras los pasos de los guaraníes perdidos" alude al vacío que se instituyó desde la producción histórica, fundada en el pensamiento anclado en una matriz historiográfica que negaba la participación aborígen en el proceso del desarrollo de la historia (Schiavoni, Oviedo y Jaquet en Jaquet, 2001).

En el contexto de la inmigración y la colonización, las políticas gubernamentales de los países involucrados en la Región de Frontera<sup>8</sup> - Argentina, Brasil y Paraguay- enfatizaron la integración de la sociedad regional en torno a la figura de un ciudadano trabajador, que asumiera el ser nacional y convirtiera las tierras fiscales disponibles en espacios productivos; más bien en el marco de una economía que transformara los Territorios Nacionales (TN) recientemente integrados a la Nación Argentina -situados en los confines, en tanto eran bordes fronterizos y, mayormente, poblados por indios-. No obstante, estos pobladores raramente fueron considerados en los sistemas de registro estatales, sean censos y guías comerciales y turísticas nacionales y locales; porque en general vivían en zonas recónditas y selváticas y, en particular, porque eran grupos que se movilizaban constantemente y habitaban ámbitos rurales y, en definitiva, porque aparecían esporádicamente en ámbitos más urbanizados y no encajaban en los agrupamientos relevados -familia, sectores socioeconómicos-. Por lo tanto, durante el proceso colonizador impulsado por los Estados Nacionales implicados en la región de frontera, los inmigrantes se constituyeron en protagonistas sustanciales y, por ende, las investigaciones subrayaron la presencia de los foráneos, europeos y asiáticos, entre los que ya existían grupo de pobladores fronterizos de descendientes nacidos en los países receptores de inmigrantes. De allí que, en el imaginario social perduró la idea de un territorio vacío<sup>9</sup> que negaba la presencia de población nativa,

---

<sup>8</sup>Territorio en el que situamos a las provincias de Misiones y parte de Corrientes en Argentina, los departamentos de Misiones e Itapúa en Paraguay y los estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina y Paraná en Brasil.

<sup>9</sup> En los estudios sobre Misiones, las ideas de *desierto* o de *espacio vacío*, que aludía al período de fuerte ingreso migratorio a la región, fueron totalmente desmitificadas mediante algunas investigaciones historiográficas (Oviedo, 1994, 2014; Levinton y Snihur, 2015), mostrando la presencia continua de grupos y familias de guaraníes y de criollos habitando en el territorio de los ex-pueblos jesuíticos; compulsivamente integrados al proceso de mestizaje implementado por el Estado Nacional Argentino.

fundamentalmente los indios; considerados incapaces de transformar ese espacio en productivo y responder a las demandas del mercado y las transformaciones socio-culturales regional/internacional.

Los indios fueron excluidos como grupo social en ese proceso y “el trajinar” consistió en la forma de gestionarse un lugar para vivir o sobrevivir, imposibilitados para acumular riquezas pues no podían acceder a la propiedad de la tierra y, por lo tanto, estaban impedidos para construir poder ya que la tierra era un bien de producción necesario en el marco de la regionalización y la diversificación económica. No obstante, algunas referencias sobre grupos de indios aparecen indiciariamente en los registros y ello nos permite revisitarse la problemática, habilitando cruces disciplinares y enfoques teóricos en el campo de las ciencias sociales, la historia en general y desde la perspectiva regional en cruce con la microhistoria; a fin de reconocer la historia pública<sup>10</sup> y hacer público un interés colectivo actual y así visibilizar el protagonismo de un grupo humano, desde su singularidad y sus posibilidades de ser y estar en el mundo (Tarazona, 2021).

## **2. DESARROLLO: TRAJINAR DE INDIOS EN LOS INTERSTICIOS DE LA COLONIZACIÓN. CAZADORES, PEONES O MALEVOS HABITANDO EN LOS BORDES FRONTERIZOS.**

El Territorio Nacional de Misiones (TNM -1881/1953) era un territorio fronterizo y mayoritariamente rural, donde tanto las ciudades como los poblados se originaban en una colonia y, pasado un tiempo relativo, estas se transformaban, debido al crecimiento y la

---

<sup>10</sup> “La historia local es entonces historia pública de un singular colectivo no homogeneizado ni masificado; también es la posibilidad de ver la distinción, la divergencia de un grupo humano. Por tanto, “la historia pública es el acercamiento de la disciplina a distintos públicos o sectores de la población, desde contextos propios o situados”, es decir, “es un campo con la capacidad de adoptar diferentes formas que inclusive varían mucho dependiendo del país en el cual se desarrollan” (Torres Ayala citado en Tarazona, 2021, p. 3)

estabilidad de la población, en espacios urbanizados y así, sucesivamente. De esta forma, continuamente emergían nuevas colonias que eran aldeañas a los pueblos y el proceso se renovaba repetidamente en el transcurso de una generación a otra; en ese contexto, la disponibilidad de tierras, la multiplicación de las actividades económicas y el abanico de posibilidades laborales eran factores que se combinaban y definían la orientación de la expansión territorial; constituyéndose en atractivos suficientes para que los pobladores, tanto foráneos como nativos, se movilizaran procurando asentarse y convertirse en propietarios u ocupantes de las tierras (Oviedo, 2021).

En la trama social de los siglos XIX-XX, fundamentalmente los indios fueron totalmente marginados y excluidos ya que, aunque parte de ellos se insertaron laboralmente a determinadas actividades económicas, se perdieron como grupo social al estar imposibilitados para acumular riquezas y, por lo tanto, impedidos para construir poder. En relación a la población aborigen, es posible afirmar que una parte de la misma sobrevivió alejada y pudo mantener su cultura relativamente intacta, ya que se movilizaba continuamente en los lugares más inhóspitos; otra porción, ya mestizada, se localizó en las periferias de los pueblos o ciudades, mientras que otra parte seguía movilizándose en los bordes fronterizos -mayormente rurales, colonias y parajes-, en los límites sea provincial/departamental/estadual dentro y entre las jurisdicciones nacionales; es decir marcando una territorialidad cuya configuración era de alcance internacional/regional.

Durante la etapa de consolidación e integración territorial del Estado argentino, -caracterizado por la inclusión de las tierras fiscales o TN y de ordenamiento social mediante modelos de colonización oficial y privada- la producción de las fuentes, en una suerte de fuentes-dados,

estableció un juego donde la tirada de unos valieron más que la de otros (Ginzburg, 2004); en efecto, las documentaciones oficiales y las historiografías nacionales han coincidido con el discurso de los Estados Nación, en tanto fundamentaciones que los historiadores han sostenido en torno a la unificación y homogeneización socio-cultural -acorde a las aspiraciones de los sectores dominantes-. Esta situación, derivó en el reconocimiento del protagonismo excepcional y discontinuo de algunos pocos representantes indígenas -sólo de aquellos sujetos heroicos conocidos como caudillos hacedores de la nación (Andresito Guacurarí)- mientras que, como grupo, en conjunto y en general se les restó importancia.

Es decir que, en el marco de la colonización, las fuentes estatales destacaron a los inmigrantes como sujetos sociales requeridos, en calidad de colonos agricultores, pasibles de convertirse en propietarios y ciudadanos, preferentemente en tierras incorporadas recientemente, como el TNM; esta situación quedó expuesta, por ejemplo, en una de las obras representativas en la que manifiesta que para otros Misiones es:

“[...] la tierra legendaria de los mensú, los tigres y las cataratas [...] de narraciones inverosímiles de luchas entre el medio agreste, entre el hombre y las tierras, entre el gendarme y el bandido (sin embargo) en los últimos treinta años constituye una esperanzada profecía del futuro americano” impulsado por “el hombre, con todas las virtudes y todos los defectos de ser hombre simplemente, transformando la selva y levantando ciudades [...] hombres en acción, hombres luchando para sí, para sus hijos, para la patria [...] Hombres de todos los países, rubios y morenos” como forjadores del progreso.” (Tschumi, 1948, p. presentación).

En términos generales, los registros oficiales de época son indicativos de un ejercicio continuo de exclusión y marginación de la población indígena, minimizando sus referencias y omitiéndolos casi absolutamente; las estadísticas evitaron registrarlos como grupo o

sector diferenciado, los censos agruparon familias nucleares desestimando el amancebamiento en el que podrían estar involucrados; y en ambas fuentes la prescripción de la identidad nacional por sobre los orígenes étnicos constituyó una estrategia de ocultamiento, además en otros registros los apuntaron como intrusos u ocupantes ilegales de las tierras, etc. En esos términos, la documentación territorialiana<sup>11</sup> y otras de alcance nacional que refieren sobre esa etapa se sustentan en una misma matriz de pensamiento e incurrieron en olvidos o descuidos comunes, ofreciendo escasas evidencias; entre ellas el Álbum de las escuelas (1916), las Guías de Misiones (1928 y 1943), el Anuario Social y Económico de Oberá (1939), las obras de Tschumi (1948) y de Newton y las memorias de Schedler de Schweri (2003) y de Nobs (2008), etc. que utilizamos en este trabajo.

No obstante, nos ofrecen indicios y se constituyen en parte de las “diversas las fuentes que pueden consultarse para conocer la mirada de inmigrantes o criollos sobre los indígenas”, debido a que, tanto para Misiones como para la región, es muy restringida la existencia del registro fotográfico, como otra de las posibles fuentes a ser consideradas para el estudio sobre las comunidades de indios. En las documentaciones escritas existentes en repositorios oficiales como en los álbumes de familias de particulares nos encontramos con unas pocas fotografías en las que aparecen aborígenes entre los fotografiados, que son sumamente valiosas porque nos dan cuenta de cómo fueron las aproximaciones y contactos entre indígenas y otras comunidades, sean nativas de criollos o foráneas de inmigrantes (Cebolla Badie y Gallero, 2011; Cebolla Badie y Gallero, 2016; Oviedo, 2021).

---

<sup>11</sup> De la época territorialiana (1881-1953) y correspondiente al TNM.

El Álbum de las escuelas (1916)<sup>12</sup>, en homenaje al primer centenario de la independencia, realizó un relevamiento minucioso, estadístico, fotográfico, cartográfico e informativo sobre cada comunidad educativa y la población escolar en el TNM (Zorrilla, 2021) y, al igual que las Guías de Misiones y los Anuarios locales, concentraron gran información sobre los pueblos, los recursos económicos y turísticos; estos registros estaban destinados a usuarios específicos, educadores, funcionarios, agricultores, industriales, comerciantes y turistas. En ellas encontramos algunos rastros de los aborígenes en el contexto inmigratorio, alusiones discursivas de otros pobladores, muy escuetas y esporádicas, acompañadas de imágenes; que los sitúan en diversos lugares. Por ejemplo, Heriberto G. Ferreya -un antiguo poblador de Yerbal Viejo<sup>13</sup>- referenciaba el ingreso de inmigrantes suecos provenientes del sur brasileño a Villa Svea (1913)<sup>14</sup> a través de “escabrosas sendas de indios y contrabandistas” (Wickstrom, 1939)<sup>15</sup>, a su vez una de las pocas pesquisas subraya el “trajinar de indios, cazadores o contrabandistas” (Schiavoni, 2002)<sup>16</sup> como un dato

---

<sup>12</sup> Tanto el álbum como las guías y la obra de Tschumi, utilizadas para este artículo, se encuentran en versión digital en el Centro de Estudios Históricos (CEH) de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (FHyCs) de la Universidad Nacional de Misiones (UNaM) como en el Archivo del Concejo Deliberante de la ciudad de Posadas (Misiones).

<sup>13</sup> Pueblo de Oberá.

<sup>14</sup> “Marca la iniciación de la colonización sueca en la colonia Picada Bonpland a Yerbal Viejo con el aporte de colonos ya aclimatados en el Brasil, que después de poblar en Bonpland y en procura de mejores tierras, vinieron a establecerse en las inmediaciones de la actual Villa Svea (Wickstrom, 1939, p. 27 citado en Fogeler, 2007). El subrayado en negrita es nuestro. Lo destacado en negrita es nuestro.

<sup>15</sup> Anuario Social y Económico de Oberá (1939).

<sup>16</sup> En las documentaciones del Archivo Nacional de Asunción como en los informes de viajeros, expedicionarios y científicos, correspondientes al Siglo XIX, ya es común encontrarse con estos calificativos como bandidos, maleantes y salteadores refiriéndose a pobladores dedicados al pillaje, arreando de ganado y explotando los yerbales que refieren concretamente a la población indígena; usurpando territorios y recursos que desde entonces se consideraban pertenencia de los emergentes Estados Nacionales, Brasil, Paraguay y Argentina, e incluso de algunas Provincias como Santa Fe, Entre Ríos y Corrientes que se disputaron parte de lo que fuera territorio jesuítico (Oviedo, 2014).

característico en el surgimiento de los pueblos, trazados inicialmente por picadas abiertas por los inmigrantes.

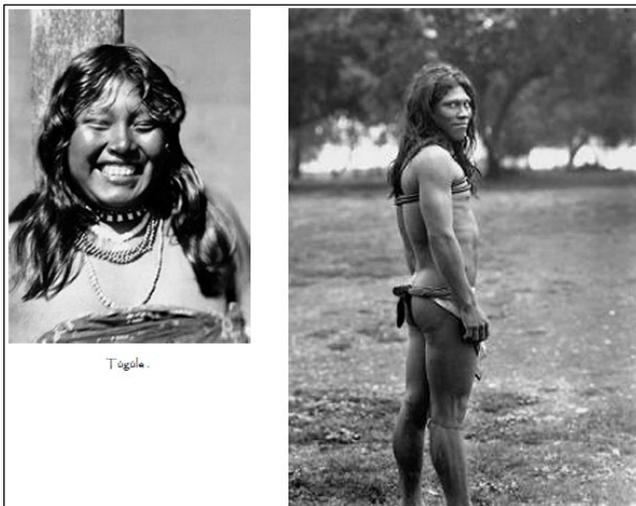
En tales registros, las fotografías y las publicidades constituyen el paratexto que acompaña al discurso escrito. Desde las mismas y en relación a las referencias temporales y espaciales que ellas aportan, reconocemos la presencia continua de los guaraníes en el TNM y en los bordes fronterizos, entre los pueblos situados a ambas orillas de los límites internacionales como entre las jurisdicciones situadas hacia dentro los estados nacionales; entre ellos grupos de indios cumpliendo el rol de peones asalariados como sus descendientes, ya mestizados, participando como estudiantes en las escuelas. Los epígrafes de las imágenes los registraron en distintos momentos: entre 1896-1900 (Fotografías 1 y 2), en el 1900 (Fotografía 3) y 1916 (Fotografía 4). En las dos primeras fotos los ubicamos en Paraguay como parte de sus propias comunidades mientras que en la siguiente -titulada “Los desplazados”- se encuentran en los yerbales como peones dedicados a esa actividad en montes y tierras lejanas de Misiones (Warenycia, 2011, p. 30)<sup>17</sup> y, la última, los localizamos formando parte del sector criollo en una escuela de Profundidad<sup>18</sup>, atendiendo a la expresión que recupera la habilidad de un “Alumno (con) aptitudes especiales para trabajos manuales utilizando el güembé” (Álbum escolar de Misiones, 1916, p. 105).

---

<sup>17</sup> Probablemente esta foto representa a los peones de alguno de los obrajes del Alto Paraná, situados en la franja fronteriza argentino-paraguaya.

<sup>18</sup> Localidad del sur misionero dentro del Departamento Candelaria.

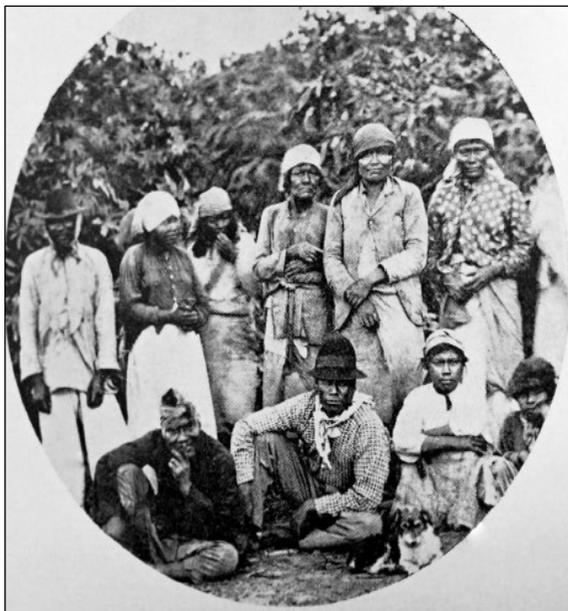
**Imágenes 1 y 2: Comunidad de guaraníes en Paraguay.**



Togala.

**Fuente:** Warenycia, 2011, p. 30

**Imagen 3: Peones guaraníes de los yerbales**



**Fuente:** Warenycia, 2011, p. 29

Siguiendo al registro gráfico y al análisis que hacemos de las imágenes respecto de los ámbitos en los que transitaban los indígenas, el mayor o menor grado de mestizaje, las diferencias generacionales, entre otras, reconocemos los cambios y las permanencias de las costumbres de estas comunidades (Imágenes 3, 4 y 5), mediante la representación de la indumentaria en uso, la recreación de las actividades productivas y el trabajo en los que están involucrados, la mostración del ámbito ecológico en el que interactúan, etc.; las que demuestran distintas etapas del proceso de adaptación cultural de la comunidad ya entrado el Siglo XX. A algunos grupos los visualizamos, desde el registro gráfico -fotos y anuncios publicitarios-, habitando en zonas rurales dentro de los nuevos pueblos, como Campo Viera<sup>19</sup> (Imagen 5), mientras que otros, transitaban esporádicamente en la ciudad, como Posadas<sup>20</sup> (Imagen 4), transportando productos y vendiendo artesanías.

En tales imágenes podemos observar los diversos ambientes en los que circulan grupos de diversos conjuntos etarios, reconociendo el desplazamiento de los jóvenes en ámbitos que estaban siendo urbanizados en los que todavía visualizamos la floresta y el monte de fondo -grupo al que el editor denomina familia- (Fotografía 5); vistiendo un ropaje que combinaba elementos propios (cesto, collar y tobillera) y otros ajenos (remera, pantalón y pollera).

---

<sup>19</sup> Localidad situada dentro del Departamento de Oberá (Misiones-Argentina).

<sup>20</sup> Capital de la Provincia, en el sur de Misiones.

**Imagen 4: Alumno de Profundidad.**



**Fuente:** Álbum Escolar, 1916, p. 105

**Imagen 5: Familia de aborígenes en Campo Viera**



**Fuente:** Sosa, 1928, p. 146

Las publicidades (Figuras 1, 2 y 3), se reiteran en todas las Guías publicadas entre 1920 y 1940 y rememoran a los guaraníes en el ámbito de la ciudad, allí el registro de sus presencias es aún menos expresivo porque sus rastros son indirectos, mediante enunciaciones breves que

remarcaban el origen y una historia común, como repertorio identitario, desde las denominaciones de las casas comerciales, cafés, almacenes, farmacias, etc.; en tanto que los negocios turísticos indicaban su labor como trabajadores abastecedores promocionando “*Trabajos de indios de la región*” (Bordón y Valdovinos, 1943, p. 182); es decir colocando en el mercado un producto para ciertos consumidores, los turistas, demandantes de un servicio, el turismo, de corte internacional (Figura 4).

**Figuras 1 a 4: Publicidades sobre aborígenes**



**Fuente:** Sosa, 1928, p. 82 y 108, y Bordón y Valdovinos, 1943, p. 13 y 182.

Las publicaciones o informes de época, como la obra de Eric Tschumi (1948)<sup>21</sup>, describen la situación general del T.N.M.<sup>22</sup> Dicho texto es clave puesto que el Capítulo IX, “*Forjadores de Misiones*”, está conformado por biografías de inmigrantes y sus descendientes, quienes

<sup>21</sup> “*Tierra Colorada. Síntesis agraria, industrial, comercial, cultural, turística y biográfica del Territorio Nacional de Misiones*”

<sup>22</sup> Presuponemos que el texto de Tschumi era otro de los informes destinados a los gobernantes bonaerenses, puesto que, al igual que otros escritos en la misma época y con las mismas características, brinda un paneo general de la situación socio-económica y cultural de Misiones (pueblos, instituciones, producción, empresas, etc.) basado en una descripción acompañada de fotografías, planos y cartografía; referenciando acerca del afincamiento de las diversas comunidades de inmigrantes europeos y asiáticos y sus descendientes nacidos en los países receptores, Argentina, Brasil, Paraguay y Cuba.

relataron acerca de sus experiencias sobre de la relación con los aborígenes; específicamente localizados en la zona centro del territorio misionero y en los bordes fronterizos argentino-paraguayo-brasileño. Entre los inmigrantes agricultores, uno expresaba que “Suponía que en Misiones solo encontraría indios, y después de un interminable viaje en carro por caminos imposibles (observó) que todos eran rubios”<sup>23</sup>; otro residente en Eldorado, puntualizaba su afición a la pesca y la caza -a la que dedicaba su tiempo libre recorriendo los montes- y decía ser amigo de una “tribu de indios en Paraguay” a la que periódicamente visitaba organizando cacerías<sup>24</sup>, mientras que un poblador de Yermal Viejo (Oberá<sup>25</sup>) agregaba que hasta 1920 “sólo se conseguían indios para el trabajo” y que luego escaseo “gente para trabajar, y los pocos que habían eran, en su mayor parte, **malevos**<sup>26</sup> huidos de Brasil y Paraguay”<sup>27</sup> (Tschumi, 1948, s/pág.).

Dos de los otros biografiados, afincados en Eldorado y Posadas, eran profesionales dedicados a la antropología, uno especializado en lo relacionado con los indios paraguayos<sup>28</sup> y el otro era un coleccionista de piezas indígenas; quienes alegaban haber conformado un museo propio con objetos de valor histórico de interés para la Dirección de Parques

---

<sup>23</sup> Ricardo Seoane, argentino nacido en Rosario en 1901 (Tschumi, 1948).

<sup>24</sup> José Faubel, australiano nacido en 1901 (Tschumi, 1948).

<sup>25</sup> Tiene su origen etimológico en la voz guaraní derivada de la palabra "Vera" que significa que brilla, Oberá es una localidad situada en zona centro y sureste de la provincia de Misiones.

<sup>26</sup> Lo resaltado es nuestro

<sup>27</sup> Einar Nilsson, sueco nacido en 1900 (Tschumi, 1948).

<sup>28</sup> Ernesto Rodolfo Mayntzhusen, argentino nacido en Buenos Aires en 1898, presumimos que podría tener parentesco con un famoso naturalista -poseedor de una vasta cultura- (Tschumi, 1948) llamado Federico Mayntzhusen (1873-1949), un alemán que integró la Junta de Estudios Históricos de Misiones (1939); quien escribió sobre los primeros pobladores de la región y se relacionó amistosamente con los guayakí del Paraguay. El Museo Regional "Aníbal Cambas" conserva una colección de piezas guayakí y matoaco-guayakí donada por el científico.

Nacionales y el Museo de la Plata; respectivamente (Tschumi, 1948: s/pág.).<sup>29</sup>

En simultáneo al relevamiento de los informantes nacionales, la Junta de Estudios Históricos<sup>30</sup> fue recuperando materialidades arqueológicas, históricas, cartográficas y fotográficas relacionadas a los indios; uno de sus representantes, Abelleira, se refería a “las tolderías de Caaguapé (Garuhapé)<sup>31</sup> y Cuña-Pirú, en Misiones (donde había) niños y mujeres afectados de paludismo, cubiertos con harapos” (Boletín de la Junta de Estudios Históricos de Misiones -JEHM-, 1944; citado en Cebolla Badie y Gallero, 2016, p. 95). Luego de dicha conferencia, el Pdte. de la JEHM Casiano Carvallo presentó un “Proyecto de Protección a los indios en Misiones”, basado en “propósitos sociales” y “la conveniencia de incorporar al núcleo étnico nativo en la formación de nuestro pueblo”; considerando realizar, entre otras cosas, un censo de la población indígena, la creación de reservas de tierras fiscales y la inscripción de los niños en el Registro Civil (Boletín de la Junta de Estudios Históricos, 1944, p. 15; citado en Cebolla Badie y Gallero, 2016, p. 96).

En suma y hasta 1950, la información sobre las comunidades de indios relevada en las obras de los intelectuales de época, producidas por aquellos que integraban la JEHM como los informantes -como lo fuera Tschumi- y periodistas reconocidos contratados por los gobiernos nacionales, aludía a la presencia de grupos dispersos demográficamente en distintas zonas de la actual provincia de Misiones, que aún mantenían el guaraní como idioma para la comunicación entre ellos,

---

<sup>29</sup> Pedro Pablo Monzón, argentino y misionero nacido en Posadas en 1898 (Tschumi, 1948).

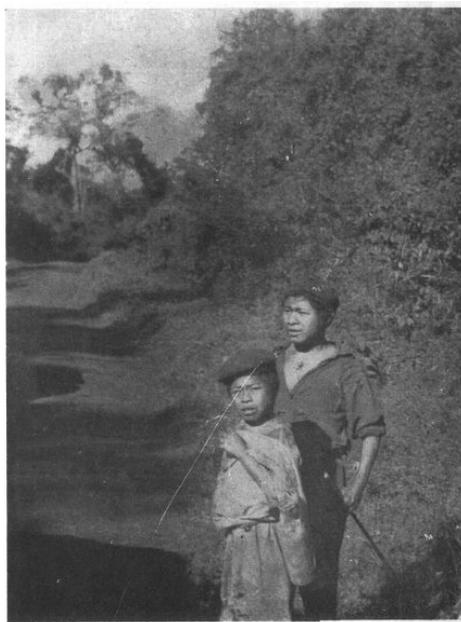
<sup>30</sup> Fundada en 1939 por el primer historiador amateurs Aníbal Cambas -escribano de profesión- que escribió el libro “Historia política e institucional de Misiones” (1945), que le valiera el ser reconocido por la Academia Nacional de la Historia de Argentina.

<sup>31</sup> Garuhapé estaba habitada por población guaraní, los otros pobladores llegaron a fines del Siglo XIX y los primeros años del Siglo XX, recién en 1946 comenzó a organizarse el municipio (Bogado, 2018).

comprendían con dificultad el castellano, eran desconfiados y conservaban la distancia en la relación con otros sectores de la población (Imagen 6). Al respecto, Newton relata un encuentro con dos jóvenes cainguas diciendo que ellos comentaron que habían:

“[...]levantado una vivienda cerca del camino (eran) procedentes de una propiedad particular situada en la costa del Alto Uruguay, de donde no explicaban porque habían salido (y que) estaba sorprendido de haberlos encontrado porque en esos lugares ya no quedaban indios” (Newton, 1951, p. 178).

**Imagen 6: Los cainguas, indígenas que habían poblado aquella región, estaban lejos de allí, y solo se debía a una casualidad el encuentro con ellos**



**Fuente:** Newton, 1951, p. 179

Además, se prosigue comentando que a pocos km. un antiguo poblador de las Sierras de Misiones, que había tratado con los cainguas de carácter hoscos y rebeldes, decía que esos grupos tenían costumbres parecidas a las de los guaraníes porque formaban parte de la misma

familia y sobre su desaparición aseveró que “no los habían matado” y que por allí andaban algunos venidos desde el Alto Uruguay y que:

“[...] los pobres empezaron a irse cuando el gobierno inició la apertura de la Ruta 14. Seguramente no les pareció bien la nueva forma de vida, ya que ellos estaban acostumbrados a otra cosa. Les gustaba vivir aislados sin que nadie los vigilase (por eso) aunque tuvieran una vivienda a orillas del camino, se hacían otra en medio del monte para ir a refugiarse (y que) aunque eran fuertes eran poco amigos del trabajo y no cultivaban mucho la tierra pero, siempre, tenían plantaciones de mandioca y tejían gorros, fajas y hasta chiripas de algodón...” (Newton, 1951, p. 179-180).

En tanto que, las memorias de los inmigrantes y sus descendientes rememoraban sus propias peripecias, pero, también, algunas experiencias con los indios, incluyendo pocas fotografías (Imágenes 7 y 8). Las memorias de Nobs apuntaban sobre una toldería de indios cainguas<sup>32</sup> en Cuña Pirú<sup>33</sup>, al comienzo de la colonización, describiéndolos como cazadores- pescadores que usaban taparrabos y fabricaban canastos; cestos que, junto a los cueros y la yerba silvestre, eran canjeados en el almacén acopiador de frutos del país por arroz, azúcar, harina, etc. -productos “que no conocían (pero) a los que se iban aficionando” (Nobs, 2008, p. 19). El autor agregaba que tales indios conocían solo algunas monedas, conseguidas como salario, que utilizaban para aprovisionarse<sup>34</sup>, ellos aparecían de vez en cuando y trabajaban un par de días en las chacras de los colonos y luego desaparecían.

---

<sup>32</sup> “Los Mbya fueron conocidos hasta tiempos recientes con el apelativo de “cainguas”, que se traduce como “los pertenecientes a la selva” o “los salvajes”, y ya eran nombrados de esta manera en las crónicas jesuitas debido a su rechazo al contacto” (Cebolla Badie y Gallero, 2011, p. 96)

<sup>33</sup> En guaraní significa mujer flaca, actualmente Cuña Pirú es una localidad del Municipio de Ruiz de Montoya ubicado dentro del departamento Libertador General San Martín; en el centro oeste de Misiones.

<sup>34</sup> Significa comprar provista o mercadería.

**Imagen 7: Una belleza salida del monte. Imagen 8: la clientela de don Teófilo**

Fuente: Nobs, 2008, p. 19

También llamaba la atención sobre un indio que, con su esposa y un recién nacido, instaló un rancho maíz -ya que pensaba quedarse mucho tiempo- y trabajó seis meses seguidos en la cosecha de varias hectáreas de maíz; enseñándoles a hacer toda clase de trampas, aunque luego se retiró -arguyendo que de lo contrario su cacique no lo aceptaría más en la tribu- y nunca más volvió (Nobs, 2008). El inmigrante recalcó acerca de la importancia de la honestidad de los indios en esta interacción y el interés de ellos en ser agricultores, debido a la necesidad de garantizar la subsistencia grupal.

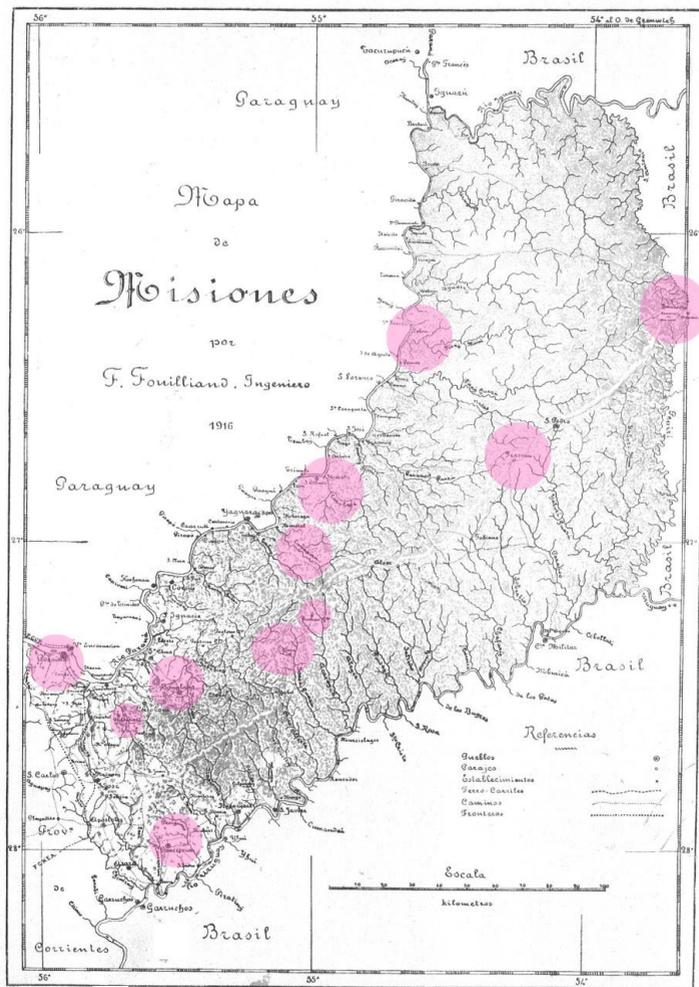
Escasas investigaciones ponen a los indios en el escenario en la época estudiada, fundamentalmente basada y subrayando la relación entre indios y blancos desde la visión de los inmigrantes (Frías, 2013; Cebolla Badie y Gallero, 2016), sean colonos o funcionarios y técnicos informantes. En las fuentes retacea la información, además de estar dispersas y ser fragmentarias, asimismo lo fundamental reside en poner en diálogo lo indiciario registrado en lo escrito, lo gráfico y lo fotográfico disponible en ellas y, sopesar y contrastar con la información en el material existente en los archivos de particulares, especialmente los álbumes de familias. No obstante, se requiere ser crítico en el análisis, ya que la percepción de los colonos o inmigrantes,

se corresponde, en general, con el imaginario social de época y que, a su vez, prima en la historiografía, basada en la ansiedad por descubrirlos o, también, promovida por una perspectiva teórica aficionada en desconocerlos; ya que siempre resulta más beneficioso identificarlos en un pasado glorioso que los subsume en la experiencia jesuítica. De ello deviene que, en el contexto colonizador, en las memorias de los inmigrantes se reiteren permanentes afirmaciones puntualizando que:

“[...] no quedaban más que insignificantes grupos, dispersos y sin nombres, sumidos en el abandono y la miseria, sobre los que apresuraba sus pasos la tremenda agonía de la estirpe (...) El escenario, otrora tumultuoso y deslumbrante, de su otrora historia había quedado prácticamente vacío” (Schedler de Schweri, 2003, p. 18).

En resumen y siguiendo las indicaciones de las fuentes, es que podemos realizar un cartografiado aproximativo sobre los lugares donde circulaban y, por ende, eran habitados por distintos grupos de indios; siempre reconocidos por los otros pobladores con los que compartieron el territorio y ciertas actividades (Ver Mapa 1).

**Mapa 1: Misiones y los bordes fronterizos: Lugares habitados por distintas comunidades de indios**



**Fuente:** Elaboración propia en base al mapa del TNM publicado en el Álbum Escolar (1916) y las indicaciones mencionadas en los registros utilizados en este trabajo.

Sin embargo, esa visión acerca de los aborígenes fue variando (Zang, 2013) según las circunstancias, el momento, los lugares y los intereses que unos y otros ponían en juego en las situaciones de encuentro. A partir de las descripciones sobre las costumbres aportadas

por las fuentes escritas como testimoniales podemos presuponer que los indios estaban consignados conformando grupos de mestizos o criollos, como pobladores fronterizos, en carácter de:

“[...] moradores casi nómadas, de origen brasileño que hablan portugués y guaraní, con costumbres primitivas, que sentían gran pasión por el baile y la música” (asimilado al) criollo guaraní, cuyo idioma se ha generalizado, argentinos que no tenían la menor noción de su nacionalidad y que era común oírles decir que eran brasileños o paraguayos habiendo nacido en Misiones y desconociendo el idioma nacional” (Álbum Escolar, 1916, p. 187).

Los rasgos físicos apreciados en las fotos como, también, las referencias acerca de la situación marginal y de pobreza en las que estaban sumidos los pobladores de los alrededores de las zonas urbanizadas, dan cuenta de esa mixtura social en las que están implicadas las comunidades de indios (Imagen 9).

**Imagen 9: El bolichero Teófilo Werlen con el tropero Santiago Álvarez y sus ayudantes**

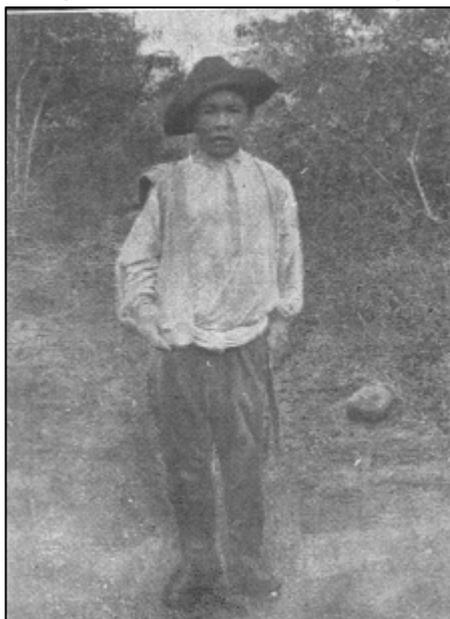


**Fuente:** Nobs, 2008, p. 20.

Los informes escolares apuntaban sus presencias que nos llevan a localizarlos en diversos pueblos, por ejemplo en Barracón (Bernardo de

Irigoyen)<sup>35</sup> , Concepción de la Sierra<sup>36</sup>, la Picada km. 19 donde sorprendían por la forma de construir sus ranchos y lo escueto de su mobiliario, las labores agrícolas en las que se desarrollaron y la manera y los instrumentos que utilizaban para la caza de animales, revelando necesidades características de ese grupo como la de culminar sus actividades “retornando al boliche más próximo para vender anticipadamente por alcohol la producción de su chacra” (Álbum escolar, 1916, p. 262), etc. Hecho que los otros identificaban como conductas reiterativas presentes en ese tipo o figura social que sobresalía en toda la región (Imagen 10).

**Imagen 10: Tipo característicos de la región**



**Fuente:** Álbum Escolar, 1916, p. 262

---

<sup>35</sup> Localidad ubicada en el Departamento Gral. Manuel Belgrano en el nordeste de la provincia.

<sup>36</sup> Pueblo situado en el sur misionero, recostado sobre el río Uruguay.

### **3. CONCLUSIÓN. LAS HUELLAS DE LOS INDIOS ENTRE LAS HISTORIAS Y LAS MEMORIAS DE OTROS SUJETOS.**

Desde este ajustado y breve estudio observamos que los indígenas estuvieron siempre presentes, aunque esporádicamente, a fines del Siglo XIX y mitad del Siglo XX, en diversas colonias y pueblos como en los bordes fronterizos, dentro y entre los Estados Nacionales, formando parte del grupo de nativos en el que aparecen asociados a una fracción de criollos –maleantes, contrabandistas, bandidos<sup>37</sup>- y relacionados a grupos de foráneos, inmigrantes y sus descendientes. Las huellas toponímicas –sendas y picadas, pueblos (Schiavoni, 1985, 2002)- los referencian, constituyen la mano de obra en las chacras, son amigos o compañeros en actividades de caza y pesca y productores de artesanías (Tschumi, 1948), son la clientela en los almacenes (Nobs, 2008), entre otras pero, también, están representados en fotografías y en objetos culturales que forman parte de archivos, oficiales y de particulares, y de las colecciones de los museos, tanto nacional, Museo de la Plata, como provincial, Museo Regional “Aníbal Cambas”<sup>38</sup>.

En el mundo del trabajo, los indios, sean mestizos o no, fueron, en parte, incorporados como peones en los obrajes y en las chacras de colonos, en los diferentes pueblos que emergieron en el territorio misionero; dentro de las denominadas regiones del Alto Paraná<sup>39</sup> y del

---

<sup>37</sup> En las documentaciones del Archivo Nacional de Asunción como en los informes de viajeros, expedicionarios y científicos del Siglo XIX es común encontrarse con estos calificativos, refiriéndose a pobladores salteadores y dedicados al pillaje, arreando de ganado y explotando los yerbales -muchas veces haciendo alusión a la población indígena-; que desde aquellos que los anunciaban tales recursos eran propiedad de los Estados de pertenencia (Oviedo, 2014).

<sup>38</sup> Federico Mayntzhusen (1873-1949), alemán de origen, se dedicó al estudio de los primeros pobladores de la región y formó parte de la Junta de Estudios Históricos de Misiones (1939). Específicamente, estudió y se relacionó amistosamente con los guayakí del Paraguay, sobre los que el Museo Regional “Aníbal Cambas” conserva una colección de piezas guayakí y matabaco-guayakí; donada por el científico.

<sup>39</sup> Zona denominada región que abarcaba la franja recostada sobre el río Paraná desde Corpus hasta Iguazú.

Alto Uruguay<sup>40</sup>. Si bien se explicita que en las unidades productivas de los inmigrantes fueron mano de obra mayormente utilizada hasta la década del 20 -o reconocida en los inicios de la colonización-, también es cierto que no hay certezas sobre la desaparición de los mismos en el desarrollo de esas actividades en el ámbito rural; pues probablemente hayan ocurrido menos frecuentemente. En los espacios más urbanizados, como Posadas y algunos pueblos, donde impactaron los negocios, la inserción laboral de los indígenas también tuvo repercusión; como productores artesanos y comerciantes, hecho que los transformó y reclutó como parte de un sector de vendedores-compradores y consumidores de productos elaborados.

La historiografía regional clásica ha subrayado la importancia de las comunidades aborígenes, especialmente de los guaraníes, en las etapas precolonial y colonial, en la llamada región misionera-guaraníca. Sin embargo, la perspectiva de análisis sobre la cuestión aborígen ha pasado de ocultar a descubrir, invariablemente, a los indios como sujetos sociales activos, sea en la historiografía argentina como en la historiografía regional, dependiendo del desarrollo que estas fueron atravesando, los enfoques que fueron asumiendo y las etapas históricas en análisis. Los avances en esta de línea de estudios, desde un enfoque interdisciplinario y que a Misiones como parte de una región de frontera dan inicio a la revisión de la historia en perspectiva regional (Oviedo, 2020) entendiendo que la movilidad y presencia de los guaraníes es permanente en el territorio misionero, sean de aquellos que fueron reducidos como de los que se mantuvieron alejados de los blancos.

---

<sup>40</sup> Zona que se denominaba región del Alto Uruguay y que se extendía desde San Javier hasta el Iguazú.

Desde esa lógica, es preciso partir de una premisa fundamental para entender el protagonismo histórico de los guaraníes y es que la visibilización del grupo indígena siempre ha partido del registro y la percepción del otro, que ha insistido en esquivarlos. Por ende, la observación focalizada de manera interescalar nos permite complejizar el relato de la historia nacional/es dominantes historias nacionales<sup>41</sup> recuperando y enfatizando la acción de los sujetos antes desconsiderados, en este caso lo relativo a la comunidad aborigen que “ya no puede subsumirse **sin más**”<sup>42</sup> en el itinerario prescrito de la vida colectiva. Por eso, la historia local (regional) ha podido contribuir también a subvertir ciertas jerarquías de la historia tradicional.” (Pons y Serna, 2003, p. 41).

#### **BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:**

ACEVEDO TARAZONA, Álvaro. La historia local, la historia regional y la microhistoria como experiencia y posibilidad para la historia pública. **Ciencia Nueva, revista de Historia y Política**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 1–18, 2021. Disponible em: <https://revistas.utp.edu.co/index.php/historia/article/view/24623>. Acceso em: 9 may. 2023.

ARELLANO, Diana; OVIEDO, Norma. Territorialidades vividas, dinámicas fronterizas en la región misionera. **Revista Intelector**, Brasil, [CENEGRI], [S. l.], v. 13, n. 26, p. 111–123, 2017. Disponible em: <http://www.revistaintelector.cenegri.org.br/index.php/intelector/article/view/127>. Acceso em: 9 maio. 2023.

BOGADO, Nazario. **Garuhapé, La historia de un pueblo**. Garuhapé: Ediciones del autor, 2018.

---

<sup>41</sup> Es por ello que pensamos a los indios transitando un territorio fronterizo, entendido como “espacios de encuentros e intercambios entre pueblos que constantemente trascienden límites [...] porque poseen un pasado común” (Arellano y Oviedo, 2017, p. 112) y donde la interacción de las poblaciones se proyecta entre y sobre los territorios nacionales limítrofes.

<sup>42</sup> El resaltado es nuestro.

CEBOLLA BADIE, Marilyn y GALLERO, Cecilia. “Eran sólo indios...” La construcción de la alteridad mbya en el Alto Paraná de Misiones, Argentina (1920-1960). **Revista Cadernos do LEPAARQ do Laboratorio de ensino e pesquisa em antropologia e arqueologia de Universidade Federal de Pelotas(LEPAARQ/UFPEL)**, Brasil, n. 26, p. 87-105, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/8400/6496>. Acesso em: 9 maio. 2023.

CEBOLLA BADIE, Marilyn y GALLERO, María Cecilia. Las relaciones blanco-indio a través del registro fotográfico en Misiones, Argentina (1920-1960). In GIORDANO, Lilián y REYERO, Alejandra (Comp.) **Identidades en foco: fotografía e investigación social**. Resistencia: Inst. de Investigaciones Geohistóricas; Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura, 2011. p. 91 – 110.

FOGELER, María Rosa. **Etnografía y red de parentesco de los colonos escandinavos en las sierras centrales de Misiones**. 2007. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2007.

FRIAS, Liliana. **Apuntes para una Historia Regional. La versión de los guaraníes contemporáneos de Misiones (1970/80-2012)**. 2013. Monografía de Grado (Licenciatura en Historia) – Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2013.

LEVINTON, Norberto y SNIHUR, Esteban. **Misiones. Territorio de Fronteras (1609-1895)**. Buenos Aires: Contratiempo Ediciones, 2015.

NOBS, JUAN. **MISIONES, RECUERDOS Y ANECDOTAS 1922-1947**. Posadas: Ediciones del Autor, 2008.

OVIDO, Norma (2020). “Configuraciones familiares, territorialidad y relaciones de poder en Misiones”. **Geografía en Questao**, Paraná, v. 13, n. 2, p. 24 – 51. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/geoemquestao/article/view/24738>. Acesso em: 9 maio. 2023.

OVIDO, Norma. **Fronteras, territorialidades y familias. Misiones en la primera mitad del siglo XX**. 2021. Tesis (Doctorado en Ciencias Humanas y Sociales) – Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2021.

OVIEDO, Norma. La ocupación paraguaya en la región misionera argentina y el origen de la Trinchera. 1994. Monografía de Grado (Licenciatura en Historia) – Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 1994.

OVIEDO, Norma. **Relaciones comerciales y conflictos fronterizos. Siglo XIX, Misiones en la red platina.** Posadas: EDUNaM, 2014.

PERIÉ DE SCHIAVONI, Ángela y SOUVI, S. **La colonización en Misiones: contexto internacional, nacional y sus antecedentes.** Posadas: EDUNAM, 1985.

PERIE DE SCHIAVONI, Ángela. **100 años de cultura en Misiones.** Posadas – Misiones, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, 1982.

PONS, A. y SERNA, J. Más cerca, más denso. La historia local y sus metáforas. In Fernández, Sandra (ed.) **Más allá del territorio: la historia regional y local como problema. Discusiones, balances y proyecciones.** 1. ed. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2007. p. 17 – 30.

SCHEDLER de SCHWERI, Marie. **Vivencias y recuerdos de familia.** Posadas: Ediciones del Autor, 2003.

SCHIAVONI, Angela; OVIEDO, Norma y JAQUET, Héctor. Tras los pasos de los guaraníes perdidos. De la integración de las Misiones a la movilidad étnica en una etapa de transición (1768-1870 aprox.) In JAQUET, H. (ed.) **En otra historia. Nuevos diálogos entre historiadores y educadores en torno a la construcción y enseñanza de la historia de Misiones.** Posadas, Editorial Universitaria de la UNaM, 2001. p. 61 – 98.

WARENYCIA, Teresa. **Posadas des Memorial. Una construcción visual de lo que ha sido.1830-1930.** Posadas: Ediciones de la autora, 2011.

ZANG, Laura Mabel. El falso llamado del oro verde: El proceso migratorio en la Colonia de Ruiz de Montoya, Misiones (1920-1945). Posadas: EDUNaM, 2013.

ZORRILLA, Aurora. El Álbum escolar de Misiones: una mirada para estudiar la historia de la educación en perspectiva de género, Misiones, 1916. In CALDO, Paula; de PAZ TRUEBA, Yolanda; VASSALLO, Jaqueline (compiladoras - editoras) **Historia, mujeres, archivos y patrimonio cultural, t. 2: tejidos de tipos documentales para**

**una historia de mujeres con perspectiva de género.** Rosario: ISHIR – Instituto de Investigaciones Socio Históricas Regionales del CONICET, 2021. p. 217 – 231.

#### **FUENTES UTILIZADAS:**

**ÁLBUM ESCOLAR DE MISIONES. Homenaje al 1er. Centenario de la Independencia.**

**1816 -9 de Julio – 1916.** Buenos Aires: Editorial Maucci Hnos, 1916.

BORDON, Arturo y VALDOVINOS, Elías. **Guía General de Misiones. Descripción geográfica, Histórica, Política, Económica, Cultural y Social de Misiones.** Posadas – Misiones, Ed. América, 1943.

NEWTON, Jorge. **Misiones Oro Verde y Tierra Colorada.** Buenos Aires, El Gráfico Imprenta, 1951.

TSCHUMI, Eric. **Tierra Colorada. Síntesis agraria, industrial, comercial, cultural, turística y biográfica del Territorio Nacional de Misiones.** Bs. As., Talleres Gráficos Alemann y Cia. S.A.G.I, 1948.

SOSA, Atanasio. **Guía General de Misiones.** Posadas-Misiones, s/d, 1928.

# 10

## **CULTURA EM MOVIMENTO: UMA PERSPECTIVA SOBRE O TINKU <sup>1</sup>**

CULTURE IN MOTION: A PERSPECTIVE ABOUT THE TINKU

*Renato Dias Baptista <sup>2</sup>*

### **1. INTRODUCCIÓN**

*“Hasta que el inconsciente no se haga consciente, el subconsciente dirigirá tu vida, y tú le llamarás destino”*

Carl Gustav Jung

La presencia de 45 millones de indígenas pertenecientes a más de 400 pueblos originarios representa una diversidad cultural en el continente americano. (MENARDI, ZANGARI, 2010, p. 03). En Bolivia, según Gisbert (2013), la llegada de los conquistadores españoles marcó un desplazamiento brutal en la línea de desarrollo. Fue la dominación de un imperio sobre otro a partir de una inequívoca ventaja tecnológica y militar y no política, económica, cultural y social. Estableció un nuevo escenario en el que el encuentro se transformó en una mezcla en todos los órdenes, desde étnico hasta el religioso. El proceso colonial enfrentó diversos momentos de resistencia cultural.

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive pelos textos, figuras e fotos nele publicadas), neste sentido os autores isentam a RedeCT e os organizadores deste livro de toda e qualquer responsabilidade civil ou criminal sobre este capítulo.

<sup>2</sup> Renato Dias Baptista, Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC/SP, docente da Universidade Estadual Paulista, UNESP, campus Tupã. E-mail: rd.baptista@unesp.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4316152759255562> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2270-1230>

Endereço para correspondência: Rua Domingos da Costa Lopes, 780 - Jardim Itaipu, Tupã – SP - Brasil, CEP 17602-496

Al igual que en la gran mayoría de los países latinoamericanos, la realidad social de Bolivia es multiétnica y pluricultural, hecho que se demuestra por la existencia de 35 grupos indígenas y originarios – la gran mayoría quechuas y aymaras –, y por las varias culturas que coexisten en su territorio. La población indígena representa, según estadísticas oficiales, el 62% del total de la población del país. (Menardi y Zangari, 2010, p.03).

Con todas las manifestaciones que ocurren, una historia presentada por Galeano (2003), tiene una resurrección de tiempos en tiempos. Todo su riqueza, como el gas y litio, mezclan en todos los acontecimientos de una Bolivia que resiste el insistente intento de dominación extranjera.

Una historia exótica cuenta Eduardo Galeano. Según Galeano (2003), allá por 1870, un diplomático inglés sufrió en Bolivia un desagradable incidente. El dictador Mariano Melgarejo le ofreció un vaso de chicha, la bebida nacional hecha de maíz fermentado, y el diplomático agradeció, pero dijo que prefería chocolate. Melgarejo, con su habitual delicadeza, lo obligó a beber una enorme tinaja llena de chocolate y después lo paseó en un burro, montado al revés, por las calles de la ciudad de La Paz. Cuando la reina Victoria, en Londres, se enteró del asunto, mandó traer un mapa, tachó el país con una cruz de tiza y sentenció: Bolivia no existe. Varias veces escuché esta historia. ¿Habrà ocurrido así? Puede que sí, puede que no. Pero la frase es atribuida a la arrogancia imperial, se puede leer también como una involuntaria síntesis de la atormentada historia del pueblo boliviano. La tragedia se repite, girando, como una calesita: desde hace cinco siglos, la fabulosa riqueza de Bolivia maldice a los bolivianos, que son los pobres más pobres de América del Sur. Bolivia no existe: no existe para sus hijos. (GALEANO, 2003).

Bolivia es un país con una complejidad que debe ser descifrada en todas sus manifestaciones. Un proverbio aymara - los pueblos indígenas

que viven en la región andina de Bolivia y también en Perú, Chile y Argentina - dice que debemos “mirar hacia el futuro, vivir el presente; pero sin olvidar el pasado”Alejo (2011). Cuando hablamos sobre las manifestaciones culturales en Bolivia, el Tinku tiene una destacada importancia y es una de las características de un país multicultural.

Para Gisbert (2013), el mundo indígena andino mantuvo como patrimonio esencial una visión particular del tiempo y el espacio, una identidad expresada en las lenguas, una estructura social vertical, un control inteligente de las áreas agrícolas, un desarrollo en pisos ecológicos, una concepción social comunitaria con responsabilidades rotativas y estructurada en comunidades con sistema de reciprocidad productiva, amparados desde el periodo incaico en el poder superior del gran señor imperial, bajo cuyo control desarrollaron sus procesos de vida. Un sistema de castas rígido, inflexible y blindado, una concepción espiritual fuertemente vinculada a la naturaleza, con un grado de determinismo muy fuerte sobre su comportamiento y una visión de trascendencia expresado en importantes rituales mortuorios. (Gisbert, 2013, p. 27).

Menardi y Zangari caracterizan una cultura como,

Un conjunto de rasgos compartidos y transmitidos por un determinado grupo humano, que sirven para organizar su forma y estilo de vida, darle identidad y diferenciarlo de otros grupos humanos. Una primera clasificación de esta amplia gama nos lleva a distinguir tres grandes ámbitos culturales: El primero es el ámbito de la economía y la tecnología. Empieza con el territorio y la relación con el medio ambiente, pero abarca muchas áreas como la producción, la vivienda, la alimentación o la medicina tradicional. El segundo es el ámbito de las relaciones sociales. Cubre desde la organización familiar y la organización del trabajo hasta la comunidad, las organizaciones intercomunales y la política del grupo. El tercero es el ámbito de lo imaginario y simbólico. Va desde la lengua hasta el arte, la religión, el sistema de valores y la cosmovisión. (Menardi, Zangari, 2010, p.138).

La historia de la vida de una persona es ante todo una adaptación a los estándares y criterios tradicionalmente transmitidos de generación en generación en su comunidad. Desde el nacimiento del individuo, las costumbres de la sociedad en la que nace han moldeado su experiencia y comportamiento (BENEDICT, 2013). Pero, no podemos olvidar lo que pasa en tiempos de globalización, redes sociales y velocidad informacional. La tentativa de algunos países en defender su presunta superioridad sufrió una expansión en tiempos contemporáneos.

Estudiar diferentes culturas tiene otra relación importante con el pensamiento y el comportamiento actuales. La existencia moderna ha puesto en contacto a muchas civilizaciones, y por el momento la respuesta predominante a esta situación es el nacionalismo y el esnobismo racial. (Benedict, 2013, p.19).

Por otro lado, es importante reconocer la importancia del mestizaje como algo que hace la conexión entre las culturas. Para Benedict (2013), es posible ver que desde el comienzo de la historia humana, personas de todo el mundo han podido adoptar la cultura de personas de otra raza. No hay nada en la estructura biológica del hombre que determine una variedad particular de comportamiento. Así, la cultura, como la construye comúnmente el antropólogo, es una suma más o menos mecánica de los patrones de comportamiento generalizados que él mismo ha extraído de la suma total de sus observaciones. (Sapir, 2015).

La raíz latina de la palabra "cultura" es 'colere', que puede significar cualquier cosa, desde cultivar y habitar hasta adorar y proteger. Su significado de 'habitar' ha evolucionado del colonus latino al 'colonialismo' contemporáneo, por lo que títulos como cultura y colonialismo son nuevamente algo tautológicos. Pero 'colere' también termina, a través del culto latino, en el término religioso "culto", así como la idea misma de cultura proviene de la Edad Moderna para reemplazar un sentido de divinidad y trascendencia que se desvanece. Las verdades culturales, que

son el alto arte o las tradiciones de un pueblo, a veces son verdades sagradas para ser protegidas y veneradas. (Eagleton, 2011, p.10).

“Cultura significa el dominio de la subjetividad social, un dominio que es más amplio que la ideología, pero más estrecho que la sociedad, menos tangible que la economía, pero más tangible que la teoría”. (Eagleton, 2011, p. 62). Cada grupo cultural, según Menardi y Zangari (2010, p. 149), “es como un ser vivo que con el tiempo se va transformando por crecimiento y adaptación, sin perder por ello su identidad, a menos que se muera, descomponga y recicle.”

Galeano (1982) describió bien esta mezcla de concepciones heterogéneas al referirse a los monumentos de manera casi poética:

Estas iglesias descuidadas, ya cerradas en su mayoría, se están desmoronando, devastadas por los años. Es una pena, porque todavía constituyen, aunque saqueados, formidables tesoros de un arte colonial que fusiona e ilumina todos los estilos, valiosos en genio y herejía: el "signo escalonado" de Tiahuanaco en lugar de la cruz de Cristo, y la cruz del sol sagrado y la luna sagrada, las vírgenes y los santos desnudos, las uvas y las espiguillas incrustadas en los pilares, incluso los capiteles, junto con el kantuta, la flor imperial de los incas; Las sirenas, Baco y la fiesta de la vida, alternadas con el ascetismo romántico, los rostros oscuros de algunas deidades y las caríatides de rasgos indígenas. (Galeano, 1982, p. 45).

Un pueblo completamente aislado puede tener una cultura intacta, sin embargo, la cultura intacta comprobadamente no está presente en el Tinku. Massimo Canevacci (1996) un antropólogo y etnógrafo italiano, presenta una idea clara sobre el sincretismo como la clave para comprender la transformación que tiene lugar en el proceso de globalización que cambia la forma tradicional de producir cultura. Durante mucho tiempo, el sincretismo estuvo vinculado solo a fenómenos religiosos, razón por la cual los dos términos todavía están asociados en la actualidad.

El origen mismo de la palabra es singular. Aún según Canevacci (1996), se decía que los cretenses, siempre dispuestos a luchar entre sí, se alían cuando aparecía un enemigo externo. Sincretismo significa la ‘unión de los cretenses’. Un concepto defensivo, por lo tanto, que supera la fragmentación política interna, específica de los griegos en general, para no perder la libertad y derrotar a un enemigo externo mucho peor que el amigo enemigo interno. Esta determinación de unir grupos en conflictos, esta búsqueda de alianzas entre diferentes partes de Creta, sirvió para la migración posterior del concepto: de la política a la religión. Los intentos sincréticos se referían a posibles alianzas momentáneas entre diferentes interpretaciones de la religión cristiana en riesgo de herejía, sin preocupaciones excesivas sobre la coherencia dogmática.

El sincretismo religioso está ocurriendo lentamente en este escenario: una especie de pacificación implícita entre ganadores y perdedores. Estos aceptaron oficialmente su conversión, insertando sus divinidades y sus tradiciones religiosas dentro de los ganadores, y aquellos que no reconocieron oficialmente la supervivencia de las religiones de origen en las periferias de los católicos. Por lo tanto, el sincretismo religioso apareció una vez más bajo el signo del compromiso defensivo: estaba sujeto a la alianza invasiva de la religión dominante, siempre que se permitiera cierta tolerancia cultural. (Canevacci, 1996).

Este capítulo se caracteriza por ser una investigación cualitativa que busca la comprensión a través de la descripción detallada y la inmersión del investigador en el fenómeno estudiado (Cooper & Schindler, 2016). Para la consecución del objetivo fue realizado un análisis con fuentes orales y escritas. Utilización del referencial teórico, a partir de la literatura especializada y una investigación de campo hecha durante la ceremonia del Tinku en mayo de 2019, específicamente

lo que ocurre en Macha, una pequeña ciudad ubicada en el departamento de Potosí/Bolivia.

## 2. EL TINKU

El Tinku es una palabra quechua que significa “encuentro”, que como acción tiene una serie de connotaciones que van desde lo espiritual hasta lo cultural. Varios investigadores manifiestan que el Tinku es el encuentro ocasional de dos grupos antagónicos, que se enfrascan en una pelea cuerpo a cuerpo, buscando ofrendar a la Pachamama o Madre Tierra. (Nicolas, 2019).

El encuentro del ritual se encuentra en los altos Andes, considerados como el "corazón" de América del Sur, donde se originan 04 grandes cuencas hidrográficas, cada una de las cuales tiene un importante río correspondiente. En el norte, el río Wanuni se dirige al lago Uru-Uru y finalmente al lago Titicaca. En el sur, el río Pilcomayu desemboca en el Río de la Plata, Argentina. En el este, el Río Grande fluye hacia la cuenca del Amazonas en Brasil. Finalmente, en el oeste, el río Marqués desemboca en Coipasa, un lago salado cerca de la cuenca del río Tarapacá, que desemboca en la costa del Pacífico de Chile. (Martin, 2002).

Según Platt (2010), un Tinku puede hacer resaltar los conflictos sociales subyacentes entre los ayllus, entre las mitades y, aún más ampliamente, entre indios, mestizos, vecinos y el Estado. Hoy en día, ocurren batallas rituales o tinkus en todas partes del Norte de Potosí, por lo general en los pueblos o en las aldeas. Estas batallas son, entre otras cosas, rituales de confirmación del acceso de diferentes grupos a las tierras, y momentos en que las relaciones de alianza se plantean o verifican.

La sangre del vencido es como un agradecimiento por las futuras cosechas. Tiene origen prehispánico, pero cuando llegaron los españoles adquirió una connotación pagana religiosa porque hicieron coincidir esta manifestación cultural con la Fiesta de la Cruz, y están asociadas al calendario de las diversas fiestas católicas. (Platt, 2010; Álvares, 2019).

Según Álvarez (2019) que es sacerdote de la Iglesia católica San Pedro de Macha, no hay interferencias por parte de la iglesia. La iglesia está ubicada en la plaza donde ocurre uno de los encuentros de los grupos participantes del Tinku. El sincretismo puede ser observado en la iglesia, en este día, Jesús está vestido con un poncho y un chicote, un sincretismo presente durante el ritual del Tinku y también dentro de la iglesia católica de la localidad.

Detrás de las formas esquemáticas simples de la cultura se esconde una red peculiar de relaciones que, en su totalidad, construyen formas completamente nuevas, que no están relacionadas de manera simple. Entonces, una palabra, un gesto, un tipo de creencia religiosa puede unirse inesperadamente en un simbolismo común. (SAPIR, 2015).

Esa mezcla de realidades también está presente en los participantes que cargan sus teléfonos móviles, graban el Tinku – también por el sincretismo, conocida como la Fiesta de la Cruz -. Hay los que utilizan camisetas de equipos de fútbol, como es posible observar en la Figura 01. Así, aún para Canevacci (1996), en una crítica directa, dice que el sincretismo abre la puerta a la comprensión de una realidad con mutaciones oscuras.

A menudo se disfraza de sinónimos como aculturación o híbrido, todos relacionados con la llamada contaminación. También está la "gran licuadora" que está desgarrando todos los lugares comunes del trío estético-ético-étnico. En resumen, el sincretismo atropella, disuelve y

da nueva forma a la relación entre los niveles de los demás y los miembros de la familia.

**Figura 01:** Tinku en Macha, Bolivia, 2019



Foto: Renato Dias Baptista

Según Iglesias (2017), el Tinku tiene varias etapas bien definidas que comienzan el 2 de mayo, con la llegada de los ayllus<sup>3</sup> a la plaza de Macha para participar de la Fiesta de la Cruz el 3 de mayo, donde se enfrentan los antagónicos.

La fiesta del Tinku se encuentra relacionada con las acciones simbólicas de posesión de un universo territorial determinado a la “cruz fiesta”. (Plan de Desarrollo Municipal de Pocoata, 2020).

Todo comienza con el ritual de la danza, donde hombres y mujeres bailan acompañados con instrumentos propios del lugar como charangos y pinquillos. En el preámbulo del encuentro, los guerreros danzantes divisan a sus adversarios, lanzan palabras desafiantes que

---

<sup>3</sup> Se considera en general que los ayllus eran y son lo mismo desde la época incaica o pre colonial, pasando por la colonial, la republicana-hacendal e incluso la post hacendal o actual. A este ayllu sin edad y sin historia se lo denomina “comunidad indígena campesina” en castellano. Fuente: Barrientos (2013).

acompañan con movimientos, zapateos y mímica extrema que culminará con el Tinku o la pelea con el rival. (Correo del Sur, 2019).

Así, en sociedades complejas, los diferentes grupos pueden tener formas distintivas de pensar y actuar, compartiendo la cultura global de la sociedad que, en cualquier caso, debido a su heterogeneidad, impone a los individuos modelos más flexibles y menos limitantes que los modelos sociales. primitivo". (Cucho, 2002, p. 75).

El traje del Tinku (Fig. 02), también sufre una serie de reformas en el diseño de los tejidos y los colores, ahora queda poco del atuendo original. Para Iglesias, la consecuente modificación en dichas prendas, significa la destrucción de un lenguaje de símbolos que sobrevivió a los años, por tanto, se estaría perdiendo la identidad cultural de los ayllus del norte potosino. (Correo del Sur, 2019).

**Figura 02** - Tinku en Macha, Bolivia, 2019.



Foto: Renato Dias Baptista

Los pasos de la danza son la recopilación de los movimientos del guerrero que desarrolla una serie de mímicas e intenso zapateo mientras

desafía a su ocasional rival. El sombrero es usado por las mujeres a diario y es adornado para fechas importantes como la Fiesta de la Cruz, cuyos colores identifican a cada ayllu. (CORREO DEL SUR, 2019).

Los câmbios representan una respuesta de una influencia cultural externa que puede contraponer o tornarse sincrética. Para Cucho (2002, p.136-137). Ninguna cultura existe en un "estado puro", siempre igual que ella, sin haber sufrido la más mínima influencia externa. El proceso de aculturación es un fenómeno universal, incluso si tiene formas y grados muy diferentes. El proceso que experimenta cada cultura en una situación de contacto cultural, un proceso de interrupción y después de la reestructuración, es de hecho el principio mismo de la evolución de cualquier sistema cultural. Toda cultura es un proceso permanente de construcción, deconstrucción y reconstrucción. Lo que varía es la importancia de cada fase, dependiendo de las situaciones.

Pero, hay algo tan específico y tan real, en algunas ubicaciones distantes de Macha es posible registrar campesinos que realizan el tinku. Sin turistas extranjeros, el festival también ocurre entre callejones sin pavimento con un sonido que resuena en las montañas. No hacen para algún extranjero mirar, sino para consolidar las concepciones sobre la realidad de esos grupos y que fueran construidas durante siglos.

## **CONCLUSIÓN**

El tinku, específicamente lo que ocurre en Macha, es un ritual que pierde sus características. Todo esto lleva sincretismo, mucho más allá de los insertados por los españoles y por la Iglesia católica. Aparentemente, la utilización de trajes sin enlaces con las manifestaciones culturales del Tinku que fue posible verificar en muchos participantes o el teléfono móvil, siempre a mano de

campesinos. Muchos cambios pueden acelerar, usando la expresión de Canevacci (1996), la 'gran licuadora' de la cultura local.

Sin embargo, algunos factores de "resistencia" son notables y deben destacarse. La región está aislada, sin recursos de la llamada "comodidad turística" y las acciones de los campesinos que participan en el Tinku pueden ofrecer cierto riesgo a los más desprevenidos, y también las condiciones precarias de las carreteras y la falta de recursos de "comodidad y seguridad" permite de alguna manera y con cierta contradicción, preservar de las influencias externas.

## REFERENCIAS

- Álvarez, E. 2019. Panorama sobre el Tinku. Sucre: Bolivia, 03. Mai. 2019. Sacerdote de la comunidad de Macha. Datos de Investigación, UNESP: Cultura.
- Barrientos, Corro Bernardo. El ayllu, los ayllus y su evolución. (2013). Accedido en 18 Dez 2019, <<https://www.alainet.org/es/active/65440>>.
- Benedict, Ruth. 2013. Padrões de cultura. Petrópolis, Vozes.
- CANEVACCI, M. 1996. Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais. São Paulo: Studio Nobel: Instituto Cultural Italo Brasileiro-Instituto Italiano di Cultura.
- Cooper, D. R.; Schindler, P. S. 2016. Métodos de pesquisa. Ed. Porto Alegre: Bookman.
- CORREO DEL SUR. El traje del Tinku pierde su identidad cultural. Accedido en 17. Dec. 2019. <[https://correodelsur.com/ecos/20170326\\_el-traje-del-Tinku-pierde-su-identidad-cultural.html](https://correodelsur.com/ecos/20170326_el-traje-del-Tinku-pierde-su-identidad-cultural.html)>.
- CUCHE, D. 2002. A noção de cultura nas ciências sociais. Bauru: Edusc.
- Eagleton, Terry. 2011. A ideia de cultura. São Paulo: Editora UNESP.
- GALEANO, E. 1982. As veias abertas da América Latina. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GALEANO, E. 2003. Bolivia de pie nunca de rodillas. El país que quiere existir. Accedido en 5 dez. 2019. <<https://www.voltairenet.org/article120555.html>>.

- GISBERT, C. D. M. 2013. La sirena y el charango. La Paz: Editorial Gisbert.
- López, Evelyn Campos. 2019. El traje del Tinku pierde su identidad cultural. Diario Correo del Sur.
- Martin, M. Juan San. 2002. Ritual conflict (Tinku) and vindication of indigenous rights in Bolivia. MMJ San - Mountain Research and Development.
- Menardi, Luca Citarella. 2010. Yachay Tinkuy: salud e interculturalidad en Bolivia y América Latina, Editorial Gente Común.
- NICOLAS, V. 2019. Panorama sobre el Tinku. Sucre: Bolivia, 02. Mai. 2019. Datos de Investigación sobre Cultura, UNESP.
- Plan de Desarrollo Municipal de Pocoata. Estrategias de Desarrollo Municipal. Accedido en 28 ene. 2020. <[http://vpc.planificacion.gob.bo/uploads/PDM\\_S/05\\_POTOSI/050403%20Pocoata.pdf](http://vpc.planificacion.gob.bo/uploads/PDM_S/05_POTOSI/050403%20Pocoata.pdf)>.
- SROUR, R. H. 1998. Poder, cultura e ética nas organizações. São Paulo: Campus, 1998.
- Ticona, Alejo Esteban. 2003. El *Thakhi* entre los aimaras y los quechuas o la democracia en los Gobiernos Comunales. En: Los Andes desde los Andes. Ed Yachaywasi. La Paz.
- PLATT, Tristan. Desde la perspectiva de la isla: guerra y transformación en un archipiélago vertical andino, Macha (Norte de Potosí, Bolivia). Chungará (Arica), Arica , v. 42, n. 1, p. 297-324, jun. 2010 . Accedido en 29 enero 2020. <[https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-73562010000100037&lng=es&nrm=iso](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562010000100037&lng=es&nrm=iso)>.
- Sapir, E.; Mead, M.; Benedict, R. 2015. Cultura e personalidade. Org. Celso Castro. Zahar, Rio de Janeiro.
- Villalta, d. 2019. Panorama sobre el Tinku. Sucre: Bolivia, 03. Mai. 2019. El Tinku en Macha. Datos de Investigación sobre Cultura, UNESP.
- Walter, O. R. 2019. Panorama sobre el Tinku. Sucre: Bolivia, 03. Mai. 2019. El Tinku en Macha. Datos de Investigación sobre Cultura, UNESP.



## ÍNDICE REMISSIVO POR ASSUNTOS E TEMAS DESTE VOLUME

ASSUNTOS E TEMAS	CAPÍTULOS
Acauã, comunidade quilombola	8.
Agenda 2030	5.
Amazônia legal	6.
Ancestralidade	2.
Bolívia	10.
Cidadania	4.
Colonização	9.
Compromisso socioambiental	8.
Comunicação	7.
Córrego Rico, assentamento	5.
Cosmovisão	2.
Direitos humanos	5.
Ecologia decolonial	8.
Ecopraça	8.
Educação Antirracista	3.
Educação brasileira	3.
Efemeridades	2.
Emancipação	4.
Escola	3.
Estigmas	4.
Extensão universitária	5.
Extensão popular	8.
Facebook	6.
História Regional	9.
Identidade	7.
Imigração	9.
Instagram	6.
Jaboticabal/SP	5.
Língua	1.
Meio ambiente	1.
Midiativismo	6.
Kaingang, povos	1.
Kambeba, etnia	7.
Médio Solimões	7.
Missões	9.
ONU	5.
Participação	4.
Pós-Modernidade	2.
Povos indígenas	9.
Práticas colaborativas	8.

Poço Branco/RN	8.
Protagonismo feminino	5.
Quilombola	4.
Rádio rural	7.
Região fronteira	9.
Relações étnico-raciais	3.
Resistência	4, 5.
Ressignificação Identitária	4.
Ritual	10.
Significados simbólicos	4.
Sincretismo	10.
Sociologia Rural	2.
Sustentabilidade	5.
Tefé/AM	7.
Terra Rica, assentamento	5.
Territórios	1.
Tinku	10.
YouTube	6.

## **ÍNDICE REMISSIVO POR ASSUNTOS E TEMAS DE TODA A SÉRIE DE LIVROS (COLETÂNEAS DE CAPÍTULOS) DA REDECT**

<b>ASSUNTOS E TEMAS</b>	<b>VOLUMES/CAPÍTULOS</b>
Acará/PA	11/6.
Acauã, comunidade quilombola	12/8.
Afetividade	8/11.
Agenda 2030	12/5.
Agricultura familiar e de subsistência	8/8; 9/9.
África/Diáspora Africana	2/1; 3/8; 6/7; 7/4.
Alagoas, estado de	11/5.
Alemanha	2/2.
Amazônia	2/2; 3/3; 8/3; 9/8; 9/10; 10/3; 10/10.
Amazônia legal	12/6.
Aquicultura	3/10.
Amapá, estado do	7/10.
Ancestralidade	1/6; 3/2; 3/8; 8/1; 12/2.
Araponga (RJ), aldeia indígena	5/3.
Argentina	3/1.
Arte popular/Artesanato/Cestaria	8/5; 8/3.
Audiovisual/imagens	1/7; 9/9.
Bahia, estado de	3/13; 7/6.
Bananal, Ilha do (APA Cantão)	1/4.
Belo Monte, usina	9/3.
Bem viver	7/8; 9/7.
Bolívia	1/1; 12/10.
Brumadinho/MG	11/11.
Cabo Verde (Santo Antão/Alta Mira)	2/1.
Casas de comunidades tradicionais	8/9.
Caiçaras, comunidade tradicional de	3/10; 5/7; 7/2.
Canavieiras, RESEX	7/8.
Carroceira (MG), comunidade tradicional	9/11.
Cartografia social	9/5; 9/6; 11/11.
Cerradeiros, comunidade tradicional de	1/8; 3/5.
Cidadania	4/12.
Ciganos, comunidade tradicional de	10/2.
Cinta Larga, povo indígena	11/1.
Colômbia	6/10.
Colonização	12/9.
Compromisso socioambiental	12/8.
Comunicação	3/15; 3/16; 3/17; 6/10; 8/6; 12/7.

Conflitos ambientais/crimes ambientais/conservação ambiental	9/2; 9/3; 9/4; 9/5; 9/6; 9/10; 9/10; 11/4; 11/11.
Conhecimentos, produção de	1/6; 1/8; 3/4; 4/6.
Conhecimento tradicional/saberes	1/8; 3/4; 3/22; 4/5; 5/2.
Cooperação internacional	2/2.
Corpo	3/9; 7/5; 8/3.
Córrego Rico, assentamento	12/5.
Cosmovisão	1/1; 3/1; 11/7; 11/9; 12/11; 12/2.
Covid-19	7/9; 10/4; 11/1; 11/3; 11/8.
Criticidade/estudos decoloniais	5/8; 7/4; 7/7; 7/5.
Cultura/multiculturalismo/interculturalidade	1/1; 3/2; 3/12; 3/17; 3/20; 3/22; 4/9; 4/10; 5/1; 5/6; 5/7; 6/7; 7/1; 7/2; 7/7; 8/2; 8/3; 8/5; 8/11; 9/3; 10/1; 11/1; 11/3; 11/7; 11/9; 11/10; 12/11.
Danças tradicionais	3/2; 8/1.
Dendecultura	10/10.
Desmatamento	3/5.
Direitos, Direitos Humanos e questões jurídicas	2/5; 2/6; 3/23; 7/1; 7/3; 7/7; 9/8; 11/5; 12/5.
Ecologia decolonial	12/8.
Ecopraça	12/8.
Educação	2/2; 3/14; 4/3; 4/8; 4/9; 4/10; 5/1; 5/8; 6/3; 7/1; 7/2; 7/5; 7/6; 7/9; 7/10; 10/3; 10/6; 11/2; 11/6; 11/8.
Educação brasileira	12/3.
Educação Ambiental	7/8; 9/4; 9/8; 9/10.
Educação Antirracista	12/3.
Efemeridades	12/2.
Emancipação	12/4.
Escola	12/3.
Espírito Santo, estado de	5/10.
Estigmas	12/4.
Etnobiologia	9/10.
Etnodesenvolvimento/Desenvolvimento Sustentável	2/7; 3/1; 7/8; 8/5; 9/9.
Etnografia/Imersão antropológica	2/3; 3/14; 4/1; 7/6; 8/8.
Etnomatemática	5/1; 7/2.
Extensão popular	12/8.
Extensão universitária	2/3; 4/2; 4/3; 5/4; 9/6; 10/3; 10/6; 11/11; 12/5.
Extrativismo/agroextrativismo	1/4; 9/8.
Faxinalenses, comunidades tradicionais	9/9.
Facebook	12/6.
Geopoética	11/12.
Geração de renda	3/3.
Gerações e relações intergeracionais	8/7.
Geraizeiros, comunidade tradicional de	1/5; 2/7.

Gestão Social/comércio justo/economia solidária/ inovação social	4/2; 10/9.
Grotão, comunidade quilombola	6/5.
Grafismo	11/3.
Guarani, povos indígenas	11/1.
História Regional	12/9.
Identidade/pertencimento comunitário	3/6; 3/12; 3/18; 5/1; 5/7; 5/5; 7/2; 7/5; 12/7.
Imigração	12/9.
Indígenas, povos	1/7; 3/1; 3/12; 3/13; 3/15; 3/16; 3/17; 3/18; 3/19; 3/20; 3/23; 4/2; 4/3; 4/4; 4/5; 4/6; 4/8; 5/2; 5/3; 5/6; 5/8; 5/10; 6/1; 6/10; 9/3; 9/6; 10/11; 11/1; 11/2; 12/9.
Infância e juventude de PCT	3/13; 7/6; 8/1.
Instagram	12/6.
Ilha Grande (RJ), Baía da	1/2; 4/1; 5/3; 5/4; 7/2; 8/8; 11/4.
Imigrantes, comunidades tradicionais de	3/11; 9/9.
Jaboticabal/SP	12/5.
Jambuaçu (Mojú/PA), comunidade quilombola	10/10.
Juatinga, Reserva Ecológica	9/2.
Jurema Sagrada (PB)	10/7.
Juscelina (TO), comunidade quilombola	6/4.
Kaingang, povos indígenas	6/2; 12/1.
Kambeba, etnia	12/7.
Karipuna, povos indígenas	7/10.
Kokama, povo indígena	11/3.
Krenak, povos indígenas	6/2; 10/11.
Kurâ-Bakairi (MT), povos indígenas	4/10.
Lajeado (Dianópolis/TO), comunidade quilombola	1/6; 2/6; 3/2; 3/21; 5/5; 10/3.
Lendas e mitos	4/9.
Letos, comunidade tradicional de	3/11.
Língua/linguística	3/12; 11/3; 12/1.
Mangueiras (Salvaterra/PA), Vila das	6/3.
Makuxi (RR), povos indígenas	1/7.
Marambaia (RJ), comunidade quilombola	1/2; 9/1.
Maranhão, estado de	10/1; 11/1.
Matinha (Guaraí/TO), comunidade de geraizeiros	1/5; 2/7.
Mato Grosso, estado de	3/16; 4/10; 10/9.
Matopiba	3/5.
Mêbêngôkre-Kayapó Gotirê, povos indígenas	4/8.
Médio Solimões	12/7.
Meio ambiente	12/1.
Memória	3/9; 5/5; 6/3; 7/9; 8/1; 8/7; 8/11; 10/11.
Mídias/internet	1/7; 3/16; 6/10; 8/4; 8/6.
Midiativismo	12/6.
Minas Gerais, estado de	4/4; 9/5; 9/11; 11/11.

Missão Amazônia (UNESP)	2/3.
Missões	12/9.
Mocajuba (PA)	7/4.
Mulheres	1/4; 3/7; 3/8; 6/3; 9/9.
Museologia	10/11.
Nahô Xohã (MG), comunidade indígena	4/4.
Natividade (Estado do Tocantins)	3/9.
Nhandereko Guarani-Mbya (RJ), povos indígenas	5/3; 10/8.
ODS	10/6.
ONU	12/5.
Oriximiná (Pará), comunidade quilombola	3/3.
Oralidade	1/6; 8/7.
Pacoval (PA), comunidade quilombola	6/6.
Pará, estado de	3/3; 6/3; 6/6; 7/5; 10/10; 11/6.
Paraíba, estado de	10/7.
Participação/control social/conselhos	1/2; 3/12; 3/15; 3/20; 6/3; 12/4.
Pataxó (sul da Bahia), povos indígenas	3/13; 9/6.
Patrimônio	8/2; 8/5; 10/11.
Peropava, comunidade quilombola	7/1.
PNAE	3/3; 6/6.
Pobreza/proteção social	6/9; 10/4; 10/7.
Poço Branco/RN	12/8.
Políticas públicas	1/3; 2/6; 3/3; 3/18; 3/22; 3/23; 4/2; 6/6; 7/1.
Pós-Modernidade	12/2.
Potiguar Mendonça do Amarelão, Comunidade Indígena	4/2.
Povos e comunidades tradicionais (estudos gerais)	2/3; 2/4; 2/5; 3/1; 7/5; 7/6; 7/3; 8/4; 8/5; 8/8; 9/2; 9/4; 10/1; 10/2; 10/7; 10/8; 10/9.
Práticas colaborativas	12/8.
Protagonismo feminino	12/5.
Quebradeiras de Coco Babaçu, comunidades tradicionais de	6/8; 6/9; 8/11.
Quilombola, comunidade tradicional	1/2; 1/6; 2/6; 3/2; 3/3; 3/7; 3/20; 3/21; 4/7; 5/1; 5/5; 5/10; 6/3; 6/4; 6/5; 6/6; 8/1; 8/6; 9/1; 9/5; 9/7; 10/5; 10/6; 10/10; 11/5; 11/6; 11/10; 11/11; 12/4.
Rádio rural	12/7.
Redes de cooperação	5/4; 8/4.
Região fronteira	12/9.
Relações étnico-raciais	12/3.
Religião/religiosidade	5/9.
Responsabilidade Social Empresarial	2/7.
Resistência	12/4; 12/5.
Ressignificação Identitária	12/4.
Ribeirinhos/pescadores artesanais, comunidades tradicionais de	4/1; 7/2; 8/9; 8/8; 8/9; 9/10; 10/6.

Rio de Janeiro, estado de	1/2; 4/1; 5/3; 7/2; 9/1; 9/7; 11/4.
Rio Grande do Norte, estado do	4/2.
Ritual	12/10.
Rituais indígenas	11/7; 11/9.
Roraima, estado de	1/7; 3/12; 3/15; 4/6; 6/1; 6/10; 8/2; 11/2.
Ruralidade	3/6; 9/9; 9/11.
Santana (MT), Aldeia indígena	4/10.
Santa Rita do Bracuí (RJ), comunidade quilombola	9/7.
São Paulo, estado de	2/8; 10/11.
São Roque, comunidade quilombola	4/7.
Saúde de povos e comunidades tradicionais	1/3; 7/9; 10/5.
Segurança Alimentar e Nutricional	3/22; 4/2; 5/9; 6/6; 9/9.
Seringueiros, comunidades de	8/10.
Significados simbólicos	12/4.
Sincretismo	12/10.
Sociologia Rural	12/2.
Sustentabilidade	12/5.
Tapajós, povos indígenas	5/6.
Tefé/AM	12/7.
Terceiro setor	2/2.
Terenas, comunidades indígenas	3/16; 6/2.
Terra Rica, assentamento	12/5.
Terras indígenas	2/8; 9/7; 9/8.
Terreiros, povos de	5/9; 10/7.
Território/territorialidade, questões fundiárias	1/4; 1/8; 2/1; 2/6; 3/6; 4/5; 6/4; 6/5; 6/8; 8/10; 9/2; 9/3; 9/5; 9/7; 9/8; 11/4; 11/5; 12/1.
Tinku	12/10.
Tocantins, estado de	1/3; 1/4; 1/5; 1/6; 2/2; 2/3; 2/6; 2/7; 3/2; 3/7; 3/9; 3/19; 3/21; 4/8; 5/2; 5/5; 6/4; 6/5; 6/8; 6/9; 10/3; 10/8.
Truaru da Cabeceira (RR), povos indígenas	4/6.
Turismo	3/11; 4/7; 10/8.
Universidade/Cotas/Acesso	3/19; 3/21; 4/3; 5/2; 5/8.
Vanuíre (Arco-Íris/SP), Terra Indígena Índia	2/8; 6/2; 10/11.
Varpa (Tupã/SP), comunidade leta de	3/11.
Violência/Racismo/Preconceito	2/4; 3/7; 6/7; 9/11.
Xerente/Akwe-xerente (TO), povos indígenas	1/3; 3/14; 8/7.
YouTube	12/6
Waraó, povos indígenas	6/1.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)

Ao sairmos de tempos sombrios, vividos em nosso país e, na expectativa de que a nova configuração política que se desenha, a partir do início de um novo governo, com a criação de um ministério inédito que cuidará dos povos originários e das comunidades tradicionais, nos alegra muito prefaciá-la esta importante obra que aqui se materializa: Povos Originários e Comunidades Tradicionais: Trabalhos de Pesquisa e de Extensão Universitária. Este livro é um convite para reflexões acerca de um universo colonial, é um compromisso com a diversidade, muitas vezes, invisibilizadas nas políticas públicas, como tão bem apontou Fúlvia Rosemberg (1942-2014), psicóloga social, ao denunciar, através de suas pesquisas, as desigualdades sociais, de gênero, étnico-raciais e etárias presentes na sociedade brasileira. O trabalho da RedeCT (A Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais) mantém a consolidação de uma trajetória de investigações e divulgação científica com seriedade. Muito se tem pensado e falado sobre diferenças e desigualdades e, por mais que esse assunto permeia nossos discursos, não há como esgotar tudo o que o tema nos apresenta. A identidade e a diferença são produzidas socialmente, desta forma, cabe a nós trabalharmos para que a discriminação seja eliminada e que cada comunidade, cada povo, possa ter o direito de ser quem é e se apresentar a partir de suas relações culturais e comunitárias.



editora *fi*.org

