UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA MÍDIA

COMUNICADORAS INDÍGENAS E A DE(S)COLONIZAÇÃO DAS IMAGENS

Andrielle Cristina Moura Mendes Guilherme

Natal / RN
2022

ANDRIELLE CRISTINA MOURA MENDES GUILHERME

COMUNICADORAS INDÍGENAS E A DE(S)COLONIZAÇÃO DAS IMAGENS

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia como condição parcial para obtenção do título de Doutora em Estudos da Mídia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Área de concentração: Comunicação Midiática. Orientador: Prof. Dr. Juciano de Sousa Lacerda.

Natal / RN

2022

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Mendes Guilherme, Andrielle Cristina Moura.
Comunicadoras indígenas e a de(s)colonização das imagens / Andrielle Cristina Moura Mendes Guilherme. - 2022.
289f.: il.

Tese (doutorado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2022.
Orientador: Prof. Dr. Juciano de Sousa Lacerda.

1. Mídia. 2. Decolonialidade. 3. Comunicadores indígenas. 4. Descolonização das imagens. 5. Práticas sociais. I. Lacerda, Juciano de Sousa. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA CDU 070(=1-82)-055.2

Elaborado por Ana Luísa Lincka de Sousa - CRB-15/748

Andrielle Cristina Moura Mendes Guilherme

COMUNICADORAS INDÍGENAS E A DE(S)COLONIZAÇÃO DAS IMAGENS

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia como condição parcial para obtenção do título de Doutora em Estudos da Mídia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Área de concentração: Comunicação Midiática.
ORIENTADOR: Prof. Dr. Juciano de Sousa Lacerda.

Aprovado em:_____/_____/_____

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Juciano de Sousa Lacerda. Presidente da Banca
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

_____

Profa. Dra. Denise Carvalho dos Santos Rodrigues. Membro Interno
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

_____

Profa. Dra. Maria do Socorro Furtado Veloso. Membro Interno
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

_____

Prof. Dr. Alberto Efendy Maldonado Gomez de la Torre. Membro Externo
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

_____

Profa. Dra. Fernanda Vieira de Sant' Anna. Membro Externo

Universidade do Estado de Minas Gerais

“Os sonhos não se foram. Eles retornam...”

Graça Graúna

TUDO ISSO AQUI JÁ FOI UM SONHO: AGRADECIMENTOS

Agradeço aos ancestrais que me encontraram, quando eu os procurei; ao meu marido – que me apoiou, quando pedi demissão do maior jornal do estado, no auge de minha carreira, para iniciar o mestrado; aos meus familiares; aos amigos; aos professores; ao meu orientador; às interlocutoras da tese; a todos que me ajudaram a continuar em movimento. Não citarei nomes, mas todos sabem quem são e o que fizeram por mim.

Concluir esta tese significa realizar o sonho de finalizar o meu processo formativo enquanto mestra e doutora. Tarefa ao qual dediquei quase sete anos, contando com o apoio e o financiamento da Capes, do Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia, do Departamento de Comunicação, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes e da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, cujo lema – recebe para dar – sempre me (co)move.

Ouvi uma vez que, pra se achar, era preciso saber o local de nascimento de seus entes mais velhos.

Gê Viana

Quem nasce no Brasil ganha a nacionalidade brasileira e, junto com ela, um desconhecimento de suas identidades étnicas africanas e indígenas. Não tive um aluno que pudesse apresentar especificamente a ascendência africana ou indígena de sua família. Todos sabem que são descendentes de italianos, portugueses, espanhóis, porém não identificam de qual país africano vieram seus antepassados, ou mesmo de qual povo indígena são descendentes. Esse fato me fez buscar compreender: como queremos pensar o futuro, sem sabermos, de fato, de onde viemos?

Júlia Vidal

Ao escrever, dou conta da ancestralidade, do caminho de volta, do meu lugar no mundo.

Graça Graúna

RESUMO

A partir de uma mirada descolonial, investigo quais estratégias midiático-comunicacionais três comunicadoras indígenas brasileiras utilizam para propagar as suas ideias, que imagens elas ativam, e como essas narrativas ajudam a tensionar o imaginário social dominante. Busco, por meio da Catografia (abordagem metodológica elaborada durante a pesquisa de doutoramento inspirada na prática de catadores e coletores negros e indígenas, ribeirinhos e quilombolas), responder como povos que foram destituídos de humanidade e transformados em mercadoria de olhares durante a escravização politizam o olhar para enfrentar as imagens de controle utilizadas para determinar o lugar dos sujeitos racializados na sociedade. A partir de conceitos como concentricidade, círculos comunicacionais, arco comunicacional, reflorestarmentes, de(s)colonização das imagens e imagens de liberdade - elaborados em confluência com os sentidos construídos pelas comunicadoras indígenas Graça Graúna (2012, 2013, 2020), Aline Rochedo Pachamama (2015, 2018, 2021) e Márcia Kambeba (2013, 2020), entre outros autores -, analiso como indivíduos oriundos de grupos sociais colonizados se apropriam das mídias para responder às violações decorrentes do racismo estrutural através da propagação de imagens que visam liberar o nosso olhar da dependência de modelos, enquadramentos e categorias do pensamento moderno colonial (que se supõe universal, por não se racializar). Aponto que, ao reivindicar a liberdade de escolher como querem ser vistos, os sujeitos racializados buscam se autodefinir a partir de um ponto de vista que difere da perspectiva adotada pela hegemonia racial para determinar, simbolicamente, os lugares sociais subalternizados destinados a negros e indígenas. Por meio de suas palavras-flecha, comunicadores indígenas têm buscado atingir diferentes público-alvo na tentativa de descontruir as imagens racistas e imperialistas propagadas a respeito dos povos originários, retratados pela mídia de massa como indivíduos que devem ser mantidos sob tutela e vigilância do Estado Nacional. Neste exercício, tensionam a visada da racionalidade moderna ocidental, apontando os seus limites e buscando ir além de suas fronteiras a partir da proposição de outras imagens além das disseminadas pelos meios de informação social a serviço dos oligopólios midiáticos.

Palavras-chave: Mídia; Decolonialidade; Comunicadores indígenas; Descolonização das imagens; Práticas sociais.

ABSTRACT

From a decolonial perspective, I investigate which media-communicational strategies three indigenous Brazilian communicators use to propagate their ideas, which images they activate, and how these narratives help to tension the dominant social imaginary. I seek, through Catografia (a methodological approach developed during the doctoral research inspired by the practice of black and indigenous, riverside and quilombola collectors and collectors), to respond to how peoples deprived of their humanity and transformed into merchandise of sights during enslavement politicize the looking to confront the images of control used to determine the place of racialized subjects in society. From concepts such as concentricity, communicational circles, communicational arc, reforestation, de(s)colonization of images and images of freedom - elaborated in confluence with the meanings constructed by indigenous communicators Graça Graúna (2012, 2013, 2020), Aline Rochedo Pachamama (2015, 2018, 2021) and Márcia Kambeba (2013, 2020), among other authors -, I analyze how individuals from colonized social groups appropriate the media to respond to violations resulting from structural racism through the propagation of images that aim to free the our view of dependence on models, frameworks and categories of modern colonial thought (which is assumed to be universal, as it is not racialized). I point out that, in claiming the freedom to choose how they want to be seen, racialized subjects seek to define themselves from a point of view that differs from the perspective adopted by racial hegemony to symbolically determine the subordinated social places destined for blacks and indigenous people. Through their arrow words, indigenous communicators have sought to reach different target audiences in attempt to deconstruct the racist and imperialist images propagated about native peoples, portrayed by the mass media as individuals who must be kept under the tutelage and surveillance of the State. National. In this exercise, they stress the view of modern western rationality, pointing out its limits and seeking to go beyond its borders by proposing other images in addition to those disseminated by the means of social information at the service of media oligopolies.

Keywords: Media; Decoloniality; Indigenous communicators; Decolonization of images; Social Practices.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Print extraído do Instagram de Aline Rochedo Pachamama 44
Figura 2: Print extraído do Instagram de Graça Graúna 45
Figura 3: Print extraído do Instagram de Márcia Kambeba 45
Figura 4: Representação dos círculos da comunicação concêntrica; o alvo e a interpenetração das camadas. 55
Figura 5: Anel concêntrico (estrutura concêntrica) de uma árvore 57
Figura 6: Estrutura concêntrica das ondas na água 57
Figura 7: Linhas na impressão digital 58
Figura 8: Exemplificação da dinâmica espiral na comunicação 58
Figura 9: Representação das ondas da ressonância do círculo concêntrico 59
Figura 10: A pessoa no centro, no alvo, da comunicação 59
Figura 11: A mensagem como flecha, que ultrapassa, perfura, atravessa as camadas até atingir o alvo 60
Figura 12: Print extraído do Google; Vídeo do canal *Buenas Ideias* 88
Figura 13: Print extraído do Google. Reportagem do G1 88
Figura 14: Print extraído do Google. Reportagem da Band Jornalismo 89
Figura 15: Print extraído do Google. Reportagem da Exame 89
Figura 16: Print extraído do site da Veja 90
Figura 17: Esquema do arco e flecha 113
Figura 18: Esquema do circuito artesão, arco, arqueiro e alvo 117
Figura 19: Apresentação de Márcia Kambeba, Graça Graúna e Aline Rochedo em livros de sua autoria 156

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Interesse mútuo na Catografia 47

Tabela 2 - Vínculo entre interagentes na Catografia 48

Tabela 3 - Implicação do interagente na Catografia 48

Tabela 4 - Mapeamento de livros publicados por escritoras indígenas realizado pelo projeto #leiamulheresindígenas 84

Tabela 5 - Significados atribuídos ao termo selvagem 129

Tabela 6 - Significados atribuídos à palavra imagem 155

Tabela 7 - Significados atribuídos ao termo liberdade 158

Tabela 8 - Comparação entre pós-coloniais e decoloniais. 266

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 11
1.1 Onde estão os autores indígenas? 18
1.2 Silêncio “forçado” 23
2 CATOGRAFIA 32
2.1 Características de uma Catografia 36
2.2 Catografia e itinerário 42
2.3 Catografia e circularidade 51
3 A DESOCULTAÇÃO DO SUJEITO INDÍGENA 61
3.1 Literatura dos excluídos 70
3.2 Livros indígenas como alternativa à mídia dominante 79
4 UM OUTRO OLHAR 86
4.1 Esbulho e preconceito 99
4.2 Comunicação e reciprocidade 105
5 AS NARRATIVAS INDÍGENAS E O ARCO COMUNICACIONAL 109
5.1 Epistemologias indígenas 120
6 COLONIZAÇÃO E COLONIALIDADE 126
6.1 Colonização e imaginário 132
6.2 Colonização e mídia 142
6.3 De(s)colonização e comunicação 148
6.4 Comunicação e de(s)colonização das imagens 154
6.5 De(s)colonizando o olhar 164
6.6 Reflorestando a mente 172
7 CONSIDERAÇÕES 186
REFERÊNCIAS 194
APÊNDICE 211
ANEXO 272

1 INTRODUÇÃO

No capítulo introdutório, abordo o que motiva a pesquisa e apresento parte do arcabouço teórico-metodológico, os objetivos, a problemática e uma breve contextualização sobre o conceito de de(s)colonização. A banca examinadora da tese sugere iniciar a leitura pelo apêndice e só então retornar ao primeiro capítulo, mas cabe a você escolher o percurso que fará.

Talvez um dia eu escreva uma crônica só para contar como é ser parda[1] no Brasil: de cor entre o branco e o preto, meio escura, tuíra; branco sujo; de cor fosca (sem brilho), variando entre o amarelo e o marrom escuro (PARDO..., 2021). Agora não. Mal dou conta de escrever este texto.

Confesso que duvidei se conseguiria. Escondi minha voz por tanto tempo que demorei para encontrar as palavras que acreditava ter perdido para sempre. Não fossem as comunicadoras indígenas, eu talvez não tivesse conseguido. Esta tese é sobre elas. E sobre a nossa tentativa de contar as histórias que não nos contaram.

Eu comecei a ler livros escritos por indígenas em 2020, quando um pajé falou que a minha ascendência indígena era muito forte. Assim como vários indígenas em processo de retomada[2], eu nasci morena, conforme consta na certidão de nascimento e me tornei parda, quando precisei me autodeclarar pela primeira vez. Como eu não era preta nem branca, só sobrava essa categoria para mim, pois na minha cabeça, indígena era apenas quem vivia na floresta, morava em oca, se nutria da pesca, caça e coleta, se adornava com penas e não falava português.

Tudo o que eu sabia sobre os indígenas[3] havia sido transmitido para mim através dos livros didáticos, novelas, filmes e noticiários – nenhum deles dirigido por um indígena

[1] Segundo consta em minha certidão de nascimento, eu nasci morena, 'categoria racial' hoje inexistente. Depois, passei a me autodeclarar parda (mesmo com minha mãe se autodeclarando indígena desde o censo de 2010). Só em 2020, quando fui 'heteroidentificada' pelo Pajé Kuaracy Katu, da comunicade indígena Katu dos Eleotérios, no RN, passei a alternar "parda" e "indígena" nos cadastros que preenchia. Não possuo nenhum documento, nenhuma certidão ou declaração, que ateste que sou "indígena". O que sei é que meu avô materno nasceu em território ancestral do povo Potiguara (em Pirpirituba, na Paraíba) – nunca soube quem era a minha avó materna - e meus avôs paternos nasceram em território ancestral do povo Janduí (Saco, hoje Itajá, e Sacramento, hoje Ipanguaçu, no Rio Grande do Norte). Meus sobrenomes Moura e Mendes, porém, fazem alusão a pessoas ou locais em Portugal e na Espanha. Não sei como, na história de minha família, se deu esses atravessamentos; atravessamentos que criaram em mim um senso (quase mortal) de desterritorialização, agudizado sempre que desconhecidos me paravam na rua para perguntar: "de onde você é?".

[2] Em linhas gerais, retomada é como indígenas têm nomeado o movimento de investigar suas origens e buscar meios, a partir do contexto em que se encontram, para fortalecer as comunidades indígenas.

[3] Seguindo recomendação de intelectuais indígenas optei, neste texto, pelo uso do termo indígenas (ou povos indígenas), expressão que internacionaliza as experiências, as questões e as lutas de alguns povos do mundo

-, de modo que a imagem que eu tinha a respeito das populações originárias havia se formado na minha cabeça com relatos produzidos e reproduzidos por não indígenas.

Nesses livros, novelas e noticiários, o indígena ou era um preguiçoso, que preferia o suicídio ao trabalho, ou um selvagem, que ameaçava as pessoas com o seu arco e flecha apontado para o ar. Eles não tinham nada a ver comigo e eu, obviamente, não queria ter nada a ver com eles.

Quando soube que essa imagem não passava de uma ficção colonial, me senti vítima de um golpe onde haviam roubado a minha identidade, mas sem pedido de resgate ou possibilidade de devolução. Um golpe praticado contra todas as pessoas que vivem sob a condição de ninguendade[4] – "não-índios [sic], não-europeus e não-negros" (RIBEIRO, 2006, p. 118) no Brasil.

Custei a entender que as classificações de identidades jurídicas foram determinadas de forma arbitrária (porém sistemática) de acordo com os interesses da sociedade colonizadora (SMITH, 2018). Essa mesma sociedade colonizadora categoriza grupos para isolar indivíduos e empurrar, um a um, para as bordas do país, onde o ex-ótico[5], o que está fora da vista, geralmente entra no campo de visão, quando enquadrado em alguma imagem de controle.

Netos, bisnetos, tataranetos de pretos e indígenas que perderam a língua, os ex-óticos vem desafiando os limites da colonialidade para recuperar a sua voz e garantir o direito de dizer a sua palavra, em um país onde os romances que lemos – mas não só os romances - em geral são escritos por homens, brancos, de classe média ou alta, da região Sudeste com um olhar majoritariamente racista e sexista (DALCASTAGNÉ, 2012).

Não é de se estranhar, já que eles herdaram o privilégio das Letras. A escola pública de caráter universal foi pensada exclusivamente para os filhos dos colonos no Brasil e não admitia meninos sem calçados, em especial os escravizados. Só depois passou a admitir as filhas dos colonos, com uma grade curricular restrita.

---

colonizado (SMITH, 2018). O 's' final em povos indígenas tem sido defendido com bastante vigor por ativistas, devido ao direito desses povos à autodeterminação (SMITH, 2018). Por seguir na direção contrária do que prevê o direito à autodeterminação, o termo índio se encontra em desuso. Ainda assim, para preservar as marcas de autoria, optei por mantê-lo quando citado por outros autores, mas sempre acompanhado pelo advérbio [sic], sinalizando que assim está escrito no original.

[4] Conceito apresentado por Darcy Ribeiro (2002), em *O povo brasileiro.*

[5] Rosane Borges, que prefacia o livro *Olhares Negros*, de bell hooks, descreve o ex-ótico como aquele que está fora do nosso campo de visão.

Para apagar a presença dos pretos e indígenas nos circuitos oficiais de produção e reprodução da cultura, os colonizadores substituíram nomes próprios[6], exterminaram línguas e assassinaram milhões de pessoas.

A transformação dos nomes próprios em nomes impróprios demonstra como o processo de dominação colonial se configura também como um processo de nominação colonial. Se os nomes significam o mundo, apagar os nomes é apagar os mundos que esses nomes nominam e significam. Não à toa "designados por outros nomes, os Payayá emudeceram" (LIMA, 2019, p. 119).

Lima (2019, p. 144) ressalta que "exibir o ser Payayá era considerado um desvio a ser corrigido pela tarefa de repreensão, silenciamento e neutralização do Outro, para assegurar sua redução ao Mesmo". Quanto às mulheres Payayá, Jamille Lima (2019) escreve que muitas dessas mulheres, fugindo do colonialismo, conseguiram persistir em suas terras, porém na condição de estranhas ao próprio lar, já que não lhes era possível se deixar aparecer. Era necessário estar absconso, vivendo em secreto para garantir continuar autonomamente em seu aqui (LIMA, 2019).

Na atualidade, parece o contrário: aparecer surge como uma garantia de continuar autonomamente em seu aqui, já que "a visibilidade pública de uma diferença cultural pode fortalecê-la" (SODRÉ, 2012, p. 183), sobretudo, quando utilizada "de dentro para fora, constituindo uma voz autônoma, política e culturalmente diversa" (SODRÉ, 2012, p. 184) que ajuda a dinamizar os recursos afetivos que podem levar a consciência a pôr-se no lugar do Outro, a aproximar-se sensivelmente da diferença.

A consciência disso me deslocou de tal modo, que acabou deslocando também o foco da pesquisa de doutorado: antes, eu investigava o efeito do sexismo no mercado de ideias. Depois, passei a pesquisar como o colonialismo/racismo/sexismo interfere no mercado de ideias e na circulação das imagens. "Por que não temos acesso aos livros escritos por autoras?", uma das minhas principais interrogações, com o tempo passou a ser: o que deixamos de acessar, quando o colonialismo/racismo/sexismo dificulta o acesso a outras visões de mundo?

Em janeiro de 2020 passei, oficialmente, a pesquisar como comunicadoras indígenas usam a mídia para propagar as suas ideias. O termo decolonialidade chamou a

[6] Uma das maiores violências foi negar a esses povos o direito de usar os seus nomes próprios. A disputa ancestral, portanto, não é só de narrativa. A disputa é pelo direito de nos definir pelos nossos próprios nomes. É uma disputa pela nossa autodeterminação.

minha atenção, quando vi algumas delas designando os seus trabalhos como expressões decoloniais.

Desde então busco investigar como indivíduos oriundos de grupos sociais que foram subalternizados/escravizados durante a colonização se apropriam das mídias para responder às violações decorrentes do racismo estrutural na sociedade.

As reticências com relação ao termo descolonização, interpretado por alguns autores como o (improvável) ato de desfazer todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra (SANTOS, 2019), porém, fizeram com que eu optasse, após a qualificação da tese, pela grafia de(s)colonial (com o s marcado).

Com ou sem o s, continuo lendo a de(s)colonização não como ato de desfazer o colonial, mas como um movimento contínuo de se de(s)colar do colonial, de se desafixar, se desacoplar, se desindentificar com o pensamento/imaginário colonizador.

Samia Mehrez (1991) também dá outros sentidos para o termo descolonização, em *The Bounds of Race*, obra na qual ela descreve a descolonização como um ato de confrontação que, por contestar as formas e estruturas dominantes no sistema de pensamento hegemônico - sejam elas linguísticas, discursivas ou ideológicas - torna-se, consequentemente, um imenso processo de liberação histórica e cultural.

Para Mehrez (1991), a descolonização: 1) continua a ser um ato de confrontação com um sistema de pensamento hegemônico; 2) a descolonização é, consequentemente, um imenso processo de liberação histórica e cultural; 3) a descolonização se torna a contestação de todas as formas e estruturas dominantes, sejam elas linguísticas, discursivas ou ideológicas; 4) a descolonização passou a ser entendida como um ato de exorcismo tanto para o colonizado quanto para o colonizador; 5) a descolonização deve ser um processo de libertação da dependência, no caso dos colonizados; 6) a descolonização deve ser um processo de libertação das percepções, instituições e representações imperialistas e racistas, por parte dos colonizadores; 7) percepções, instituições e representações imperialistas e racistas permanecem conosco até hoje e 8) a descolonização só pode ser completa, quando é compreendida como um processo complexo que envolve ambos, o colonizador e o colonizado.

As marcas linguísticas no texto de Mehrez (1991) apontam que a de(s)colonização é sempre conjugada por ela no presente; não está localizada nem no passado nem no futuro: a descolonização é; a descolonização se torna; a descolonização continua a ser.

Se as colônias foram libertadas ou se libertaram[7], mas os colonizados ainda precisam se libertar, é possível supor que a colonialidade continua investindo contra os grupos que foram escravizados e/ou subalternizados durante a colonização.

Quando leio outros autores de(s)coloniais, percebo que não são apenas os colonizadores que precisam se libertar das percepções, instituições e representações imperialistas e racistas que permanecem conosco até hoje; os colonizados também precisam; precisam se tornar independentes, como afirma Mehrez (1991), e se tornar independente, dentro dessa chave de leitura, talvez signifique criar percepções, instituições e representações próprias que rompam com o racismo e o imperialismo.

Segundo Cruz (2017), não é possível pensar em um esforço de descolonização que não passe pela construção de novas práticas de descolonização epistêmica, uma vez que somos sistematicamente submetidos a um processo de colonização dos nossos sentidos de vida.

Descolonização, decolonialidade, pós-colonialismo, contra colonização, decolonialismo indígena são lentes teoréticas por meio das quais podemos analisar os efeitos da colonialidade. Pelos motivos já expostos, opto por usar o termo de(s)colonização, mas manterei a expressão descolonização ou decolonização sempre que mencionada dessa forma por outros autores.

Jamille Lima (2019) [Povo Payayá], por exemplo, se aproxima de algumas destas perspectivas sem, no entanto, formalizar adesão a nenhuma delas por entender que todas, de algum modo, assumem uma postura de crítica e oposição à colonialidade/modernidade.

Embora alguns grupos insistam nas diferenciações que fazem de uma vertente ou outra mais radicalmente latino-americana, como é o caso do grupo Modernidade/Colonialidade (BALLESTRIN, 2013), Lima (2019) utiliza os termos descolonial e descolonialidade de uma forma mais aberta, referindo-se, em conjunto, a esta tendência do pensamento contemporâneo, mesmo citando autores com posicionamentos distintos.

Segundo Valter Cruz (2017), o pensamento descolonial, de um modo geral, insiste na diferença entre o colonialismo enquanto experiência de dominação político-econômica expressa através da relação entre metrópoles e colônias, e a colonialidade enquanto herança desses processos.

[7] Do ponto de vista administrativo, pelo menos.

Cruz (2017) também enfatiza que o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade, já que os processos formais de independência não significaram uma ruptura com as práticas, experiências e ideias coloniais.

> Ainda que o colonialismo preceda a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. *Ela (a colonialidade) se mantém viva* em manuais de aprendizagem, no critério para um bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, *na autoimagem dos povos*, nas aspirações dos sujeitos, e em tantos outros aspectos de nossa experiência moderna. Em certo sentido, respiramos cotidianamente a colonialidade na modernidade (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131. Tradução e grifo nosso).

A colonialidade, segundo Castro-Gómez (2005, p. 58), seria uma forma de dominação que não visa apenas submeter militarmente outros povos e destruí-los pela força, mas sim transformar sua alma com o objetivo de "transformar radicalmente suas tradicionais formas de conhecer o mundo e a si mesmo, e assim, levando o colonizado a adotar o próprio universo cognitivo do colonizador".

Não se trata, segundo Cruz (2017) e Quijano (2005), apenas de reprimir os dominados, mas também de instituir e naturalizar o imaginário cultural europeu, como única forma de relacionamento com a natureza, com o mundo social e com a própria subjetividade através da repressão sobre os modos de conhecer e produzir conhecimentos e significação do mundo.

Segundo Sodré (2012), a colonialidade é ainda hoje a persistência desse primado do Um absoluto (da razão) sobre o pluralismo cultural, em especial nas ideologias que confluem para as instâncias educacionais por meio de textos canônicos e por informação pública, uma vez que "o fenômeno histórico do colonialismo, ao lado do extermínio físico e da violência predatória, fez-se sempre acompanhar da validação de uma forma única de conhecimento, em detrimento de quaisquer outros saberes" (SODRÉ, 2012, p. 20).

Ainda que vozes anticolonialistas se levantem sempre contra esse sentimento de existência apreendido pelo espírito colonialista, a dominação de caráter cultural, que nega igualdade ao diferente, persiste até hoje, conforme observa Sodré (2012).

Na ótica de Simas e Rufino (2019), a colonialidade se materializa através do Estado-colonial, que compreende os interesses e estabelece as metas a serem vividas a partir dos olhos daqueles que miram e definem o que são os outros, mas não reconhecem a diversidade como fundamento da vida. Por que ignoramos ou nos imunizamos socialmente contra determinada dimensão da diversidade? Questiona Sodré (2012):

> O modo de vida dos indígenas, por exemplo? Possivelmente porque, armado da razão comparativa, amplificada pela economia e pela técnica, o sujeito de poder, convertido em 'unidade de dominação', à imagem de 'Um absoluto' (utopia da metafísica), autoimuniza-se contra a exterioridade dos lugares e contra o sensível, que invoca a dualidade para o lugar do Um, convocando a empatia para com o diverso. A imunização sociopsicológica é uma barreira à empatia e à compreensão: ela conduz à narração de 'histórias únicas' sobre o mundo (SODRÉ, 2012, p. 181).

Espectro de terror, política de morte e desencanto, que se concretiza na bestialidade, no abuso, na produção incessante de trauma e humilhação, o colonialismo é (como) um corpo, uma infantaria, uma máquina de guerra que ataca toda e qualquer vibração em outro tom (SIMAS; RUFINO, 2019).

As obras coloniais, afirmam Simas e Rufino (2019), miram tanto o corpo material quanto o imaterial daqueles que são alvos do seu sistema de violência/terror: o assassinato, cárcere, tortura, desmantelo cognitivo e domesticação dos corpos estão atrelados ao desarranjo das memórias e saberes ancestrais.

Apesar dos esforços colonialistas, há, segundo Sodré (2012), uma conscientização em progressiva generalidade acerca da importância do diálogo entre os diferentes modos de apropriação simbólica do mundo; uma conscientização fomentada pela linguagem, plano de instauração do racismo, mas também rota de fuga daqueles que são submetidos a esse sistema de poder; um plano a ser explorado para a emergência de ações antirracistas/descolonizadoras (SIMAS; RUFINO, 2019).

Como a colonialidade, alimentada pelo constante trabalho de colonização dos imaginários, permanece ativa e atual (CONTRERA, 2017; CRUZ, 2017), o esforço em prol da descolonização da sociedade, do Estado, do pensamento continua como um horizonte e um desafio cotidiano (CRUZ, 2017).

Por descolonização, Simas e Rufino (2019) entendem o ato de responsabilidade com a vida em sua diversidade e imanência, ato de transgressão ao sistema de subordinação dos seres/saberes e resiliência daqueles que são submetidos a este sistema.

A descolonização, segundo Linda Tuhiwai Smith (2018) [Povo Maori, Nova Zelândia], é um processo que lida com o imperialismo e o colonialismo em diferentes níveis, e no caso de pesquisadores, especificamente, tem a ver com uma compreensão mais crítica das questões, motivações e valores subjacentes às práticas de pesquisa.

Não significa e nem quer significar, segundo ela, uma rejeição total da teoria, da pesquisa ou do conhecimento ocidental. Trata-se, ao invés disso, 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 de nossos próprios objetivos (SMITH, 2018).

1.1 Onde estão os autores indígenas?

Intrigada com o fato de nunca ter lido um autor indígena nem na escola, nem na universidade, nem nos encontros do clube de leitura Leia Mulheres – meu tema de pesquisa anterior – comecei a investigar as estratégias midiáticos-comunicacionais utilizadas pelas comunicadoras indígenas a fim de garantir o seu direito ao aparecimento no espaço midiático.

Ao mapear as obras lidas nos clubes de leitura do movimento Leia Mulheres em São Paulo e em Natal em uma pesquisa anterior, constatei que nem movimentos nacionais que visam tornar o mercado editorial menos desigual como o #leiamulheres no Brasil – versão brasileira do movimento mundial *#readwomen* - conseguem dar conta da desigualdade racial entre as escritoras brasileiras[8], já que o apagamento das autoras negras e, principalmente das indígenas, se perpetua também nesses espaços.

Esse foi o primeiro motivo para eu mudar o eixo central da tese: do apagamento das mulheres na produção e reprodução de conhecimento e cultura para as estratégias midiático-comunicacionais utilizadas pelas comunicadoras indígenas para propagar as suas narrativas. O segundo motivo para mudar a orientação e o eixo foi ser reconhecida como parente[9] por indígenas[10].

Em busca das minhas raízes, iniciei, através dos livros, uma viagem até os povos originários, primeiros agentes contrários à colonização do Brasil; uma viagem que mudou a forma como eu me vejo e a maneira como vejo o que eu faço.

Comecei a buscar informações sobre os povos originários e, (di)vagando pelo passado, tropecei nos restos imortais de Acuera, Aracare, Belehé-Quat, Manuela Beltrán, Camire, Ciguayao, Cuauhtémoc, Guarionex, Huitzilhuatzin, Manco Capac, Naaban Cupul, Necareva, Nicaroguán, Paramacay, Quíquiz, Razo Razo, Rumiñahui, Tecum

[8] Os clubes leram quatro escritoras negras brasileiras – e algumas escritoras negras estrangeiras - e nenhuma autora indígena em três anos de projeto, entre abril de 2016 e abril de 2019.
[9] Forma de tratamento entre indígenas que não fazem parte da mesma família, mas se consideram parentes por descenderem de povos originários do Brasil.
[10] Esta questão será retomada no apêndice Percorrências de uma catógrafa.

Umán, Tetlepanquetzal, Túpac Amaru, Vitacucho, Yaracuy, Zorrillo[11] - citados no livro *A resistência indígena*, de Josefina Coll (1986) - até que um dia eu cruzei com a seguinte pergunta: "Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI? (KRENAK, 2019, p. 28).

À essas questões, acrescentei outra: Quais estratégias midiático-comunicacionais comunicadoras indígenas utilizam para lidar com a colonialidade que até hoje ameaça o seu mundo? Essa pergunta-sementeira se transformou no ponto de partida para a jornada que culminou nesta tese.

Ao longo deste percurso, percebi que as comunicadoras indígenas usam a mídia de maneiras diferentes para lidar com a colonialidade. Ao utilizar todo um conjunto de dispositivos de informação para contar suas histórias, elas buscam fomentar a comunicação, prologar a conversa e criar comunidade a fim de adiar o fim do (seu) mundo.

Adiar o fim do mundo, segundo Krenak (2019) [Povo Krenak], é exatamente sempre poder contar mais uma história. "Se pudermos fazer isso, *estaremos adiando o fim*" (KRENAK, 2019, p. 27. Grifo nosso), já que comunicação é igual a prolongar a conversa (LUHMANN, 2005), conversar é uma forma de criar comunidade (hooks, 2019) e "a principal forma de abrir a perspectiva de novos mundos é criar uma nova narrativa" (ARAÚJO, 2022, p. 22).

A comunicação se dá por distintas vias e uma delas é a palavra. Para o povo Guarani, a palavra (*ñe'e, ayvu e ã*) é entendida como voz, fala, linguagem, idioma, alma e origem. Uma criança só se torna humana, segundo a cosmologia Guarani, quando é possuída pela palavra (CHAMORRO, 2008). Se uma pessoa só se torna humana, quando é possuída pela palavra, o que podemos dizer a respeito daqueles que, durante a colonização, foram proibidos de possuir e serem possuídos pelas suas?

Se a palavra não encontra eco fora do indivíduo, esquece-se aos poucos este imaginário (CHAMORRO, 2008), de modo que se pudermos possuir e ser possuídos pela palavra, "*estaremos adiando o fim"* (KRENAK, 2019, p. 27. Grifo nosso), pois o verbo não só cria o princípio[12]; o verbo também posterga o final.

[11] Todos eles e elas caciques e chefes, que morreram defendendo suas terras, sua cultura, seu mundo e modo de vida, durante a invasão espanhola e portuguesa (COLL, 1986).
[12] No princípio, era o verbo, diz-se na tradição cristã.

Apontado como um erro gramatical pelo corretor do Word, “estaremos adiando” não é o mesmo que “adiaremos”. “Estaremos adiando” transmite uma ideia de uma ação que se estende pelo tempo, algo que se dilata no agora, e nunca chega ao fim, sinalizando que adiar o fim, de uma vez por todas, não é uma possibilidade, pois sempre haverá a ameaça de cair do abismo, com ou sem paraquedas - para aproveitar uma das metáforas do livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (KRENAK, 2019).

A insistência em conjugar o tempo (verbal) no gerúndio é um desvio gramatical que se toma para dar vazão a um dos aspectos marcantes das cosmovisões indígenas: a ênfase “no tudo ao mesmo tempo” e a postura de não considerar o futuro como (des)envolvimento do passado, mas como envolvimento com o passado. Afinal, “como definir e/ou dimensionar o tempo? Ou seja, onde começam e terminam o passado e o presente e onde começa o futuro?” (SANTOS, 2019, p. 16).

> Para nós, indígenas, pelo menos, conforme o que eu escutei de alguns anciões, é que a (temporalidade), ela é circular, ela é cíclica, isso aí todo mundo sabe. Todo o mundo que pesquisa cultura indígena, que é indígena, né? Então, se ela é cíclica, nós estamos nessa roda; o presente e o passado. É importante entender o passado muito bem entendido para vivenciar e construir um presente [...] Quando se pensa em futuro, na minha cabeça é assim. Eu estou vivendo o futuro que foi plantado pela minha avó. Preparou, viveu bem o presente dela. Me preparou bem no presente dela para que no meu presente, que seria o futuro dela, eu pudesse estar fazendo o que eu estou fazendo hoje. E eu estou preparando bem o meu presente, construindo um caminho, trilhando um rio para que no que seja futuro para mim possa ser bem vivido o presente do meu filho, né? Então quer dizer, sempre haverá o presente. O futuro sempre vai estar lá [...] Na cidade, nós temos presente, passado e futuro. Na cidade, como ela é movida pelo capitalismo, as pessoas estão sempre pensando no futuro [..] Então, a cidade esquece do seu presente. O passado pouco importa, importa mesmo é o futuro; o que eu vou ganhar amanhã, o que eu vou comer amanhã, mas o hoje... eles esquecem o que comeram hoje, porque estão lembrando o que eles vão comer amanhã. Então, são lógicas e formas de ver diferentes, né? Onde o capital, o cifrão estão sempre na frente, né? (Márcia Kambeba em informação verbal)[13].

A circularidade, conforme observa Oliveira (2021), não é só uma questão de formas, mas de movimento presente também nos aspectos de tempo. Neste caso, o gerúndio em excesso identificado no texto de Krenak, enquanto ação que se dilata no presente, pode ser visto como um exercício de transformar a linguagem em ação – e não apenas como um vício de linguagem, como a gramática da língua portuguesa acusa.

[13] Entrevista concedida a autora (da tese) em 05/12/2020.

Considerado uma forma nominal do verbo, o gerúndio não possui flexão de tempo e nem de modo; com isso ele perde algumas características de verbo e ganha algumas de nome - substantivo, adjetivo ou advérbio (MELO, 2015). O gerúndio é, portanto, nome e verbo ao mesmo. Sem flexão de tempo, essa forma nominal de verbo instaura, pela linguagem, um contínuo presente.

O gerúndio costuma ser utilizado para indicar: uma ação em curso, uma ação simultânea ou uma ação desencadeada pela ação anterior, transmitindo, assim, uma ideia de algo que se prolonga no tempo. Aplicado ao nosso exemplo, usar o gerúndio significa que adiar o fim do mundo não é um ato, mas um processo que se estende indefinidamente. O seu uso, porém, não é pacífico:

> O gerúndio pode ser empregado de diferentes maneiras em nossa língua (língua portuguesa) sem que tenhamos praticado nenhuma heresia. Já com o gerundismo é outra história. Nesse caso, trata-se do uso inadequado do gerúndio. Um vício de linguagem, que se alastrou de modo tão corriqueiro e insistente que até já virou piada. Então, se você usa expressões como: "Vou estar pesquisando seu caso." "Vou estar completando sua ligação". Mude imediatamente sua fala para: "Vou pesquisar seu caso." "Vou completar sua ligação". Note que, nos dois casos, você passa a usar somente duas formas verbais ("vou" + "pesquisar" ou "vou" + "completar") no lugar de três. Além disso, a ideia temporal a ser transmitida é a de futuro e não de presente em curso (...) "Vou completar sua ligação." (construção correta = mais sintética e indica futuro.) "Vou estar completando sua ligação." (construção errada, gerúndio desnecessário" (GERUNDISMO..., 2014).

Na citação acima, o "vício do gerúndio" parece um vírus, que precisa ser erradicado para que não contamine mais pessoas: Se você usa expressões como: "Vou estar pesquisando seu caso" ou "vou estar completando sua ligação", mude imediatamente sua fala (ou vai virar uma piada)[14].

O verbo no imperativo (mude) traz à memória episódios de preconceito e racismo linguísticos vividos na infância por indígenas que, para escapar das agressões, mudaram o seu modo de falar – alguns deles deixaram até de falar em sala de aula -, pois a forma como se nomeavam e nomeavam o mundo, a partir de línguas originárias, era apontada como gíria, vício ou desvio. A tese de Lima (2019) traz alguns desses relatos:

[14] Algo muito parecido foi dito para mim no segundo ano de doutorado: "se escrever isso e dessa forma vai ser chamada de ridícula". O medo de ser apontado como ridículo leva muitas pessoas racializadas a silenciarem.

> Você pergunta desse povo aí quem sabe dez palavras em tupi. É a coisa mais difícil achar. E os nossos antepassados, eles falavam não o tupi, mas eles falavam uma série de palavras que eram na verdade derivadas do tupi, né? E isso não tem mais, porque nós fomos pra escola, porque a escola corrigiu aquilo como sendo erro. E você vai querer ser errado? Você vai querer ser o diferente na escola? Você vai pra escola pintado? Eu era o tabaréu. [...] E aí essa coisa, por exemplo, do que você é e deixa de ser, ela ficou de tal maneira imposta... e aí as instituições, aí você chama a igreja ... o que os padres falavam... Depois veio a igreja protestante. Essa foi, desculpe o palavrão, mas foi diabólico! Se é que existe diabo, ela foi o diabólico (Cacique Juvenal Payayá, Cabeceira do Rio, abril de 2016, em entrevista à Lima).

> Quando eu cheguei em 67, a igreja foi logo lá e pegou minha irmã pra estudar. Como eu não tinha idade, porque naquela época só estudava quem tinha dez anos, aí eu não fui matriculado em nenhuma escola. Mas fizeram uma escola pra essas crianças com menos de dez anos. No primeiro dia de aula, eu todo empolgado pra saber o que era uma escola, porque eu não sabia o que era. Aí começou a aula, a gente naquela alegria toda e quando partimos pra brincadeira o que foi que aconteceu? Eu falei pra professora: Eu posso fazer uma cantiga de criança? Só que é indígena porque eu sou índio [sic]. Ela disse: índio [sic] de que? Eu disse: eu sou Payayá. Ela disse: pode parar. Não fale a ninguém que você é Payayá aqui. Aquilo me deu um pavor tão grande com aquela mulher quando diz assim "eu sou professor" eu tinha um ódio. Pra mim eu tava vendo uma pessoa destruindo o meu sonho ali (Neto Payayá, Jacobina, dezembro de 2016, em entrevista à Lima).

A palavra heresia[15] num texto sobre (excesso de) gerúndio dá a entender que, se empregado na língua portuguesa de maneiras desautorizadas, o gerúndio pode se converter numa prática herética ou, no mínimo, transformar-se em uma piada, mostrando as relações nem sempre aparentes entre os processos de dominação e nominação coloniais.

O que o corretor do Word faz, ao recomendar que eu remova o excesso de gerúndio – substituindo "estaremos adiando" por "adiaremos" –, é sinalizar que estou usando o gerúndio de modo desautorizado, de modo desviante. Se o gerúndio em excesso é um vício de linguagem e pode ser lido como uma prática herética, isso significa que aqueles que não pensam de forma sintética - (construção correta = mais sintética e indica futuro) - são viciados e hereges.

[15] Heresia pode ser definida como divergência em ponto de fé ou de doutrina religiosa; dito ímpio ou insultante contra o que se considera sagrado (blasfêmia); opinião ou doutrina diferente das ideias recebidas; aquilo que é contrário à razão, à sensatez, ao bom senso (absurdo, contrassenso, disparate, desconchavo, despautério, tolice) (HERESIA..., 2021).

1.2 Silêncio “forçado”[16]

Foi com a justificativa de que combatiam os vícios e heresias, que os colonizadores de Pindorama[17] combateram os mais de 5 milhões de indígenas que viviam aqui. Muitos sobreviventes foram obrigados a silenciar – guardar os maracás, apagar as fogueiras[18], ocultar a sua identidade.

É por causa desse “narraticídio” que muitos indígenas não sabem de qual território seus antepassados saíram. Permanecem, assim, com suas raízes suspensas, sem ter onde se agarrar. Muitos querendo voltar para casa sem saber onde essa casa fica.

Na diáspora indígena, retornar, segundo Fernanda Vieira (2017), implica um deslocamento não necessariamente físico e territorial, mas social e identitário, sendo a literatura indígena, em especial a de traço autobiográfico, um espaço de ressignificação que se consolida como uma resposta desses sujeitos marginalizados e homogeneizados pela história hegemônica ao achatamento da multiplicidade étnica no período colonial, onde muitas nações e povos foram classificados e rotulados apenas como 'indígenas', em um apagamento da pluralidade e diversidade dos povos autóctones (VIEIRA, 2017).

A literatura, porém, abre passagem para a narrativização histórica de vozes silenciadas pela narrativa histórica colonial (hegemônica), recorte ideológico vendido como fato, cujo principal efeito é o apagamento de tudo que não faz parte do discurso colonial-hegemônico (VIEIRA; OLIVEIRA, 2016), incluindo todos aqueles que, uma vez invisibilizados, acreditavam-se para sempre invisíveis.

No meio de tantos deslocamentos e desterramentos, essa escrita de traço autobiográfico denuncia a marginalidade das histórias pessoais e rupturas históricas ocultadas pela História oficial (VIEIRA, 2017) e se apresenta como um lugar de resistência, de sobrevivência das muitas vozes silenciadas e des-locadas ao longo da experiência colonial.

Essas vozes indígenas "quebram os muitos silêncios forçados pelo momento colonial" (VIEIRA, 2017, p. 3) como o fazem Graça Graúna [Povo Potiguara], Márcia

---

[16] Silenciar é uma escolha. Ser silenciado não.

[17] Pindorama era a forma como o Brasil era chamado pelo povo Tupi antes da colonização. O termo, oriundo do Tupi, pode ser traduzido como região de palmeiras ou terra das palmeiras. Trata-se, segundo Santos (2019), de uma expressão do povo Guarani para designar todas as regiões e territórios da hoje chamada América do Sul.

[18] Há relatos de indígenas que começaram a acender suas fogueiras dentro de casa, quando foram proibidos de acendê-las publicamente.

Kambeba [Povo Omágua/Kambeba] e Aline Rochedo Pachamama [Povo Puri], as interlocutoras da tese, através dos seus textos.

Lembro o que eu sou, porque elas continuamente me lembram quem elas são, e fazem isso partindo de uma estratégia comum: transformando o pensamento em palavra e fazendo dos canais de comunicação, simultaneamente, um lugar de fala e um espaço de escuta.

Ao criar seus próprios canais, elas se tornam mediadoras (culturais) e não mais testemunhas que necessitam de intermediários, e assim conseguem dialogar com a sociedade 'desenvolvida' sem correr o risco de se des-envolver - partindo da perspectiva que desenvolvimento não tem a ver com avanço ou progresso, mas com a falta de envolvimento, como explica Edson Kayapó (KAYAPÓ, 2015).

Suas palavras, lançadas, principalmente, através de seus livros, blogs, canais no Youtube, filmes e mídias sociais digitais, é flecha que voa em muitas direções e atinge diferentes públicos-alvo.

Comparada a uma flecha, a literatura indígena - produzida a partir das perspectivas dos povos originários – pode ser encarada como uma arma de resistência política, cultural, social e econômica. Ramo da comunicação indígena, ela é apenas uma das formas de garantir o direito ao aparecimento no âmbito midiático-comunicacional. As mídias[19] indígenas funcionam como rotas alternativas aos caminhos oficiais da literatura canônica, da escola formal e da mídia de massa, erigidas sobre as bases da colonialidade.

Segundo Julie Dorrico (2019) [Povo Macuxi] e Daniel Munduruku (2016) [Povo Munduruku], os comunicadores indígenas passaram a utilizá-las também como armas para fazer esse enfrentamento, quando perceberam que a sociedade (nacional) usava a escrita e a literatura para inventar rivalidades, criar guerras de extermínio, difundir estereótipos e dividir os povos indígenas para dominar saberes ancestrais.

É por causa desses comunicadores que espalham palavras como quem distribui sementes, que encontramos as raízes de práticas institucionais de sociedades originárias plantadas na sociedade nacional; uma sociedade, cujos alicerces coloniais (en)cobrem as raízes originárias (africanizadas e americanizadas).

[19]Tomo por mídia os suportes de difusão da informação que constituem um meio de expressão.

"O dominante[20] usa dessa arma para nos enfrentar, para nos humilhar. Se temos que enfrentá-los, por que não usar dessa mesma arma? Uma arma que não precisa de guerra; só de conversa, discurso", pergunta Jekupé (2009, p. 16). Não podemos fazer um enfrentamento violento, como nos tempos antigos, mas usar das mesmas armas que foram utilizadas para estabelecer seu preconceito: a escrita e a literatura, responde Munduruku (2016).

A escrita é vista "como uma grande arma" (JEKUPÉ, 2018, p. 48), porque:

> Através dela podemos mostrar ao mundo nossos problemas que acontecem no Brasil diariamente: terras sendo roubadas, rios sendo destruídos, índios [sic] assassinados, índias [sic] estupradas, e tantas outras coisas mais. E poucos sabem disso. Por isso eu via a escrita pelos próprios indígenas como uma grande arma para a defesa de nosso povo (JEKUPÉ, 2018, p. 47).

A arte e a literatura, muito mais do que a força das (outras) armas, segundo Danner L., Dorrico e Danner (2018), construíram um índio [sic] teatralizado para deslegitimar as formas de vida desses povos e inculcar a visão de mundo do colonizador. A aquisição da escrita alfabética, o acesso à educação escolar conjugada à educação tradicional e a apropriação das mídias sociais pelos povos indígenas, porém, alicerçaram o caminho para o enfrentamento das formas de domínio sofisticadas perpetradas pela modernidade, seja no âmbito religioso, econômico, social ou estético, seja na forma de colonialismo ou da colonialidade, pois quando as próprias minorias passam a escrever por si mesmas, elas encarnam uma postura de crítica social, de resistência cultural, de luta política e de práxis pedagógica, marcada pela desconstrução dos estereótipos e pela desnaturalização das instituições, das relações, dos valores e dos sujeitos sociopolíticos (DANNER L; DORRICO; DANNER, 2018).

"Trocando as flechas pelas palavras que percorrem o mundo como outro tipo de arma, política e diplomática por excelência" (PUCHEU, 2018, p. 405), os comunicadores indígenas usam as mídias sociais digitais para ampliar o alcance da escrita (em suas múltiplas linguagens) e fazer com que suas narrativas circulem.

Ciente de que muitos indígenas atuavam na transmissão de suas visões sobre o mundo não como indivíduos, "mas 'pessoas coletivas', células" (KRENAK, 2019, p. 28),

[20] Segundo Sodré (2010), é preciso frisar que a cultura dominante numa formação social é sempre a cultura da classe dirigente, embora não seja necessariamente a cultura predominante para a maioria da população. No Brasil, por exemplo, a cultura dominante procura autodefinir-se a partir dos parâmetros etnocêntricos europeus (SODRÉ, 2010).

começo a mapear, em 2020, esses meios de transmissão, mas também algumas dessas visões.

Nesse trajeto, sigo como quem caminha pela mata no escuro, com os sentidos aguçados. Tateio. As palmas da mão e as solas do pé ganham olhos. E calos. Troco informações com o solo onde piso. E “paro para sentir o mundo” (ROCHEDO, 2015, p. 53).

Aos poucos, a retina se acostuma com a penumbra e eu começo a ver o que antes não enxergava. Quem caminha no escuro, anda mais devagar, pois pisa com cuidado. Possui uma pisada quase reverente aquele que guarda “a memória profunda da terra” (KRENAK, 2019, p. 29).

Nessa caminhada, procuro investigar quais estratégias midiático-comunicacionais Graça Graúna [Povo Potiguara], Aline Rochedo Pachamama [Povo Puri] e Márcia Kambeba [Povo Kambeba] utilizam, que imagens elas disseminam, e que imaginários elas ativam.

O objetivo central da tese se divide em três objetivos específicos: 1) Propor uma abordagem metodológica fundamentada em práticas sociais de povos originários do Brasil; 2) Propor um olhar para a comunicação a partir da perspectiva dos povos indígenas; 3) Propor um conceito que demonstre como a produção de imagens pode reforçar ou enfrentar (fortalecer ou enfraquecer) imaginários colonialistas.

Sempre que perguntam como eu cheguei até os nomes de Aline Rochedo, Graça Graúna e Márcia Kambeba, me sinto tentada a responder que foram elas que me encontraram primeiro. Também pudera: Aline Rochedo, Graça Graúna e Márcia Kambeba estão entre as autoras indígenas que mais publicam livros no Brasil. Chama a atenção o número de livros publicados por elas (alguns deles autofinanciados), a variedade de temas e, especialmente, o alcance de suas obras (algumas delas difundidas internacionalmente).

Em nossas primeiras trocas, soube que Aline, Graça e Márcia também haviam atuado como comunicadoras no início de suas carreiras: Márcia Kambeba trabalhou mais de dez anos em rádios comerciais e comunitárias; Graça Graúna atuou como repórter e Aline Rochedo colaborava com uma revista alternativa sobre movimentos sociais antes de criar a editora Pachamama, ou seja, elas não usavam apenas os livros; elas usavam também o rádio, a revista e o jornal para fomentar outros imaginários.

Embora não haja consenso com relação à adoção do plural imaginários, há quem diferencie o imaginário social do imaginário cultural, do imaginário midiático. Vislumbro

o imaginário midiático como o imaginário construído a partir das imagens que nos chegam através dos meios de comunicação. Neste sentido, o imaginário midiático pode ser lido tanto como ação quanto como efeito da mídia.

Proposto pelos meios de comunicação, o imaginário midiático age e transforma o imaginário original (CONTRERA, 2017)[21] com auxílio das imagens midiáticas que nos cercam e emparedam nossa perspectiva visual (CIQUINI, 2019).

A profusão de imagens técnicas está tão intensa, que é possível admitir a existência de um imaginário próprio à mídia. “Segundo a autora (Malena Contrera), com a crescente inflação das imagens midiáticas, pressionam-se internamente as estruturas do imaginário cultural que cede espaço à mediosfera (imaginário midiático)” (CIQUINI, 2019, p. 6).

Apesar dos efeitos provocados pela mídia, tem parecido que as discussões contemporâneas em Comunicação, “tanto no âmbito da produção quanto no da recepção mediática, têm se atido mais às questões relativas à imagem, subestimando a importância da formação e da ação dos imaginários" (CONTRERA, 2017, p.15), quando a imaginação, antes mesmo de ser expressa através de imagens técnicas, é capaz de produzir realidades.

No Brasil, por exemplo, ainda predomina um imaginário hostil à presença de indígenas e negros nos espaços de poder. Não por acaso, mesmo sendo maioria populacional, pretos e pardos - as pesquisas a seguir não citam os indígenas -, ainda são minoria entre os cargos gerenciais (29,9%) (IBGE, 2019), entre os professores universitários (23,6%) (RIGHETTI; GAMBA, 2021) e entre os legisladores (24,4%) (IBGE, 2019), para citar apenas três exemplos.

O fato de estarem confinados à posição de marginalidade e silêncio que o pós-colonialismo prescreve (KILOMBA, 2019, p. 42) não os impede, entretanto, de articular um discurso próprio que não seja visto como subalterno, como algo que existe nas margens dos circuitos de poder (MARTINO, 2009); de falarem em seu próprio nome, mesmo dentro do regime repressivo do colonialismo e do racismo; de usar a escrita para renomear uma realidade nomeada erroneamente ou sequer nomeada e inventar a si próprio de (modo) novo, recuperando nossa história escondida pelo colonialismo (KILOMBA, 2019).

[21] Contrera (2017) utiliza o termo imaginário mediático, enquanto eu opto pelo termo imaginário midiático.

A subordinação de Pindorama à Portugal coincide com a subalternização dos povos indígenas e da população negra, privados do seu direito à fala em função da atribuição de uma sub-humanidade derivada da invenção da raça enquanto "uma forma de classificação social construída no processo de dominação moderno e eurocentrado" (GOMES, 2013, p. 429). Até hoje, no Brasil, a diferença entre quem tem e quem não tem o direito à fala garantido é atravessada pela intersecção entre raça, classe e gênero.

Segundo uma pesquisa divulgada em 2012 por Regina Dalcastagné (2012), sete em cada dez (72%) autores publicados no Brasil entre 1990 e 2004 eram homens, brancos, de classe média, moradores do Rio de Janeiro e São Paulo, professores ou jornalistas, com uma visão majoritariamente racista e sexista; nas 258 obras analisadas, os personagens negros apareciam quase sempre como marginais e as mulheres, nos papéis ou de dona-de-casa ou de objeto sexual.

Embora tenha completado dez anos, a pesquisa retrata um período em que a falta de polifonia não era condizente com a multiplicidade vocal de uma nação de nações[22] composta por 305 povos indígenas falantes de 274 línguas - sem contar os povos isolados e desconhecidos.

Uma plurinação marcada, segundo Dalcastagné e Eble (2017), por profundas desigualdades sociais traduzidas em violências como extermínio, humilhação diária, não reconhecimento da força das manifestações artísticas dos grupos marginalizados, num processo de exclusão, que envolve os aspectos econômico, social, político, cultural e afetivo da vida daqueles (as) que se quer afastados (as) dos espaços de poder, dos espaços de exercício da autonomia, dos espaços de onde se pode imaginar e compartilhar o mundo.

Uma desigualdade legitimada pela circulação de imaginários tão antigos quanto os que circulavam na Grécia antiga, considerada berço da civilização ocidental, onde os "incivilizados" - mulheres, escravos e estrangeiros, comparáveis à animais - eram proibidos de participar da vida da cidade devido à sua condição de sub-humanidade, não muito diferente da condição atribuída aos povos indígenas, que sequer aparecem na pirâmide das desigualdades sociais esquematizada por Djamila Ribeiro (2017).

Embora não tenham sido incluídos por Djamila Ribeiro na base da pirâmide social ao lado dos negros, os povos indígenas quase sempre sobrevivem em condições de enorme desvantagem em relação a outros nos Estados que se construíram ao seu redor, pois perderam

[22] Cada povo, cada etnia indígena representa uma nação.

vastos territórios, deixaram de ter acesso a recursos que assegurariam sua sobrevivência, e foram vítimas de forças históricas que suprimiram suas instituições políticas e culturais (ANAYA, 2006).

Como resultado, foram prejudicados econômica e socialmente; sua coesão, enquanto comunidades distintas, foi afetada ou ameaçada e a integridade de suas culturas foi solapada, de modo que em todos os todos os países em que vivem, os povos indígenas estão quase invariavelmente no degrau inferior da pirâmide socioeconômica e sobrevivem às margens do poder (ANAYA, 2006).

Sodré (2012, p. 20) ressalta que "no processo colonial de formação das sociedades latino-americanas, os indígenas foram os primeiros a suportar os dois tipos de violência: o genocídio e o epistemicídio", eliminação das formas de conhecimento.

A dificuldade de acesso da população às publicações de autores indígenas, observa Vieira (2017), é um dos efeitos da oposição entre a suposta superioridade europeia e a hipotética inferioridade das culturas nativas propalada pelo modelo dominante de relações de poder em sociedades coloniais.

Essa dificuldade no acesso demonstra que a opressão foi/é tanto material quanto simbólica, já que "podemos percebê-la também na própria literatura, uma forma socialmente valorizada de discurso que elege quais grupos são dignos de praticá-la ou de se tornar seu objeto" (DALCASTAGNÉ, 2017, p. 218).

O problema não é a imitação imperfeita do mundo, afirma Dalcastagné (2017), mas o silenciamento de inúmeras perspectivas sociais e a invisibilização de grupos sociais inteiros, sobretudo em tempos de ruptura democrática e de recrudescimento dos discursos fascistas, que se estabelecem contra os direitos dos trabalhadores, mas também das mulheres, dos negros, dos indígenas, dos moradores das periferias, da população LGBT, contra sua inserção social e contra suas formas de expressão.

Em momentos como este, a análise das formas de expressão e das possibilidades da literatura torna-se ainda mais urgente, não porque se acredite que a literatura possa, por si mesma, promover a transformação da sociedade e da política, mas porque ela contribui, com sua força expressiva e com a legitimidade simbólica de que ainda desfruta, para construir o universo de discursos em que ocorrem nossos embates e nos quais fazemos nossas escolhas (DALCASTAGNÉ, 2017).

Dalcastagné e Eble (2017) relacionam o estudo das formas de expressão a um movimento de resistência, que se inicia no interior dos grupos que reivindicam acesso à voz literária e prossegue dentro das universidades, entre pesquisadoras e pesquisadores

que, há muitos anos, se esforçam em ouvir essa ‘dissonância’ e suas implicações, sem buscar aquietá-la e tampouco reduzi-la a um fenômeno passageiro, diante dos significados que a literatura pode adquirir, quando manuseada por outras mãos e usada para contar outras experiências que não as da elite ou da classe média intelectualizada no Brasil.

Por contar a história a partir de uma perspectiva majoritariamente masculina, branca e rica, a literatura contemporânea brasileira reflete, em suas ausências, características centrais da sociedade brasileira, como por exemplo, o apagamento dos grupos populacionais subalternizados nos campos de legitimidade social em decorrência do colonialismo persistente[23].

“Suscitar a submissão absoluta de todos os povos que não faziam parte da unidade totalitária ensejada pelo projeto colonial sempre foi preceito da guerra” (LIMA, 2019, p. 100). Talvez por isso, o colonialismo persista até hoje na forma das múltiplas violências impostas aos povos que continuam resistindo à redução da alteridade à unificação totalitária ensejada pelo projeto (neo)colonial.

A despeito de tamanho apagamento, “grupos subalternos – colonizados – não têm sido nem vítimas passivas nem tampouco cúmplices voluntárias/os da dominação” (KILOMBA, 2019, 44). Um exemplo disso são os comunicadores indígenas que se articulam nacionalmente para, através da escrita, propagar suas perspectivas.

Por vários séculos, a palavra escrita permaneceu minoritária e dominante, acessível apenas a grupos muito limitados de especialistas, geralmente oficiais, cuja atribuição era instaurar a lógica da “civilização” e organizar a compreensão do mundo em termos de inclusões e exclusões (WILLIAMS, 2000; CASTRO-GÓMEZ, 2005).

Mas a escrita também tem servido para validar “as novas vozes que se querem fazer ouvir [...] em um momento tão grave de nossa história” (DALCASTAGNÉ; EBLE, 2017, p. 14), pois graças a seu poder expressivo, a literatura, a arte e a poesia podem permitir um acesso a diferentes perspectivas sociais e oferecer uma alternativa para a ordem social e cultural dominante (DALCASTAGNÉ, 2017; WILLIAMS, 2000).

Um aspecto chave da luta pela autodeterminação dos povos indígenas, segundo Smith (2018), é a crítica da forma como nós – o Outro – temos sido representados ou excluídos de vários relatos. É por isso que:

> Nós, os povos indígenas, queremos contar a nossa própria história, escrever as nossas próprias versões, à nossa maneira, para os nossos

[23] O colonialismo persistente é um efeito prolongado da colonização histórica. Enquanto a colonização mirou no material, e atingiu o imaterial, o colonialismo persistente mira o imaterial, mas também atinge o material.

> próprios fins. Não se trata simplesmente de compor um relato oral ou uma genealogia do processo de nomear nossos territórios e os eventos que desataram a violência sobre estes, mas dar vazão a uma poderosa necessidade de dar testemunho e de restaurar o espírito, para assim ressuscitar um mundo fragmentado e moribundo (SMITH, 2018, p. 42).

Utilizada, em muitas circunstâncias, para autorizar a usurpação dos territórios indígenas, legitimar as “guerras justas” e justificar o extermínio material e simbólico de milhares de povos do Brasil (CASTRO-GÓMEZ, 2005), a escrita se torna também uma arma em defesa dos territórios materiais e imateriais indígenas, na medida em que possibilita aos povos estabelecer diálogos com o poder público por meio da produção de documentos reivindicatórios e com a sociedade envolvente através da sua literatura, de sua poesia-práxis, afirma Olívio Jekupé (2018) [Povo Guarani].

Torna-se, portanto, uma arma na de(s)colonização das imagens, especialmente quando, os comunicadores indígenas buscam, pela construção de novos discursos, um remapeamento de si próprios, diante das experiências coloniais, que ainda mantêm um impacto considerável sobre os grupos multiétnicos afetados pela ruptura que colocou em questionamento suas noções de pertencimento e alteridade (VIEIRA, 2017).

Segundo Fernanda Vieira (2017, p. 6) [Povo Xocó], em face dos des-locamentos físico, cultural e social, os "muitos povos nativos carregam o sentimento de não-pertencimento, des-locamento, dentro de suas próprias terras originárias", de modo que remapear a identidade indígena na construção de uma nova cartografia de identidade é problematizar o lugar e os direitos do indígena, ampliando o processo de uma nova construção de identidade e nação nativas, bem como reescrever o discurso hegemônico colonial, que faz do indígena o 'exótico', aquele que é não-pertencente; alguém como eu e talvez alguém como você.

Feita essa introdução, apresento nos capítulos seguintes a abordagem teórico-metodológica, os conceitos-basilares da tese, e as considerações tecidas com vistas a contribuir para a elaboração de uma perspectiva da comunicação, que leve em conta as práticas sociais e produção de sentidos de povos originários do Brasil.

Analiso também a seguir como a mídia pode contribuir tanto para a colonização quanto para a de(s)colonização através da circulação das imagens, a depender da finalidade daqueles que dela se apropriam. Discorro posteriormente sobre como, ao longo da história, imagens mentais e visuais foram utilizadas para legitimar práticas colonizadoras e apresento o trabalho de três comunicadoras indígenas que se empenham em de(s)colonizar a forma como os indígenas são (re)tratados no Brasil.

2. CATOGRAFIA

No capítulo metodológico, sistematizo os principais passos da pesquisa, apresento as encruzilhadas, e explico que, embora o foco seja desinvisibilizar as narrativas dos povos indígenas brasileiros mediante uma escrita alter'n'ativa, a abordagem metodológica[24] apresentada a seguir pode ser adaptada para visibilizar as narrativas de qualquer grupo historicamente discriminado que vise a sua autodeterminação através da apropriação da mídia com vistas a de(s)colonizar as imagens.

Percebi que fazia parte do grupo dos historicamente invisibilizados, quando um pajé disse: "Sua ascendência indígena é muito forte!" (algo que, antes daquele encontro, era invisível até para mim). Naquele dia, comecei a entender que uma das primeiras ações dos colonizadores foi apagar a origem (e originalidade) dos originários. Desde então, eu, que sempre tive medo das funduras, aprofundei minhas buscas para encontrar sentido naquilo que faço. O tema da minha pesquisa mudou naquele dia, porque eu também mudei.

E continuo mudando sempre que leio escritores indígenas que me (re)aproximam daquilo que eu era antes de deixar de ser quem sou. Sigo os passos de Graça Graúna, professora universitária e ensaísta Potiguara, que escreveu a primeira obra crítica consagrada à literatura indígena no Brasil, se voltou para a reapropriação de suas referências culturais ameríndias e fez da poesia uma estratégia de sobrevivência (OLIVIEIRI-GODET, 2017).

Sigo também os passos de Márcia Kambeba, Aline Rochedo Pachamama e tantas outras e outros que abriram as trilhas que hoje percorro. Venho testemunhando, no Brasil, um movimento de recolonização dos territórios, dos corpos, e dos espíritos; a atualização do genocídio dos povos vulnerabilizados desde o período colonial, o extermínio de suas histórias, seus saberes e modos de vida. Mas testemunho também inúmeros movimentos de de(s)colonização liderados por indígenas e negros, cujas vozes chegam cada vez mais longe com o suporte das mídias sociais digitais.

Teci essa metodologia como quem trama uma *urupema*[25] com as palhas que coleta enquanto caminha. Nesta feitura, o entrelaçamento de inquietações individuais e coletivas se transforma em meios para intervir no mundo. Esse ato de juntar os fios soltos está

[24] No apêndice *Percorrências de uma catógrafa*, apresento mais reflexões a respeito do processo metodológico.
[25] Urupema, no Tupi, significa cesto de palha.

diretamente relacionado à cosmogonia indígena, pois ela tende a juntar o que o sistema cognitivo eurocêntrico separa.

Enquanto teço, mostro o avesso do trançado para que no fim você entenda melhor a trama na qual me enredei, ou melhor, o trançado no qual nos emaranhamos. Mostrarei, à medida que prosseguirmos, aonde eu fui, por onde caminhei, o que encontrei e o que descartei no caminho.

As mãos que teceram essa rota pertencem ao mesmo corpo, cujos pés caminharam esse caminho. A boca, aqui, fala daquilo que a sola do pé sente. Esse contato com outra possibilidade (de pesquisa) “implica escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas do que ficou fora da gente como 'natureza', mas que por alguma razão ainda se confunde com ela" (KRENAK, 2019, p. 70).

Ecoartesã, pensei essa metodologia imaginando o percurso de uma coletora de sementes, quando entra na mata em busca de matéria-prima para compor aquilo que ficará conhecido como uma artesania sua. Mirei como matéria-prima principal as narrativas das autoras, cuja escrita se propaga por todo o país por meio de diferentes estratégias midiático-comunicacionais.

Minha primeira atitude enquanto coletora de palavras-semente e catadora de grafias, foi observar o campo (1). Depois comecei a coletar os dados - descartando o que não me serviria (2). Em seguida, analisei e os combinei junto com Márcia, Graça e Aline, interlocutoras da tese (3). Tentei, ao longo do percurso, me despir do colonialismo persistente, sabedora de que o maior órgão de sentido no nosso corpo é a pele. Para apanhar algo, é necessário, primeiro, soltar o que seguramos.

Para aproveitar o que se catou pelo caminho, é preciso também triar, expor ao sol, e decidir que destinação dar. Uma vez retirado da casca, o que foi catado precisa ficar em local arejado (para não mofar) e, sempre que possível, ser colocado em circulação. Esse é um movimento realizado até hoje por muitos povos originários e tradicionais, guias e coorientadores nesta trilha metodológica.

Tal qual oleiro que molda um pote a partir do barro já existente, criei a estratégia metodológica a partir de metodologias, tecnologias e técnicas já criadas, adicionando a elas impressões minhas, pois é praticamente impossível partir de um lugar onde ninguém esteve antes, usar as palavras que ninguém usou, ou as imagens que ninguém imaginou antes de nós.

A Catografia foi a metodologia utilizada para analisar o que as comunicadoras indígenas brasileiras fazem para propagar as suas ideias (quais estratégias midiático-

comunicacionais utilizam), que ideias elas ativam e colocam em circulação, e como essas narrativas ajudam a construir uma outra visão sobre o mundo.

Quando aplicada à imagem, a Catografia contribui para identificar como povos destituídos de humanidade durante a colonização e transformados em mercadoria de olhares durante a escravização politizam o olhar para enfrentar as imagens de controle utilizadas até hoje para determinar o lugar dos sujeitos racializados na sociedade.

Realizo uma Catografia (isso mesmo, sem o r), onde "cato" vem de catar e "grafia" é outra forma de falar a palavra "escrita". A Catografia pode ser descrita como ato de catar grafias, de coletar escritas. O estranhamento causado pela extirpação do r é proposital. Catografia é um nome inspirado na prática de milhões de catadores e coletores, que viveram e ainda vivem nesse Brasil profundo, com os pés metidos no barreiro, na lama dos rios, no sargaço do mar. Indígenas, caboclos, negros, quilombolas, ribeirinhos, que habitam as beiradas de uma floresta de existências que hoje leva o nome de uma única árvore: (pau) Brasil.

O nome Catografia me veio num dia em que eu estava limpando e furando as sementes que Cícero Potiguara catou na comunidade do Marajó, em João Câmara (RN), para a rede de artistas da qual eu fazia parte junto com artesãos indígenas.

A palavra Catografia aparece nas buscas do Google, porém sempre como um erro de digitação. O *word* avisa que Catografia não existe no Português e recomenda a sua substituição por 1) Cartografia, 2) Citografia, 3) Cacografia. Minha decisão, porém, é atuar no desvio da norma. A opção pelo nome Catografia visa problematizar o uso disciplinar da linguagem sob uma agência colonizadora.

No dicionário Michaellis (CATAR..., 2021), catar significa 1) buscar com persistência; pesquisar; procurar. 2) Recolher um a um (entre outros); apanhar, juntar, pegar. 3) retirar resíduos ou impurezas de grãos, cereais etc.; escolher, limpar, selecionar (entre outros sentidos), enquanto no *Oxford Languages* (CATAR..., 2021) aparece como 1) procurar insistentemente; buscar e 2) recolher dentre outras coisas ou um por um, apanhar e pegar.

O verbo catar vem do Latim *Captiare*, que significa pegar, apanhar, obter. Está relacionado com o termo *capere* traduzido como pegar, tomar, agarrar. Já Grafia vem do grego e significa escrever ou ainda 1) Apresentação gráfica de vocábulos ou enunciados, a fim de que a linguagem possa ser usada como comunicação escrita, 2) maneira de escrever letras, quanto à sua forma, caligrafia, 3) sistema escrito de grafar as palavras, quanto às letras e sinais diacríticos nelas empregados, ortografia.

Embora eu recorra ao latim e ao grego para tecer uma compreensão acerca do verbo catar, busco, sempre que possível, trazer palavras em Tupi para demarcar minha escolha por visibilizar saberes originários e tradicionais extraocidentais (porque anteriores à ocidentalização do Ocidente).

Nesta trama, procuro cruzar o fio do pensamento ocidental com o fio do pensamento extraocidental, ciente de que a forma como "a gente trata a nossa realidade; a forma dos nossos pronomes (que não são possessivo singular); a forma como nós dialogamos; isso tudo é filosofia, de modo que não há motivo para ficar preso a uma filosofia que vem da Grécia" (Aline Rochedo em informação verbal)[26] nem a um entendimento expresso em Latim.

Partindo desses significados, aponto como uma das habilidades do/a catógrafo/a, o estar atento às miudezas em um mundo em que somos assombrados pelos paradigmas de grandeza, o que faz do/a catógrafo/a alguém aberto aos segredos, que encarnam no miúdo (SIMAS, RUFINO, 2019).

Catógrafo/a é aquele que educou o olhar para ver além daquilo que se mostra. Dentro da mata e do mato, semente não é apenas semente. É remédio, alimento, adorno, proteção espiritual. O Catógrafo/a, tal qual o catador/a, é aquele que (re)para, quando todos os outros (pro)seguem, na intenção de recolher pequenos estilhaços da realidade dispersos pelo chão do cotidiano.

O cotidiano, esse lajeiro de invenções, campo formoso que se abre para o estudo, reflexão e prática da ciência encantada, onde se imbricam as presenças, experiências e práticas de saberes e ritos como tessitura de um complexo e imensurável balaio de possibilidades (SIMAS, RUFINO, 2019), está diretamente relacionado ao termo comum, que, no Dicionário Michaelis (COMUM..., 2021), aparece como sinônimo de vulgar, algo de qualidade inferior; baixo, grosseiro; algo que não se sobressai ou que não se destaca por ser banal, popular, corriqueiro, do conhecimento de todos.

Pela gramática da língua portuguesa, o cotidiano é vulgar, o comum é vulgar, o popular é vulgar, o que é do conhecimento de todos, porque partilhado entre todos, é vulgar. Logo, só não é vulgar o que não é cotidiano, o que não é comum, o que não é popular; o que é restrito; o que é acessível a poucos.

[26] Informação fornecida por Aline Rochedo Pachamama no vídeo Filósofas na Rede (A literatura indígena para o bem viver) disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jk3Kdd9ptwM> Acesso em 12 set 2020

A associação entre comum e vulgar sinaliza o quanto a linguagem ainda pode conservar um caráter colonialista ao relacionar o comum a algo que revela ser de qualidade inferior por ser acessível a maioria das pessoas. O nome vulgar, porém, não dá conta de todos os sentidos atribuídos ao comum, essa palavra prenhe de sentidos, como demonstra Sodré (2014).

O comum está dentro da palavra comunicação - oriunda do latim *communicatio/ communicare* – e tem como principal sentido a "partilha", o "participar de algo" ou "pôr-se em comum"; algo que diz respeito à organização radical do mundo (SODRÉ, 2014); algo que pertence a todos ou do que cada um pode fazer ou participar; algo realizado em conjunto - como a Catografia das escritas indígenas, elaborada com a participação de outras intelectuais indígenas.

A opção pelo nome Catografia - ao invés de Cartografia[27] - objetiva (de)marcar o apagão histórico, o esvaziamento das memórias e o analfabetismo das gramáticas maternas (SIMAS, RUFINO, 2019) desconhecidas, negadas e reprimidas pela encarnação de *kara'iwa* (branco) (SIMAS, RUFINO, 2019).

Trata-se de uma abordagem de pesquisa, que visa fortalecer gramáticas não normativas e vocabulários flexíveis assentados nas práticas dos catadores/coletores oriundos dos povos originários e tradicionais, que se (des)equilibram na beira da sociedade nacional.

2.1 Características de uma Catografia

Uma das características da Catografia é a forma como essa recolha[28] de grafias é apresentada textualmente. Alter'n'ativa, a escrita de um catógrafo/a é uma escrita que: visa estabelecer um vínculo com o outro (alter = outro de mim; um outro eu) através da escrita na primeira pessoa; 2) têm preferência pela voz ativa e 3) preserva, ao máximo, marcas textuais e orais, que lhe vinculam à sua comunidade de origem (ex: gerúndio, interjeições, uso repetitivo de vírgulas, como observado no texto de autores, cujas obras foram lidas durante a feitura dessa tese). Trata-se, portanto, de uma alternativa à escrita prevalecente dentro de instituições de ensino superior, onde pretos e indígenas, ainda são minoria entre os doutores, e por isso nem sempre conseguem expressar-se nos seus termos.

[28] Recolha é, ao mesmo tempo, o ato, efeito e local de recolher (RECOLHA..., 2021).

Outra característica, ligada à primeira, é o uso recorrente de citações diretas longas, visto que objetiva preservar ao máximo as marcas da autoria: linhas de pensamento, curvas no raciocínio, encruzilhadas e becos, cuja saída só o autor/a autora pode apontar.

A escrita alter'n'ativa pode ser definida como uma estratégia teórica e metodológica que nasce da confluência entre escuta ativa, alternativa e nativa (dos povos originários e tradicionais). Vincula-se às ações chamadas de afirmativas e atua numa dimensão reparadora do silenciamento imposto a todos aqueles que falaram, mas não foram ouvidos.

É, ao mesmo tempo, reparação e retratação, já que reparação pode ser definida também como ação de restaurar ou consertar algo, reparo; como satisfação dada a alguém por uma falta, uma ofensa. Mas, acima de tudo, como um ato de radicalidade, considerando que "a ideia de escrever e particularmente de escrever teoria, é intimidadora para muitos estudantes indígenas" (SMITH, 2018, p. 42), pois:

> Estando imersas na academia ocidental, as vozes indígenas têm sido esmagadoramente silenciadas; isso porque tal academia toma a teoria como instância completamente ocidental, na qual foram elaboradas todas as regras pelas quais o mundo indígena tem sido teorizado. Muitos povos indígenas não acreditam ser possível a prática, e muito menos a arte e a ciência de teorizar a respeito de nossa existência e de nossas realidades [...] (e) muitos acadêmicos indígenas que trabalham nas ciências sociais e em outras áreas *lutam* para escrever, teorizar e pesquisar como acadêmicos indígenas (SMITH, 2018, p. 43. Grifo nosso).

Escrita radical, a escrita alter'n'ativa não busca apagar a sua ligação com a sua raiz: com os grupos sociais dos quais se origina nem com as perspectivas indígenas e tradicionais das quais deriva; perspectivas que já foram consideradas evidentemente 'primitivas' e 'incorretas', porque "elas desafiavam e resistiam à missão colonizadora" (SMITH, 2018, p. 43).

Perspectivas que me ensinaram a ouvir o que é inaudível aos ouvidos da racionalidade eurocêntrica e a ler e interpretar o que não está codificado na forma de letras como o silêncio do pajé entre uma cachimbada e outra.

Uma terceira característica dessa abordagem metodológica é a participação direta dos interlocutores na feitura dos mapas. No caso da Catografia das escritas indígenas, juntei as escritas já recolhidas pelas mediadoras do projeto Leia Mulheres Indígenas com as recolhidas por mim.

Além de observar como o movimento mapeava as escritoras, também passei a investigar como os povos indígenas mapeavam relevos, acidentes, declives, rios, matas, animais, povos, antes dos colonizadores invadirem *Pindorama* (Brasil) e *Abya Yala* (América) com os seus mapas em pele de papel (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Para Simas e Rufino (2019), a descolonização (na pesquisa) implica transgressão e remontagem e impõe o desafio da invenção, da criação de novas metodologias de investigação, bem como o desafio de trabalhar com novas formas de linguagens, pois não bastam conceitos e teorias descoloniais; é necessário também construir metodologias outras que permitam o diálogo entre distintos saberes e diferentes matrizes de racionalidades; outras epistemes, outras formas de conhecer, e outras práticas de produção de conhecimento capazes de efetivar um processo de descolonização da ciência e do pensamento, já que não é possível produzir conhecimento descolonial com métodos coloniais e as linguagens acadêmicas e as tradicionais formas de comunicar as pesquisas já não são suficientes para traduzir as diferentes experiências (CRUZ, 2017).

Dentro dessa chave de compreensão, a Catografia foi pensada a partir do modo de trabalho de caçadores, coletores, ceramistas e flecheiros; personagens reais que os resquícios da terra vão recompondo para melhor compreendermos Pindorama (hoje Brasil) há cerca de 14 mil anos, quando uma parcela significativa do território brasileiro era ocupada por populações de caçadores e coletores, segundo pesquisas feitas em regiões como as bacias do rio Madeira, em Rondônia, do rio Guaporé, em Mato Grosso, do rio Uruguai, no Rio Grande do Sul, na serra da Capivara, Piauí, regiões da Lagoa Santa, serra do Cipó, em Minas Gerais e vale do Peruaçu, em Goiás (JECUPÉ, 2020).

Para elaborar essa abordagem de pesquisa, visitei as aldeias Katu, Marajó, Amarelão no Rio Grande do Norte, e Tracoeira e Alto do Tambá, na Baía da Traição/Paraíba a fim de conhecer práticas comuns aos povos Potiguara no Rio Grande do Norte e na Paraíba que pudessem me ajudar a traçar uma trilha metodológica.

Deixei de utilizar o nome Cartografia, quando percebi que toda Cartografia é um mapeamento, mas nem todo mapeamento precisa ser uma Cartografia. Não sou a única a percorrer esse caminho. Cito como exemplos os mapeamentos realizados no Brasil[29] com

[29] Num levantamento realizado no primeiro semestre de 2008, foram identificadas 118 experiências em que grupos indígenas, comunidades quilombolas, pequenos produtores e extrativistas, membros de associações de moradores urbanos foram envolvidos em práticas de mapeamento dos territórios em que vivem e trabalham, com o objetivo de delimitar territórios e territorialidades identitárias, fundamentar uma discussão sobre desenvolvimento local, oferecer subsídios a planos de manejo em unidades de conservação e promover o etnozoneamento em terras indígenas (ACSELRAD, 2008).

o envolvimento de populações locais: os “levantamentos etnoecológicos”, “mapeamento etno-ambiental dos povos indígenas”, “mapeamento dos usos tradicionais dos recursos naturais e formas de ocupação do território”, “mapeamento comunitário participativo”, “mapeamentos culturais”, “macrozoneamento participativo”, “etnozoneamento”, “etnomapeamento”, “diagnóstico etnoambiental” (CORREIA, 2007).

Utilizada no período das grandes navegações por aqueles que visavam dominar o Novo Mundo, a Cartografia foi sistematizada enquanto conjunto de estudos e operações científicas na Europa em 1966[30], enquanto o mapeamento (anterior à Cartografia) já era utilizado muito antes disso. O cosmograma *Kongo - dikenga dia Kongo*, do povo Bakongo[31], originário de África, por exemplo, data do século 10 aproximadamente (FU-KIAU, 2001), o que comprova que o ato de mapear é uma prática ancestral.

Apesar de sua relação com histórias de império ser sempre colocada nas mesas de discussões (ALMEIDA, 2013), a Cartografia vem sendo acionada, de forma crítica, na investigação de diferentes temas, inclusive de temáticas relacionadas à comunicação em várias universidades do país, como destaca Aguiar (2011).

Para elaborar a catografia das escritas indígenas, parti do que já havia lido sobre Cartografia e, em especial sobre a cartografia social, ciente de que até “a mais avançada ficção científica é construída a partir de referências do autor, e não existe texto suficientemente original que não faça referência a nada" (MARTINO, 2009, p. 123), pois estamos sempre “criando novos signos a partir de textos conhecidos, retornando para a sociedade textos que, por sua vez, se recombinam com outros em uma cadeia infinita" (MARTINO, 2009, p. 122).

Um ponto de confluência entre a Catografia e a Cartografia Social é o fato de a Cartografia Social estar atrelada aos impactos de um certo modelo de desenvolvimento, que desestrutura metodicamente organizações comunitárias e coletivos inteiros. A Cartografia Social inclui em seu traçado os mapeamentos de agentes sociais classificados

[30] Em 1966, foi estabelecido pela Associação Cartográfica Internacional (ACI) e posteriormente ratificado pela UNESCO o seguinte conceito de Cartografia: a Cartografia apresenta-se como o conjunto de estudos e operações científicas, técnicas e artísticas que, tendo por base os resultados de observações diretas ou de análise de documentação, se voltam para a elaboração de mapas, cartas e outras formas de expressão ou representação de objetos, elementos, fenômenos e ambientes físicos e socioeconômicos, bem como sua utilização (IBGE, 1999).

[31] Os Bakongo, cuja língua é o Kikongo, ocupavam o vale do rio Congo em meados do século XIII, e formaram o reino do Kongo, que, até à chegada dos portugueses, no fim do século XV, era um reino forte e unificado, cuja capital M’Banza Congo ficava localizada na atual província angolana do Zaire. O povo Bakongo é um grupo étnico Bantu que vive numa larga faixa ao longo da costa atlântica de África, desde o Sul do Gabão até às províncias angolanas do Zaire, Uíge e Cabinda, passando pela República do Congo, República Democrática do Congo. Em Angola, é o terceiro maior grupo étnico (MAMONA, 2018).

como ‘refugiados do desenvolvimento’ ou como ‘atingidos’ pelas políticas de ‘reorganização de espaços e territórios’, suavizadas pelas expressões ‘regularização fundiária’, ‘reordenamento territorial’, ‘reassentamentos’, marcadas pela hierarquização de territórios proposta pelas agências multilaterais, que delimitam o tipo de expansão considerada necessária à reestruturação formal do mercado de terras (ALMEIDA, 2013).

Graças a um esforço permanente de ‘desnaturalização’, o significado de cartografia social pode ser aproximado do sistema de representações de agentes sociais nomeados juridicamente como ‘povos e comunidades tradicionais’ a partir da Constituição brasileira de 1988 e da convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989 (ALMEIDA, 2013).

Segundo Almeida (2013), tanto o conceito de cartografia quanto as ‘relações espaciais’, que caracterizam historicamente o conceito cartográfico de território, estão atravessando transformações profundas. Um dos efeitos dessas transformações é a adoção do nome Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil para designar a abordagem cartográfica focada em produzir interpretações da problemática social, econômica e ecológica através da realização de oficinas de cartografia com os agentes sociais, que participam diretamente da elaboração dos mapeamentos.

Conforme Almeida (2013), a proposição de uma ‘nova cartografia social’ enquanto orientadora de práticas de pesquisa distingue-se do sentido corrente do vocábulo ‘cartografia’ e não pode ser entendida como circunscrevendo-se a uma descrição de cartas ou a um traçado de mapas e seus pontos cardeais com vistas à defesa ou à apropriação de um território.

A ideia de ‘nova’, afirma Almeida (2013), visa propiciar uma pluralidade de entradas a uma descrição aberta, conectável em todas as suas dimensões, e voltada para múltiplas ‘experimentações’ fundada, sobretudo, num conhecimento mais detido de realidades localizadas.

A adoção da cartografia científica como único conhecimento válido assim como a vigência do monopólio estatal de sua produção eliminaram o povo, especialmente os povos indígenas, do mapeamento (ACSELRAD; COLI, 2008), mas o crescimento recente da disponibilidade e acesso a modernas Tecnologias de Informação Espacial (TIEs) começou a fazer com que o poder associado ao registro e controle do espaço se tornasse acessível também àqueles tradicionalmente desabilitados pelos mapas, observam Fox et all (2008).

A cartografia hoje tanto é vista como um instrumento de apoio à efetivação das dinâmicas de globalização quanto um esforço de resistência a essas mesmas dinâmicas, atuando ora como instrumento de poder (das forças políticas hegemônicas) ora como instrumento de resistência à dominação (ALMEIDA, 2013), como no caso dos povos tradicionais e indígenas, que começando a usar mapas científicos para comunicarem-se com o Estado, estão buscando assegurar a sua existência (FOX et all. 2008).

Este é o segundo ponto de confluência entre a Catografia e a Cartografia Social: o fato de ambas serem realizadas com a participação de agentes sociais oriundos de povos indígenas e/ou tradicionais em contexto de disputas territoriais - sejam esses territórios físicos ou simbólicos, como é o caso da comunicação.

Outro ponto de confluência entre a Catografia e a Cartografia Social é a aproximação entre catografia e poesia, pois já "não é possível pensar o mundo atual representado pela cartografia social através de inovações tecnológicas, sem a produção literária ou sem a poesia" (ALMEIDA, 2013, p. 164), já que a relação da cartografia com as histórias de império está presente nos romances, poemas, ensaios, resenhas e comentários da crítica literária (ALMEIDA, 2013).

Muitos literatos, filósofos, historiadores e poetas estão fazendo um uso metafórico da cartografia, e há, inclusive, coletâneas recentes, que interrogando se o romance é uma forma do passado, são classificadas como a cartografia imaginária do mundo (FREITAS, 2009).

Segundo Freitas (2009), a 'nova cartografia social', em certa medida, recolocaria a relevância do reencontro com a poesia enquanto narrativa do cotidiano, que tanto pode estar na fala do membro da comunidade que foi entrevistado quanto daquele que a interpreta segundo os cânones da ciência. No caso da Catografia das escritas indígenas, a poesia é como a recolha: local, ato e efeito de recolher narrativas, que asseguram – e demarcam - a existência indígena no terreno do simbólico.

Identifico pontos de confluência também entre a Catografia e a Transmetodologia[32] (MALDONADO, 2011), já que a Catografia é guiada também pelo "*planejamento, exploração, aproximação, reconhecimento, observação sistemática, experimentação, vivência, investigação teórica* e a busca de caminhos de reflexão, análise

[32] O termo latino *trans* constitui-se numa *posição e um movimento, ao mesmo tempo*, que tem a propriedade de fluir e atravessar vários campos. Denota, simultaneamente, *intensidade* porque transpassa e transborda os limites estabelecidos e as estruturações tradicionais do conhecimento (MALDONADO, 2002).

e sistematização dos elementos do *contexto* para compreender o nosso *problema/objeto* de investigação" (MALDONADO, 2011, p. 282. Grifo do autor).

"Aproximar-se, observar, reconhecer, excluir, selecionar, registrar, organizar, sistematizar e experimentar são procedimentos metodológicos relevantes" (MALDONADO, 2011, p. 292) tanto para a Transmetodologia[33] quanto para a Catografia.

Assim como a Transmetodologia, a Catografia também manifesta um "compromisso histórico com o bem viver e com a transformação do mundo, em termos de uma cidadania científica renovadora" (MALDONADO, 2019, p. 194); um compromisso que requer uma ação científica ecológica, que vincule os objetivos da produção do conhecimento com os objetivos do "bem viver" (MALDONADO, 2019).

A Catografia - assim como a Transmetodologia, na minha leitura – é uma proposta de abordagem que visa aproximar método e situação; um encontro que, segundo Martín-Barbero (1997), nos obriga a repensar não só as fronteiras entre as disciplinas e entre as práticas, mas também o próprio sentido das perguntas: os lugares (teóricos) de entrada para os problemas e para a trama de ambiguidades (políticas) que envolvem e deslocam as saídas.

Esse encontro, conforme aponta Martín-Barbero (1997), situa-se além da teoria. Situa-se no des-conhecimento que requer – em vez de mais conhecimento, na lógica pura da acumulação – o re-conhecimento, segundo a lógica da diferença, de verdades culturais e sujeitos sociais.

Reconhecimento esse que na América Latina não remete a algo que passou, e sim àquilo mesmo que nos constitui, que não é só um fato social, e sim razão de ser, tecido de temporalidades e espaços, memórias e imaginários que até agora só a literatura soube exprimir (MARTÍN-BARBERO, 1997).

2.2 Catografia e itinerário

Ciente do desafio que é elaborar uma abordagem metodológica a partir da compreensão de autores indígenas brasileiros, busquei inspiração nas etnias, que já mapeavam relevos, acidentes, declives, rios, matas, animais, povos, antes dos

[33] A perspectiva transmetodológica surgiu em meados da década de 90 no núcleo de "epistemologia da comunicação" da Escola de Comunicação e Artes, da Universidade de São Paulo. Convergiram para essa configuração, investigações teóricas/históricas sobre a constituição do pensamento crítico em comunicação na América Latina (MALDONADO, 2019).

colonizadores invadirem *Pindorama* (Brasil) e *Abya Yala* (América) com os seus mapas em pele de papel (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Ao elaborá-la, pensei no método de trabalho dos caçadores, coletores, ceramistas e flecheiros; personagens reais que os resquícios da terra vão recompondo para melhor compreendermos Pindorama (hoje Brasil) há cerca de 14 mil anos, quando uma parcela significativa do território brasileiro era ocupada por populações de caçadores e coletores, segundo pesquisas feitas em regiões como as bacias do rio Madeira, em Rondônia, do rio Guaporé, em Mato Grosso, do rio Uruguai, no Rio Grande do Sul, na serra da Capivara, Piauí, regiões da Lagoa Santa, serra do Cipó, em Minas Gerais e vale do Peruaçu, em Goiás (JECUPÉ, 2020).

Para elaborar essa abordagem metodológica, visitei as aldeias Katu, Marajó, Amarelão no Rio Grande do Norte, e Tracoeira e Alto do Tambá, na Baía da Traição/Paraíba e conversei com várias pessoas (Adelina, Meyriane, Cícero, Ninha, seu Moela, dona Nenén, seu Chão, só para citar algumas) a fim de conhecer práticas comuns aos povos Potiguara no Rio Grande do Norte e na Paraíba que pudessem me ajudar a tecer uma proposta de catografia.

A trilha metodológica foi dividida em cinco paradas. Na primeira parada, busquei identificar um movimento de autodeterminação nas mídias sociais digitais. Foi nesta fase que eu encontrei o movimento das escritoras indígenas. Na segunda parada, fiz uma imersão nas mídias das escritoras para observar o movimento (sites, canais no Youtube, blogs, redes sociais na internet). Na terceira, comecei a recolher dados (trechos de entrevista no Youtube, fragmentos de artigos, prints de postagens nas redes). Na quarta parada, me encontrei com as interlocutoras no WhatsApp. E na quinta e última, elaborei uma (sín)tese a partir das nossas trocas.

Enviei para Aline Rochedo, Márcia Kambeba e Graça Graúna, por email e por WhatsApp, um questionário com perguntas abertas a fim de conhecer que estratégias midiático-comunicacionais elas utilizavam para disseminar as suas ideias. Márcia Kambeba, Graça Graúna e Aline Rochedo responderam com áudios no Whatsapp e Graça também enviou parte das respostas por email.

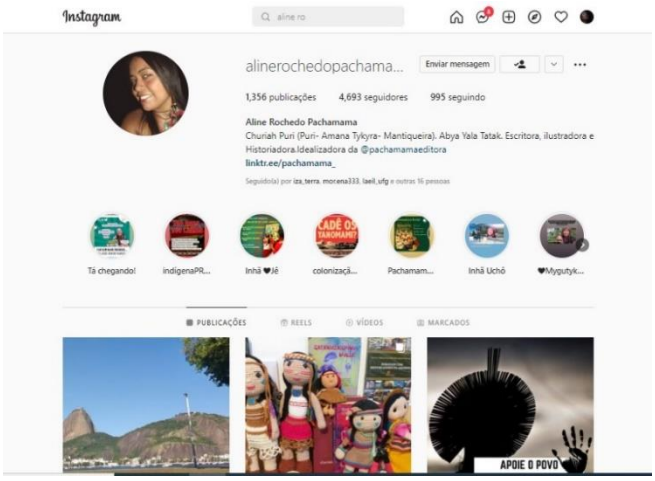
Em nossas trocas, Márcia, Aline e Graça também me fizeram perguntas (procuraram saber quem eu era; qual era o enfoque da minha pesquisa; qual a minha história de vida; como eu definia a minha atuação na universidade), sugeriram ajustes no texto, compartilharam comigo os desafios que elas enfrentaram dentro da universidade e recomendaram que eu levasse adiante a pesquisa.

O plano era perguntar qual estratégia midiático-comunicacional elas consideravam mais relevante para a propagação de suas ideias, e, a partir da resposta, analisar a estratégia apontada, mas percebi que o porquê era tão ou até mais importante do que o como, pois o porquê é o que fica, quando o como passa. As estratégias mudam conforme as mídias se transformam. O que permanece é a busca pela garantia do direito ao aparecimento de povos que foram condenados ao desaparecimento durante a colonização.

Ao invés de analisar as comunicações, comecei, então, a observar a Comunicação enquanto encontro, negociação e troca. Deixei de me concentrar no que passa para me ater ao que permanece, já que o foco da pesquisa não era o sentido, mas as práticas que fazem com que o sentido possa circular.

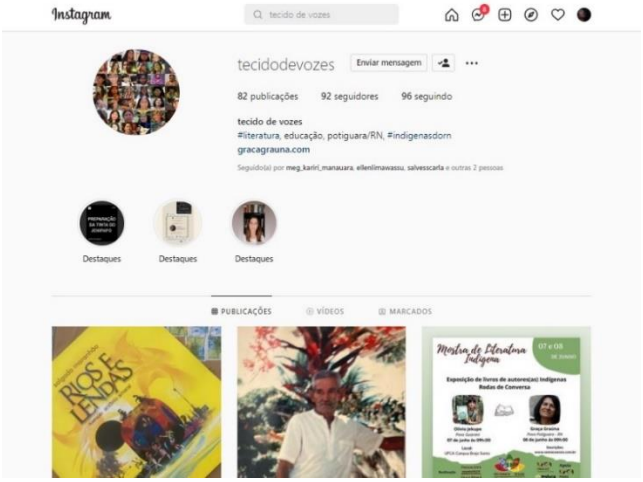
Fiz prints de todas as comunicações publicadas por Eliane Potiguara, Aline Rochedo Pachamama e Márcia Kambeba nos seus perfis no Instagram no mês de abril de 2020 para depois descartar a análise do conteúdo, do discurso e das conversações (Graça Graúna, nesta época, ainda estava no Instagram, e Eliane Potiguara ainda constava entre as interlocutoras da tese).

Figura 1: Print do Instagram de Aline Rochedo Pachamama



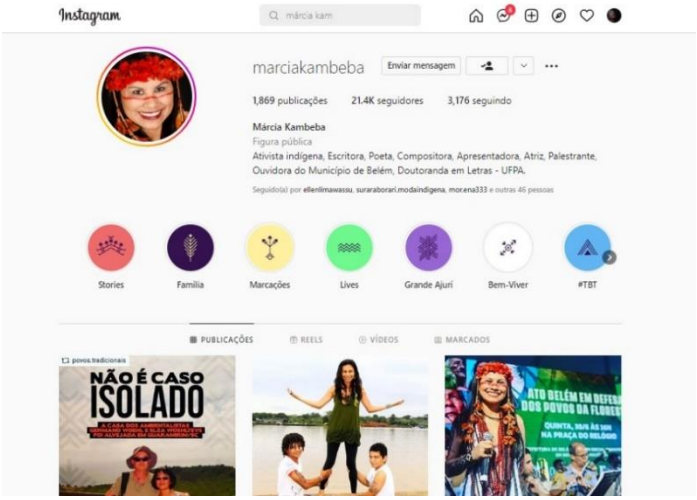
Fonte: Página do Instagram de Aline Rochedo Pachamama em 05 de julho de 2022

Figura 2: Print extraído do Instagram de Graça Graúna



Fonte: Página do Instagram de Graça Graúna em 05 de julho de 2022

Figura 3: Print extraído do Instagram de Márcia Kambeba



Fonte: Página do Instagram de Márcia Kambeba em 05 de julho de 2022

Na época, escolhi o mês de abril, porque os povos indígenas tendem a intensificar as comunicações durante o período para aproveitar a janela de oportunidade que se abre no mês da visibilidade indígena. E elegi o Instagram por ser um dos principais meios de visibilidade midiática atual.

Antes de analisar os prints, porém, senti a necessidade de entrar em contato com as comunicadoras. Foi assim que, ao invés de deduzir o porquê de escreverem o que escreveram da forma como escreveram, decidi perguntar para elas. Enviei uma mensagem para Eliane, Aline, Márcia e Graça e de todas elas, só Eliane Potiguara não pôde participar, pois estava de licença médica, quando a procurei.

Percebi então que eu não precisava decifrar o que as pessoas querem dizer para além das palavras que dizem. Talvez eu só precisasse perguntar o que gostariam de ter

dito ao escolher as palavras que escolheram. Incluir o outro não como testemunha, informante, e sim como analista, interlocutor.

Eu sabia que, ainda assim, a pesquisa teria traços de colonialidade, pois a colonialidade está dentro de nós assim como a palavra colonização está dentro da palavra de(s)colonização. O colonialismo persistente está mais para um ferrete[34], que ao tocar a pele, a marca. Posso até tentar apagar, mas sempre restarão marcas que não poderão ser desfeitas, pois o ferrete do colonialismo, mesmo contra a vontade do colonizado, passa a fazer parte da pele dele.

Li o que pude para alimentar o meu lado de(s)colonial na intenção de transformar sentidos e práticas indígenas em operadores conceituais capazes de nutrir um arcabouço teórico-metodológico prenhe das vozes dos povos originários, ciente de que as epistemologias indígenas não são epistemologias outras, mas uma outra epistemologia, um outro modo de conhecer.

Optei, porém, por combinar o pensamento não-indígena e o indígena numa tentativa de incluir quem estava excluído sem excluir quem estava incluído. Nesse trajeto, optei por seguir sob a guiança de Aline Rochedo, Graça Graúna e Márcia Kambeba por um motivo: elas conheciam o terreno melhor do que eu, motivo pelo qual as considero coautoras desta tese[35]. A guiança pode ser interpretada aqui como a associação entre o movimento interno de confiar no guia e o movimento externo do guia confiar em você.

Dentro da tese, esse movimento se traduziu num mapeamento coletivo, onde os pontos eram mapeados à medida que os percorríamos juntas. Embora eu tenha partido com um roteiro, estava aberta para ajustar a rota, sempre que as comunicadoras sugeriam uma mudança de percurso, como ocorreu com relação ao título da tese, por exemplo.

O planejamento previa duas paradas estratégicas: primeiro, para observar, e depois, para escutar, mas o roteiro mudou, quando eu soube que não há separações em algumas culturas indígenas: “é tudo aqui e ao mesmo tempo”, como afirmou Ademario Ribeiro [Povo Payayá] (informação verbal)[36], em uma aula sobre as cosmovisões negras

---

[34] O ferrete, ou ferro em brasas, é uma ferramenta usada para marcar couro. A história do ferrete é ligada à tradição de marcar gado e escravos com uma marca duradoura do dono. No caso dos escravos, serviu também como estigma para humilhar e fazer sofrer os recém-capturados ou comprados. A marcação de gado e escravos teve seu auge nas Américas durante a escravatura (FERRETE...,2021).

[35] Fruto das trocas realizadas com as interlocutoras da pesquisa, esta tese é uma construção coletiva, motivo pelo qual as considero coautoras; compreensão referendada pela banca examinadora da tese, que recomendou que eu externasse esse posicionamento no texto.

[36] Informação fornecida em uma aula sobre as cosmovisões negras e indígenas ministrada pelo professor Ademario Ribeiro no curso Cosmovisões negras e indígenas: contra colonialidade e geografia promovido pela Universidade Estadual da Bahia em 2020.

e indígenas ministrada no curso Cosmovisões negras e indígenas: contra colonialidade e geografia promovido pela Universidade Estadual da Bahia.

Esse caráter de simultaneidade do "é tudo aqui e ao mesmo tempo" ajuda a desestabilizar o ordenamento academicista eurocêntrico ao pôr em suspensão/suspeição a polarização do espaço-tempo ocupado por 'pesquisadores' e 'pesquisados'[37].

No que diz respeito ao espaço, o pesquisador, geralmente, sai do lugar onde está, e vai para o lugar onde está o pesquisado. No que diz respeito ao tempo, de modo geral, o pesquisador primeiro pergunta e depois o pesquisado responde. O esperado é que o pesquisador encontre o pesquisado e o pesquisado responda aquilo que o pesquisador perguntou. Dentro deste esquema, o pesquisador age de modo ativo e o pesquisado, de modo reativo, ou seja, por mais que não acionemos a dicotomia sujeito/objeto, ocupamos o lugar de sujeito interessado, enquanto o pesquisado ocupa o lugar de objeto de nosso interesse.

Abordagem alter'n'ativa de pesquisa, a Catografia se caracteriza pelo interesse mútuo entre as pessoas que participam da investigação. Esse interesse mútuo tensiona a verticalidade observada em algumas abordagens, onde um interagente pergunta e o outro apenas responde – ou seja, o outro, em algumas abordagens de pesquisa, só pode participar do âmbito do falante e do ouvinte, quando é convidado. No quadro a seguir, podemos observar como esse interesse mútuo se manifestou durante a feitura desta tese:

Tabela 1: Interesse mútuo na Catografia

Perguntas direcionadas a mim, ao longo da pesquisa:	"Você é indígena, Andrielle? Você é de que povo? De que comunidade você pertence?"
	"Diz para mim um pouco, fala de você o que você puder".
	"Diga para mim o que é que passa na sua cabeça, porque isso faz muita diferença, entendeu? Muita diferença mesmo. Estou aqui querendo vê-la, conhecer um pouco do seu projeto, entender o caminho que você quer traçar".

Fonte: Elaborado pelo autor (2021).

[37] Escolhi chamar as pessoas que participam da pesquisa de interlocutoras e interagentes. Neste texto, interagente significa aquele que interage; sujeito que exerce ação mútua (com algo), afetando ou influenciando o desenvolvimento ou condição do outro (CORRÊA, 2014).

Outra característica desse modo de fazer pesquisa em comunicação é o vínculo estabelecido entre os interagentes[38] durante a coleta das grafias, como podemos observar no quadro a seguir:

Tabela 2: Vínculo entre interagentes na Catografia

Comentários direcionados a mim, durante a pesquisa:	"Minha parente[39], posso chamar você de parente?"
	"Eu lhe chamo de parente, porque eu sei que você é minha parente".
	"Você não está sozinha (...) Nós não estamos sozinhas não".
	"Eu vou chamá-la de minha irmãzinha, viu? Minha irmãzinha de luta, está bem? Minha parente, muito querida (...) Muito obrigada por você existir".
	"Antes de eu continuar, minha querida parenta (...)".
	"Minha parenta, eu me considero comunicadora".
	"Tsatê[40] (irmã na língua do povo Puri), meus olhos chovem".

Fonte: Elaborado pelo autor (2021).

Uma terceira característica, que pode ser observada no quadro abaixo, é a implicação do interagente na pesquisa. Na Catografia, os interagentes não só fazem questionamentos, como também suscitam reflexões, apontam caminhos, dão conselhos.

Tabela 3: Implicação no interagente na Catografia

Questionamentos direcionados a mim, com relação à forma como a pesquisa estava sendo conduzida.	"Se você me permite dizer, assim, eu achei algumas perguntas confusas, tem umas que se repetem. Tem uma pergunta que você fala de Facebook, de Instagram. Você misturou as coisas. Não achei aquela pergunta muito legal não, sabe? Porque fica muito confuso. E eu queria dar uma sugestão, se você puder talvez melhorar o título dessa pesquisa. Enquanto você não defender, você tem liberdade de modificar um pouco, porque eu achei muito assim, acadêmica demais, sabe? É isso".

[38] Embora costume apontar para onde apontam as expressões dos interagentes, a Catografia carrega também as impressões de quem catografa, tal qual as digitais que deixamos, quando apanhamos uma semente no chão. Apesar de ser uma abordagem adaptável, uma Catografia nunca será igual a outra, pois sua singularidade brota da combinação das pluralidades dos interagentes que dela participam.

[39] Mesmo oriundos de povos, comunidades e territórios diferentes, alguns indígenas têm o hábito de chamar outros indígenas de parente. "Para nós, não existem essas divisões geográficas que essa colonização impõe. O nosso parente é nosso parente aqui, é parente lá na região Norte, é parente no Peru", afirma Aline Rochedo em informação verbal coletada no vídeo Filósofas da rede disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=jk3Kdd9ptwM.

[40] Irmã, na língua do povo Puri.

	“Eu gostei dessa pergunta: ‘quando pensa em comunicação, qual a primeira palavra ou imagem que vem a sua cabeça?’ O que essa imagem, essa palavra, tem a ver com comunicação?’ Você só vai saber depois, viu?”.
	“Eu não uso a palavra descolonizar, porque eu acho que a gente não descoloniza ninguém, sabe?”[41]
	“Eu não sei o que que a universidade faz no cidadão. Não permita que isso aconteça com você”[42].

Fonte: Elaborado pelo autor (2021).

O interesse mútuo, o vínculo e a implicação dos interagentes na pesquisa fazem da perspectiva catográfica uma abordagem caracterizada pela abertura ao outro, onde todos podem participar do âmbito do falante e do ouvinte. Essa abertura ao outro é marcada pela incerteza de não saber o que responderão para você nem o que perguntarão para você.

É essa compreensão que faz da Catografia uma abordagem em constante transformação. Tal qual o barro, essa perspectiva é moldável, pois se trans-forma a partir das contribuições dos interagentes. No meu caso, a partir dos questionamentos, reflexões e recomendações de Aline, Márcia e Graça repensei o título, reformulei o roteiro de perguntas e tensionei o conceito basilar da tese (de descolonização para de(s)colonização), para citar apenas três contribuições. A respeito da opção pelo termo decolonial, Márcia Kambeba escreve:

> Eu não uso a palavra descolonizar, porque eu acho que a gente não descoloniza ninguém, sabe? As pessoas já estão impregnadas do que foram impregnadas, de uma ideia eurocêntrica sobre os povos indígenas, de uma ideia errada de que ser indígena é assim, assado, porque se não for assim, não é. Uma imagem estereotipada, que foi passada de muito tempo pelas escolas até, né? De pequenininho, a criança aprende. Ah, é índio [sic], ah, é tribo, ah, é oca. Não! Nós não somos índios [sic]. Nós somos povo originário. Nós não vivemos em oca, a gente não mora em tribo, a gente mora em território [...] Eu tiro o S da minha fala, né? Eu gosto da palavra decolonizar. Eu acho que a gente consegue, com a decolonização, estimular um processo que as pessoas reflitam, que as pessoas analisem, que as pessoas consigam criar o seu próprio meio e método, de transformar numa linguagem, numa comunicação transformadora. Agora descolonizar o que já foi impregnado nos outros, eu não sei se a gente pode fazer. Essa palavra eu não sei se a gente consegue, de fato, concretizar. Agora, decolonialidade é uma outra concepção, é uma outra ideia que eu acho que sim, dá para trabalhar muito bem. (Márcia Kambeba em informação verbal).

[41] O título da pesquisa, na época, ainda era Escritoras indígenas e a descolonização do imaginário midiático.
[42] A interagente se refere aqui a doutores/professores universitários que praticam abusos nas instituições de ensino.

A partir do compartilhamento de suas ideias, as interagentes contribuíram tanto para a construção da abordagem metodológica quanto para a construção de uma compreensão acerca do conceito de comunicação. A partir da colaboração de Graça, Aline e Márcia, pude perceber que a Catografia da comunicação - seja ela preta, indígena, dissidente, anticolonial, contra hegemônica – tem a possibilidade de apresentar não só como esses grupos comunicam, mas, sobretudo, o que esses grupos entendem por comunicação.

A depender do modo como é realizada, a Catografia pode não apenas visibilizar os textos produzidos pelos grupos com pouca expressão nos meios de legitimação social, como também desinvisibilizar o contexto de produção. Na escrita de Aline, Márcia e Graça Graúna, por exemplo, a palavra luta aparece mais de uma vez, localizando o texto delas em um contexto tomado por violações e disputas seculares.

Olhar para o contexto no qual os textos estão inseridos é interessante, porque os contextos políticos, econômicos, socioculturais e históricos mediam e marcam os processos de produção de sentido até nas grandes mídias globais (MALDONADO, 2002) -quiçá nas mídias indígenas e negras mais vulneráveis aos humores dos poderes político e econômico. Mas, nem sempre, em uma catografia, consegue-se catar tudo; algo acaba ficando pelo caminho. As sementes deixadas para trás, pela impossibilidade de catá-las todas, porém, podem se espalhar com o tempo e vir a formar outros campos de pesquisa. Este é um traço que lhe é constitutivo.

Quando catografo, não busco mapear o que aquilo que catografei representa ou pretende reapresentar, senão para mim. O que o trecho daquele livro, o que a cena daquele filme, o que aquela fotomontagem ou performance reapresenta/reapresenta para mim, pois a catografia não visa a elaboração de um mapa único, e sim de mapas múltiplos, que quando combinados, revelam paisagens mais diversas e territórios mais complexos. A sua finalidade não é universalizar a leitura de mapas; sua finalidade é diversificar a feitura.

Como parto da de(s)colonização para pensar a ocupação de territórios materiais e imateriais, também me interessa entender se a imagem em questão – seja ela mental, linguística, visual - é capaz de exercer alguma força de(s)colonial na formação de imaginários.

Interesso-me pela força de(s)colonial que algumas imagens podem exercer, porque catografar tem a ver com catar, coletar e organizar imagens que visam libertar “o excesso que sustenta a lógica como um índice de uma outra imagem do mundo e das

possibilidades que esta abriga" (FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 37), incluindo a "possibilidade de existir e pensar outramente" (FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 47).

2.3 Catografia e circularidade

O planejamento antes previa a realização de etapas bem definidas, dentro de uma lógica moderno/colonial, mas foi alterado, quando ouvi o pesquisador Ademario Ribeiro (informação verbal)[43] comentar que, em algumas culturas indígenas, a dinâmica que prevalece é o do "tudo aqui e ao mesmo tempo". Foi assim que a trilha metodológica, que previa inicialmente o envio de questionário seguido por entrevistas, passou a abarcar também a contiguidade da troca de mensagens via Whatsapp, numa dinâmica marcada pela indeterminabilidade, circularidade e simultaneidade.

Chamei essa dinâmica de *Yby*, pois *Yby* é uma palavra Tupi usada para designar tanto terra quanto água, ou seja, isso e aquilo, demarcando aqui a (dis)solução da dicotomia sujeito/objeto e também o caráter aberto de plataformas como o Whatsapp, que podem funcionar tanto como lista de transmissão - marcada pela univocalidade, por um fluxo unilateral, onde só o administrador do canal pode enviar mensagens até que decida (ou não) liberar o canal para que outros possam enviar mensagens – quanto como grupo de duas ou mais pessoas marcado pela multivocalidade, por um fluxo multidirecional, onde todos podem enviar/receber mensagens. Um espaço, portanto, que está aberto, mas que pode ser fechado.

Os estados de indeterminabilidade, circularidade e simultaneidade, que emergem em circunstâncias marcadas pela lógica *Yby*, se opõem aos pilares ontoepistemológicos que sustentam o pensamento moderno colonial - a saber: a determinabilidade, sequencialidade e separatividade - apontados por Denise Ferreira da Silva (2019), no livro *A dívida impagável*.

O estado da indeterminabilidade costuma se manifestar nas interações onde predomina a lógica *Yby*, quando os interagentes da pesquisa assumem, simultaneamente, o lugar daquele que pergunta, mas também daquele que é provocado a responder, pois quando aceita se guiar por essa lógica, o pesquisador perde o suposto controle sobre as respostas e também sobre as perguntas, já que não pode determinar, de antemão, que perguntas receberá nem que respostas irá fornecer. A indeterminabilidade está

[43] Informação fornecida em uma aula sobre as cosmovisões negras e indígenas ministrada pelo professor Ademario Ribeiro no curso Cosmovisões negras e indígenas: contra colonialidade e geografia promovido pela Universidade Estadual da Bahia em 2020.

relacionada à abertura diante daquilo que o interagente apresenta e, consequentemente, à incerteza, à imprevisibilidade da interação.

Já a circularidade está relacionada ao fato de a interação não progredir de forma linear, de modo sequencial, onde o pesquisador pergunta e o interagente responde, seguindo um roteiro pré-determinado, baseando-se apenas naquilo que interessa ao pesquisador. O caráter circular é marcado pela possibilidade de os interagentes também colocarem suas questões; perguntas que podem "fugir do roteiro", ensejar digressões, provocar ruídos ou até mesmo forçar a interrupção da conversa, resultando em incomunicação. Este seria um paradoxo das trocas comunicacionais. O que comunicamos pode levar à incomunicação, caracterizada aqui como a impossibilidade de prosseguir com a conversa.

Já a simultaneidade está relacionada ao fato de ambos os interagentes terem a oportunidade de falar e ouvir, e por extensão, de perguntar e responder. Se falar é poder existir e ser ouvido é o mesmo que pertencer (RIBEIRO, 2017; KILOMBA, 2019), ambos os interagentes existem e pertencem enquanto indivíduos que se interessam um pelo outro.

Durante esta pesquisa, esses três estados se manifestaram de formas diferentes. Eu buscava respostas, mas as interagentes também. Eu tinha perguntas, mas elas também tinham. Márcia Kambeba, por exemplo, pediu para eu narrar a minha história de vida antes de aceitar partilhar a dela; Graça Graúna quis saber da minha atuação na universidade antes de falar sobre a dela e Aline Rochedo quis saber se eu não era uma daquelas pesquisadoras que extrai, mas não compartilha os frutos daquilo que foi extraído com quem participou da coleta.

As interagentes tampouco se limitaram a responder o que eu perguntava. Márcia, por exemplo, questionou a minha opção pelo termo descolonização e explicou por que o evitava. Graça recomendou que eu alterasse o título da pesquisa, enquanto Aline comentou que o roteiro de perguntas era extenso demais, escolhendo as perguntas que gostaria de responder e ignorando as outras.

Nada disso era esperado, quando decidi contatá-las. Eu não esperava ser questionada quanto ao conceito basilar da tese, quanto ao título ou até mesmo o roteiro de perguntas. Mas ao invés de me fechar diante do inesperado, decidi aceitar o caráter de indeterminabilidade, simultaneidade e circularidade de uma troca comunicacional marcada pela dinâmica *Yby*, e assim a conversa pôde seguir adiante.

Eu procurava com o Whatsapp criar um espaço-tempo simultâneo; “um tudo aqui e ao mesmo tempo”, onde quem pergunta também pode responder, e quem responde também pode perguntar. Não só o questionário com perguntas fechadas. Não só a entrevista semiaberta. Não só o diálogo aberto. Mas o questionário, a entrevista e o diálogo ao mesmo tempo. Não só a sinalização. Não só a informação. Não só a comunicação. Mas sinalização, informação e comunicação no mesmo espaço.

Esse caráter de simultaneidade faz do WhatsApp uma plataforma *Yby*, que opera tanto dentro da lógica “isto ou aquilo” quanto da lógica “isto e aquilo”; uma plataforma onde o centro é móvel dada a uma multiplicidade, que pode ajudar a superar a lógica binária da Modernidade, que impõe linearidades históricas e hierarquias culturais (LIMA, 2019).

As curvas tensionam a linearidade a ponto de romper com a posição do alguém à frente ou atrás de alguém, embaralhando os lugares dos sujeitos e seus interesses, considerando que “independente do órgão do sentido por meio do qual se percebe, o visto, quando considerado na posição do que se encontra diante de nós, é tornado objeto” (LIMA, 2019, p. 25).

No Whatsapp enquanto proposta de roda, a circularidade tensiona a linearidade - do olhar para trás e para frente – e a horizontalidade tensiona a verticalidade - do olhar para cima e para baixo. A simultaneidade do “é tudo aqui e ao mesmo tempo” borra as fronteiras do é isto e não aquilo.

A adoção dessa dinâmica endossa a pesquisa enquanto processo coletivo, onde os limites entre pesquisador e pesquisado ficam menos marcados, já que ambos são, ao mesmo tempo, objeto (de interesse um do outro) e sujeito (que se interessa um pelo outro), interagindo dentro de um espaço/tempo onde os pesquisados não só podem entrar, quando quiserem, mas também falar, quando quiserem, por não se tratar de sujeitos de pesquisa, e sim de seres em relação.

Observar a dinâmica da pesquisa no Whatsapp me conduziu à perspectiva da concentricidade, onde concêntrico é a característica daquilo que tem o mesmo centro; que possui centros iguais; que tem um ponto comum; um ponto semelhante. Concêntrico é também aquilo que dá origem a círculos concêntricos, círculos, cujos centros são iguais; que se volta para o centro ou para um ponto.

Elaborada a partir da observação da circularidade em culturas originárias (indígenas no Brasil, mas também fora do Brasil), a perspectiva da concentricidade ajuda

a materializar a ideia de que a comunicação é concêntrica por se voltar para um ponto comum (dinâmico e móvel).

Na perspectiva da concentricidade, o centro não é o sujeito na roda; o centro é a própria roda; o lugar de destaque é o próprio centro, e não o sujeito que se desloca entre centro e margem. Na concentricidade, o foco é o palco (e tudo o que há nele); não os atores (sociais).

A perspectiva da concentricidade é centrada nos povos indígenas e tradicionais, que usam a roda para pôr em circulação suas práticas sociais de comunicação, política, espiritualidade, educação e cultura. Na roda, a pedagogia *Yby* se corporifica na simultaneidade do é "tudo aqui e ao mesmo tempo".

A dimensão da roda enquanto lugar de *Muka Mukaú* (unir e reunir, na língua do povo Pataxó) nos permite enxergar a relação entre produção de sentidos, formas discursivas e práticas sociais de uma perspectiva outra, pois: com o círculo, o começo e o fim se imbricam, as hierarquias, em algumas dimensões, podem circular ou mudar de lugar (e) a energia transita num círculo de poder e saber que não se fecha nem se cristaliza, mas gira, circula, transfere-se" (TRINDADE, 2006, p. 97).

Sistemas abertos, as rodas foram (re)inventadas a partir do encontro entre formas negras da diáspora e formas 'ameríndias' já existentes nesses territórios que viriam a chamar de Américas (OLIVEIRA, 2021). Foi a partir desse encontro que "as rodas confluíram e constituíram o símbolo da resistência" (OLIVEIRA, 2021, p. 173).

Pelas lentes da concentricidade, vislumbro pelo menos cinco círculos de comunicação: a comunicação consigo; a comunicação com o próximo; a comunicação com o conhecido; a comunicação com o desconhecido; e a comunicação com o mundo, abarcando a comunicação consigo / com o próximo / o conhecido / e o desconhecido. O círculo 5 (o de fora) é a comunicação com esse grupo ampliado enquanto soma do não midiático/midiatizado com o midiático/midiatizado; o círculo 4 é a comunicação midiática, é a mídia social (rádio, cinema, fotografia, televisão, mídia impressa enquanto soma do não digital com o digital); o 3 é a mídia social digital (ex: Instagram, Facebook); o 2 é a mídia pessoal digital (ex: WhatsApp), e o 1 é a comunicação consigo: com o corpo, para o corpo e a partir do corpo; é a comunicação intrapessoal.

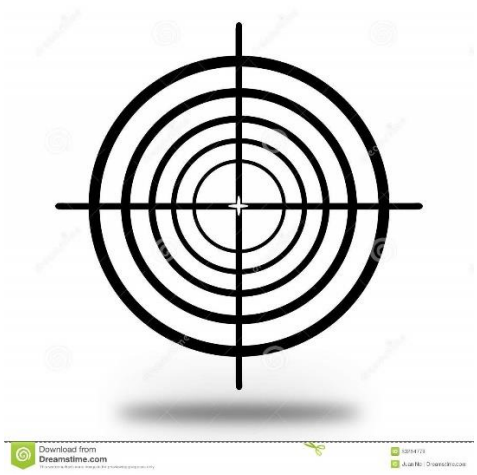
A comunicação com o próximo, com o conhecido e o desconhecido fazem parte da comunicação com o outro. Neste sentido, há três grandes dinâmicas de comunicação: a comunicação consigo (comunicação intrapessoal), a comunicação com o outro (comunicação interpessoal) e a comunicação com o mundo (comunicação social).

Considero o WhatsApp uma mídia pessoal digital por causa da posição do indivíduo no processo comunicacional. No WhatsApp, as interações são autorizadas pelo indivíduo, que fica no portão, vigiando quem ele deixa entrar/falar e quem ele não deixa. O indivíduo é o centro, porque, na maioria das vezes, é ele (e não o grupo) que escolhe se aquela interação vai acontecer, autorizando-a ou não. Quando vê uma mensagem de um número desconhecido no WhatsApp, o indivíduo pode, com um clique, apagar a mensagem antes de se engajar na interação e iniciar a conversa.

A figura a seguir demonstra que a comunicação circular se dá de maneira concêntrica. Como uma pedra lançada num rio, o ato comunicativo reverbera na forma de ondas, que primeiro descrevem ondulações mais curtas e mais fortes, e depois mais longas e mais fracas, de dentro para fora, do círculo menor para o círculo maior.

Por causa disso, as ondas mais curtas podem desestabilizar os nossos sentidos com maior força do que as ondas mais longas por causa da proximidade emocional. A rejeição nos círculos mais próximos e mais íntimos pode provocar abalos maiores no corpo, enquanto primeiro círculo, do que a rejeição nos círculos mais distantes.

Figura 4: Representação dos círculos da comunicação concêntrica. O alvo e a interpenetração das camadas.



Fonte da imagem: Dreamstime.com (2021)

Neste esquema, o círculo menor representa a comunicação corporal, mais curta, no sentido de mais próxima, e mais forte, por conta dos laços com quem está mais próximo; ela atinge menos pessoas e por isso é mais fácil de ser controlada pelo mediador.

O círculo 2 representa a comunicação pelo WhatsApp (e outras mídias pessoais digitais), que embora atinja mais pessoas, ainda pode ser controlada pelo

mediador/mediadora. Ele/ela é quem decide se mais alguém vai ler o que foi direcionado à ele/ela, ao contrário do que costuma ocorrer em canais como Instagram, Facebook, onde se comenta de modo que todos os seguidores possam ler, mesmo que o administrador do canal decida apagar o comentário depois. É ele/ela quem também decide se vai entrar para o grupo ou acompanhar listas de transmissão.

O terceiro círculo representa a comunicação pelo Instagram (e outras mídias sociais digitais) – um pouco mais longa, por abranger o próximo, mas também o não tão próximo, no sentido de se dirigir principalmente ao conhecido, já que o administrador da conta consegue acompanhar quem o acompanha através da lista de seguidores, dos comentários, do registro das curtidas e compartilhamentos, fazendo com que desconhecidos se tornem conhecidos. Como o canal pode ser aberto a novos seguidores e/ou aberto a alguns seguidores mediante autorização, o controle da comunicação ainda é maior do que no círculo seguinte.

O quarto círculo representa a comunicação midiática, que engloba não só os canais e redes sociais na internet, mas também os sites, a televisão, o rádio, o cinema, a fotografia, as publicações impressas (mídia corporal, mídias pessoais digitais; mídias sociais digitais e mídias sociais), que atingem conhecidos e desconhecidos, e cuja interação os comunicadores já não conseguem controlar (pois não conseguem acompanhar quem os acompanha). Quanto mais distante do centro da comunicação com os muito próximos, menor o controle e maior o alcance.

Já o último círculo engloba todos os demais, ao abarcar além da comunicação midiática, a comunicação não midiática/não midiatizada, com os desconhecidos, os conhecidos, os próximos e os muito próximos.

Quando se comunicam através de todas as mídias já inventadas, as comunicadoras indígenas passam a ocupar o centro de todos os círculos de comunicação, do menor para o maior e do maior para o menor, dispensando os intermediários, e se tornando elas próprias sujeitos das mediações. É como se a cada "nova mídia", as comunicadoras indígenas reinventassem a roda enquanto espaço de comunicação e sociabilidade.

Como teoria e prática não se dissociam nas culturas indígenas - já que a palavra não é só substantivo, é verbo (de ação) - as comunicadoras tentam fazer de cada círculo a sua comunidade. Por isso, a maioria dos seus textos tem o objetivo de trazer as pessoas para a roda e não o contrário: afastá-las. Isso vale para os círculos pequenos, mas para os círculos (sociais) maiores também: o círculo como propagação da comunicação e ampliação da comunidade.

A representação visual da comunicação concêntrica[44] é inspirada nas linhas de força (de expressão) - anéis, ondas, sulcos – no tronco das árvores; na superfície das águas; na ponta dos dedos, nossas digitais. A comunicação concêntrica não se dá apenas de forma circular; se dá também de forma espiralar, onde o círculo menor alimenta o círculo maior, que alimenta o círculo maior, que alimenta o círculo maior, e assim por diante, e, também na direção oposta, onde o círculo maior alimenta o círculo menor, que alimenta o círculo menor, que alimenta o círculo menor.

Figura 5: anel concêntrico (estrutura concêntrica) de uma árvore

Fonte Carmen Vicedo. Extraída do IPTC Photo Metadata.(2021)

Figura 6: Estrutura concêntrica das ondas na água a partir do contato com uma abelha.

Fonte: WikimediaComons (2021)[45]

[44] Concêntrico é o que tem o mesmo centro.

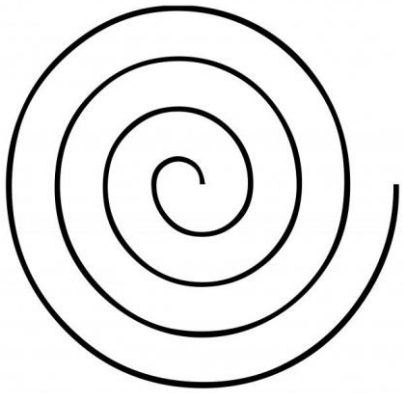
[45] Foto disponível em: <https://www.maiseducacao.blog.br/2017/09/fisica-conceito-e-classificacao-das.html> Acesso em 30 de jun 2020

Figura 7: Linhas na impressão digital.

Fonte: Vuqar Sevdimali, extraída do IPTC Photo Metadata. (2021)

Neste movimento espiralar, a comunicação do corpo-mídia penetra a mídia pessoal digital, que penetra a mídia social digital, que penetra a mídia social, e o contrário também se aplica, já que a mídia social, a mídia social digital e a mídia pessoal digital penetram a comunicação do corpo-mídia.

Figura 8: Exemplificação da dinâmica espiral na comunicação.



Fonte: l-desenhos.blogspot (2021)

Essa comunicação que segue uma lógica *Yby*, a lógica do "isto e mais aquilo e mais aquilo"[46], gira tanto no eixo horizontal quanto no eixo vertical, descrevendo o movimento espiralado dos redemoinhos, que movimentam e se movimentam na terra, ar, fogo (enquanto calor) e água. Se parece descrever uma rota horizontal, é porque olhamos para a comunicação com lentes 2D. Mais como uma impressão do que como (ex)pressões.

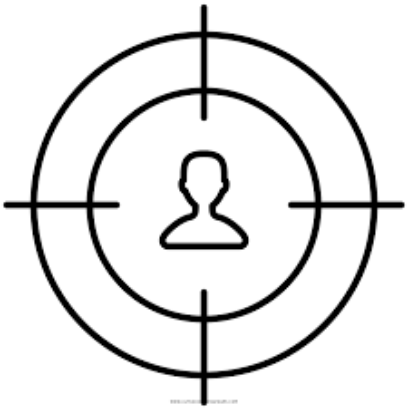
[46] No encerramento do curso Cosmovisões indígenas e negras, Jamille Lima (2019) explicou que a cosmovisão dos povos indígenas do Brasil não é uma visão binária, separacionista, mas uma cosmovisão que valida a lógica do "isto e mais aquilo e mais aquilo".

Figura 9: Representação das ondas da ressonância do círculo concêntrico.

Fonte da imagem: dreamstime (2021)

Dentro dessa perspectiva de concentricidade, a incidência de maior força no centro dos centros, faz do primeiro círculo um alvo privilegiado, já que a comunicação parte da pessoa, que, primeiro se comunica com o seu corpo, depois com o corpo de sua família, depois com o corpo de sua comunidade, depois com o corpo da sociedade (comunidade de comunidades), e depois com o corpo do mundo.

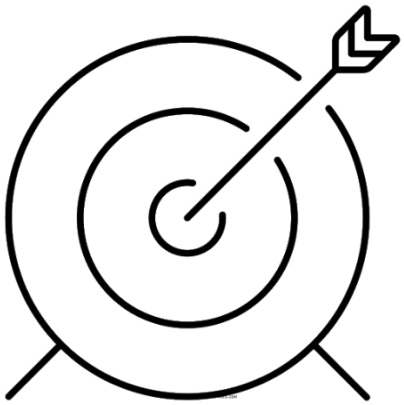
Figura 10: A pessoa no centro, no alvo, da comunicação



Fonte: Ulta Coloring Pages (2021)[47]

[47]Imagem disponível em: <http://www.ultracoloringpages.com/pt/p/p%C3%BAblico-alvo-desenho-para-colorir/d142444ae79654776b2af025d0286977>

Figura 11: A mensagem como flecha, que ultrapassa, perfura, atravessa as camadas até atingir o alvo.



Fonte: Ultra Coloring Pages (2021)[48]

A pessoa no centro de todos os centros é um epidermecentro, um epicentro que troca informações com o mundo, primeiramente, através da derme, da pele. Toda a comunicação que se propaga no mundo, seja por meio da mídia social, da mídia social digital, da mídia pessoal digital e do corpo-mídia, tem como alvo atingir esse epidermecentro (epicentro ancorado na pele).

Epicentro significa o ponto da superfície da Terra onde primeiramente chega a onda sísmica; O epicentro - "situado no centro" – de um terremoto é o ponto da superfície da Terra que está exatamente acima do foco do terremoto. Já a epidermecentro é a perspectiva que coloca a epiderme, camada mais externa da pele, no centro dos abalos, rupturas e atravessamentos provocados pela comunicação.

Se parto da definição de Ciro Marcondes Filho (2013), de que a comunicação é transformadora, chego à conclusão de que a comunicação é como um terremoto que abala as nossas estruturas, paradigmas, crenças e convicções, e o epicentro desse terremoto é o epidermecentro, o corpo, o primeiro círculo, o alvo. A ideia do epidermecentro como alvo me faz pensar na flecha como uma metáfora para as narrativas indígenas, como apresentarei nos capítulos seguintes.

[48]Imagem disponível em: <http://www.ultracoloringpages.com/pt/p/alvo-desenho-para-colorir/46f2df0820ca6ac2f9359b537421ccc7>

3. A DESOCULTAÇÃO DO SUJEITO INDÍGENA

Neste capítulo, busco mapear o que as comunicadoras indígenas fazem para propagar as suas ideias e como suas estratégias midiático-comunicacionais se relacionam com um movimento mais amplo de de(s)colonização das imagens.

Graça Graúna, Márcia Kambeba e Aline Rochedo Pachamama articulam múltiplas plataformas midiáticas para expressar, ao mesmo tempo, suas impressões e as impressões de seus povos, utilizando a escrita, especialmente a escrita nas mídias sociais digitais, como um recurso pedagógico, político e informativo em prol da desocultação do sujeito indígena.

O livro é apenas um dos canais que utilizam. Suas narrativas também são propagadas em blogs, redes sociais e canais na Internet, como o Instagram, Facebook, Youtube. Elas buscam, enquanto sujeito simples e, ao mesmo tempo, coletivo, problematizar o processo colonial de transformação do sujeito indígena em sujeito implícito, indeterminado ou até mesmo oculto.

Embora incorporem em seus textos palavras oriundas de línguas originárias proibidas durante o período colonial, Graça, Aline e Márcia usam, predominantemente, a língua portuguesa - imposta aos seus povos durante a colonização - para denunciar as múltiplas violações ainda hoje praticadas contra os povos indígenas do país.

Elas fazem da literatura indígena contemporânea brasileira um lugar utópico, de sobrevivência, de confluência de vozes silenciadas e exiladas ao longo dos mais de 500 anos de colonização, como descreve Graça Graúna (2013), Doutora em Teoria Literária (UFPE), Pós-Doutora em Educação, Literatura e Direitos Indígenas (UMESP) e educadora universitária na área de Literatura e Direitos Humanos.

Escritora nascida no Rio Grande do Norte e autora de nove livros (até o momento) - *Contrapontos da Literatura indígena contemporânea no Brasil; Impressões de leitura do texto literário; Flor da Mata; Canto Mestizo; Criaturas de Ñanderu; O sapo e o Deus da chuva: um conto do povo Yaqui* (em colaboração com Arno Avilés); *O coelho e a raposa: um conto do povo Kiliwa* (em colaboração com Ricardo Pelaez); *Baak: um conto do povo Maia* (em colaboração com Vanden Broeck) e *Fio do tempo (quase haikais)*, Graúna publiciza suas ideias através de canais como o Youtube, em sites de revistas acadêmicas, no Instagram, em seus blogs (http://ggrauna.blogspot.com/ e http://tecidodevozes.blogspot.com/), onde publica notícias, comentários, críticas, cartas, poemas, imagens.

Outra escritora indígena que articula várias mídias para difundir as suas ideias é Márcia Kambeba, dos povos Omágua e Kambeba. Além de disponibilizar alguns de seus livros gratuitamente na internet, a poeta também costuma publicar poemas inéditos no seu perfil no Facebook, compartilhar suas ideias no Instagram, e disseminar suas músicas através de um canal próprio no Youtube.

Nascida na aldeia Belém dos Solimões em Belém, Pará, a autora dos livros *Ay Kakyri Tama* (Eu moro na cidade); *O lugar do saber*; *Saberes da floresta* (entre outros), percorre o Brasil e a América Latina com o seu trabalho autoral, discutindo a importância da cultura dos povos indígenas, em uma luta descolonizadora que chama para um pensar crítico-reflexivo sobre o lugar atual dos povos originários sul-americanos (KAMBEBA, 2018).

A comunicadora postava os seus poemas nas redes sociais digitais antes de custear a publicação de seu primeiro livro. A necessidade de se autofinanciar poderia ter dificultado a propagação de suas ideias, se ela não tivesse o hábito de espalhar pequenas sementes por onde passava. A primeira edição saiu paga:

> Paga por mim. E demorou muito tempo para eu fazer a segunda edição. Até encontrar a editora Jandaíra; antiga Pólen. Nesse processo, eu criei (minha página no) Facebook. Eu comecei a pensar comigo: - se eu não tenho dinheiro para publicar esses (poemas), eu posso tornar eles visíveis e fáceis de serem lidos de outra forma, né? E foi quando eu comecei a usar o Facebook para fazer as minhas publicações e já faz até muito tempo que publico no Facebook [...] Eu queria que as pessoas se acostumassem a ler poemas decoloniais, porque é como eu classifico a minha literatura. Poemas de cunho antropológico, identitário. Entendi que era uma forma de eu criar um cantinho de diálogo com as pessoas, com as pessoas que simpatizam com a causa (Márcia Kambeba em informação verbal)[49].

O livro *Ay kakyri tama,* conforme explica a escritora, apresenta poemas relacionados à pesquisa de mestrado na aldeia Tururucari-UKA para obtenção do título de Mestra em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas.

Os seus 'poemas descoloniais', analisa Maciel (2013, p.15), são como "uma flecha que rasga o tempo da história e quebra o silêncio monstruoso, que protege aqueles que se sentem vencedores". Citada por Aun (2017), Márcia Kambeba justifica: "falo muito sobre território. Hoje, a minha luta se dá tanto física, na frente do movimento, como através das artes".

[49] Entrevista concedida a autora em 05/12/2020.

Aline Rochedo Pachamama[50], do povo Puri, é outra escritora que escreve como quem lança flechas capazes de rasgar o silêncio. Historiadora, escritora e ilustradora, Doutora em História Cultural pela UFRRJ e Mestre em História Social pela UFF, Aline é uma das "mulheres indígenas que hoje vêm lutando pelo protagonismo de se expressar e batalhar pelo que acreditam" (OLIVEIRA, 2018, p. 302).

O seu primeiro projeto literário foi lançado em julho de 2016: *Herança Indígena, Memória afetiva e História*. Através dele, a Pachamama Editora publicou os seus primeiros livros indígenas bilíngues. Em 2017, Aline conseguiu aprovar o projeto literário *Mulheres Indígenas em Contexto Urbano* através da Lei de Incentivo SEC-RJ Mitã Yakã Pyguá (PACHAMAMA, 2018), que culminou na publicação do livro *Guerreiras* e do livro infanto-juvenil Polilíngue (Guarani-Xavante-português-espanhol) *Taynôh.*

Antes disso, em 2016, publicou o livro *Pachamama: poesia é a alma de quem escreve* e participou das coletâneas *Visões do Mundo Contemporâneo* e *Não foi tempo perdido: os anos 80 em debate*, em 2014, ano em que também publicou a sua dissertação e outras pesquisas sobre juventudes, como o livro *Derrubando Reis*, em 2014, e o livro *Mapeamentos dos grupos Criativos da Baixada Fluminense*, em 2015. Já em 2020, lançou o livro *Boacé Uchô: A história está na terra.*

Num de seus livros mais recentes *Guerreiras (M'baima Miliguapy)*, a escritora enfatiza que:

> Os atos de violência, nos dias atuais, em relação aos povos indígenas, podem ter a conotação de algo que ocorreu no passado. Mas não. Acontecem agora: invasão e apropriação de território; assassinatos; apropriação de conhecimento cultural; a não aceitação do indígena como cidadão; a desvalorização de nossa sabedoria; a imposição de religiões em relação a nossa cultura, que não contemplam as nossas crenças, cosmologia e ritos; a exigência de um perfil de "índio" [sic], que traduz uma imagem cristalizada no século XVI; a mídia, que deturpa nossos valores e luta; as ofensas ditas; a escola, que ensina que o "índio" [sic] está extinto; o 19 de abril, que virou adereço e não nos representa; o assédio; o preconceito e formas pejorativas de se referirem a nós, como "coisa de índio" [sic], "modelo tupiniquim", dentre outros (PACHAMAMA, 2018, p. 12).

Idealizadora da Pachamama Editora, Aline participa dos Movimentos dos Povos Originários, enquanto elabora e executa projetos em prol da valorização e preservação de Línguas dos povos indígenas e da divulgação de suas culturas a partir da História Oral, principalmente, de mulheres.

[50] A biografia de Aline Rochedo Pachamama, publicada por ela no site Prosas, está disponível em: < http://w-ww.prosas.com.br/empreendedores/28235>

Com experiência no Ensino Superior e em cursos de pós-graduação, a historiadora lecionou em todas as séries do Ensino Fundamental, Ensino Médio, e cursos de formação de professores. Atuante nas áreas de história dos povos originários do Brasil, história das mulheres no Brasil, culturas e identidades, culturas indígenas, artes e ilustração, educação, história oral, produção literária, cultura e ativismo ambiental, a escritora realiza atualmente um mapeamento de mulheres do povo Puri e o registro de suas histórias na região da Mantiqueira, entre Minas-Gerais e o Rio de Janeiro.

Os seus textos podem ser encontrados nos perfis da escritora nas redes sociais na internet, mas também no site e nos perfis e páginas da Editora Pachamama no Instagram e no Facebook. Aline também expressa as suas ideias através das narrativas orais – muitas delas disponíveis no Youtube -, e por meio das narrativas visuais e das artes plásticas e têxteis.

No livro *Guerreiras (M'baima Miliguapy): mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia*, Aline coloca a literatura à serviço da denúncia das múltiplas violências físicas e simbólicas contra as mulheres indígenas e os povos originários, que, segundo Marize Oliveira (2018) vão desde:

> A associação do setor (do agronegócio) à política (como a bancada ruralista), com leis de retirada de direitos dos seus territórios tradicionais (como a PEC 215), ao conluio com o judiciário, que impede por anos o avanço de processos de demarcações de terras, passando pelo banditismo promovido por capangas do agronegócio, que, para estabelecer o terror e a desesperança nas comunidades, estupram as mulheres indígenas, espancam e assassinam jovens, idosos e crianças (OLIVEIRA, 2018, p. 304).

Graça Graúna, Aline Rochedo e Márcia Kambeba estão entre as três escritoras indígenas mais (re)conhecidas dentro da literatura indígena brasileira, um dos fenômenos político-culturais mais importantes da esfera pública do país por se inserir numa dinâmica ampla de ativismo, militância e engajamento de minorias[51] historicamente marginalizadas e invisibilizadas da sociedade, que "assumem o protagonismo público, político e cultural enquanto núcleo de sua reafirmação como grupo-comunidade e, em consequência, de enfrentamento dessa situação de exclusão e violência vividas" (DORRICO et all, 2018, p. 17).

[51] As "minorias" são minorias, porque foram "minorizadas". Mesmo que já tenham sido ou continuem sendo maioria populacional, não têm representatividade política e econômica por causa das violências e violações a que foram historicamente submetidas. Compõem a maioria populacional: negros, indígenas, quilombolas, camponeses e classes populares em geral (CARVALHO, 2019).

Graça Graúna (2013) classifica a literatura indígena como uma literatura de sobrevivência por meio da qual escritores e escritoras "apresentam em suas obras perspectivas de construção de outro mundo possível" (GRAÚNA, 2013, p. 53).

Segundo Graúna (2013), repensar o utópico é uma trajetória possível, ainda que a história mostre sua fúria nesses tempos de "global-colonização" (GRAÚNA, 2013, p. 52). As estratégias midiático-comunicacionais adotadas pelas comunicadoras variam: Graça Graúna, por exemplo, publica textos e imagens em blogs; Márcia Kambeba, publica os seus poemas descoloniais também no Facebook; Iasypitã Potiguara, posta informações gerais no Instagram; Renata Machado Aratykyra produz podcasts para a rádio web Yandê; Graci Guarani faz cinema; Aline Rochedo edita livros através da sua própria editora; Alice Pataxó interage com os seguidores no Reels e TikTok.

Ainda assim, quando se trata da trajetória do movimento indígena, pouco se fala da presença das mulheres, analisam Elisa Urbano Ramos [povo Pankararu Entre Serras] e Francisca Bezerra da Silva [povo Kambiwá] (2019). Isso ocorre, porque a contribuição das mulheres indígenas nas lutas por liberdade, autonomia e direitos é invisibilizada e silenciada (LEAL; SCHILLACI, 2019, p.7).

Segundo Márcia Kambeba, a mulher indígena, séculos atrás, era vista como a guardiã dos mitos e das lendas, mas havia um grau de invisibilidade de outros indivíduos com relação à presença da mulher indígena em decisões que envolviam a luta dos povos. Hoje esse quadro começa a mudar e a mulher indígena reaparece com mais participação nas decisões coletivas, observa Márcia Kambeba em entrevista concedida à Aun (AUN, 2019).

As escritoras, cujas narrativas escritas, orais, visuais, digitais circulam com o apoio das redes sociais na internet, usam as mídias para enfrentar, entre tantas violências físicas e simbólicas, essa invisibilização, imposta pelo patriarcado persistente, "um dos efeitos nefastos da colonização" (LEAL; SCHILLACI, 2019, p. 7), que destaca os feitos dos homens e oculta a presença feminina nos contextos das lutas indígenas e na construção pluriétnica brasileira, fazendo com que pouco se saiba e se registre sobre a participação das mulheres nas insurgências indígenas do país (LEAL; SCHILLACI, 2019).

> Somos invisíveis, principalmente quando estamos em contexto urbano [...] Conhecemos muito pouco da realidade dessas mulheres. Essa invisibilidade demonstra a gravidade da situação, pois elas, ao lado dos homens indígenas, constituem o povo mais excluído e discriminado na sociedade brasileira (OLIVEIRA, 2018, p. 309).

A ausência de registros oficiais dificulta que se escreva sobre as violências contra as mulheres indígenas, já que “não existem dados que demonstrem que elas sejam vítimas de violências nas aldeias ou nas cidades” (OLIVEIRA, 2018, p. 305). Sem estatísticas, conclui Oliveira (2018), não há visibilidade para que se possa cobrar por políticas públicas que garantam uma melhor qualidade de vida para as mulheres indígenas, que “têm pouco ou nenhum acesso às políticas públicas já existentes de combate à violência contra as mulheres” (OLIVEIRA, 2018, p. 305).

Para Oliveira (2018), a luta contra todas as formas de violência sofrida pelas mulheres indígenas será fortalecida na medida em que conhecermos sua estrutura cultural, política, familiar, social e econômica: Só “assim será possível estabelecer pontes e alianças entre mulheres da cidade, do campo e das aldeias” (OLIVEIRA, 2018, p. 309).

A invisibilidade não significa que as mulheres não lutem ao lado das lideranças masculinas e de suas comunidades pelo direito aos territórios, pelo acesso às políticas públicas, e por uma vida digna após séculos de desigualdades e injustiças, afirmam Elisa e Francisca (2019).

Para desocultar a presença das mulheres na história do movimento, as autoras confrontam sempre que necessário “algumas práticas atuais que demonstram a lógica do patriarcado invadindo nosso mundo” (RAMOS, SILVA, 2019, p. 9), pois aprenderam “com as nossas anciãs que na cultura indígena as mulheres têm o seu espaço e que não pode ser o espaço de submissão ou escravidão” (RAMOS, SILVA, 2019, p. 9).

Elisa Ramos e Francisca Silva (2019) costumam refletir nos encontros que participam “como as mulheres estão situadas no caminhar do movimento indígena e como vamos romper com a cultura da colonização presente até hoje em nossas terras” (RAMOS, SILVA, 2019, p. 9), pois se o protagonismo das mulheres na aldeia é exercido cotidianamente e tem importância na organização social, “mas, se é imposto uma relação de desigualdade que gera a injustiça, então é mazela adquirida da colonização. E é nesse contexto que surge a necessidade de refletir sobre o assunto” (RAMOS, SILVA, 2019, p. 9).

Elas enfatizam que "na história dos povos indígenas sempre houve a importante participação das mulheres. E no movimento indígena também” (RAMOS, SILVA, 2019, p. 9), de modo que sem o rompimento com toda situação de violência e injustiça contra as mulheres não haverá de(s)colonização.

Apesar de toda a violência física e simbólica, surgem a cada momento lideranças indígenas femininas de destaque no cenário nacional e internacional em diferentes

espaços de poder em prol dos direitos coletivos dos diversos povos; mulheres que "vão lutar sem medo de defender seu território e o Bem Viver de seu povo" (RAMOS; SILVA, 2019, p. 10).

Nesta luta, cada uma usa as armas que melhor sabe manusear. Graça Graúna, Márcia Kambeba e Aline Rochedo Pachamama, por exemplo, combinam várias mídias para propagar narrativas capazes de desinvisibilizar histórias rasuradas pelo passado (e pelo presente) colonial. Mesmo desconhecidas em algumas rodas, elas se fazem conhecidas nas redes por meio das quais propagam as suas ideias.

Embora também tenham ideias para adiar o fim do mundo e conheçam estratégias para evitar a queda do céu, autoras indígenas não costumam publicar em grandes editoras[52].

O cânone - literário, científico, jurídico – brasileiro, porém, vem sendo tensionado a partir do protagonismo dos à margem. Sobretudo, dos à margem da margem: as mulheres indígenas triplamente minorizadas pelos discursos, práticas e lógicas colonialistas, racistas e machistas. Talvez por isso Célia Xacriabá [Povo Xacriabá] afirme: vai ser nós, mulheres indígenas, com nossos corpos, que vamos descolonizar a sociedade brasileira.

Mesmo invisibilizados, os livros de autoria indígena, especialmente os de autoria feminina, segundo Rita de Cássia dos Santos [povo Pankararu] e Ivanira Orcelina dos Santos [povo Truká] (2019), são importantes registros dos modos de vida e da resistência dos povos. Esse registro através da escrita e da filmagem, segundo Rita e Ivanira (2019), surge quando os povos indígenas "retomam a educação escolar que estava nas mãos dos não índios [sic] para fins de manutenção dos ideais da colonização" (SANTOS; SANTOS, 2019, p. 11).

> No ano de 1999, decidimos que a Educação Escolar Indígena passaria a retomar os processos de fortalecimento da identidade e dos saberes de cada povo, então, neste contexto, apostamos em todas as formas de registro e continuamos a fortalecer a oralidade. Passamos agora a registrar de todos os modos a nossa própria história, do nosso jeito e com nosso olhar. É o registro a partir da perspectiva indígena!" (SANTOS; SANTOS, 2019, p. 11).

[52] Autor de um dos livros mais vendidos na FLIP 2019, Ailton Krenak publicou *Ideias para adiar o fim do mundo* pela editora Companhia das Letras, mesma editora que publicou o livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, escrito por Davi Kopenawa em colaboração com Bruce Albert. O livro *A queda do céu* foi publicado antes pela editora francesa Plon com o título La Chute du ciel: Paroles d'um chaman yanomami, dentro da coleção Terre Humaine.

A exclusão das narrativas indígenas nos circuitos hegemônicos[53] de circulação, entretanto, não impediu o aumento da representatividade do movimento indígena no campo midiático, analisa Imbassahy (2019).

Graças (também) às possibilidades tecnológicas e dispositivos técnicos, vozes insatisfeitas e questionadoras, historicamente emudecidas, invisibilizadas e marginalizadas, estão conseguindo expor a inadequação da representação de si mesmas em relação àquelas imagens que estampam normativamente os diversos meios e veículos de comunicação, conforme comentam Chalini Barros e Fernanda Carrera (2019):

> Estas vozes reivindicam para si o direito à comunicação de suas narrativas, suas vivências e seus corpos, apropriando-se destes recursos para tensionar padrões de experiência e sistemas de poder anteriormente centralizados nos meios de massa. (BARROS; CARRERA, 2019, p. 10).

Segundo Lima (2019), as filosofias europeias deram força à legitimação colonial da suposta inferioridade dos povos indígenas, ainda que não fossem esse o intuito de algumas delas. Somadas às visões quinhentistas, elas constituíram a base do imaginário social acerca dos povos originários, influenciando também várias proposições científicas que buscavam endossar a ideia de que os povos indígenas eram selvagens, e por isso, necessitavam ser civilizados/colonizados. O conjunto destas ideias conformou a visão ocidental dos povos indígenas, desde a Europa, ramificando-se na sociedade brasileira (LIMA, 2019).

Considerada um meio para uma práxis político-pedagógica de resistência, de luta e de formação por Dorrico et all (2018), a literatura indígena contemporânea brasileira, ao propagar outras histórias do Brasil, "tensiona um universo cultural, institucional e epistemológico acostumado ao eurocentrismo teórico, à racionalização asséptica e à brancura política" (DORRICO *et all*, 2018, p. 13) a partir da articulação entre crítica social, resistência cultural, luta política e práxis pedagógica.

> É por isso que, seguindo Kaká Werá, importante escritor indígena contemporâneo, podemos definir a literatura indígena como instrumento político que, aliado ao movimento indígena brasileiro, se constitui e se vincula pública, política e culturalmente como crítica da cultura, descatequização da mente e *reorientação do olhar, a partir do próprio protagonismo indígena*. (DORRICO et. all, 2018, p. 13. Grifo nosso).

[53] Não pretendo me aprofundar no conceito de hegemonia/contra-hegemonia, mas considero importante pontuar que neste texto parto do conceito de contra-hegemonia enquanto "uma atitude, ao mesmo tempo teórica e prática, de contrapor a dinâmica do local ou da comunidade a práticas que se afirmam como hegemônicas na sociedade nacional" (SODRÉ, 2008, p. 8).

Se a colonização tem a ver com a hierarquização (e a aniquilação, em alguns casos) de sistemas de pensamento, a de(s)colonização tem a ver com a inclusão, numa desejável ecologia de saberes, de categorias de pensamento relegadas ao segundo plano pela metafísica ou pela montagem universal de sentido a partir da racionalidade instrumental (SODRÉ, 2012); "categorias que dizem respeito às formas de vida de comunidades coexistentes em sociedades dominantes marcadas pela metafísica europeia", como é o caso da sociedade brasileira (SODRÉ, 2012, p. 185).

Ao escrever e compartilhar suas narrativas[54], as comunicadoras indígenas ajudam a fortalecer um movimento literário emergente, que reúne oralidade, escrita alfabética, obra publicada e mídias sociais (DORRICO *et. all*, 2018), contribuindo para o fortalecimento de uma mídia comprometida com a de(s)colonização na comunicação e com o fim do silenciamento imposto desde o período colonial; um silenciamento, que não incide apenas sobre o que o indígena enquanto sujeito faz, mas sobre a própria existência do sujeito indígena, como observa Eni Orlandi (1990).

"Quando digo (silenciamento produzido pelo) Estado, digo Estado brasileiro do branco. Estado que silencia a existência do índio [sic] enquanto sua parte e componente da cultura brasileira" (ORLANDI, 1900, p. 55). No Estado (do branco), o negro chega a ter uma participação "de segunda classe, é verdade, mas tem uma participação, à margem. O índio [sic] é totalmente excluído. No que se refere à identidade cultural, o índio [sic] não entra nem como estrangeiro nem sequer como antepassado"[55] (ORLANDI, 1900, p. 55).

O esforço constante de governos, estados, sociedade e instituições para negar a constituição histórica de tais condições, segundo Smith (2018), tem levado simultaneamente à negação de nossos apelos por humanidade, de nossa condição de povos dotados de história, enfim, de todo sentimento de esperança.

Concordar significa nos perdermos por inteiro e implicitamente consentirmos com tudo o que se tem dito sobre nós. Resistir é limitarmo-nos às margens, recuperando o que fomos e refazermo-nos. O passado, nossas histórias locais e globais, o presente, nossas comunidades, culturas, línguas e práticas sociais – todas essas coisas podem ser espaços

[54] Não perder de vista que os comunicadores indígenas não estão (só) disputando narrativas (escritas, visuais, etc.). Estão disputando a atenção.

[55] O conceito de identidade se desloca entre o estático e o dinâmico, e ora enfoca mais um aspecto do que outro.

de marginalização, mas também se tornam espaços de resistência e esperança (SMITH, 2018).

3.1 Literatura dos excluídos

Apesar dos avanços no processo de recuperação e propagação de nossas histórias locais e globais, a literatura dos excluídos - escritos indígenas, caboclos, afrodescendendes [sic], mestiços e todas as expressões, cuja voz não foi ouvida - ainda é um segmento cultural e político, que não consegue chegar na totalidade das camadas menos privilegiadas social e economicamente do Brasil e do mundo, afirma Eliane Potiguara (2020).

Talvez por isso seja uma das armas do movimento indígena, mas não a única, já que outras formas de desinvisibilizar as culturas indígenas dentro de um sistema social, cultural, político e econômico, que in-tenta (tenta com intenção) apagá-las, são necessárias. Escolho aqui o termo "desinvisibilizar", e não "visibilizar", porque quero deixar marcado que o invisível só se tornou invisível, porque foi invisibilizado. Não é algo que estava oculto e agora aparece; é algo que foi ocultado e que intenta reaparecer.

Embora o projeto de criação dessa literatura seja importante, pondera Linda Smith (2018), o que ativistas indígenas poderiam argumentar é que o imperialismo não pode ser combatido apenas no âmbito dos textos e da literatura, pois ainda fere, ainda destrói e se reformula constantemente.

Também por isso os povos indígenas, como um grupo internacional, tiveram que desafiar, compreender e compartilhar linguagens para falar a respeito da história, da sociologia, da psicologia e das políticas do imperialismo e do colonialismo como uma narrativa épica de grande devastação, de uma luta dolorosa, e da persistente sobrevivência (SMITH, 2018).

> Nós nos tornamos muito bons em contar esse tipo de história, com frequência, entre nós, por e para nós mesmos. Falar a respeito do passado colonial faz parte do nosso discurso político, do nosso humor, da nossa poesia, da nossa música, dos nossos relatos e de outras formas, em um sentido comum, de transmitir ao mesmo tempo a narrativa da história e uma atitude em relação a esta (SMITH, 2018, p. 31).

Com vistas a tornar visível aquilo que foi ocultado, os comunicadores indígenas utilizam as mídias de forma combinada; quase simbiótica. Suas narrativas se propagam a partir de boletins informativos como o *Porantin,* de filmes como *Opará: Moradia dos*

nossos ancestrais, revistas como a *OKÁ Magazine*, canais no Youtube como o *Wariu* e podcasts como o *Originárias*.

Para ecoar a sua mensagem, escrevem livros; produzem obras audiovisuais; criam editoras - Maracá, Grumin, Pachamama; organizam exposições; constroem museus; criam rádios; multiplicam sites, canais e perfis no Spotify, Youtube, Facebook, Instagran, Behance, TikTok, Reels para mostrar que "os momentos em que nos encontramos no espaço midiático são também uma forma de presença no mundo" (LACERDA, 2016, p. 269).

Muito do que é publicado por Graça, Aline e Márcia em livros, também circula através das mídias digitais. Ao serem utilizadas de maneira integrada pelos comunicadores indígenas, as mídias ajudam a manter "o legado da tradição e dos diálogos interculturais que esses povos há séculos vêm realizando" (TETTAMANZY, 2018, p. 18).

> Eu uso todas as formas possíveis que a mídia me dá para fazer literatura. Tem também poemas meus em vídeos, né? Gravados. Também uso o YouTube para isso. Enfim, a forma que tiver eu vou usando [...] Ah, ainda tenho Twitter, né? Foi criada uma conta de Twitter para mim e eu não divulgo somente poesia, né? Eu divulgo as minhas ideias sobre a questão da ação humana no planeta, falo sobre a questão ambiental, falo sobre a questão indígena, educação, território, formas de territorialidade; tem vários outros assuntos, e comunicação [...] Além de usar as redes sociais, a mídia, para divulgar a literatura que, para mim, é o desenho do pensamento, eu sou fotógrafa. Então, eu percebi que a fotografia, ela consegue unir várias outras linguagens também, né? Ela consegue, ela é uma poesia, porque quando você olha uma imagem, você não vai ver só uma árvore, uma casa. Você vai fazer uma leitura daquele contexto. Eu estou apresentando um poema, um poema foto, né? Ou fotopoema ou fotopoesia, que é como as pessoas classificam a minha fotografia. E aí eu faço exposições de algumas fotos. Eu coloco no Facebook, coloco no Instagram [...] Eu acho que a gente tem que usar a mídia de várias formas. Eu filmo também documentários. Tenho vários vídeos. Tenho uma câmera que uso para o meu trabalho. E no YouTube tem vários documentários meus, vídeos meus cantando [...] (pois também) sou cantora, compositora; (a música) é uma outra linguagem também, é uma outra forma midiática de a gente fazer resistência. Então, das formas que eu posso, vou usando a mídia. Eu me considero sim uma comunicadora midiática, uma comunicadora de várias outras formas, né? Porque a literatura é uma forma de comunicação, a música é uma forma de comunicação, a fotografia é uma forma de comunicação, o teatro é uma forma de comunicação, né? [...] Eu só não sei editar, mas eu filmo, eu roteirizo. Só não aprendi a editar ainda, porque ainda não sentei para buscar um curso e aprender. Mas já fiz curso de cinema (Márcia Kambeba em informação verbal)[56].

[56] Entrevista concedida a autora em 05/12/2020.

Contornando barreiras impostas pela dinâmica da economia capitalista, pelo silêncio do governo, pelo obscurantismo religioso, pelos códigos patriarcais e racistas institucionalizados, por outros códigos hegemônicos aparentemente naturais, pelo populismo reacionário e também pelos reflexos de tudo isso na esfera dos próprios movimentos oposicionistas (DOWNING, 2002), a mídia indígena, dependendo do seu conteúdo e contexto, apresenta algumas características da mídia de minoria étnica radical alternativa por sua capacidade de "expressar uma visão alternativa às políticas, prioridades e perspectivas hegemônicas" (DOWNING, 2002, p. 22).

Os mesmos avanços tecnológicos que transformaram os *meios de comunicação de massa*, pouco a pouco, em megasistemas transnacionais de multimídia, que respondem à lógica oligopólica do capital hegemônico, também possibilitaram a configuração de redes alternativas de informação, comunicação e produção cultural (MALDONADO, 2002), sendo “significativa a ação de escolas, universidades, movimentos sociais, ONGs, mídias alternativas e Internet na configuração de cenários e ambientes comunicacionais fora da lógica do *capital*” (MALDONADO, 2002, p. 10).

> Nessa complexa articulação de mídias, não temos no jogo na produção social de sentido somente organizações midiáticas regidas pela lógica de mercado e do capital, como assegura Sodré. É visível a presença na internet, por exemplo, de atores de diversos campos sociais, potencializados pelas tecnologias de comunicação, representando novas possibilidades de gramáticas de produção e de reconhecimento, desenvolvidas no entrecruzamento entre os formatos midiáticos industriais, só que repensados em suas lógicas, a partir da interação com a diversidade de matrizes culturais (LACERDA, 2016, p. 268).

Embora uma parte significante da mediação social exercida pelos meios tenha um papel importante nas experiências contemporâneas de sociabilidade, de identificação e de sentimento de pertencimento social (LACERDA, 2016), “as instituições midiáticas não recobrem a totalidade das representações sociais" (LACERDA, 2016, p. 267).

De modo que a *midiatização* responde, nas suas linhas estratégicas centrais, à lógica hegemônica do *capital*, mas gera, simultaneamente, estratégias contrapostas, visibilizando formas de vida distintas (MALDONADO, 2002).

Um exemplo de estratégia contraposta é a mídia de minoria étnica, que costuma promover direitos, resgatar histórias, cuja versão oficial é obscura, e denunciar abusos racistas (DOWNING, 2002). Suas estratégias, no geral, irrompem dentro de uma cultura de resistência e oposição, dos movimentos sociais e de suas redes, tanto que a ascensão desses movimentos parece ocasionar e, ao mesmo tempo, ser ocasionada pela mídia radical, devido a uma relação de forte interdependência, ainda que a mídia radical impacte

também “períodos de tranquilidade política e sua capacidade de acender uma chama mnemônica que queima às vezes por décadas e gerações” (DOWNING, 2002, p. 71).

Segundo Downing (2002), a mídia de minoria étnica - um exemplo de mídia radical alternativa - costuma servir a dois propósitos: expressar verticalmente, a partir dos setores subordinados, oposição direta à estrutura de poder e seu comportamento, e obter horizontalmente apoio e solidariedade a fim de construir uma rede de relações contrária às políticas ou mesmo à própria sobrevivência da estrutura de poder.

Assumindo uma diversidade de formas e operando em vários níveis, as mídias de minoria étnica ganham força com o barateamento da Internet e dispositivos conectáveis, pois quanto mais acessáveis e acessíveis os meios de produção e reprodução de culturas, mais chances a mídia de minoria étnica tem de se fortalecer e disputar narrativas, abrindo canais de comunicação para que as vozes dos historicamente silenciados alcancem cada vez mais pessoas.

Apesar dos desafios, formas marginais[57], alternativas, autônomas e experimentais de comunicação são capazes de romper os bloqueios oficiais à expressão de vozes discordantes, minoritárias e subjugadas, manifestar posições alternativas às políticas dominantes, e colocar em evidência o potencial estético, cognitivo, comunicativo e mobilizador dos meios massivos de expressão, quando vinculados a movimentos sociais autênticos e apropriados por sujeitos sociais movidos por projetos de intervenção crítica (MACHADO, 2012).

Coutinho (2008) ressalta a possibilidade de grupos subalternos construírem uma visão de mundo capaz de resistir e se contrapor às ideias dominantes através da emergência de narrativas e dispositivos de visibilidade alternativa, de estratégias de afirmação da diversidade cultural, da apropriação de territórios e da comunicação alternativa em rede. Segundo ele, a despeito do poder das grandes corporações midiáticas e sua capacidade de criar o consenso necessário à dominação do capital, emergem, no âmbito da sociedade civil, inúmeras experiências culturais e comunicacionais de contestação, pressão e resistência.

No caso das mulheres indígenas, a internet se torna uma vazante fértil para a propagação de narrativas através das quais elas expressam seus problemas mais urgentes, expõem suas visões de mundo e divulgam as suas obras de arte, diante de um dos maiores ataques contra os povos indígenas em décadas, orquestrado por deputados e senadores

[57] Em um de seus poemas decoloniais, Márcia Kambeba se refere à poesia indígena como poesia marginal.

ligados ao agronegócio no Congresso, cujas propostas fazem com que, de todas as coisas em jogo na atual crise política, poucas talvez tenham tanta importância quanto o futuro dos indígenas brasileiros (EQUIPEAZMINA, 2016).

Os ativistas de mídias consideradas radicais, como as mídias de minoria étnica, porém, não utilizam a mídia apenas para disputar narrativas, mas também para não sucumbir diante de ataques violentos, pois a história da mídia radical é quase sempre uma história de sobrevivência e tensão perante a hostilidade veemente e às vezes mortal das autoridades (DOWNING, 2002).

O desafio, segundo o autor, continua a ser examinar como a mídia radical, "de pinturas a vídeos, de panfletos a jogos de computador" (DOWNING, 2002, p. 105), pode religar informação, raciocínio, cognição, sentimento, imaginação e fantasia e, assim, transmitir um impacto estético capaz de estimular uma atividade alternativa de diálogo em vez de simplesmente oferecer contrainformação.

Cruz (2017) enfatiza o potencial descolonizador que nos chega através da dimensão do sensível, da arte, e não simplesmente pela via da racionalidade, e aponta os potenciais imagético, metafórico, narrativo e sonoro como elementos essenciais para construirmos o exercício cotidiano de descolonização do poder, do saber, do ser e da natureza.

Capaz de religar informação, imaginação, raciocínio, sentimento, cognição e fantasia, a mídia indígena pode ser considerada uma mídia *Yby*, uma plataforma que opera dentro de uma lógica "tudo aqui e ao mesmo tempo", onde a simultaneidade e/e tensiona a dicotomia ou/ou.

Por operar dentro da lógica "tudo aqui e ao mesmo tempo", essa mídia *Yby* pode ser lida, simultaneamente, como uma plataforma de contrainformação, mas também de diálogo; de embate, mas também de negociação de sentidos, já que a partilha – um dos significados da palavra comunicação enquanto movimento de compartilhar, tornar comum – "se dá pela seção, na negociação, mas também na requisição, no embate" (LIMA, 2019, p. 124).

O vocábulo *Y*, no Tupi, está relacionado à água (Y..., 2013; LIMA, 2019). Do vocábulo *Y*, derivam a palavra *Yby*, usada para designar terra, chão, (Yby...,2013) e *Ybytú*, que designa vento (Ybytú..., 2013); impulso da terra, chão que é também atmosfera. O vocábulo *Y* está, portanto, na raiz das palavras água, terra e ar. É essa ambivalência que faz de uma mídia de caráter aberto (de caráter *Yby)*, um dispositivo, que reúne "tudo aqui e ao mesmo tempo".

É através de uma mídia de caráter aberto/*Yby*, que os comunicadores indígenas propagam histórias da humanidade, articulam ações, disseminam denúncias, fazem apelos, comercializam sua produção, promovem sua arte, difundem campanhas de financiamento coletivo, divulgam dados, espalham seus poemas descoloniais.

Toda mídia pode se comportar de modo *Yby*, pois a forma como é usada depende principalmente do objetivo daquele que a usa. Não é a mídia que limita o seu uso. É aquele que usa a mídia quem delimita[58] a forma como a mídia pode ser utilizada.

O Twitter, por exemplo, foi criado para ser um microblog pessoal, e hoje, além de um microblog pessoal, é também um canal de disseminação de informações e um fórum de discussões, onde sinalização, informação e comunicação confluem. O mesmo acontece com outras mídias, cujos usos extrapolam a forma como foram utilizadas inicialmente.

Como os colonizadores europeus que transformavam todos aqueles que tocavam em "outros", estamos propensos a transformar tudo o que tocamos em ícones, índices ou símbolos; em sinalização, informação ou comunicação, a partir das semelhanças, vestígios ou convenções. Basta um graveto para se desenhar na areia.

O caráter aberto da mídia se deve principalmente ao status *Yby* da palavra. A palavra, por ser recipiente para um conteúdo, conserva uma característica *Yby*, e empresta um pouco dessa característica aos canais pelos quais ela escoa. O seu uso depende da intenção comunicativa de quem a usa, do que ele/ela intenciona comunicar. O significado nem se transmite nem se compartilha; se atribui no encontro entre o interpretante e o "a ser interpretado". O significado, portanto, advém do encontro.

Um encontro, cuja dinâmica se atualiza continuamente, como quando, impedidos de ocupar as ruas em abril de 2020, mês da visibilidade indígena, por causa da pandemia do Covid-19, os ativistas indígenas transferiram suas manifestações para as redes, onde realizaram o Acampamento Terra Livre - maior mobilização indígena no Brasil -, bem como mostras de filmes, debates, shows, painéis temáticos e conferências sobre ações de resistência, direitos dos povos indígenas, violações e autoritarismo no Brasil, visibilidade dos LGBTI+ indígenas, visibilidade das mulheres indígenas, retomadas no Brasil, estereótipos e racismos nas 'representações' indígenas, ancestralidade, entre outros temas.

[58] O prefixo "De", em vários casos, anula a força do radical, desse modo, delimitar pode ser interpretado como enfraquecer as limitações e os limites.

Além das iniciativas individuais, organizações como a Articulação dos povos indígenas do Rio Grande do Norte (APIRN), a Articulação dos povos e organizações indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e a Articulação dos povos indígenas do Brasil (APIB) vem promovendo *lives* no Instagram e Facebook como forma de visibilizar os desafios dos povos indígenas brasileiros, agravados durante a pandemia.

As Associações indígenas também utilizaram as redes sociais digitais como plataforma de divulgação de campanhas de financiamento coletivo lançadas no primeiro semestre de 2020 para mitigar, nos Territórios Indígenas, os efeitos provocados pelo isolamento social decorrente da disseminação do coronavírus.

Apesar da presença dos comunicadores indígenas na Internet, há pessoas que ainda estranham, quando veem indígenas usando smartphone, por exemplo. Dentro do imaginário dominante, o indígena só se "conserva" originário, se não usa tecnologias ocidentais.

Isso decorre do fato de estereótipos acerca do que é ser indígena ainda circularem através dos livros escolares, das notícias, das novelas, dos filmes, das postagens nas mídias sociais, memes, discursos políticos, romances.

O texto, em especial o texto literário, segundo Dalcastagné (2017), também contribui para a produção e perpetuação de determinadas representações sociais, camufladas, muitas vezes, no pretenso realismo da obra, por ser um espaço onde se constroem e se validam representações do mundo social.

Para desmontar essa arapuca, que aprisiona os povos indígenas em imagens estáticas (imagens de controle, como mostrarei a seguir), as comunicadoras indígenas usam os meios que têm à mão para alcançar a sociedade nacional (soma das sociedades não-indígenas com as indígenas).

A mídia organiza o nosso olhar a partir da perspectiva dela. Ela seleciona, recorta, enfoca. É como uma lente, cujo ângulo é definido conforme o objetivo de quem dirigindo a cena. O meio é um modo, um molde, entre tantos outros. Molda a nossa percepção.

A (re)produção de imagens preconceituosas e racistas, entretanto, não começa na frente da televisão ou diante do tablet. Começa nos nossos círculos comunicacionais mais íntimos, pois nascemos em um mundo povoado por palavras, cujo sentido foi estabelecido por quem nasceu antes de nós (AZERÊDO, 2007).

Através da linguagem, "o outro é petrificado pelo confinamento do como ele aparece" (LIMA, 2019, p. 24) sem que a gente reconheça nossa agência, pois faz parte do

processo apagar os traços de nossa participação de modo que as imagens apareçam como dadas, ao invés de construídas socialmente.

Palavras capazes de (re)colonizar o nosso imaginário ao contrapor a imagem do "homem racional" à imagem do "outro da razão": "o louco, o índio [sic], o negro, o desadaptado, o preso, o homossexual, o indigente" (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 181).

A invenção do outro não tem a ver apenas com representações mentais, mas também com a articulação de dispositivos de saber/poder na construção de representações que ocultam identidades culturais preexistentes num "processo de produção material e simbólica no qual se viram envolvidas as sociedades ocidentais a partir do século XVI" (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 170).

Graças à invenção do conceito do "outro", inventou-se também o conceito de cidadania, pois "a construção do imaginário da 'civilização' exigia necessariamente a produção de sua contraparte: o imaginário da 'barbárie'" (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 172) e a identidade de cidadão moderno latino-americano só poderia ser criada a partir da invenção do seu oposto, de modo que pudesse ser medida e afirmada como tal.

A reificação da imagem de cidadão nos sistemas abstratos de caráter disciplinar como a escola, a lei, o Estado, as prisões, os hospitais e as ciências sociais, "nos permite falar, seguindo Gayatri Spivak (2010), do projeto da modernidade como o exercício de uma 'violência epistêmica'" (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 172).

A modernidade ocidental[59], segundo Sodré (2012), teve como ponto de partida o século XVI europeu, acelerando-se nos dois séculos seguintes associada à ideia de progresso[60], e amadurecendo no século XIX com a Revolução Industrial capitaneada pela classe burguesa.

"Nas sociedades colonizadas pelas potências imperiais europeias, a Modernidade transforma-se não raro numa retórica de encobrimento da realidade econômica, política e cognitiva da exploração colonial" (SODRÉ, 2012, p. 43), que contribui para o empobrecimento de grupos escravizados durante o período colonial.

Além da dificuldade de acesso à serviços básicos e da negação (ou não garantia) de direitos, essas coletividades até hoje precisam lidar com o racismo, tecnologia social que se consolida durante a colonização. O racismo, conforme explica Sodré (2012), é,

[59] A modernidade ocidental coincide com o capitalismo e o colonialismo, segundo Sodré (2012).

[60] A ideia de progresso, segundo Maldonado-Torres (2007), sempre significou, na modernidade, progresso só para alguns; os Direitos do Homem não se aplicavam igualmente a todos, de modo que populações racializadas eram tratadas como dispensáveis em regimes onde as relações de poder criavam um mundo de senhores e escravos perpétuos.

historicamente, um modo de organizar povos dominados a partir da fantasia do homem branco europeu como valor equivalente universal de toda humanidade possível e da imposição de um critério racial de classificação hierárquica das classes sociais, segundo a qual, negro, índio [sic], mestiço e mulato seriam, por conseguinte, formas incompletas do 'homem pleno', modelado pelo europeu. "Essa doutrina serviu à expansão do colonialismo europeu, ao tráfico atlântico de escravos e à biologia racialista" (SODRÉ, 2012, p. 50).

A independência das colônias não significou o fim da discriminação colonial do outro, conotado como inumano universal, seja em políticas de governo, seja no sentimento de superioridade inculcado nos indivíduos pelo paradigma étnico da branquitude. Pelo contrário, a discriminação colonial do outro "continua lastreada e ampliada pela identificação desse espírito com a episteme 'autêntica ', que seria o sistema científico-cartesiano" (SODRÉ, 2012, p.50), ainda influente em algumas instituições de ensino.

"Colado a essa consciência da dominação se acha o *cientificismo*, que se entende com efeito de classe social sobre os saberes assujeitados e também da colonialidade que busca o rebaixamento da cultura do Outro pelo monismo interpretativo" (SODRÉ, 2012, p. 51. Grifo do autor); um cientificismo que, em alguns casos, endossa a consciência da dominação do sujeito de saber pan-europeu[61] sobre o outro, o diferente, excluído como sujeito de plena humanidade na fase rebarbativa do racismo doutrinário.

O racismo científico, por exemplo, ajudou a direcionar a implementação de práticas racistas. Neste caso, buscou-se validar, no campo das ideias, as práticas que disciplinavam o corpo racializado. Essa violência simbólica, profundamente relacionada a violência social, política e econômica (MALDONADO, 2002), porém, perde um pouco de seu poder destrutivo à medida que coletividades anteriormente silenciadas conseguem falar e ser ouvidas[62].

[61] "Pan-Europa", segundo Sodré (2012), é um dos nomes imperiais possíveis para a forma civilizatória europeia, que inclui os Estados Unidos.

[62] Por falar e ser ouvidas, quero dizer ter suas percepções consideradas. Não me refiro aqui aos órgãos de sentido, mas a circulação e recepção de sentidos uma vez compartilhados.

3.2 Livros indígenas como alternativa à mídia dominante

Apesar de os primeiros registros da atuação de escritores e tradutores indígenas brasileiros datarem do século passado, foi a partir da década de 1980 que o número de publicações de autoria indígena começou a aumentar de forma mais acentuada no Brasil, mesmo sem receber o devido crédito nem a mesma visibilidade nos meios letrados, na maior parte das vezes (IMBASSAHY, 2019).

> Na década de 1990, ficou mais evidente que indígenas não poderiam ser tratados pelos brancos enquanto um tema literário, sendo eles próprios os autores e escritores de suas histórias. Nessa época, uma crise de representação afetou profundamente a consciência etnográfica norte-americana, da qual até hoje eles não conseguiram sair. Sem dúvida, essa crise trouxe uma série de questões sobre a representatividade da autoria e diversas críticas aos modos que indígenas geralmente são representados em textos e imagens (IMBASSAHY, 2019, p. 15).

Desde então obras etnográficas, que tratam seus interlocutores como sujeitos abstratos e ahistóricos, como se um narrador indígena fosse tão somente um representante da sua cultura, já não são mais aceitas, se é que um dia o foram (IMBASSAHY, 2019).

Subrepresentados nos grandes veículos de comunicação, os indígenas passaram a criar os seus próprios meios, a exemplo de Daniel Munduruku, idealizador da UK'A Editorial e fundador da livraria Maracá, livraria especializada em literatura indígena produzida no Brasil.

Autor de mais de 50 títulos, entre eles, *O banquete dos deuses*, no qual defende o fim do distanciamento entre o povo brasileiro e os povos indígenas, Daniel considera a sociedade indígena um importante "contraponto ao tipo de poder que o país cria para si, um poder centralizado em uma única pessoa que se acha capaz de decidir sobre todos os outros" (MUNDURUKU, 2013, p. 87) e defende uma parceria que acabe com o descaso das autoridades e com a ignorância de parte da sociedade nacional acerca dos povos originários.

> Este movimento de *autoria indígena* como uma maneira de ação política ganha contorno sob três formas: por meio da *produção de uma literatura indígena* (que ganhou difusão especialmente com a literatura direcionada para o público infantil, mas que também apresenta um fenômeno de enorme relevância por meio das produções bilíngues de escolas e projetos de educação indígena, além de uma modalidade biográfica e autobiográfica incipiente, entre outras); da *produção cinematográfica indígena* (que teve ampla divulgação com o Projeto Vídeos nas Aldeias, resultando na produção do box "Cineastas Indígenas", mas que encontra expressão em diversas outras experiências em todo o país, conforme pode ser percebido pelas edições

> do Festival Vídeo Índio [sic] Brasil); e da *produção acadêmica de pesquisadores indígenas* (movimento crescente nos últimos anos, com a inserção de indígenas nos cursos de graduação, mestrado e doutorado, em diversas áreas de conhecimento e diferentes modalidades de cursos) (PORTELA; NOGUEIRA, 2016, p. 4. Grifo dos autores).

Os povos indígenas veem demonstrando, a exemplo de Krenak (2019), que têm ideias para adiar o fim do mundo e que estão dispostos a compartilhá-las. Segundo Bergamaschi (2014), é "notadamente sabido que a compreensão de conhecimento dos povos ameríndios é mais ampla": é uma concepção de totalidade, que reconhece o corpo em sua inteireza como o lugar de aprender e produzir conhecimento (BERGAMASCHI, 2014, p. 2), e não uma concepção de dualidade como o pensamento eurocêntrico/colonial/moderno, cujo legado epistemológico nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos em virtude da colonialidade do saber (PORTO-GONÇALVES, 2005).

A separação entre os mundos, segundo Imbassahy (2019), remonta ao tempo em que os gregos diferenciavam povos com filosofia e história dos povos com mito (e supostamente sem filosofia e sem história), num espaço-tempo no qual as estórias se separavam da História, a linguagem se encontrava distante das coisas, a natureza oposta às culturas, (e) a mente fora do corpo (IMBASSAHY, 2019). Esse abismo entre os diferentes mundos, porém, pode ser superado pelo poder das narrativas e, também da arte, que "nunca cessou de construir pontes entre o que estaria muito separado", acredita Imbassahy (2019, p. 12).

A despeito das violências impostas aos povos indígenas no Brasil, Imbassahy (2019) acredita no fim da destruição da diferença desde que as pessoas estejam dispostas a formar alianças com vistas a "segurar o céu, nas palavras de Kopenawa; (e) adiar o fim do mundo, na formulação recente de Ailton Krenak"[63] (IMBASSAHY, 2019, p. 12).

Um exemplo de aliança é a adoção de diversos procedimentos que aparecem nas escritas indígenas por artistas não-indígenas no Brasil, como por exemplo, a abertura para o Outro; a não-separação entre obra e vida; a importância do corpo; a existência em um tempo pra além do linear; a capacidade de assumir e reverter o código dominante, provando que algumas posições estéticas e políticas oriundas dos encontros com a

[63] Segundo profecia do xamã e pensador yanomami Davi Kopenawa publicizada no livro *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015), o céu está em vias de cair sobre nossas cabeças (como já ocorreu no tempo dos antigos) por causa dos maus tratos com a terra. Krenak (2019) atualiza essa profecia, quando diz que estamos todos caindo no abismo nesse novo fim de mundo que estamos testemunhando.

diferença são capazes de suspender a certeza de que apenas nós controlamos o sentido do mundo (IMBASSAHY, 2019).

A adoção dos procedimentos que aparecem nas escritas indígenas por artistas não-indígenas no Brasil mostra que "nos embates pela preservação (ou em outras de suas lutas), não há separação entre Payayá e não-Payayá: o confronto (também) reúne" (LIMA, 2019, p. 207).

Conforme Lima (2019), a crise da comunicação entre as diferenças será superada, quando pessoas com identidades diferentes entenderem que podem abrir canais de diálogo e firmar alianças sem que para isso precisem abrir mão de suas identidades (LIMA, 2019).

O suposto conflito entre os sentidos do encontro e do confronto se diluem, quando uma mesma plataforma é utilizada para fins aparentemente opostos, como é o caso da literatura, da prosa, da poesia, da ficção indígenas utilizadas não só como modo de resistir à interdição histórica de suas línguas, ritos e tradições, mas também como uma forma de dialogar com a sociedade não indígena (DORRICO, 2018) a fim de fazer alianças.

Segundo Lima (2019), embora a abertura a qualquer Outro implique uma situação de ensino (de aprendizagem), a abertura ao Outro indígena, corriqueiramente, nos coloca questões que provocam deslocamentos no pensar, "pois o aprendizado de conhecimentos, técnicas, desenhos, cantos e histórias com outros seres – comunicação! – é algo comum a muitos povos ameríndios [...] podemos aprender sobre como fazer alianças com os povos indígenas" (IMBASSAHY, 2019, p.14).

Há uma predisposição entre os indígenas de compartilhar seus ensinamentos como fica evidente na fala de Nhenety Kariri-Xocó (2007): "Hoje nós queremos ensinar ao branco a amar a natureza. Proteger o meio ambiente, não extinguir espécies, tirar da natureza só aquilo que precisa" (NHENETY KARIRI-XOCÓ, 2007, p. 34).

A possibilidade de diálogo intercultural e "cumplicidade multiétnica" (GRAÚNA, 2013, p. 16), entretanto, é constantemente ameaçada pelas "forças coloniais que até hoje sobrevivem na mentalidade cotidiana de muitos brasileiros" (KRENAK, 2019, p. 41), que aprovam a exploração dos corpos-território indígenas por acreditar que "os índios [sic] já têm terra demais", "são preguiçosos, não querem trabalhar", "precisam se integrar à sociedade", "devem parar de atrapalhar o desenvolvimento" - temas recorrentes na mídia à serviço da colonialidade.

Amparando-se nas construções intelectuais de Castro-Gómez (2005b), Cruz (2017) observa que a colonialidade do poder, do saber, do ser e da natureza é, sobretudo,

a intenção do colonizador de eliminar as muitas formas de conhecer (e viver) dos povos subjugados e colonizados e substituir por outras formas de conhecer (e viver) que serviam diretamente aos propósitos dos processos civilizatórios do regime colonial (e capitalista).

Trata-se, portanto, de uma forma de exercício do poder que produz a invisibilidade do outro, expropriando-o de sua possibilidade de representação e de sua autorrepresentação; isto é, trata-se do apagamento, do anulamento e da supressão dos sistemas simbólicos, de subjetivação e representação que o outro tem de si mesmo, bem como de suas formas concretas de representações e registro de suas memórias e experiências. De certa forma:

> Assusta-nos o fato de que o Ocidente possa desejar, extrair e reivindicar posse de nossos modos de conhecer, de nossa imagem, das coisas que criamos e produzimos, e ao mesmo tempo rejeitar as pessoas que criaram e desenvolveram tais ideias, sobretudo negando-lhes oportunidades para serem criadoras de sua própria cultura e de sua própria nação (SMITH, 2018, p. 11).

Apesar das tentativas de apagamento, as mídias sociais digitais, de um modo geral, não só visibilizam lugares de fala como viabilizam espaços de escuta também. É por meio das mídias sociais digitais que posso acessar as reivindicações de Sônia Guajajara [Povo Guajajara], as denúncias de Célia Xacriabá [Povo Xacriabá] e as emendas parlamentares de Joênia Wapixana [Povo Wapixana].

É também por meio das mídias sociais digitais que posso ouvir a fala bonita (*Nheengatú*) de Daniel Munduruku e as palavras formosas (*Tupã Tenondé*) de Kaká Werá. Palavras que podem ser recuperadas nas mídias sociais dos escritores indígenas: no Instagram, no Facebook, no Youtube, no Spotify, nos blogs.

As interlocutoras da tese, Graça Graúna, Aline Rochedo e Márcia Kambeba utilizam as mídias, de maneira circular, para demarcar a presença e propagar a voz ancestral dos povos originários num tempo que, segundo Krenak (2019), é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, (e) do próprio sentido da experiência da vida, o que "gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar" o sentido de viver comunitariamente (KRENAK, 2019, p. 26).

A mídia digital possibilita que essas vozes sejam ouvidas por mais pessoas, dispensando, inclusive, a figura do intérprete, desempenhada ora pelo viajante-cronista, ora pelo antropólogo, ora pelo jornalista da mídia de massa.

Os comunicadores indígenas, de um modo geral, não utilizam uma mídia (ou várias mídias de forma consorciada) só por utilizar. Eles fazem isso para tentar garantir o direito de aparecer, de falar, de continuar existindo, já que falar não significa só emitir palavras, mas poder existir (RIBEIRO, 2017), e ouvir tem a ver com pertencer (KILOMBA, 2019), como dito anteriormente.

Apartados do regime discursivo e de visibilidade durante o período colonial, grupos uma vez escravizados encontram nas redes sociais digitais um canal para recuperar a própria linguagem e exercitar a sua.

Há centenas de narrativas de povos que nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade (ocidentalizada), afirma Krenak (2019). São algumas destas narrativas que a Catografia das escritas indígenas intenta desinvisibilizar, enfocando, especialmente, as estratégias midiático-comunicacionais de povos historicamente excluídos e empurrados pela colonialidade do poder para o lugar do outrem de nós, 'bestas sem linguagem' (AZERÊDO, 2007); pessoas contra as quais temos preconceito; contra as quais formamos ideias preconcebidas, sem conhecimento dos fatos; pessoas que ocupam posições de exclusão na sociedade, geralmente desvalorizadas, dominadas, que sofrem todo tipo de discriminação, com as quais não nos identificamos ou, pelo menos, não gostaríamos de nos identificar (AZERÊDO, 2007). Na forma de preconceito, "convenções e artificialismos são postulados como "verdades", que re-presentificados, conformam estigmas identitários" (LIMA, 2019, p. 44).

No que diz respeito aos povos indígenas, há uma identidade imposta pela racionalidade colonial (LIMA, 2019), que serve a fins de dominação; uma identidade que não condiz com a realidade apresentada pelos comunicadores indígenas.

As narrativas de Graça, Aline, Márcia ajudam a enfrentar essas ideias preconcebidas, sem conhecimento dos fatos, fundamentada em estereótipos, sobretudo, quando visibilizam formas de existência diferentes daquelas que predominam no imaginário nacional.

Multifuncional, multiplataforma e multidisciplinar, essa comunicação-arte-ativismo-política-educadora abarca outras formas de tornar comum o sensível capaz de dar forma à comunidade. Dada às suas características, a comunicação de matriz indígena também pode ser considerada intercultural e transpessoal.

É intercultural, porque abrange diferentes povos, onde cada povo expressa uma cultura particular (diferentes povos, diferentes culturas) e é transpessoal, porque parte da

premissa que todos os seres estão em contínua troca, afinal todos os seres vivos são "gente", segundo o povo Macuxi, e tudo tem espírito, para o povo Ticuna.

Assim como há gentes-árvore, gentes-peixe, gentes-barranco (DORRICO, 2019), o rio tem espírito, a terra tem espírito, as árvores têm espírito. A samaumeira tem espírito. A chuchuacha tem espírito. O cedro tem espírito. O açacu tem espírito. A ucuuba tem espírito. A seringueira tem espírito. A maçaranduba tem espírito. A castanha-de-paca tem espírito (GRUBER, 1997).

A seguir, apresento uma lista de comunicadoras indígenas que se utilizam da escrita, em especial de livros, mas também em mídias como blogs, redes sociais e canais na Internet, para disseminar outras narrativas.

Tabela 4: Mapeamento de livros publicados por escritoras indígenas realizado pelo projeto #leiamulheres indígenas.

Autora	Título	Atuação
Julie Dorrico Macuxi (povo Macuxi)	Eu sou Macuxi e outras histórias	Escritora, doutoranda em Teoria da literatura (PUCRS), ativista
Djuena Tikuna (povo Tikuna)	WiyaegÜ	Jornalista (UNINORTE/AM); cantora, escritora, palestrante, ativista
Zélia Balbina Puri (povo Puri)	Coleção Semear (Falas e cantos Puri; Coletânea literária; Poesia em movimento; Vocabulário Puri; Casos e Causos da Memória Afetiva; Plantas que curam; Tempo de escuta; Tempo de escuta: histórias infantis); Amor em pecado; Descaminhos.	Escritora, ativista, produtora cultural, atriz, pesquisadora audiovisual, embaixadora da paz
Fernanda Vieira (povo Xocó)	Crônicas ordinárias	Escritora, doutoranda em Estudos da Literatura (UERJ), ativista
Célia Xacriabá (povo Xacriabá)	BIP: Brasília inspira poesia; O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xacriabá: reativação da memória por uma educação territorializada.	Escritora, educadora, Mestra em Desenvolvimento sustentável junto a povos tradicionais (UNB), doutoranda em Antropologia (UFMG), ativista
Shirley Djukurnã Krenak (povo Krenak)	A onça protetora: Borum Huá Kurapak	Escritora, ativista, graduada em Comunicação social, publicidade e propaganda.
Kerexu Mirin (povo Guarani)	A índia voadora	Escritora, ativista

Maria Kerexu (povo Guarani)	A mulher que virou Urutau: kunha urutau re ojepota (em colaboração com Olívio Jekupe)	Escritora, contadora de histórias, ativista
Telma Pacheco Tremembé (povo Tremenbé)	Raízes do meu ser: meu passado presente indígena	Escritora, artesã, educadora, ativista
Chirley Pankará (povo Pankará)	Nãna e os potes de barro	Escritora, Mestra em Educação (PUC-SP), Doutoranda em Antropologia social (USP), educadora, ativista
Aline Kayapó (povo Kayapó)	Nós: Uma antologia de literatura indígena (em colaboração com outros escritores e escritoras indígenas)	Escritora, fundadora da Soul originária e coletivo de mulheres Ikamyabas, ativista
Márcia Mura (povo Mura)	O espaço lembrado: experiências de vida em seringais da Amazônia	Escritora, Doutora em História Social (USP), educadora, ativista
Denízia Kawany Fulkaxo (povo Kariri-Xocó)	Kariri Xocó: contos indígenas volumes 1 e 2	Escritora, advogada, contadora de histórias, professora, ativista
Vângri Kaingang (povo Kaingang)	Estrela Kaingang: a lenda do primeiro pajé; Jóty: o tamanduá	Escritora, ilustradora, educadora, ativista
Lia Minapóty (povo Maraguá).	Tainãny: uma menina Maraguá (yepé tainãe Maraguá); Lua menina e menino onça; Com a noite veio o sono.	Escritora, artista plástica, educadora, ativista

Fonte: elaborado pelo autor (2021)

Antes havia um grau de invisibilidade de outros indivíduos com relação à presença da mulher indígena em decisões que envolviam a luta dos povos, mas esse cenário está mudando, afirma Márcia Kambeba em entrevista concedida à Aun (2019), e a mulher indígena reaparece com mais participação nas decisões coletivas e também em outros espaços de legitimidade social, como a literatura.

4. UM OUTRO OLHAR

Neste capítulo, busco mapear que imagens Graça Graúna [Povo Potiguara], Márcia Kambeba [Povos Omágua-Kambeba] e Aline Rochedo Pachamama [Povo Puri] ativam e como essas imagens ajudam a disseminar uma outra visão sobre a realidade, em especial, sobre a realidade dos povos originários do Brasil.

Onde os indígenas vivem? Como eles se vestem? Do que se alimentam? Fiz essas perguntas para duas turmas, uma de crianças e adolescentes, outra de jovens e adultos, na escola e na universidade, e a resposta foi a mesma, independentemente da faixa etária: vivem na aldeia, adornam-se com penas, se alimentam do que pescam, caçam e coletam.

Segundo José Ribamar Bessa (FREIRE, 2016, p. 17), há pelo menos "cinco ideias equivocadas que muita gente no Brasil ainda tem, quando se refere aos índios [sic]". São elas: o indígena genérico; culturas atrasadas; culturas congeladas; os indígenas pertencem ao passado; o brasileiro não é indígena.

Segundo ele, a primeira ideia que a maioria dos brasileiros tem sobre os indígenas é a de que eles constituem um bloco único, com a mesma cultura, compartilhando as mesmas crenças, a mesma língua. A segunda ideia equivocada é considerar as culturas indígenas como atrasadas e primitivas.

O terceiro equívoco é o congelamento das culturas indígenas, pois a maioria dos brasileiros tem uma imagem de como deve ser o indígena: nu ou de tanga, no meio da floresta, de arco e flecha, tal como foi descrito por Pero Vaz de Caminha. O quarto equívoco consiste em achar que os indígenas fazem parte apenas do passado do Brasil e o quinto equívoco é o brasileiro não considerar a existência do indígena na formação de sua identidade (FREIRE, 2016).

O que Bessa Freire (2016) chama de ideias equivocadas, Gonzaga (2021) chama de mitos[64]. No livro *Decolonialismo Indígena*, ele lista alguns: 1) o mito de que os indígenas não gostam de trabalhar e são preguiçosos, canibais, violentos e matam crianças; 2) o mito de que os indígenas possuem muitas terras e 3) o mito de que os indígenas estão desaparecendo no Brasil.

As ideias equivocadas a respeito dos povos indígenas, conforme descreve Bessa Freire (2016) e os mitos apresentados por Alvaro Gonzaga (2021) podem ser interpretados como imagens de controle: dispositivos utilizados pelos grupos dominantes

[64] Embora exista uma extensa bibliografia acerca do que se entende por mito, não é meu objetivo abordá-la neste texto.

com o intuito de (re)produzir padrões de violência e dominação historicamente constituídos como estratégia para se perpetuarem no poder.

Baseadas centralmente em estereótipos articulados a partir das categorias de raça e sexualidade, as imagens de controle são manipuladas para conferirem às iniquidades sociorraciais a aparência de naturalidade e inevitabilidade (BUENO, 2020; COLLINS, 2019).

Essas imagens de controle, conforme Collins (2019), são manipuladas dentro dos sistemas de poder para reforçar opressões a partir da articulação entre raça, classe, gênero e sexualidade.

Embora o conceito tenha sido elaborado por Patrícia Hill Collins para visibilizar o aprisionamento das identidades das mulheres negras norte-americanas, "a construção conceitual colliniana pode ser aplicada a qualquer experiência de opressão, não apenas à experiência de mulheres negras norte-americanas" (BUENO, 2020, p. 16), como é o caso dos povos originários do Brasil.

Para Hill Collins (2019), as imagens de controle aprisionam as pessoas, simbólica e materialmente, a uma certa posição social subalterna. Tais imagens são mobilizadas e utilizadas como instrumentos de opressão em vários espaços sociais. Quando articuladas, formam as "matrizes de dominação" características de cada contexto histórico (BUENO, 2020).

Segundo Collins (2019), o imaginário dominante durante o período escravocrata fomentou a criação de imagens de controle interconectadas socialmente, que continuam a ser reformuladas com o intuito de disseminar na sociedade contemporânea as justificativas que estruturam o sistema de vigilância e violência que atravessa o cotidiano das mulheres negras (BUENO, 2020; COLLINS, 2019) e outros grupos que também foram escravizados durante o período colonial.

No caso das mulheres negras norte-americanas, Collins (2019) enumera pelo menos cinco imagens de controle utilizadas pelo grupo dominante como estratégia para manter a subordinação dessas mulheres: *mammy; welfare mother; black lady; pretty baby; hoochie*[65].

[65] Para mais informações sobre como essas imagens de controle aprisionam, simbólica e materialmente, as identidades das mulheres negras norte-americanas, recomendamos a leitura de BUENO (2020) e COLLINS (2009).

A partir das observações de Bessa Freire (2016), Alvaro Gonzaga (2021), Patrícia Hill Collins (2019) e Winnie Bueno (2020), identifico também cinco imagens de controle que aprisionam simbólica e materialmente as identidades indígenas. São elas:

1) Os indígenas são selvagens:

Figura 12: Print extraído do Google; Vídeo do canal Buenas Ideias

Fonte: Print extraído do Vídeo do canal Buenas Ideias[66]. (2022)

2) Os indígenas são violentos:

Figura 13: Print extraído do Google. Reportagem do G1

Fonte: Reportagem do G1. (2022)[67]

[66] Disponível em:< https://www.youtube.com/watch?v=WSPrp9_L5ZA>

[67]Disponível em: < https://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2016/12/fotos-revelam-novas-caracteristicas-de-indios-isolados-na-fronteira-do-acre.html>

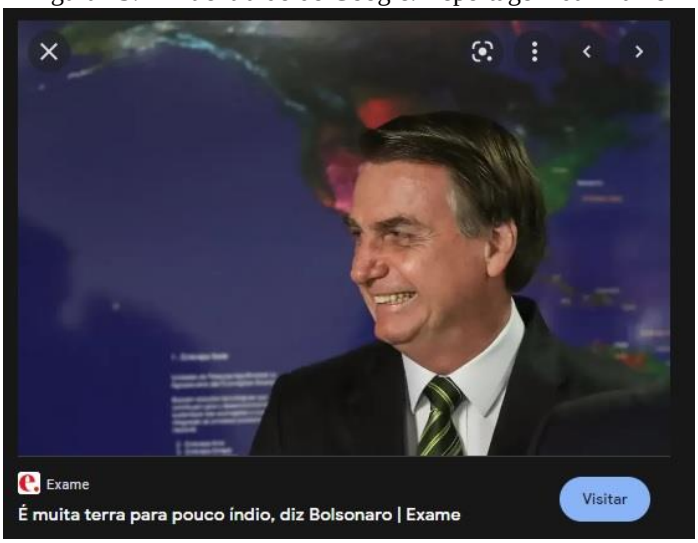
3) Os indígenas são quase-humanos:

Figura 14: Print extraído do Google. Reportagem da Band Jornalismo

Fonte: Reportagem da Band Jornalismo. (2002)[68]

4) Os indígenas têm muitas terras

Figura 15: Print extraído do Google. Reportagem da Exame



Fonte: Reportagem da Exame (2022)[69]

[68] Disponível em:< https://www.youtube.com/watch?v=6gR99s-uZFs>
[69] Disponível em: < https://exame.com/brasil/e-muita-terra-para-pouco-indio-diz-bolsonaro/>

5) Os indígenas são um obstáculo ao desenvolvimento:

Figura 16: Print extraído do site da Veja

Fonte: site da Veja. (2022)[70]

Ideias racistas a respeito dos povos indígenas, incluindo a ênfase na sua suposta incapacidade intelectual, ajudaram a ratificar o posicionamento político que havia sido adotado desde o início do século XX com a Lei 3.071, de 1 de janeiro de 1916 (BRASIL, 1916) (LIMA, 2019).

Esta lei, revogada apenas no ano de 2002 pela Lei 10.406 (BRASIL, 2002a), ressaltava que os indígenas, denominados silvícolas, eram incapazes de exercer os atos da vida civil, devendo por isso ficarem sujeitos ao regime tutelar. A suposta cognição infantil dos povos indígenas foi expressa até mesmo pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em relatório publicado no ano de 1939 (LIMA, 2019).

Agência do então Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, instituído pelo Decreto de número 8.072, de 20 de junho de 1910 (BRASIL, 1910), o SPI tinha como principal atribuição prestar assistência aos povos indígenas no Brasil (LIMA, 2019), papel que, segundo alguns críticos, não foi cumprido como previsto na lei.

(Re)produzidas em noticiários na mídia convencional, em livros didáticos, canais na Internet, romances e filmes nacionais, essas imagens de controle, que endossaram políticas etnocidas, contribuem até hoje para reforçar o distanciamento entre a sociedade nacional e as sociedades indígenas, pois:

[70] Disponível em: <https://veja.abril.com.br/economia/indios-barram-acesso-a-canteiro-de-obras-de-belo-monte/>

> Assim como as imagens de controle foram utilizadas durante o período escravocrata para justificar as violências produzidas pelo racismo, na atualidade, a mídia de massas reproduz as ideologias necessárias para a manutenção das estruturas da segregação racial. As imagens de controle contêm a substância das ideologias racistas na conformação de novas formas de racismo (BUENO, 2020, p. 118).

A circulação desse tipo de imagem na mídia, principal veículo de disseminação de imagens de controle (BUENO, 2020) acaba por reforçar o imaginário racista a partir da massificação dessas representações.

Porém, as imagens de controle que a mídia reproduz e circula não são apenas assimiladas, mas também resistidas (confrontadas), "inclusive dentro da própria mídia" (BUENO, 2020, p. 118). Por meio da escrita em mídias digitais sociais – como Facebook e Instagram -, sujeitos e coletivos indígenas conseguem recuperar a própria voz a fim de transformar o silêncio em linguagem e ação.

Winnie Bueno (2020) dedica um capítulo do seu livro à recuperação da voz por sujeitos racializados; um processo que inclui não só a possibilidade de falar nos seus próprios termos, como dizia Lélia Gonzalez (1984), como também de ser ouvido.

Sob o comando da classe dominante, os grandes meios de comunicação social – em especial, as emissoras de televisão e rádio concedidas a políticos e empresários no início da história da radiodifusão no país - ajudaram a reforçar a tese do indígena genérico em vias de desaparecimento/assimilação.

Essa imagem vem sendo confrontada à medida em que os povos indígenas divulgam as suas realidades a partir de seus pontos de vista em sites, blogues, canais e redes sociais na Internet e os grandes meios de comunicação perdem a exclusividade da narrativa. O imaginário social, abastecido principalmente pela mídia de massa, passa a ser guarnecido também com imagens de(s)coloniais produzidas pelos à margem do regime de visibilidade dominante.

Entre os comunicadores indígenas, que veem difundindo as suas visões de mundo, estão Graça Graúna, Márcia Kambeba e Aline Rochedo, cuja produção de conteúdo constela assuntos que vão desde a violência colonial até a inserção de pesquisadores indígenas nas universidades, e inclui de poemas descoloniais à textos científicos - artigos, ensaios, dissertações, teses - divulgados em livros, em entrevistas nos jornais, vídeos no Youtube, postagens no Facebook, Instagram.

Suas narrativas multiplataforma são caracterizadas pela escrita em primeira pessoa, voz ativa e indissociabilidade entre vida e obra. Essa falta de fronteiras entre quem escreve e aquilo que escreve, inclusive, sinaliza o quanto a situação do(a) escritor(a) negro(a) e indígena, por exemplo, não está desapartada de sua escrita (GRAÚNA, 2013), pois "a sua história de vida (autohistória) configura-se como um dos elementos intensificadores na sua crítica-escritura, levando em conta a história de seu povo" (GRAÚNA, 2013, p. 21).

Márcia, Aline e Graça fazem da escrita em meios impressos e digitais um território estratégico a ser demarcado com a presença originária ao utilizar as múltiplas linguagens para tensionar o paradigma dominante da sociedade nacional e enfrentar os estereótipos enraízados no imaginário da população brasileira.

Esse, aliás, é um dos principais efeitos provocados pela leitura de *Ay Kakyri Tama (Eu moro na cidade),* no qual Márcia Kambeba reafirma o seu lugar de indígena mesmo morando fora da aldeia: "Eu moro na cidade. Esta cidade também é nossa aldeia. Não apagamos nossa cultura ancestral" (KAMBEBA, 2018, p. 24).

Na apresentação do livro, é possível perceber o vínculo existente entre identidade individual e identidade étnica, onde o sujeito simples empresta um rosto provisório para o coletivo indígena. A respeito dessa simultaneidade eu-nós, Márcia escreve:

> Sou indígena Omágua/Kambeba e, para mim, hoje, falar dos povos indígenas é falar de minha própria história. Mas, para conhecer melhor sobre os povos indígenas, de modo particular o povo Omágua/Kambeba, e manter uma aproximação é preciso primeiro começar tratando-os como de fato são: diferentes étnico, cultural e socialmente, respeitando a diversidade. Chamando-os como se autodenominam, Omágua/Kambeba, Guarani, Tembé, Tikuna etc. Assim, a identidade de cada pessoa estará vinculada à etnia à qual pertence, levando em conta suas peculiaridades manifestadas no modo de vida e na territorialidade, o que os torna diferentes dos não indígenas (KAMBEBA, 2018, p. 8).

A luta do povo Omágua/Kambeba e dos demais povos para conservar as peculiaridades manifestadas no modo de vida e na territorialidade não se resume apenas a defender seus limites territoriais, afirma Kambeba (2018). Eles lutam também pelo seu modo diferente de viver, ver, sentir, pensar, agir e pela possibilidade de seguir construindo

sua história, exigindo seus direitos, tendo como um dos objetivos o ensino da língua de seus povos (KAMBEBA, 2018)[71].

Para enfrentar o genocídio e epistemicídio, "resistimos e agenciamos estratégias de sobrevivência nesses cinco séculos de violação dos nossos direitos humanos" e, assim, conseguimos manter, em meio às diásporas e lutas, patrimônios materiais e imateriais ainda desconhecidos, vulgarizados, espetacularizados e banalizados por parte significativa da sociedade brasileira, escreve Ademario Ribeiro (2020, p. 12) [Povo Payayá].

Nessa luta "em prol da manutenção do nosso tesouro ancestral" (KAMBEBA, 2018, p. 10), a tecnologia eletrônica e digital é hoje, para muitos indígenas, uma ferramenta de sobrevivência, pois atua na facilitação da comunicação - principalmente entre aldeia e cidade -, e na busca de saberes na escola do 'branco' (KARIRI-XOCÓ, 2007; KAMBEBA, 2018). Por isso, "buscamos também avançar com a tecnologia. Hoje já usamos essas armas" (PANKARARU, Atia, 2007, p. 14)[72].

Kambeba (2018), por exemplo, usa as tecnologias digitais para propagar poemas descoloniais, "que buscam ajudar as pessoas a compreender a importância de se conhecer e ajudar os povos, para que não sejam completamente dizimados em seu território do sagrado, em sua cultura, em sua ciência" (KAMBEBA, 2018, p. 11).

Os seus poemas, assim como os de Aline Rochedo e Graça Graúna, se transformam em *tapiris*[73], onde descansam aqueles que já não conseguem mais localizar os seus troncos velhos nem as aldeias de onde partiram os seus antepassados. Ao afirmar que:

> Em convívio com a sociedade,
> Minha cara de "índia" não se transformou
> Posso ser quem tu és
> Sem perder quem sou
>
> Mantenho meu ser indígena
> Na minha identidade
> Falando da importância do meu povo
> Mesmo vivendo na cidade
> (KAMBEBA, 2018, p. 25).

[71] Segundo Kambeba (2018), a língua Omágua/Kambeba, durante anos, vem apresentando sinais de declínio, mas se mantém viva pelos ensinamentos às crianças e aos adultos.
[72] Como vários autores utilizam como sobrenome o nome de sua etnia, optamos aqui por apresentar também o primeiro nome para melhor identificar a autoria.
[73] Traduzido do Tupi para o português como abrigos provisórios, que se localizam comumente entre aldeias.

Kambeba (2018) demonstra que o fato de morar numa cidade não torna um indígena menos indígena. O (não)lugar do indígena que vive na cidade é mencionado em outro de seus poemas (*União dos povos*):

> Nós, povos indígenas
> Habitantes do solo sagrado
> Mesmo sem nossa aldeia
> Somos herdeiros de um passado
>
> Buscamos manter a cultura
> Vivendo com dignidade
> Exigimos nosso respeito
> Também vivendo na cidade
> (KAMBEBA, 2018, p. 36)

Não falar a língua materna também não faz de um indígena um não-indígena, conforme explica Márcia no poema *Tana Kumuera Ymimiua* (*Nossa língua ancestral*). Embora muitos povos estejam engajados na recuperação de suas línguas originárias, algumas delas consideradas à beira da extinção:

> A língua não é determinante
> Para se poder dizer
> Que um indígena não é Kambeba
> Por não saber escrever
> Na língua do seu povo
> A afirmação está no seu ser
> (KAMBEBA, 2018, p. 37)

Com os seus poemas descoloniais, Márcia alarga a moldura daquilo que a sociedade nacional enquadra como ser indígena e a partir desse alargamento, inclui, no imaginário nacional, todos aqueles, cujos antepassados foram obrigados a abandonar as suas terras e migrar para as periferias das capitais brasileiras. Pessoas como Mônica Lima, cuja história é narrava em primeira pessoa no livro *Guerreiras (M'baima Miliguapy),* escrito, editado e publicado por Aline Rochedo (PACHAMAMA, 2018). Em entrevista à Aline Rochedo (PACHAMAMA, 2018, p. 31), Mônica afirma:

> Sou Mônica Lima, sou indígena do Amazonas. Pertenço ao grupo, que faz parte do conjunto de etnias Aruaque da Amazônia. Meu avô não soube me dizer ao certo qual delas seria. Eu nasci no contexto urbano; nasci aqui no Rio de Janeiro e já me sinto violentada por isso. Porque o meu avô foi trazido para o Rio de Janeiro à força para trabalhar, o pai do meu pai. E eu cresci tendo contato com um pouco da cultura indígena. O suficiente para eu entender e me sentir um peixe fora d'água aqui na cidade.

O fato de ter nascido no Rio de Janeiro, distante dos afluentes do Amazonas, não a impede de dizer que pertence ao grupo de etnias Aruaque da Amazônia. Ao afirmar o

pertencimento a uma etnia desconhecida, Mônica reverbera a voz de todos aqueles que, nascidos no asfalto, não conseguem mais localizar as suas raízes. Segundo Mônica, ter nascido na cidade não foi uma escolha, mas fruto de uma violência, tanto que ela se sente até hoje violentada por isso, como comenta em entrevista à Aline Rochedo (PACHAMAMA, 2018, p. 31-32):

> Eu cresci sentindo esse vazio dentro da minha alma. Esse vazio dentro de mim. Sempre entendendo que a cidade invadiu a floresta. Era a segunda vez que eu estava sendo violentada. Já fui violentada, quando o meu povo, representado pelo meu avô, não teve o direito de continuar em suas terras, em seu lugar. Continuar lá. E aí o segundo momento de estar sendo violentada é esse em que a gente percebe que toda a nossa cultura nos é roubada, é a violência cultural, e o que a gente vive é esse preconceito, como se a gente não tivesse direito de ser indígena.

Segundo Mônica Lima, em entrevista concedida à Aline Rochedo (PACHAMAMA, 2018, p. 31), os indígenas hoje estão na favela do Rio de Janeiro, pois as suas terras foram ocupadas com muita violência e eles foram obrigados a vir para os centros urbanos, mas, apesar disso, continuam sendo indígenas: continuam com a sua cultura, identidade, ancestralidade, espiritualidade e cosmologia.

A fala de Mônica ajuda a tensionar a imagem que se tem do indígena, quando ela aponta onde os indígenas estão (nas favelas do Rio de Janeiro) e o motivo deles terem migrado para lá (a ocupação de suas terras com muita violência). Mônica é mais uma das indígenas "em contexto urbano", uma categoria-fenômeno, que pegou a Fundação Nacional do Índio (Funai) de surpresa, quando saíram os dados do Censo de 2010, o primeiro a recensear as etnias ainda presentes no país.

Com o aparecimento dos "indígenas em contexto urbano" no último censo, ficou evidente que os indígenas não estavam mais restritos ao âmbito das aldeias ou reservas ambientais e que, apesar de não viverem mais em aldeias ou reservas, ainda se identificavam como indígenas.

Ao bater nas portas Brasil afora, os recenseadores do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) encontraram pessoas como Potira Krikati Guajajara, que deixou o Maranhão há mais de 20 anos e foi morar na Rocinha (PACHAMAMA, 2018). Uma história também narrada em primeira pessoa no livro *Guerreiras (M'baima Miliguapy)*, no qual, em entrevista concedida à Aline Rochedo (PACHAMAMA, 2018, p. 99), Potira confidencia:

> Eu nem falo muito isso, mas estou falando porque é importante ter esse registro. Para quando eu não estiver mais aqui, meus netos saberem um pouco da história. Aconteceu uma história, que eu não gosto de falar,

> porque é muito triste. Invadiram nossa terra e assassinaram meu povo. Na época, minha avó falou que eram fazendeiros... Tomaram conta da terra, que hoje é uma cidade e poucas pessoas sabem sobre essa história que aconteceu na época. Queimaram a aldeia [...] Saber da história da minha mãe é muito duro; ela não gosta de voltar ao local, porque meus avós foram mortos. Quem se salvou foi só minha avó e a minha mãe, porque meu pai tirou ela de lá [...] Toda a minha família, que conseguiu se salvar, foi morar em outro local [...] Na época, o pessoal perguntava se eu era indígena e eu não respondia; mas depois criei coragem: sou indígena sim! De pai e mãe!

O relato de Potira ajuda a elucidar um dos motivos da diáspora dos indígenas dentro do Brasil: os conflitos por terra ocasionados pela ocupação dos territórios indígenas. Os Krikati, povo de Potira, tiveram suas terras invadidas por fazendas de gado desde o século XIX.

Os seus direitos territoriais só foram reconhecidos pelo Estado brasileiro em 2004, apesar de o seu território ter sido declarado como Terra Indígena em 08 de julho de 1992, com base na portaria ministerial nº 328 (PACHAMAMA, 2018, p. 108). Por causa das invasões, muitos indígenas fugiram de seus territórios para se refugiar nas periferias do país, como Potira Krikati. Relato similar aparece na fala de Ademario Ribeiro (2020, p.16):

> Quando não exterminados, zigue-zagueamos pelas estradas, transfigurados nas periferias e centros urbanos do país. Em que pesem essas guerras e diásporas, sabemos de pessoas que têm manifestado essa identidade. Além dos de Utinga, o mesmo sentimento em municípios baianos como: Alagoinhas, Anguera, Antônio Cardoso, Camaçari, Coração de Maria, Ipirá, Jacobina, Miguel Calmon, Salvador, Santo Estevão, Saúde, Senhor do Bonfim, Serra Preta, Simões Filho, Várzea Nova, entre tantos outros [...] Ao me dar conta do processo de colonização, de diáspora forçada do meu povo, processos que marcaram profundamente nossa história e provocaram extermínio, aldeamento, escravização, transculturação e o silenciamento da nossa língua materna, é possível, mesmo de maneira sofrida e às vezes solitária, tecer alguns fios, que permitam construir um entendimento do que ficou negado, apagado, silenciado naqueles processos e estratégias de sobrevivência. O êxodo de meu povo é parte da trajetória sofrida por minha família e de minha própria em minha busca de ser e estar cidadão brasileiro com identidade indígena.

Na percepção de Aline Rochedo Pachamama (2018), não somos menos ou mais indígenas, se estamos na aldeia ou na cidade. Estar na cidade, muitas vezes, é a consequência da mata que o invasor consome; do latifundiário, que cria gado e destrói a biodiversidade local; da atuação do ‘senhor de engenho’, que hoje quer vender soja e invade nossos espaços; da escravidão que passamos e a opção de silenciar nossa origem para nos mantermos vivos, entre outras atrocidades (PACHAMAMA, 2018).

Diante disso, “é anacrônico parcela da sociedade entender o indígena como um cidadão ‘estranho’ na cidade. Se há indígenas na cidade, conclui-se que as cidades invadiram as florestas, as matas nativas” (PACHAMAMA, 2018, p. 12).

> Se há indígenas na cidade e eles estudam, utilizam-se da tecnologia, estão nas plenárias de discussões sociais e políticas, essa atuação não é óbvia? Não somos nós os que já viviam aqui antes? Por que ainda insistem em isolar-nos nas imagens pintadas por viajantes? Num país onde o invasor destruiu e destrói recursos naturais e sua gente, somos muito insistentes e fortes em continuar. E, se for por escolha o indígena estar na cidade, existem os seus motivos e precisam ser respeitados. Nosso grande desafio é nos manter em nossas tradições e ancestralidade, onde quer que estejamos. As dificuldades dessa sociedade não-indígena em nos aceitar são inúmeras, cruéis e ilícitas (PACHAMAMA, 2018, p. 13).

Ao publicizar histórias de mulheres indígenas nas cidades, Aline Rochedo Pachamama (2018) ajuda a enfrentar imagens de controle como as elencadas por Bessa Freire (2016) e Alvaro Gonzaga (2021) num movimento similar ao realizado por Graça Graúna no livro *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil.*

Numa fala confluente à de Aline, Graça (2012) também compreende que viver na ‘cidade grande’ não nos faz menos indígenas; mas a nossa condição de indígenas urbanos a Funai não vê e uma das provas de sua cegueira é não reconhecer a nossa existência no Estados do Rio Grande do Norte, único estado do Brasil sem nenhuma terra indígena demarcada[74].

Para a Funai, os indígenas urbanos sequer estão inseridos no quadro de indígenas aptos a ser considerados indivíduos razoavelmente integrados à sociedade, mesmo que sejamos mais de 315.180 indivíduos sobrevivendo nos grandes centros urbanos, segundo o censo indígena (GRAÚNA, 2012).

Invisíveis nas estatísticas governamentais até o censo de 2010, os indígenas “urbanos” são questionados por sua suposta desaculturação, enquanto os aldeados continuam sendo alvo de propostas, que visam desaculturá-los sob a promessa de convertê-los em cidadãos brasileiros - especificamente àqueles considerados mais próximos da cultura ocidental (GRAÚNA, 2012, 2001).

A falta de informação sobre o assunto contribui para a existência de preconceitos, especialmente, na escola, onde “a desigualdade se reproduz, porque os programas de ensino não valorizam a pessoa do índio [sic], do negro, do mestiço e de outros grupos

[74] Situação em junho de 2022.

rotulados de minoria" (GRAÚNA, 2013, p. 152). Quando se fala em povos indígenas, enfatiza Márcia Kambeba (2020, p. 42):

> A ideia que vem à mente é a de povos sem roupa, vivendo em área de mata, numa relação com os animais, caçando, pescando e coletando frutos, morando em casas de palha e madeira com fogos no interior para espantar insetos e aquecer do frio. Essa imagem ainda é presente nas práticas escolares e transmitida às crianças pelos livros didáticos. É certo que existem povos que mantêm essa forma de ordenamento e territorialidade, mas os que vivem próximos das grandes cidades têm suas casas feitas de tijolo, cobertura de telha, usam utensílios da cidade, sem perder sua identidade, seu direito à autoafirmação.

O que a grande mídia costuma ocultar é que, com o homem branco, vieram diversas maneiras de viver; uma civilização com ricos e pobres, com um modelo estreito e economicista, que privilegia uns em detrimento de outros e a visão do superior versus o inferior, pontua Marcos Terena em entrevista concedida à Provedello (2005).

Na entrevista concedida à Provedello (2005), Terena afirma também que os povos indígenas, antes da colonização, não sofriam com a fome e hoje sofrem devido à destruição do meio ambiente, da cultura, da organização social e do relacionamento espiritual com a terra.

Somando as doenças, que também não tínhamos, o preço pago pelos povos indígenas, na convivência com outros povos, tem sido muito alto, afirma Terena. Essa, porém, não é a narrativa que prevalece na sociedade envolvente, onde predomina uma visão colonial acerca dos povos originários e tradicionais.

Diferente do que informa o senso comum, afirma Kambeba (2020), as sociedades indígenas sempre tiveram uma base econômica forte. Não eram, nem são, sociedades coletoras simplesmente, pois já cultivavam a terra quando da chegada dos primeiros europeus no final do século 15. Além do setor primário, havia nas sociedades indígenas um ativo setor secundário, representado sobretudo por uma indústria ceramista e um setor terciário representado pelo comércio (KAMBEBA, 2020).

Narrativas como a de Kambeba (2020) ajudam a tensionar o regime de visibilidade dominante, que ainda coloca indígenas (supostos selvagens) e cidadãos (supostos civilizados) em lugares semânticos opostos.

Diante de tamanha desinformação, livros como os de Márcia, Aline e Graça tem se tornado um dos instrumentos de que dispomos para refletir acerca das tragédias cometidas pelos colonizadores contra os povos indígenas e para compartilhar com os indígenas e com os não-indígenas a nossa história (GRAÚNA, 2012).

4.1 Esbulho[75] e preconceito

A violência simbólica é esmiuçada por Graça Graúna no livro *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*, onde a pesquisadora analisa como o preconceito contra os povos indígenas tem alimentado o imaginário nacional, especialmente através da literatura brasileira.

Doutora em Teoria Literária pela Universidade Federal de Pernambuco e Pós-doutora em Literatura e Direitos Humanos pela Umesp, Graça Graúna é uma das primeiras indígenas a se tornar professora universitária no Brasil e umas das principais intelectuais indígenas da América Latina.

A sua biografia, por si só, tensiona a ideia de que os povos indígenas são "incompetentes, selvagens, preguiçosos e arredios, entre outros predicativos, que dão conta do desrespeito às diferenças" (GRAÚNA, 2013, p. 128).

Imagens como essas ajudaram a legitimar a tese de que os indígenas não serviam para o trabalho e, por isso, os negros da terra, como eram chamados os indígenas no Brasil Colônia[76], precisavam ser substituídos pelos negros de África. Essa narrativa encobre as baixas populacionais provocadas pela escravização de indígenas bem como suas lutas para resistir à subjugação.

São Paulo, segundo Kaká Werá (2020), foi a região que mais escravizou indígenas. De lá saíram as famosas bandeiras de apresamento pelo mar, em direção ao Sul e ao Norte do país, e por terra, seguindo trilhas milenares indígenas, como o caminho de Peabiru, que ligava Cananeia a Assunção (Paraguai), onde apresavam centenas de Tupy. Isso também aconteceu durante o primeiro período da febre do ouro, pelo interior do país.

Outra ideia errônea bastante difundida é a de que os indígenas eram povos sem linguagem, sendo que "a palavra indígena sempre existiu" (GRAÚNA, 2012, p. 275). Para os Mbya Guarani, por exemplo, a palavra é efetivamente o objeto e o sujeito de sua arte, seu conteúdo e sua forma, como observa Milton Sgambatti Júnior (2009), no texto *Poética Indígena: ensaio sobre as origens da poesia.*

---

[75] Utilizada por Jamille Lima (2019) em sua tese de doutorado para se referir à violência imposta ao povo Payayá, a palavra esbulho pode ser definida como ato ou efeito de esbulhar. Em termos jurídicos, representa um ato de usurpação pelo qual uma pessoa é privada, ou espoliada, de coisa de que tenha propriedade ou posse (ESBULHO..., 2021); o esbulho ocorre quando alguém é retirado da posse ou propriedade de um bem que lhe pertence, indevidamente, por outra pessoa, que não detém esse direito.

[76] A expressão 'negros da terra' também aparece em Sodré (2012).

O definitivo da essência dos Mbya Guarani, segundo Sgambatti Júnior (2009), é a palavra, pois toda sua vida se estrutura para ser fundamento e suporte de palavras verdadeiras: da criação do mundo e do homem (associadas à criação da palavra) até a morte de cada um de nós, os Mbya Guarani só se entendem em função da palavra.

Os equívocos a respeito dos povos indígenas apontados por José Ribamar Bessa Freire (2016) sinalizam que há um contingente de pessoas que só conhece a versão do indígena genérico; pessoas, cuja visão de mundo foi formatada, quase que totalmente, através do recorte da grande mídia de massa, e cujo conhecimento acerca dos modos de vida originários e tradicionais é limitado, porque quase tudo o que conhece sobre o seu entorno, chega até elas através de meios de comunicação controlados pela elite do país.

Embora o Brasil seja um território plurinacional, onde vivem mais de 300 povos indígenas[77], parte da população brasileira ainda acredita que não há diferenças entre eles, por causa da tendência que a mídia massiva tem de recortar a realidade, como se estivesse usando uma lente grande angular, eficaz para capturar paisagens e ineficiente para captar detalhes de muito longe.

Em face da tendência a homogeneizar a visão de mundo a partir de uma perspectiva panorâmica dos fatos, na mídia, "o nativo se torna o exótico e as múltiplas camadas de sua identidade são afuniladas em um conceito simplista de 'indígena' que forma um contraste maniqueísta com o hegemônico" (VIEIRA, 2017, p. 8).

Embora tanto na literatura quanto em registros históricos, “as narrativas generalizem a participação do originário como o índio [sic] como se os povos indígenas fossem um todo homogêneo, iguais entre si” (PACHAMAMA, 2020, p. 23), há, entretanto, diferenças não só intergrupais, mas intragrupais, como no caso dos Nambikwara, que formam três grandes grupos na região de Mato Grosso: Os Nambikwara do campo, do Vale Guaporé e o grupo do Norte, distribuído em cinco áreas indígenas (GRAÚNA, 2013, p. 161):

> Na área de Comodoro (MT) vivem os Halotesu, os Sawentesu e os Kithãulu, chamados de Nambikwara, pertencem ao povo do campo [...] No vale do Guaporé, habitam os Hãihãtesu (chamados de Manairissu, pela Funai), os Anunsu, os Wasusu, os Alantesu, os Waikusu, os Negaroté e os Mamaindé [...] Na área de Saraté (Mirassol do Oeste – MT) vivem os Katitãulu. Em Vila Bela Santíssima Trindade, na área Pirineus de Souza estão os Sabanê, os Manduca, os Tawandê e os Sawentesu. Em Vilhena, Rondônia, na área Tubarão-Latundé, vivem os Latundé. Nambikwara quer dizer, na língua tupi, “orelha furada”

[77]Lista dos povos indígenas que habitam o Brasil disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos>

O trecho acima ilustra como é problemático tratar os povos indígenas como um grupo homogêneo, quando dentro de um mesmo povo há grupos heterogêneos, cujos modos de vida diferem de acordo com as circunstâncias nas quais se encontram.

Apesar das diferenças que os tornam não generalizáveis, os povos originários partilham sentidos comuns: os Munduruku, os Potiguara, os Saterê Mawé, os Nambikwara, os Guarani se reconhecem nos parentes da floresta, dos rios, dos cerrados, das montanhas, do Nordeste, dos lagos, das cordilheiras, das cidades e onde mais houver esperança à construção de um mundo possível (GRAÚNA, 2013).

Operando dentro de uma dinâmica extraocidental e/e, e não dentro de uma lógica ocidental ou/ou, Márcia Kambeba sinaliza que "é possível ser quem você é sem perder quem eu sou" (KAMBEBA, 2018, p. 27) no poema *Índio eu não sou* [sic]:

> "Índio" eu não sou.
> Sou Kambeba, sou Tembé.
> Sou Kokama, sou Sateré.
> Sou Pataxó, sou Baré.
> Sou Guarani, sou Araweté.
> Sou Tikuna, sou Suruí.
> Sou Tupinambá, sou Pataxó.
> Sou Terena, sou Tukano.
> (KAMBEBA, 2018, p. 27).

A repetição do pronome "Sou" seguida por 13 etnias diferentes transmite uma ideia de que, embora sejam denominados povos indígenas, cada povo possui um nome, um território (físico e simbólico), uma história, que no encontro com outros povos, não some; soma.

Quando desembarcaram na América Latina, os ibéricos encontraram diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, produtos culturais, memória e identidade - Astecas, Maias, Chimus, Aimarás, Incas, Chibchas, etc, que acabaram reduzidos a uma única identidade - índios [sic] - com o apagamento de singularidades e identidades históricas (QUIJANO, 2005).

> Sua nova identidade racial, colonial e negativa implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Implicava também sua relocalização no novo tempo histórico constituído com a América primeiro e com a Europa depois: desse momento em diante passaram a ser o passado. Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo (QUIJANO, 2005, p. 11).

Identificados apenas como índios [sic], seus nomes, sua localização, seus dramas e reinvindicações são desconhecidos pela maioria da população brasileira. Assim também sucedeu com os povos Achantes, Iorubás, Zulus, Congos, Bacongos, etc, trazidos forçadamente de África. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de negros (QUIJANO, 2005).

Num contexto marcado pela concentração dos grandes meios de comunicação nas mãos de uma minoria populacional, Graúna (2013) destaca a luta dos povos indígenas pelo direito à palavra enquanto um processo de (trans)formação e (re)conhecimento para afirmar o desejo de liberdade de expressão e autonomia e (re) afirmar o compromisso em denunciar a história da colonização e os seus vestígios na globalização ou no chamado neocolonialismo.

> Apesar da falta do seu reconhecimento na sociedade letrada, as vozes indígenas não se calam. O seu lugar está reservado na história de um outro mundo possível. Visando à construção desse mundo, os textos literários de autoria indígena tratam de uma série de problemas e perspectivas, que tocam na questão identitária e que devem ser esclarecidos e confrontados com os textos não-indígenas (GRAÚNA, 2013, p. 55).

Quando se conhece o perigo da história única (ADICHIE, 2019), fica mais fácil compreender os povos indígenas em seu tempo e lugar, valorar suas experiências e narrativas, repensar e descontruir a memória de sua história registrada pela ótica do homem colonizador em meio a tantas invisibilidades, silenciamentos, violências físicas e simbólicas (PACHAMAMA, 2020).

Nessa disputa de narrativas, a palavra – um elemento, que se confunde com a identidade dos povos originários, entre os indígenas de várias partes do mundo (GRAÚNA, 2012, 2013) – foi e vem sendo utilizada colonialmente para invisibilizar e inviabilizar os modos de vida dos povos originários e tradicionais.

Considerados os primeiros escritores que passaram pelo país, os cronistas europeus deixaram como herança um imaginário social, que “tem maltratado as vozes exiladas e a imaginação criadora com que os nativos nomeiam os lugares, as pessoas e os elementos sonhados” (GRAÚNA, 2013, p. 44).

Mas os povos indígenas também têm elaborado a sua própria crítica a respeito da maneira como a história tem sido contada sob a perspectiva do colonizador e, ao mesmo tempo, reivindicado a história para entender o presente e, assim, transformá-la em um aspecto crítico e essencial no processo de descolonização (SMITH, 2018).

Para não sucumbir diante de projetos nacionais, que visam a sua aniquilação enquanto povos minimamente autônomos, a população indígena defende a palavra-território e reivindica, através dos seus canais de comunicação, a demarcação das telas e outras mídias e a garantia do direito de dizer a sua palavra.

Essa "palavra tão necessária quanto o ar que se respira; palavra que atravessa o tempo" (GRAÚNA, 2013, p. 173); essa "palavra viva, que brota da terra, conheci por meio das falas das minhas e meus ancestrais", enfatiza Aline Rochedo (PACHAMAMA, 2020, p. 11).

> Tal história chegou a mim, porque, apesar da violência simbólica de uma história escrita na matriz colonizadora, a história oral dos Povos Originários persiste. Afinal, a história e o aprendizado estão na terra, na oralidade e na memória dos originários, dos povos da floresta, dos afro-brasileiros [sic] e demais povos tradicionais (PACHAMAMA, 2020, p. 11).

Para Aline Rochedo, a palavra é uma força, em especial, "a palavra escrita, que, para mim, tem uma força muito grande por nossos antepassados terem ficado tão excluídos dessa escrita, tanto da história quanto da literatura desse país" (Aline Rochedo em informação verbal[78]). Por isso, ela afirma trazer:

> A inquietação dessa questão da nossa história não ser escrita por nós, das nossas narrativas terem que passar pelo crivo do terceiro, e a partir da história da minha própria etnia, do meu povo, da história da minha mãe, eu começo a me inquietar, porque eu queria que essas histórias estivessem na história que se diz oficial. Eu gostaria muito, inclusive, que todas as histórias originárias fossem as (histórias) oficiais. (Filósofas na Rede,S.D.)

Fora dos circuitos hegemônicos, os indígenas encontraram meios para de(s)colonizar as imagens e tensionar o imaginário racista ainda dominante, colocando em circulação, nos circuitos alternativos, seus poemas, filmes, *podcasts*, teses de doutorado, performances, fotomontagens, conteúdos multiplataforma.

Segundo José Ribamar Bessa Freire (2016), o preconceito com o qual os povos indígenas são tratados, porém, tem impedido a sociedade nacional de se beneficiar com os saberes até hoje mantidos pelos povos originários.

Ele cita um exemplo: muitos grupos indígenas realizaram experimentação genética com plantas, diversificando e enriquecendo as espécies. Só na região do rio Uapés, afluente do rio Negro (AM), uma pesquisadora americana, Janette Chernella, em

[78] Informação fornecida no vídeo Filósofas na Rede (A literatura indígena para o bem viver) disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jk3Kdd9ptwM> Acesso em 12 set 2020

1986 identificou 137 cultivares diferentes de mandioca entre os indígenas do povo Tukano.

Esses conhecimentos, no entanto, não foram apropriados pela atual sociedade brasileira, por causa da nossa ignorância, do nosso despreparo e do nosso desprezo em relação aos saberes indígenas, os quais nós desconhecemos; o preconceito não nos tem permitido usufruir desse legado cultural acumulado durante milênios (FREIRE, 2016).

Ainda predomina no imaginário nacional a ideia de que os indígenas não podem oferecer saídas para a crise socioambiental na qual nos encontramos, quando, paradoxalmente, eles protegem aproximadamente 80% da sociobiodiversidade do mundo, cultivando filosofias como a do Bem-Viver. Uma das maiores contribuições dos povos originários à sociedade brasileira está, inclusive, na alternativa àquilo que se consolidou no imaginário como desenvolvimento.

Hoje se fala de desenvolvimento, mas, geralmente, refere-se só à matéria (ao econômico e tecnológico), esquecendo o social, o cultural, o ambiental e o espiritual; o desenvolvimento mesmo só ocorre, quando é completo; quando deixa de ser uma luta pela sobrevivência, como a nossa, afirma Nhenety Kariri-Xocó (2007) [Povo Kariri-Xocó].

Embora os mandatários de terras se utilizem de uma campanha forte de difamação da luta indígena para desestruturar o sistema de coletividade e solidariedade, que é singular da cultura ancestral (CRUZ, 2020), o povo indígena só sobrevive coletivamente por causa da união das pessoas (KARIRI-XOCÓ, 2007, p. 43).

Quando alguém precisa de casa, a comunidade se reúne e faz logo um mutirão, em um dia levantamos a casa. Para plantar uma roça, formamos grupos de ajuda, homens cavam a terra, mulheres colocam os grãos no chão, outras cozinham o alimento para sustentar a multidão. A terra é de todos (KARIRI-XOCÓ, 2007).

O fato de não haver fome, pobres, injustiça e violência antes da colonização, segundo Nhenety Kariri-Xocó (2007), não estaria relacionado apenas a forma como se obtinha recursos, mas a forma como compartilhavam os recursos que obtinham de modo que todos pudessem usufruir do comum.

Com o capitalismo feroz, afirma Nhenety Kariri-Xocó (2007), destruímos as fontes naturais e comprometemos as futuras gerações: a terra é dividida, quem tem dinheiro compra tudo. Agora o equilíbrio está ameaçado, tomaram as terras indígenas, derrubaram as florestas nativas, o Planeta corre risco.

A sociedade que temos desenvolvido, acrescenta Aline Rochedo (2018), ameaça a a vida humana, pois temos desenvolvido há séculos formas de nos separarmos, aprimorando a violência e produzindo medo.

"Detesto as palavras progresso e civilização. São palavras que poderiam deixar de existir como muitas outras. O que se perdeu entre nós? Eu lamento que as pessoas estejam tão desacreditadas e tão distantes umas das outras" (ROCHEDO, 2015, p. 55).

Com os povos indígenas, afirma Kambeba (2020), podemos aprender mais sobre o bem viver, noção que está ligada ao equilíbrio entre natureza, cultura e identidade pautado no respeito ao outro.

Mas a sociedade não-indígena tem vendado os olhos para o aprendizado com os povos indígenas, que ainda cultivam "uma atitude recíproca de solidariedade, cuidado, respeito, onde nada é meu, senão que tudo é nosso", lamenta a autora (2020, p. 92).

> Desde os primeiros contatos com os não-indígenas, no século 16, os povos originários eram acolhedores, buscando uma relação de entendimento, mesmo que não fosse a mesma pensada pelos 'invasores'. Os Omágua/Kambeba, segundo os mais velhos, eram receptivos aos que chegavam de outros lugares e aldeias, e assim permanecem, acolhendo o diferente em seu espaço (KAMBEBA, 2020, p. 58).

A noção de Bem-Viver está presente na memória de muitos povos originários espalhados pela América, que buscam cultivar uma relação de respeito e reciprocidade não apenas entre seres humanos, mas com os demais seres vivos, que adquirem, em algumas cosmologias indígenas, o status de quase-humanos ou até mesmo outras gentes, como exemplifica Julie Dorrico (2019), ao mencionar as gentes-árvore no livro *Eu sou Macuxi e outras histórias*.

Para as comunidades andinas, por exemplo, as colinas e lagos são entidades vivas. Para os povos indígenas no Brasil, montanhas, árvores e rios também o são. O povo Krenak, por exemplo, considera o Rio Doce, o *Watu,* o seu avô, e, como outros membros da comunidade humana, o rio fala.

4.2 Comunicação e reciprocidade

Ao desinvisibilizar os rastros deixados por civilizações[79] que cultivavam um outro sistema de convivência, as narrativas indígenas apontam também pistas para a (im)plantação de outros marcos civilizatórios, caso conceitos, princípios e práticas

[79] Algumas das quais exterminadas pelo colonialismo ou ainda sob ameaça da colonialidade.

originárias que ainda resistem dentro de comunidades indígenas e tradicionais se ramifiquem na sociedade nacional.

Práticas como *Ayni*, descrita no Dicionário Inca/ Andino (Quechua Aimara) como reciprocidade, equilíbrio, harmonia; intercâmbio; trabalho comunitário; ajuda mútua e relacionamento baseado na unidade/não-dualidade expressa através da sentença: “hoje para você, amanhã por mim” (AYNI..., 2020).

Comum a diversos povos originários da América Latina, este é o princípio da tradição mística andina observado ainda hoje em pequenas aldeias na montanha; um modo de vida fundado pelos Incas no alto dos Andes, do qual depende a própria sobrevivência (AYNI..., 2020) em um dos lugares mais inóspitos da América Latina.

A colonização, segundo Gersem Luciano (2006) [povo Baniwa], enfraqueceu a prática da reciprocidade entre os povos originários brasileiros e culminou no empobrecimento dessa parcela da população.

Ainda assim, até hoje, os povos que vivem em terras mais extensas e abundantes em recursos naturais têm a possibilidade de uma vida mais rica, baseada em valores como a solidariedade, a reciprocidade e a generosidade, mas os povos que ocupam terras reduzidas e com recursos naturais escassos vivem conflitos internos maiores e por isso enfrentam mais dificuldades para manter as práticas tradicionais de reciprocidade, troca, intercâmbio, solidariedade, e o espírito comunitário e coletivo, "pois é na abundância que se torna possível viver com intensidade a generosidade, a partilha, a hospitalidade, o espírito comunitário, e a reciprocidade” (LUCIANO, 2006, p. 198).

Conforme Linda Tuhiwai Smith (2018), muitas comunidades indígenas continuam a viver sob condições políticas e sociais, que perpetuam níveis extremos de pobreza, doenças crônicas e escassas oportunidades educacionais e, enquanto vivem dessa maneira, eles são constantemente bombardeados por mensagens que afirmam sua falta de valor, sua preguiça, sua dependência e sua deficiência das mais ‘altas’ qualidades humanas.

Todos esses fatores, segundo Gersem Luciano (2006) [Povo Baniwa], perturbam as formas tradicionais de cooperação e dificultam a propagação das práticas de reciprocidade, que são o núcleo daquilo que os povos indígenas entendem por “Bem viver”, uma expressão vinculada à utopia indígena da “Terra sem males”, cujas características principais são uma vida comunitária em harmonia com a natureza; a reciprocidade nas relações; a valorização da sabedoria dos anciãos e a dimensão prática, festiva e sagrada da vida.

O "viver bem", conforme explica Luciano (2006), significa, de forma simplificada, viver em harmonia com a comunidade e com a natureza, o que só é possível com a prática da solidariedade, reciprocidade e a partilha de tudo o que se possa alcançar.

O “Bem viver” é uma concepção de vida proveniente dos povos indígenas da América Latina, presente tanto entre os Aimara enquanto *Suma Qamaña* (Bolívia) quanto entre os Quechua enquanto *Sumak Kawsay* (Bolívia e Equador) e também entre os povos Guarani (Brasil, Paraguai) enquanto *Teko Porã* (LESBAUPIN, 2011).

Segundo Lesbaupin (2011), não há uma definição única, mas existem alguns elementos comuns. Embora cada povo tenha a sua visão de mundo - sua maneira de ver, viver, sentir, experimentar e representar a realidade – cada um deles entende que a prática da reciprocidade se estende também aos seres não humanos; não existe de um lado o ser humano e de outro a natureza; todos fazem parte da natureza.

Segundo Kaká Werá Jekupé [Povo Tapuia] (2020), a maior contribuição dos povos indígenas é a compreensão de que tudo se conecta a tudo. Homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com ações interdependentes, afirma.

Considerado o primeiro indígena a publicar, individualmente, um livro literário no Brasil, Jekupé (1998, 2020) tem se destacado como um dos grandes propagadores das narrativas indígenas. Escritor, ambientalista, conferencista, fundou o Instituto Arapoty, organização voltada para a difusão da cultura indígena. É empreendedor social e desde 1998 leciona na Fundação Peirópolis e na UNIPAZ (Universidade da Paz).

O seu trabalho, conforme afirma, é ajudar a construir uma cultura de paz pela promoção do respeito à diversidade cultural e ecológica. Para cumpri-la, já viajou para dar palestras em vários países: Inglaterra, Estados Unidos, Israel, Índia, Escócia, México, França, “sempre procurando levar mensagens da sabedoria dos povos ancestrais do Brasil”.

Ao ler narrativas de escritores indígenas como Kaká pude identificar que, nas cosmogonias indígenas, tudo fala: gente, bicho, planta, rio, montanha, estrela. Em algumas dessas cosmogonias, alma é um outro modo de falar ‘palavra’ e ‘imagem’. Para o povo Karapotó, por exemplo, imagem é alma. Quando você controla uma imagem - através de uma imagem de controle, por exemplo -, é como se estivesse controlando também a alma de alguém.

A palavra, ressalta Aline Rochedo (2015), é vida e “não há palavra sem alma [...] Não há diálogo sem audição”, logo, palavras sem alma são iguais a mundos isolados, compara a escritora. Num mundo em que as palavras e os fatos pouco se encontram,

afirma a autora, é necessário “passar o limite da distância [...] para chegar a quem me ouça” (ROCHEDO, 2015, p. 62). É nesse desafio, que palavra vira flecha e o corpo, um alvo que só a palavra consegue atravessar.

5. AS NARRATIVAS INDÍGENAS E O ARCO COMUNICACIONAL

O arco e a flecha[80] começaram a aparecer para mim em sonhos, presentes, visitas. Primeiro, sonhei com alguém na mata me ensinando para onde apontar a minha flecha. Depois, uma amiga me presenteou com um arco. Em seguida, ao visitar um pajé Potiguara, o primeiro objeto que ele mostrou foi uma garrafa com a imagem de Oxóssi, segurando um arco e flecha - Oxóssi é o orixá da comunicação, das florestas, dos animais, conhecido também como caçador de uma flecha só[81].

O que determina o sentido de um símbolo não é o signo em si, mas aquele que o significa. Mais do que um ato, a simbolização é, antes de tudo, uma relação. Há, portanto, que se observar a recorrência dos símbolos com os quais nos relacionamos.

A metáfora da mensagem como flecha - que ultrapassa, perfura e atravessa as camadas até atingir o alvo - é o núcleo daquilo que chamo, provisoriamente, de teoria do arco comunicacional, onde o arco está relacionado à distância a ser percorrida, a flecha é a mensagem, o alvo é o público e a comunicação é a relação entre o arqueiro, o arco, a flecha e o alvo.

A teoria do arco comunicacional parte da imagem do arco e flecha como um princípio explicativo do fenômeno comunicacional, baseado numa prática milenar do povo Potiguara, onde a flecha se torna uma ponte entre o antes e o agora; entre o durante e o depois.

A ideia do arco e flecha como ponte e, ao mesmo tempo, como construtor do mundo, aparece na análise de Sá (2018). Segundo ela, o arco é como uma ponte, que ligaria uma cultura a outra, onde flechas traçam trajetórias, que se tornam realidade dentro daquilo que lhes é dado como possibilidade de atingir (SÁ, 2018, p. 237).

Com a flecha atirada de nossas bocas firmamos que possibilidades serpenteiam na vida comum e muitas vezes não são credibilizadas, porque nossos olhos estão condicionados (RUFINO, SIMAS, 2019).

---

[80] A origem do arco, símbolo que começou a aparecer repetidamente para mim durante o doutorado, se situa entre 20.000 e 17.600 anos enquanto um artefato de caças e guerras (SÁ, 2018). A maior parte dos estudos feitos por antropólogos sobre o uso dos arcos remete aos vários tipos de pontas de flechas que foram encontrados em sítios arqueológicos espalhados em diferentes partes do mundo (SÁ, 2018).

[81] Oxóssi, Orixá caçador, habitante das matas. Em casas de rito ketu (nagô) onde recebem culto ao lado de orixás, os caboclos são frequentemente relacionados com Oxossi, um orixá caçador, que tem como emblemas o arco e a flecha. Este orixá, às vezes, é também caracterizado como um índio [sic] (CARVALHO; CARVALHO, 2012).

As flechas como instrumento de guerra são armas silenciosas de alta efetividade. Talvez por isso tenham sido escolhidas como símbolo da literatura de autoria indígena, comparada a uma arma de defesa e contra-ataque dos seres submetidos ao estado de violência (SIMAS, RUFINO, 2019). De acordo com a tradição Tupi, explica Kaká Werá Jecupé (2020), uma palavra pode proteger ou destruir alguém; o poder de uma palavra na boca é o mesmo de uma flecha no arco, compara.

Tanto que Jecupé (2020) se refere à Ailton Krenak como aquele, cuja fala sempre foi uma flecha indignada em relação a atitudes arbitrárias, opressoras, gananciosas e imorais de um grupo, que tem se perpetuado nas estâncias de poder (JECUPÉ, 2020).

A flecha ora é associada à mensagem ora é associada ao meio, como demonstra Nhenety Kariri-Xocó (2007) ao comentar que o computador (ou qualquer outro dispositivo conectado à Internet) é o novo arco e flecha.

Segundo ele, o computador conectado se tornou um instrumento de luta pelos nossos direitos, pois com ele, registramos nossa cultura, história e arte; estudamos e aprendemos, inclusive, a elaborar nossos próprios projetos. “Ele nos facilita o diálogo e os intercâmbios” (KARIRI-XOCÓ, 2007, p. 5).

> O arco e flecha é um instrumento de defesa, de caça... Hoje em dia, um computador com acesso à Internet também pode ser utilizado pelos índios [sic] como um instrumento de defesa e de caça. Nós, índios [sic], já estamos usando o computador como ferramenta de buscar soluções. O computador nos serve para escrever projetos ou cartas, que nos auxiliam para encontrar melhorias na saúde, educação, sustentabilidade e tudo que se refere à nossa sobrevivência e desenvolvimento, servindo como um arco e flecha. (KARIRI-XOCÓ, 2007, p. 7).

Nhenety Kariri-Xocó (2007) compara o encaminhamento de um projeto pela Internet a uma caçada tradicional. É igual, ele diz. Assim como um bom caçador aprende a imitar os animais para atrai-los, o ‘caçador eletrônico’, afirma Nhenety, sabe imitar, sabe ajustar “os projetos aos perfis daqueles que a gente quer atrair, sejam eles financiadores ou parceiros... é importante procurar, pesquisar, navegar na internet para assim saber melhor como ‘capturar’” (KARIRI-XOCÓ, 2007, p. 7).

A caçada digital, explica Nhenety (2007), é feita nas cidades, onde estão os lugares de caça: as instituições, os ministérios, as empresas, ONGs, agências. “Esses campos de caças são fontes de recursos, direito, saúde, educação” (KARIRI-XOCÓ, 2007, p. 13), capturados para atender as necessidades e os objetivos comunitários. “Se antes caçávamos com arco e flecha, hoje temos também um arco digital” acrescenta Alex Pankararu (2007, p. 33).

O computador conectado, observa Nhenety (2007), vai longe e pode atravessar o oceano em segundos; com um ‘clique’, uma espécie de flecha (digital) atinge o outro lado do planeta (KARIRI-XOCÓ, 2007, p. 9), mas é preciso articulação e planejamento, “pois um arco e flecha pendurado na parede é decorativo, não caça nem defende” (KARIRI-XOCÓ, 2007, p. 7).

Pelos relatos de Kaká Werá Jecupé (2020) e Nhenety Kariri-Xocó (2007), é possível perceber que ‘uma flecha digital’ pode tanto ser usada para captar recursos como também para expressar indignação diante das atitudes de grupos que se revezam no poder.

Isso ocorre porque a funcionalidade do arco e o efeito das flechas mudam, conforme a finalidade de quem maneja o arco, já que estão associadas ao objetivo que se pretende atingir. É por isso que existem flechas projetadas para tocar (flechas de contato), perfurar sem rasgar, de curto e de longo alcance[82].

Como "cada arco possui sua trajetória de vida e história forjada por diferentes propósitos" (SÁ, 2018, p. 69), tanto o alvo quanto o meio utilizado para atingi-lo estão diretamente relacionados. Por isso, a escolha do meio dependerá da finalidade, pois "cada tipo de arco tem sua funcionalidade associada aos objetivos do arqueiro, aos tipos de alvos" (SÁ, 2018, p. 26).

Os arcos diferem nas "formas, tensões, proporções, tamanhos, tipos de materiais, pesos, comprimentos, relação corpo/comprimento" (SÁ, 2018, p. 82), assim como as mídias diferem no formato, no alcance.

Mas, independentemente do formato, todos os arcos são meios de conservar o movimento e transferir a energia. A conservação do movimento e a transferência de energia entre os corpos pode ser considerada um tipo de relação, onde um elemento - o arco - anima outro elemento - a flecha.

O meio, o arco, não é capaz de atingir por si só o objetivo. Necessita da flecha, da mensagem para alcançar o alvo. A comunicação seria, portanto, a troca de energia entre arco e flecha / meio e mensagem, onde aquele que dispara pode ou não atingir determinado alvo.

Nhenety Kariri-Xocó (2007) explica “cada índio [sic] faz sua flecha de forma diferente. A característica da estrutura da flecha é a realidade da sua tribo: crenças,

[82] "Os protagonistas das análises das madeiras do arco e flecha Potiguara foram, principalmente, os artesãos (...) Chico, Anselmo, Pedro, Fernando e Chico Urubu, embora não tenha sido só com eles, que tive oportunidade (de) trocar ideia" (SÁ, 2018, p. 130).

hábitos, tradições... A eficiência, o sucesso e o êxito da flecha em atingir o alvo vão depender de quem a construir e de como é lançada...” (KARIRI-XOCÓ, 2007, p. 9). Ele ressalta que:

> A caça e a produção de flechas são atividades integradas em relações e comportamentos socialmente harmonizados entre os indivíduos. A construção da flecha não é apenas uma adaptação ou proteção do grupo, mas uma interpretação simbólica de sua visão para atualizar-se no mundo contemporâneo (KARIRI-XOCÓ, 2007, p. 9).

Assim como os arcos, as mídias também variam de tipo, formato, finalidade, alcance, sendo as mídias um dispositivo a partir do qual se disparam diferentes mensagens (flechas) de acordo com o objetivo (alvo) pretendido, considerando que "de acordo com o tamanho do arco, há variação dos tamanhos das flechas e nas distâncias alcançadas por elas" (COSTA, 2015).

Há mensagens que circulam melhor no Instagram; há mensagens que circulam melhor no Youtube; há mensagens que circulam melhor em livros infantis. A escolha do meio tem a ver com o alvo, que se deseja alcançar: o objetivo e o público. Textos impressos circulam melhor em livros; vídeos em plataformas como Youtube, Netflix; podcasts, em rádios e webrádios. "Quem vai manter guiado o alvo não é a força do arco, mas a mira do caçador e o guia", afirma Chico Urubu em entrevista à Sá (2018) concedida em julho de 2017, já que a "variação no tipo de material gera diferentes modos de resposta dos arcos" (SÁ, 2018, p.106).

A melhor flecha para alcançar o público infantil, por exemplo, nem sempre é a melhor flecha para atingir o público adulto, já que um público é mais suscetível a mensagens disparadas no Youtube enquanto outro é mais suscetível a mensagens disparadas no Instagram, no Spotify, webrádio, livros, Twitter e assim por diante.

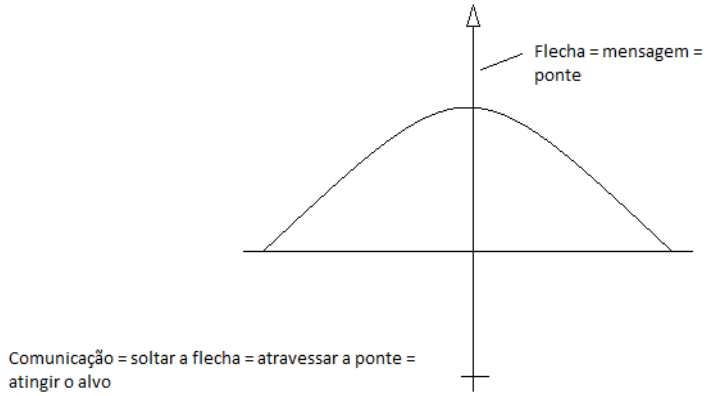
O alcance da mensagem vai depender da mídia que escolher, assim como o alcance da flecha dependerá sempre do tipo do arco, do meio utilizado, já que “para cada alvo tem um tipo de flecha” (KARIRI-XOCÓ, 2007, p. 9). A aderência da flecha ao arco - da mensagem ao meio - também influencia nessa trajetória.

Conforme Sá (2018), na parte final do corpo da flecha há uma cava, uma pequena ranhura que prende a flecha à corda antes desta ser tensionada. Esta ranhura é importante e tem que ser feita com cuidado, pois, se a fenda for muito larga, ela não prende a flecha à corda e a flecha pode se soltar antes da hora e se for muito estreita, não permite que a flecha seja disparada, quando a corda for solta (SÁ, 2018, p. 92).

Simbolicamente, as flechas e lanças podem ser interpretadas como um conjunto simbólico do sagrado que memoriza em ato as lutas por seus territórios, sendo utilizadas como elemento simbólico nas lutas por direito e em diferentes cerimônias e rituais, como os Potiguara (SÁ, 2018).

Do ponto de vista comunicacional, o arco é visto como uma ponte e a comunicação como um percurso, uma trajetória, como pode ser observado na figura a seguir.

Figura 17: Esquema do arco e flecha



Fonte: Elaborado pelo autor (2021)

A comunicação é vista aqui como um grande arco narrativo, do qual se disparam diferentes mensagens (flechas) de acordo com o objetivo (alvo) pretendido. Retirar os nós da linha – os obstáculos do percurso -, como recomenda Rosália Maxacali no filme *A flecha e a bolsa*, é o ideal, pois com os nós, o elo se desfaz (MAXACALI, 2015).

A madeira (do arco) "não pode ter nódulos, pois eles a enfraquecem. O ideal é encontrar ramos que sejam o mais liso possível e o corte feito entre um nódulo e outro", respondem Anselmo, Fernando, Pedro e Chico em entrevista concedida à Sá (2018). Segundo os artesãos e de acordo com a literatura, quando as madeiras têm nódulos, eles precisam ser retirados (SÁ, 2018), pois, geralmente a madeira só quebra se houver nó.

O nó está para o arco de madeira assim como o ruído está para o arco da comunicação. Ambos atrapalham a "propagação de energia pelas ondas sonoras" (SÁ, 2018, p. 137). É por isso que madeiras com nódulos costumam ser rejeitadas pelos artesãos, pois os nós fragilizam a madeira, alterando as propriedades acústicas, que estão diretamente relacionadas a elasticidade e a propagação de energia pelas ondas sonoras (SÁ, 2018).

Seguindo com esta analogia, o arco e flecha da escrita indígena tem como tarefa evitar os nós a fim de criar uma abertura, uma passagem; arrombar, abrir um rombo; passar para o interior, mas sem destruir o interior.

Segundo Simas e Rufino (2019), nossas flechas (descoloniais) se lançam para os quatro cantos dessa casa chamada existência; cada flecha atirada emana um poder de transformação e de mobilidade no tempo (SIMAS, RUFINO, 2019).

As flechas disparadas pelos comunicadores indígenas vêm se mostrando capazes de atravessar o enorme fosso entre as garantias e direitos que as leis propõem e a realidade indígena brasileira em sua grande maioria de etnias (SÁ, 2018).

É por isso que a partir da criação e efetivação permanente do Estado Nacional, no século 19, as lutas destes povos migraram cada vez mais das guerras corporais para o campo do direito ou do jurídico e político, principalmente, depois da Constituição de 1988, observa a autora.

Isto sugere, de acordo com ela, "outras formas de guerrear, de se organizar, fazer alianças e escolher lideranças e a meu ver, isto implica em outra concepção do que se compreende por povo guerreiro e o que se chama de luta e inimigo" (SÁ, 2018, p. 208), já que após a Constituição de 1988 e seus avanços, novos espaços de lutas exigiram mudanças nas estratégias das novas lideranças indígenas, de modo que "as lutas e os guerreiros não cessaram de existir, apenas se travestiram em outras formas e roupagens, sendo o campo cultural um dos mais estratégicos e uma das armas mais poderosas" (SÁ, 2018, p. 237).

Composto de três elementos básicos - uma haste resistente mais semiflexível, uma corda e uma flecha[83] - o arco tem sua haste presa pelas extremidades por uma corda, que quando tensionada e depois liberada, transmite a uma flecha presa a ela uma impulsão por meio da transformação de energia, fazendo-a voar a uma determinada velocidade e distância.

"A flecha, por sua vez, também é composta por partes e, de um modo geral, provoca perfurações, muitas vezes letais, dependendo do tipo do alvo e do impacto" (SÁ, 2018, p. 25). Definido por Sant'Anna Neto (2008) como uma máquina ou aparelho transmissor de movimento, o arco (e flecha) é evocado pelos comunicadores indígenas

[83] De forma resumida, o arco Potiguara é composto pelo corpo do arco, empunhadura (centro, coração do arco), linheiro, corda, local de encaixar a flecha e flechas (SÁ, 2018).

como um símbolo da conservação e transferência da energia do movimento indígena no Brasil.

Se combinamos a imagem de Sant'Anna Neto (2008) com a imagem de Bitencourt de Sá (2018), temos que, ao disparar as suas flechas, os comunicadores indígenas agem enquanto transmissores de um movimento, que memoriza em ato as lutas (dos povos indígenas) por seus territórios, como afirma Sá (2018). Manter a memória da luta, no caso do movimento indígena, é manter a luta.

> Ao atirar com o arco, o arqueiro, de modo geral, utiliza suas percepções sensoriais e de uma série de dados obtidos na observação direta ou indireta de outros arqueiros ao atirar (...) Às vezes, a partir dos resultados obtidos pelos outros ele pode sentir-se mais entusiasmado ou desmotivado, pode buscar adaptar seu movimento a algo que lhe chamou atenção no movimento de outro arqueiro e assim por diante (SÁ, 2018, p.172).

Conhecer a dinâmica de um arco nos oferece pistas de compreensão acerca da comunicação como um elemento dinamizador das relações, visto que o arco comunicacional é visto como uma dinâmica, que visa conservar o movimento (neste caso, o indígena) a partir da transmissão de energia entre os corpos em interação.

É pela escrita, por exemplo, que chega até a mim parte da energia transmitida pelos discursos de Moura Tukano, pelas denúncias de Marçal Tupã, pelas histórias da humanidade de Ely Macuxi, todos já falecidos. Suas palavras são como flecha, que atirada no passado, continuam atravessando o presente, provocando ranhuras que nos permitem vislumbrar, através das frestas, outras possibilidades de futuro. A flecha, nesse caso, supera o arqueiro e anos após ter sido lançada ainda procura novos alvos.

Dentro dessa chave de compreensão, a literatura indígena difundida através das mídias digitais sociais pode ser lida, portanto, como flecha que atravessa o tempo e nos lança na condição de possibilidade[84] (SIMAS, RUFINO, 2019).

> Contrariando o pensamento de uma grande maioria interessada em nos manter amordaçados – (a Internet) trouxe-nos novos significados, sem que isso implique o abandono de nossas tradições. Devolvendo nossas vozes, que foram caladas por muito tempo, coberta pelas vozes dos que se julgam especialistas. Conectar-se ao mundo através da Internet é ter direito a ter um rosto, e fazer ouvir nossa voz é saber dos acontecimentos e interesses que envolvem toda humanidade. Através desse mecanismo tecnológico conseguimos perceber uma janela para o mundo (TUPINAMBÁ, 2007, p. 20).

[84] Frase reescrita a partir da percepção de Rufino e Simas (2019) de que a sabedoria de Orunmilá é como flecha que atravessa o tempo e nos lança na condição de possibilidade.

Yakui Tupinambá (2007) menciona “a força que existia dentro do meu ser, e que foi despertada, resgatada pelo uso da internet, através do contato intercultural e intracultural” (TUPINAMBÁ, 2007, p. 20), fortalecendo a tese de que o arco comunicacional é um meio pelo qual os povos originários e tradicionais transferem energia entre os corpos e, assim, conservam o movimento.

Independentemente de tipos, culturas, épocas e estilos, os princípios físicos ou funcionais do arco e flecha se conservam baseados no princípio newtoniano de conservação de movimentos e transmissão de energia entre corpos (SÁ, 2018, p. 26). Essa energia pode ser entendida aqui tanto em sua dimensão material como na sua dimensão simbólica.

> Conta-se que, quando os líderes da fracassada Revolta dos Malês (Bahia, 1835) achavam-se na prisão à espera da morte, era frequente as pessoas da comunidade negra irem visitá-los em busca daquilo que os mulçumanos chamam de *baraka*, isto é, força de vida, poder de transformação e realização (SODRÉ, 2019, p. 85).

A respeito da transmissão dessa energia, dessa força capaz de propagar movimentos, Aline Rochedo escreve: “às vezes, num encontro, a sua energia é transmitida para a pessoa que você conhece” (Rochedo em informação verbal)[85].

A fala de Aline Rochedo (2021) e Sodré (2019) conflui com a de Sá (2018), quando ela diz que “cada movimento de um arqueiro transfere ao subsequente uma série de informações, que sinaliza o que e quando fazer, gerando um efeito de onda” (SÁ, 2018, p. 188). Na história narrada por Sodré, esse efeito de onda seria provocado pela transferência de *baraka* – força de vida, poder de transformação e realização.

Todas as sociedades humanas, segundo Sodré (2019), privilegiam essa noção, e em torno dela, produzem articulações especiais: os indígenas Dakota chamavam-na de *Wakanda*; os iroqueses, de *Oki;* os algoquins, de *manitu;* os melanésios, de *mana*; os nagôs, de *axé*, e assim por diante, conforme aponta o autor. Os romanos, por sua vez, chamavam-na de *vis*:

> No antigo indo-europeu, *vi* era o termo usado para designar a fibra com que o arqueiro vergava a madeira para atirar a flecha. O arco, fonte de ação e movimento, constitui-se na tensão entre a madeira e a fibra, o resistente e o flexível. Vem dessa luta de contrários a palavra *vis* (força, violência, compulsão), assim como *vir* (homem, varão), aquele capaz de se apropriar do poder realizante da força (SODRÉ, 2019, p. 85).

Pode-se entender essa força por meio de juízos substancialistas, como o de uma irradiação física das pessoas e das coisas (a exemplo do *prana*, ou força vital dos hindus),

[85] Concedida em entrevista à autora em 10 ago de 2021.

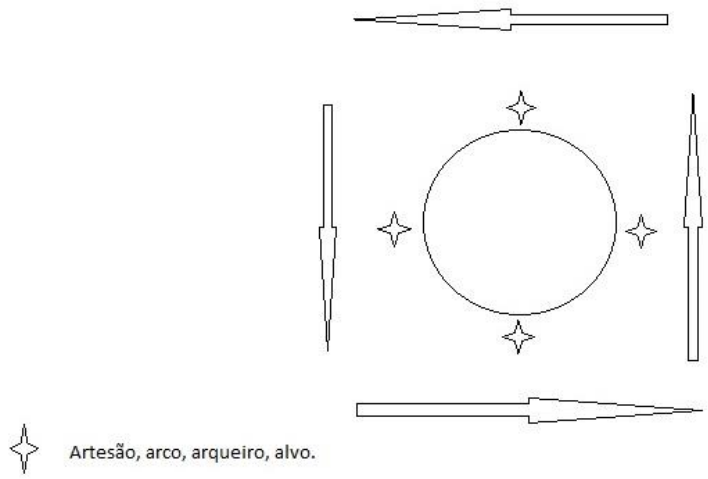
mas, na verdade, ela sempre implicou um processo configurativo, capaz de determinar conteúdos, de gerar fatos, seja no nível material, mental ou simbólico, explica Sodré (2019). “Sempre foi, em consequência, objeto de desejo ou busca para o grupo humano. Mas sempre foi também objeto de barreiras, pois o grupo contém ou repele, de acordo com sua forma de relacionamento com o real, a livre movimentação das forças” (SODRÉ, 2019, p. 86).

O que coloca a flecha em movimento é a tensão (provocada pela corda), vista aqui como indutora de impulsionamento. É a corda que “une as duas pontas do arco provocando uma tensão" (SÁ, 2018, p. 71). Quando ocorrem elementos opostos (vida e morte, arco e flecha), comenta Sodré (2019), há um conjunto complexo de transformações, animado por uma tensão interna.

As coisas mantêm-se unidas pela lei da discórdia, que é justamente a tensão dos contrários, segundo ele, já que “harmonia da consonância oculta do universo ou do laço coesivo é a dinâmica conflitiva da aproximação das diferenças” (SODRÉ, 2014, p.33). Mas tensão demais não impulsiona: rompe a ligação e quebra o arco. Chegar ao nível de tensão ideal é desafio que só se vence, quando a repetição faz da ação de um indivíduo uma prática social, como é o caso da comunicação pela literatura indígena.

Nessa prática social, há uma troca de energia entre artesão, arco, arqueiro e alvo, onde já não é possível dizer quem anima quem: se o artesão anima o arco ou se é o arqueiro, que anima o artesão; se o arco anima o arqueiro ou se é o arqueiro que anima o alvo.

Figura 18: Esquema do circuito artesão, arco, arqueiro e alvo.



Fonte: Elaborado pelo autor

Artesão, arqueiro, arco e alvo estão de tal forma imbricados que já não é possível dizer onde a relação começa nem onde termina – ou o que ou quem existe em função do que e de quem. Nessa relação circular, "o arco, o arqueiro, o artesão produzem novas imagens, que se sobrepõe a uma fictícia linearidade temporal" (SÁ, 2018, p. 79).

O artesão encontra a árvore, que transformada em arco, encontra o arqueiro, que com o arco encontra o alvo, que encontra na flecha a energia da árvore, do arqueiro e do artesão, e assim sucessivamente. "A concretude do fazer dos artesãos (...) se expande em um tempo anterior quando procura na natureza a matéria-prima para fazer o arco e se estende para o encontro" (SÁ, 2018, p. 84).

As madeiras, afirma a autora, possuem grupos de parentesco, o que permite agrupá-las de acordo às suas características morfológicas, anatômicas e químicas. “São quase pessoas" (SÁ, 2018, p.138), e são essas quase pessoas que dizem em que tipo de arco e flecha podem se transformar.

Essa figura de linguagem é enfatizada no fato de que "Anselmo associa a casca a uma pele, uma epiderme da árvore" (SÁ, 2018, p. 151). O que nos faz recordar Ingold (2011), “que vê o corpo indiferente de ser humano ou não, como agentes interacionais dinâmicos nos processos de organização perceptiva do mundo" (SÁ, 2018, p. 168).

Antes de o arqueiro perguntar qual é a origem do arco que recebe, a árvore responde ao artesão que arco ela pode originar. Como saber o que a árvore pode oferecer? "Observando, observando e observando. Tentando fazer e fazendo", explica Chico em entrevista à Sá (2018).

Todo o processo de construção dos arcos, explica Sá (2018), é feito de forma empírica e se desenvolve a partir das experiências práticas dos artesãos. O saber fazer dos artesãos Potiguara, na perspectiva de Sá (2018), é, antes de tudo, um saber que se origina das experiências práticas. Saber fazer, nesse caso, é fazer até saber ao invés de saber até fazer.

> Assim falavam os nossos antepassados ‘O conhecimento é a semente da experiência de vida, que brota em nossa memória’ (...) Pela tradição oral transmitimos os conhecimentos às novas gerações para a cultura continuar, e elas absorvem como as plantas fazem com a água da terra. Mesmo que morramos, a semente foi plantada, vai germinar nas pessoas formas de ações para desenvolvimento do povo. O conhecimento é o fruto humano (KARIRI-XOCÓ, 2007, p. 5).

Assim como os artesãos, os comunicadores indígenas partem de suas experiências práticas para gerar sensibilidades e conhecimentos acerca das realidades dos povos indígenas do país. Embora as flechas lançadas por eles variem, "as variações das pontas

de flechas não mudam as estruturas básicas delas" (SÁ, 2018, p. 86). Partindo da metáfora do arco comunicacional, podemos deduzir que a mensagem respeita uma estrutura básica e que, por mais que varie, irá ou sinalizar ou informar ou comunicar.

As pontas de flecha, enfatiza a autora, também podem variar em suas formas, conforme finalidade e os tipos de alvos. Ou, seja, a mensagem pode variar, conforme o objetivo e o público, que se deseja alcançar. É por isso que um meio não costuma extinguir, suplantar o outro, mas coexistir, pois sempre haverá mensagens que aderem melhor a um meio do que outro, como flechas que se acoplam às cavas.

Comparo os comunicadores indígenas à ponta da flecha, a ponta de lança, e associo o movimento indígena ao corpo da flecha. São os escritores, os comunicadores indígenas, que tocam primeiro o alvo, o público. Um corpo de flecha sem uma ponta tem mais dificuldade de penetrar o alvo, já que "a ponta é a parte da flecha, que deve a princípio perfurar ou acertar em primeiro lugar o alvo" (SÁ, 2018, p. 94). A função dela é tocar o alvo antes.

Assim como ponta e corpo estão implicados, há, de modo geral, um vínculo entre o indivíduo e a coletividade, entre o comunicador e o seu povo. Em grupos sociais como os povos indígenas, afirma Nhenety Kariri-Xocó (2007), cada pessoa faz parte do corpo coletivo, vivo e dinâmico: “Se algum membro do grupo não executar sua tarefa, todo o corpo sentirá o efeito” (KARIRI-XOCÓ, 2007, p. 13).

Ser indígena é ser coletivo, porque só se é indígena em grupo, afirma Nhenety (2007). Quando falta alguém – ou quando alguém deixa de cumprir a sua função – “é como a falta de um órgão para o corpo, um corpo sem uma mão é um corpo incompleto” (KARIRI-XOCÓ, 2007, P. 34). Logo, se os comunicadores indígenas não realizam a sua função - se a ponta da flecha não alcança o alvo – todo o corpo arca com as consequências, já que “em sua sociedade indígena cada pessoa da comunidade tem uma função” (KARIRI-XOCÓ, 2007, p. 34).

O arco e flecha dos comunicadores indígenas, nesse ponto, se aproxima do arco e flecha dos personagens do jogo *Dáwolé Yorubá,* que “permitirão ao jogador ativar elementos do cenário, que não poderiam ser alcançados de outra forma e criar cordas que criam passagens por abismos antes intransponíveis” (FRANCO, 2015, p. 55).

No jogo, assim como na realidade dos comunicadores indígenas, “há desafios, que devem ser superados com itens específicos como no caso em que o jogador deve utilizar o arco e flecha para criar uma ponte de cipó entre as duas árvores”, sobre um abismo.

Em um Brasil encantado em permanente luta contra o Brasil que é só desencanto (SIMAS, RUFINO, 2019), é como se as escritas indígenas pudessem ativar elementos, que não poderiam ser alcançados de outra forma, criando, assim, passagens por abismos antes intransponíveis.

A flecha lançada, afirmam Rufino e Simas (2019), grita que urge o enfrentamento no campo das representatividades formais e na disputa política imediata. Mas isso não se opõe ao esforço de encantamento cotidiano do mundo pela mirada das alterações das gramáticas de percepção da vida, encantando a palavra, os corpos e as existências na precariedade das frestas.

5.1 Epistemologias indígenas

A teoria do arco comunicacional é um "exercício intelectual e político que envolve as epistemologias indígenas e de outros povos tradicionais" (CORREA XAKRIABÁ, 2008, p. 56); povos cujo ato de "cultivar a dimensão teórica é uma arte, um exercício de liberdade e uma prática de sobrevivência" (MALDONADO, 2011, p. 297).

As epistemologias indígenas[86] têm como fundamento a circularidade dos saberes conservados e transmitidos por mestres e mestras do saber[87], cujos sentidos e práticas contribuem para assentar outras bases de conhecimento dentro das instituições de ensino.

Esses mestres e mestras têm como matriz formadora o saber fazer pela ciência do território, conforme observa Célia Nunes Correa Xakriabá (2018) [Povo Xakriabá]. A essa matriz formadora "principiada no território, atribuo o mote para uma educação territorializada, que apresenta como ponto de partida e de chegada a potência da epistemologia nativa" (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 9).

Em entrevista concedida à Nogueira e Araújo (2019), João Paulo Lima Barreto [Povo Tukano] comentou que, após ouvir na universidade que não existia teoria indígena (somente mitologia indígena), passou a propor que os pesquisadores indígenas pudessem trazer uma epistemologia a partir dos seus próprios conceitos, pois descolonizar, segundo ele, não significa aprender conceitos de fora para entender os nossos conhecimentos e sim

[86] Optei pelo termo epistemologias indígenas ao invés de epistemologias autóctones por considerar que o termo indígenas tem maior aderência à proposta da tese.

[87] Mestres e mestras de saber são pessoas originárias principalmente de culturas indígenas ou da afro-diáspora que desde sua infância assimilam conhecimentos organicamente em diferentes áreas, assumindo um papel de formadoras em suas comunidades através dos fortes vínculos de seu aprendizado (MESTRASDOSABER, 2022).

trazer nossos conceitos indígenas (conceitos de dentro da comunidade indígena) para o debate.

Segundo Correa Xakriabá (2018), reconhecer a participação indígena no fazer epistemológico é uma forma de contribuir para o processo de descolonização de mentes e corpos, desconstruindo esse pensamento equivocado de que nós, indígenas, não temos capacidade de ocupar os espaços de produção de conhecimento, como ocorre no ambiente acadêmico.

"Esta interlocução traz consigo uma tarefa desafiadora, que é contribuir para o processo de descolonização dos conhecimentos também no meio acadêmico" (CORREIA XAKRIABÁ, 2018, p. 56) a partir da compreensão de que "o nosso conhecimento não poder ser reduzido como um saber menor ou ser tratado como retórica, (pois) somos povos que produzimos nossa própria epistemologia nativa" (CORREIA XAKRIABÁ, 2018, p. 20).

Segundo Smith (2018, p.53-54):

> Os povos indígenas têm sido oprimidos de muitas formas pela teoria. Qualquer consideração a respeito das maneiras como as nossas origens têm sido estudadas, nossas histórias recontadas, nossas artes analisadas, nossas culturas dissecadas, medidas, divididas e distorcidas para nós sugerirá que as teorias não nos consideraram de maneira ética [...] Um dilema posto por uma abordagem tão completamente crítica da história, da escrita e da teoria é que, embora possamos rejeitá-las ou desprezá-las, isso não faz com que desapareçam, tampouco implica que tal crítica necessariamente ofereça alternativas. Nós vivemos simultaneamente dentro dessas visões ao mesmo tempo em que necessitamos propor, discutir e lutar por histórias, teorias e formas de escrita que sejam legitimamente opostas ou alternativas a esses pontos de vista [...] Parte desse exercício está relacionado a resgatar nossas próprias histórias do passado. Tal fato está estritamente ligado a recuperar nossa linguagem e nossos fundamentos epistemológicos.

As epistemologias indígenas, elaboradas a partir de conceitos 'de dentro', como sugere Barreto, têm como fundamento os saberes da tradição, concebidos por Davi Kopenawa como "base da sustentabilidade da vida no planeta, indispensável diante das atuais catástrofes socioambientais" (ARAÚJO, 2022, p. 118).

É uma epistemologia conjugada no plural, porque assim como existem conceitos indígenas *Yepamahsã* (Tukano), também existe "um fazer epistemológico de autoria Xakriabá" (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 9), assim como há um fazer epistemológico Potiguara, Kambeba, Puri; "não há lugar de um único saber; isso seria matar a 'diferença'" (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 103).

Apesar de todo esbulho e espólio, as culturas originárias de África e das Américas estão entre as principais produtoras de conhecimentos fundamentais para a constituição da *Ciência* no mundo (MALDONADO, 2011); seus saberes milenares participam de vários descobrimentos, invenções, configurações e fundamentações científicas ((MALDONADO, 2011).

Ainda que se beneficiem diretamente de seus frutos, são muitos os que desconhecem a raiz de algumas dessas contribuições, enquanto "se nutrem de saberes produzidos pela humanidade na sua diversidade cultural e nas suas sabedorias múltiplas" (MALDONADO, 2011, p. 279); saberes que foram deslegitimados, subalternizados ou até mesmo perseguidos durante a colonização.

Segundo Maldonado (2011), o logocentrismo europeu e estadunidense, que se atribuiu o monopólio da filosofia, da arte, das ciências naturais, vem sendo questionado nas suas bases por uma epistemologia transformadora, que procura gerar pensamentos para fundamentar um mundo alternativo ao modelo de exclusão vigente atualmente.

Um mundo alternativo que não seja mais pautado por um pensamento racionalizante, de caráter objetivista-pragmático-utilitarista, preso na mercadoria e incapaz de entender as consequências da destruição (KOPENAWA; ALBERT, 2015; ARAÚJO, 2022) e sim por epistemologias que não sejam só são capazes de entender as consequências da destruição, como também possam "ensinar a atual civilização outras formas de (pensar) ser e viver" (ARAÚJO, 2022, p. 21).

Os saberes da tradição indígena mantêm a sabedoria da floresta viva (ARAÚJO, 2022), e por isso, estão relacionados àquilo que conceituarei mais adiante como reflorestarmentes[88], dinâmica que evidencia a complexidade das epistemologias indígenas diante do empobrecimento imposto pela monocultura da mente e pelo monopólio da fala[89].

Um empobrecimento que se deu pelo cerceamento das vozes e pela imposição de uma narrativa única durante a colonização, momento a partir do qual povos originários passaram a ser (re)tratados como incapazes de pensar.

> Uma das supostas características dos povos primitivos era de que nós não conseguiríamos usar nossas mentes e intelectos. Não podíamos inventar coisas, não podíamos criar instituições nem história, não podíamos imaginar, não podíamos produzir nada de valor, não

[88]O reflorestarmentes está relacionado à compreensão de que muitas das narrativas disseminadas por povos originários e comunidades tradicionais carregam dentro de si sementes capazes de propagar formas alternativas de pensar, criar e se relacionar com o mundo.
[89] Conceito abordado por Sodré (2008).

> sabíamos usar a terra, nem outros recursos do mundo natural, não praticávamos as artes da 'civilização' (SMITH, 2018, p. 38).

"E por falta de tais virtudes nós nos desqualificamos, não apenas da civilização, mas de nossa própria humanidade" (SMITH, 2018, p. 38), pois a colonização não só proibiu os colonizados de propagar suas teorias como também os forçou a aceitar as teorias dos colonizadores, nos fazendo acreditar que não havia pensadores entre nós.

> Em outras palavras, nós não éramos (aos olhos dos colonizadores) completamente humanos; alguns de nós não eram nem mesmo considerados parcialmente humanos [...]. Considerar os povos indígenas como não sendo completamente humanos, ou tratá-los explicitamente como não humanos, permitiu o distanciamento e justificou várias formas de extermínio e domesticação. Alguns povos indígenas (os 'não humanos') eram caçados e mortos como animais; outros (os 'parcialmente humanos') eram arrebanhados e colocados em reservas como criaturas que deviam ser amansadas, marcadas e postas para trabalhar (SMITH, 2018, p. 39).

"As pessoas das cidades vizinhas ainda se assustam, quando nos veem fazendo faculdade (...) Acham estranho, como se fôssemos incapazes de encarar um curso de nível superior" (PANKARARU, Tainá, 2007, p. 24), pois "na visão dos não-indígenas, o índio [sic] brasileiro seria incapaz de ter suas próprias ideias" (PANKARARU, Alex, 2007, p. 32). Mas "não somos diferentes de outros povos em relação à inteligência" (PANKARARU, Ará, 2007, p. 24); "todos somos inteligentes e pensantes, só com culturas e costumes diferentes" (PANKARARU, Alex, 2007, p. 32).

Segundo Correa Xakriabá (2018), é crescente o protagonismo de acadêmicos e anciões indígenas, que cada vez mais deixam de ocupar apenas o lugar de objetos de pesquisa para se tornar produtores de conhecimento de nossas comunidades, reafirmando a importância do pertencimento étnico como *lócus* para produção de outras epistemologias.

> Há pouco mais de dez anos, as universidades brasileiras passaram a receber um número crescente de indígenas na condição de estudantes especialmente em cursos de licenciatura intercultural. Mais recentemente, e a princípio de forma pontual, alguns desses estudantes destacaram-se por avançar na formação acadêmica, obtendo títulos de mestrado e doutorado. Tendo sido historicamente excluídos desse espaço, tido como o espaço por excelência para a produção de conhecimento e pensamento social, esses indígenas costumam figurar no imaginário social como exceções à regra, ou seja, como casos individuais de superação da condição subalterna vivenciada como condição comum aos povos indígenas no Brasil. Seja pelo quão recente é esse fenômeno, seja por força do persistente caráter colonial das instituições públicas brasileiras – incluídas as universidades, espaço historicamente reservado à formação das elites do país – a produção acadêmica de pesquisadores indígenas ainda não foi devidamente

> visibilizada ou analisada em suas particularidades (PORTELA; NOGUEIRA, 2016, p. 12).

O esforço em prol da de(s)colonização das bibliografias, observado em algumas instituições de ensino brasileiras, tem facilitado o acesso a pensadores originários e epistemologias indígenas, contribuindo para a disseminação de outras formas de se relacionar com o corpo do mundo.

Esse esforço visa desinvisibilizar as contribuições de pensadores, cujos territórios materiais e imateriais foram expropriados durante a colonização. Mesmo que a restauração do valor total expropriado de terras nativas e corpos escravos (incluindo seus conhecimentos e tecnologias) seja tão improvável quanto incompreensível (FERREIRA da SILVA, 2019, p. 37), desinvisibilizar as contribuições dos pensadores oriundos de povos colonizados pode ajudar a restituir uma parte desse valor.

> Como um local de luta, a pesquisa tem um significado para os povos indígenas que está implícito em nossa própria história, sob o olhar da ciência e do imperialismo ocidental. Ele é estruturado pela nossa tentativa de escapar da penetração e da submissão desse olhar que simultaneamente reorganiza e nos reconstitui como seres indígenas em estado de crise permanente. A pesquisa não tem sido neutra em sua coisificação do outro. A coisificação é um processo de desumanização. Com seus vínculos evidentes com o conhecimento ocidental, a pesquisa gerou uma relação particular com os povos indígenas que continua sendo problemática. Ao mesmo tempo, contudo, novas pressões que resultam de nossas próprias políticas de autodeterminação, do desejo de maior participação ou controle sobre o que acontece conosco, e de mudanças no ambiente global, têm significado que há um compromisso mais ativo e cúmplice na atividade de pesquisa por parte dos povos indígenas (SMITH, 2018, p. 55).

Durante a minha caminhada na universidade, tive a oportunidade de participar de Grupos de estudo como o Descolonizando a Comunicação (do Departamento de Comunicação Social da UFRN), como o grupo Pensadores brasileiros (do Departamento de Filosofia da UFRN) e também cursar disciplinas como Imagem e Decolonialidade (Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia-UFRN) e Comunicação e Decolonialidade (Programa de Pós-graduação em Comunicação na Universidade Federal do Ceará – UFC), através dos quais pude perceber que já existem espaços em que autores subalternizados pelo pensamento moderno colonial não só conseguem falar, mas também se fazerem ouvir.

Mas apesar da aparente inserção desses autores na bibliografia de programas de pós-graduação - especialmente nos programas que contam com disciplinas voltadas para a discussão dos efeitos da colonialidade – o foco ainda parece estar voltado para autores

não brasileiros, como os que fizeram/fazem parte do grupo *Modernidade*/*Colonialidade*: Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones e Nelson Maldonado-Torres, para citar apenas alguns.

6. COLONIZAÇÃO E COLONIALIDADE

Neste capítulo, comento como se dá a colonização das imagens e do imaginário, aproximando autores, que olharam para esse fenômeno a partir de perspectivas díspares, mas (quase) sempre tendo como ponto de referência a América.

Da tentativa de identificar as implicações da colonialidade do poder em diferentes áreas da sociedade, surgiram conceitos como a colonialidade do saber e a colonialidade do ser. Segundo Maldonado-Torres (2007), a ideia era que se, em adição a colonialidade do poder também existia a colonialidade do saber, então, muito bem poderia haver uma colonialidade específica do ser. E, se a colonialidade do poder se refere à interrelação entre formas modernas de exploração e dominação, e a colonialidade do saber tem a ver com o papel da epistemologia e as tarefas gerais da produção de conhecimento na reprodução dos regimes de pensamento coloniais, "a colonialidade do ser se refere, então, à experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem" (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 130).

A linguagem não é apenas um fenômeno "cultural" no qual as pessoas encontram a sua "identidade", mas também o lugar onde o conhecimento está inscrito (MIGNOLO, 2018), pois se "as línguas não são algo que os seres humanos têm, senão algo que eles são, a colonialidade do poder e do saber engendra, pois, a colonialidade do ser" (MIGNOLO, 2018, p. 669.Tradução nossa).

A colonialidade do ser se refere, neste sentido, a dinâmicas existenciais, que emergem em contextos definidos ou fortemente marcados por imagens modernas/coloniais e raciais. É lá onde os sentimentos de superioridade e inferioridade, a escravidão racial, a indiferença ante os diferentes, o genocídio e a morte aparecem como realidades comuns, que afetam a mente e a experiência vivida de sujeitos subalternos (subalternizados) (MALDONADO-TORRES, 2007).

De acordo com o autor, foi no contexto do "descobrimento e conquista" das Américas que o capitalismo se conjugou com formas de dominação e subordinação centrais para manter e "justificar" o controle sobre os povos colonizados. A invasão de *Abya Yala* foi legitimada, discursivamente, pela codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados a partir da ideia de raça, assumida pelos conquistadores como o elemento fundamental e constitutivo das relações de dominação marcadas pela colonialidade do poder (MALDONADO-TORRES, 2007). Conforme o autor:

> Novas identidades foram criadas no contexto da colonização europeia nas Américas: europeu, branco, índio [sic], negro e mestiço, para nomear apenas as mais frequentes e óbvias. *Uma característica deste tipo de classificação social consiste em que a relação entre sujeitos não é horizontal e sim vertical.* Isto é, algumas identidades denotam superioridade sobre outras. E tal grau de superioridade se justifica em relação com os graus de humanidade atribuídos às identidades em questão (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 132.Grifo nosso).

Uma das grandes dúvidas dos colonizadores era se os povos originários possuíam alma, e, portanto, se poderiam ser salvos pelos catequizadores e humanizados pelos colonizadores. Alma[90], na língua Tupi, está relacionada à Palavra. Logo, duvidar se aqueles seres aparentados com os animais, conforme algumas crônicas de viagem, tinham alma era também questionar se eram providos de linguagem, logo (in)capazes de se comunicar.

Considerando-se superiores aos colonizados, os conquistadores chegaram a discutir se os povos originários/autóctones tinham alma ou não (QUIJANO, 2005), o que demonstra que diferentes graus de humanidade foram atribuídos a diferentes agrupamentos humanos para justificar a violência de uns contra outros.

Essa prática ficou conhecida como heterogeneidade colonial, um conceito que abarca as múltiplas formas de subalternização e desumanização, articuladas em torno da noção moderna de raça. Gerada a partir da concepção de povos indígenas nas Américas, a ideia da heterogeneidade colonial também "está cimentada no *imaginário, no sentido comum e nas relações sociais* estabelecidas com os escravos provenientes de África nas Américas" (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 133. Grifo nosso).

Embora possa variar a depender do contexto, a ideia de raça não se desenreda de sua origem e tende a manter o indígena e o negro como categorias preferenciais da desumanização racial na modernidade (MALDONADO-TORRES, 2007).

Segundo o autor, pode-se dizer, de certo modo, que o racismo científico e a ideia de raça foram expressões explícitas de uma atitude mais geral difundida sobre a humanidade de sujeitos colonizados e escravizados nas Américas e na África, no final do século 15 e no século 16 (MALDONADO-TORRES, 2007).

Da dúvida sobre a humanidade dos povos colonizados, nasceu algo mais sutil, "mas, ao mesmo tempo, mais penetrante do que o que transparece a primeira instância do

[90] "A palavra tem alma. Nossos parentes Guarani dizem isso". Informação fornecida por Graça Graúna na oficina Poéticas Indígenas, realizada entre os dias 04 e 19 de abril de 2022 pelo Iluminasartes de modo remoto.

conceito de raça [...] Nasceu uma atitude caracterizada por uma suspeita permanente" (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 133).

O que explicaria, senão essa suspeita permanente, o fato de o Estado até hoje manter os povos indígenas sob sua tutela? O que explicaria, senão essa suspeita permanente, o fato de o Estado até hoje manter a população negra periférica sob sua vigilância? Tutelados, vigiados, contidos em reservas (os zoológicos de gente, segundo Ailton Krenak) ou detidos pelas cadeias a serviço da manutenção da colonialidade, os sujeitos racializados vivem sob uma suspeita permanente no Brasil.

Essa suspeita permanente pode ser uma pista para compreender por que (e para que) indígenas e negros até hoje são empurrados para as margens do âmbito do falante e do ouvinte, ou seja, para o não-lugar do outro, aquele que até pode falar, mas dificilmente conseguirá ser ouvido; o outro como aquele com o qual não queremos nos vincular; como aquele que foi privado de pertencer, tornando-se, assim, um sujeito diaspórico, mesmo sendo originário do lugar onde vive.

A ideia de uma heterogeneidade colonial enquanto produto da colonialidade do poder, do saber e do ser é amparada discursivamente por ideias como a de que os outros são quase tão humanos quanto nós, sendo o outro, algo ou alguém, que vale menos do que nós, porque não é um como nós nem 'um com nós'.

Fabricada pelo conhecimento racial, a imagem do outro, segundo Denise Ferreira da Silva (2019), é um efeito tanto da violência jurídica responsável por assegurar a expropriação colonial quanto da violência científica produtora das ferramentas do conhecimento moderno que transubstanciam a expropriação colonial em um déficit racial.

O outro seria aquele que está separado de nós, não apenas por uma distância física - mantido, sempre que possível, na periferia como sujeito ex-ótico, fora do nosso campo de visão – mas por uma distância simbólica que nos impede de conhecer os seus símbolos e aquilo que os seus símbolos significam.

> Dizer "penso, logo existo" tem pelo menos duas dimensões insuspeitadas. Em "Eu penso" poderíamos ler "os outros não pensam", e dentro de "Eu sou" (eu existo) podemos colocar a justificativa filosófica para a ideia de que "os outros não são" ou são destituídos de existência. Desta forma, descobrimos uma complexidade não reconhecida da formulação cartesiana: "Penso, logo existo" nos conduz a uma noção mais complexa, mas ao mesmo tempo mais precisa histórica e filosoficamente: "Eu penso (outros não pensam ou não pensam corretamente), portanto, eu sou (outros não são, eles são desprovidos de ser, não deveriam existir ou são dispensáveis) (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 144).

O privilégio do conhecimento na modernidade e a negação das faculdades cognitivas em sujeitos racializados oferecem a base para a negação ontológica. No contexto de um paradigma que privilegia o conhecimento, a desqualificação epistêmica passa a ser em um instrumento privilegiado de negação ou subalternização ontológica: Outros não pensam, portanto não são (MALDONADO-TORRES, 2007).

A imagem do bárbaro, utilizada até hoje para justificar as violências e violações impostas aos povos indígenas, ilustra essa operação. Segundo Maldonado-Torres (2007), foi durante a modernidade que a figura do bárbaro adquiriu novas conotações, passando a designar sujeitos racializados, cuja humanidade estava em permanente suspeita.

O Dicionário *Oxford Languages* define selvagem (um dos sinônimos para bárbaro) como aquele ou aquilo que é próprio das selvas, agreste ou aquele ou aquilo que não serve ou não foi usado para o cultivo; estéril, inculto (SELVAGEM..., 2021). Já conforme o dicionário Michaelis, selvagem é aquele ou aquilo:

Tabela 5: Significados atribuídos ao termo selvagem.

1. Que é próprio das selvas; agreste, selvático, silvático, silvestre.
2. Diz-se de solo inculto, que geralmente não serve para o cultivo; estéril.
3. Que habita as selvas e não mantém contato com pessoas civilizadas.
4. Que nasce, cresce e vive naturalmente, sem cuidados especiais; silvestre, silvícola.
5. Diz-se de animal que ainda não foi domesticado; indomado.
6. Diz-se de animal que se torna feroz e violento com facilidade.
7. (Sentido figurativo) Que revela crueldade ou furor; feroz.
8. (Sentido figurativo) Que nasce ou se desenvolve de maneira desordenada, sem controle ou regras.
9. Que ou aquele que não é civilizado ou apresenta um índice primitivo de civilização; bárbaro.
10. (Por extensão) Que ou aquele que se isola, que evita o convívio com outras pessoas.
11. (Sentido figurado) Que ou aquele que é grosseiro, arisco ou intratável.
12. Diz-se de ou fenótipo (ou genótipo) que predomina em populações silvestres ou em organismos mantidos em laboratórios.

Fonte: (SELVAGEM..., 2021). Elaborado pelo autor

Foi com a justificativa de civilizar os selvagens, que os colonizadores passaram a controlar os corpos e os recursos dos "sub-outros colonizados e racializados"

(MALDONADO-TORRES, 2007, p. 134), atribuindo a estes diferentes graus de humanidade e cognição.

Diante da suspeita permanente sobre a humanidade dos colonizados (mais aparentados aos animais do que aos homens, segundo alguns cronistas), os colonizadores forjaram instrumentos para domar o selvagem e criaram estratégias para: 1) reduzir à obediência, submetendo-o pela força bruta à custa de exercício e ensino; 2) amansar, domesticar; 3) submeter à autoridade (a propósito de adversários) e 4) subjugar e vencer (DOMAR..., 2021).

Domado, o selvagem foi colocado a serviço de; sempre numa posição subserviente. Sua força de trabalho era a sua condição de existência. Não à toa, os indígenas "gastavam-se"[91] trabalhando para os colonizadores e, em se gastando, deixavam de existir.

O outro, porém, parece ser aquele que, uma vez domado, está sempre em vias de se libertar. Deste ângulo, faz sentido que Samia Mehrez (1991) compare a descolonização ao ato de libertação por parte dos colonizados. Talvez seja por isso que o outro viva sob essa constante suspeita que menciona Maldonado-Torres (2007).

Em se tratando de animais, o ato de domar[92], de adestrar, de amansar, costuma ser acompanhado pelo ato de dar um apelido, como comenta Santos (2019). O controle, neste caso, é exercido também pela via da linguagem. Em se tratando de gentes, manter-se indomado estaria relacionado, de certa forma, a insistir em sua autodeterminação, pois "os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos (indígenas), impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar" (SANTOS, 2019, p. 20), visto que, ao generalizarem (os povos de língua Tupi) apenas como "índios" [sic], os colonizadores estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o nome (SANTOS, 2019).

Algo similar também ocorreu com os povos africanos, que assim como os povos pindorâmicos, também possuem as suas diversas autodenominações (SANTOS, 2019). "Os colonizadores, ao chamá-los apenas de 'negros', estavam utilizando a mesma

[91] Expressão usada por Ribeiro em *O povo Brasileiro* (2006).

[92] O antônimo de domar, segundo verbete do Dicionário dos Antônimos, é: violento, incontrolado, indomado, insubordinado, insubmisso, indómito, feroz, irrefreado, bravo, independente, rebelde, desobediente, selvagem; rebelde, violento, bravo (ANTÔNIMODEDOMADO..., 2021).

estratégia usada contra os povos pindorâmicos de quebra da identidade por meio da técnica de domesticação" (SANTOS, 2019, p. 21). Conforme o autor:

> O processo de escravização no Brasil tentou destituir os povos afro-pindorâmicos [sic] de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas [...] No entanto, na perspectiva da resistência cultural, essas identidades vêm sendo ressignificadas como forma de enfrentar o preconceito e o etnocídio praticado contra povos afro-pindorâmicos e os seus descendentes (SANTOS, 2019, p. 29).

Para frear movimentos que ameaçam a estabilidade da sociedade moderno/colonial, setores do Estado tentam controlar as camadas mais baixas da sociedade, caracterizadas, segundo Spivak (2010), pela exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante. Essa exclusão - que delimita quem pode ser ouvido e quem não pode – pode ser considerada um dos frutos da racialização colonial.

A racialização colonial explica, em parte, o porquê de o Brasil - um país majoritariamente negro e indígena - até hoje ser governado por um poder executivo, legislativo, judiciário, econômico, midiático e religioso branco, que legisla, julga e executa ações que afetam diretamente a vida do sujeito racializado, (re)tratado até hoje como incapaz de governar a si próprio e aos demais. Mesmo que fale, o sujeito racializado não é ouvido como um igual, pois está subrepresentado nos principais espaços de poder e saber legitimados socialmente.

Segundo Lugones (2014), a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano é central na modernidade colonial imposta sobre os/as colonizados/as desde a colonização das Américas e do Caribe. De acordo com a autora:

> Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser da civilização (LUGONES, 2014, p. 936).

Seguindo essa lógica, quem decide é o homem; animais não decidem. Em Atenas, na Grécia Antiga, por exemplo, só os homens livres nascidos na cidade podiam participar da vida da *pólis*. Mulheres, estrangeiros e escravos estavam excluídos de qualquer tipo de participação política.

Essa hierarquia dicotômica, cuja complexidade se agudizou durante a colonização das Américas e do Caribe, não foi superada, pois até hoje indígenas e negros - muitos

deles descendentes diretos de escravizados/os originários do Brasil pré-colonial ou oriundos de África – precisam da chancela do governo para referendar que vivem em territórios indígenas e quilombolas, para citar apenas um exemplo[93].

6.1 Colonização e imaginário

Depois de ter colonizado os territórios físicos, restou um território a ser colonizado pelo capitalismo: o imaginário, narra Martino (2009). Essa última fronteira, segundo o autor, foi aberta, quando o capital esbarrou numa aparente ausência de territórios geográficos para dominar.

Discordo em parte de Martino. A colonização dos territórios físicos não precedeu a colonização do imaginário. As duas são concomitantes, pois práticas colonizadoras sempre contaram com o respaldo de discursos colonialistas, como demonstra Antônio Bispo dos Santos (2005), ao apresentar, no livro *Colonização Quilombos*, as bulas papais autorizando a subjugação de todos os povos não-cristãos das terras além do mar.

A colonização dos continentes não está desatrelada da colonização dos contingentes. Tanto que, para invadir os territórios físicos, a colonização loteou – e esvaziou de sentido - o território do saber de povos que já haviam desenvolvido culturas, técnicas e tecnologias avançadas, como os Maias, na América, e os Keméticos, em África.

Entre as principais vítimas da colonização, estão os povos originários das colônias, que foram ensinados que nada que vinha deles tinha valor: nem seus saberes, nem suas culturas, nem suas ciências e que, por causa de sua condição de subhumanos, quase-humanos ou inumanos, deveriam perder tudo, a começar por sua autonomia e liberdade.

Em nome do progresso, do avanço e do desenvolvimento – dos colonizadores, "milhões de povos indígenas foram violentamente desalojados de suas terras ao longo de várias gerações e escravizados" (SMITH, 2018, p. 40); sendo impedidos, quando sobreviviam, de perpetuar as suas culturas.

A desorientação cultural provocada pela introdução de novos modelos comportamentais (ritos cristãos, casamento, trabalho etc.), exploração colonial nas mais diversas formas, perturbações do tecido social provocadas pelos colonizadores e

[93] Se a colonização tem a ver com tutela e cerceamento do direito a decidir, a de(s)colonização estaria, portanto, vinculada à autodeterminação e autonomia e, em última instância, à possibilidade de tomar decisões sobre como organizar o social.

confrontos militares, políticos, sociais e econômicos lançou os povos originários numa vertiginosa agonia humana e cultural no final do século 16, sendo a "irrupção de outros modos de apreender a realidade que não eram os dos índios [sic]" (GRUZINSKI, 1991, p. 186) o aspecto mais desconcertante da conquista espanhola mediante a violenta imposição de uma 'realidade' colonial implantada em um espaço diferente, apoiada em outras ideias de poder e sociedade, com abordagens específicas desenvolvidas da pessoa, do divino, do sobrenatural, quase opostas a forma como os indígenas representavam, memorizavam e comunicavam o que eles concebiam como a realidade deles (GRUZINSKI, 1991).

O conceito colonização do imaginário é usado por Serge Gruzinski (1991) para explicar, entre outras questões, como indivíduos e grupos constroem e vivem sua relação com a realidade numa sociedade abalada por uma dominação externa sem precedentes em situações, onde os distúrbios políticos e sociais, as diferentes formas de viver e pensar, e as crises demográficas parecem ter alcançado limites inimagináveis (GRUZINSKI, 1991, p. 9).

Estas questões, pensadas a partir do México conquistado e dominado pelos espanhóis nos séculos 16 a 18, também se aplicam ao Brasil, invadido, conquistado e dominado predominantemente pelos portugueses.

Tanto no México quanto no Brasil, a colonização provocou a destruição de grande parte dos patrimônios dos povos originários, sobretudo, durante o período entre 1525 e 1540, lembrado como uma época de perseguições violentas e espetaculares, que "afundaram partes inteiras das culturas indígenas no subterrâneo" (GRUZINSKI, 1991, p. 24).

Um ato paradigmático desse epistemicídio, pontua Sodré (2012), foi a destruição do que restara dos acervos confiscados dos astecas, assim como toda a biblioteca de Anahuac. O inquisidor espanhol Juan Zumárraga, bispo do México, em 1529, mandou reunir todo o acervo, e pôr fogo em tudo na praça do mercado de Tlaltelolco: "Demorou três dias para que o incêndio consumisse sete milênios de uma outra história civilizatória" (SODRÉ, 2012, p. 20).

A colonização do imaginário (no México) encorajou também processos mais profundos, como por exemplo, a mudança na representação da pessoa e das relações entre os seres, a transformação de códigos figurativos e gráficos, dos meios de expressão e transmissão do conhecimento, a mutação da temporalidade e da crença e a redefinição do

imaginário e do real em que os indígenas estavam destinados a se expressar (GRUZINSKI, 2015).

Algo semelhante ocorreu no Brasil, onde, em meados do século XVIII, o ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, sistematizou uma série de medidas, entre elas a imposição da língua portuguesa, visando integrar as populações indígenas da América à sociedade colonial portuguesa através da elaboração do *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios* [sic] *do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário (Diretório dos Índios)*[94], transformado em lei por meio do alvará de 17 de agosto de 1758 (GARCIA, 2007).

A medida, segundo ele, visava desterrar dos povos rústicos a barbárie dos seus antigos costumes; impedir que estes se comunicassem na língua própria das suas nações ou da chamada (língua) geral (invenção verdadeiramente abominável e diabólica) e incutir nestes a obediência ao príncipe que os conquistou, de modo a evitar a total ruína espiritual e temporal do Estado (GARCIA, 2007).

Práticas como essa acabaram por erradicar parte da diversidade sociopolítica que existia antes do século 16 (RAMOS, 1986). Com a depopulação em massa, "os antigos cacicados da região do Caribe, que antes mantinham complexos sistemas de estratificação, foram reduzidos a pequenas comunidades acéfalas, depauperadas, desbaratadas e dependentes do poderio europeu" (RAMOS, 1986, p. 9).

> Da costa atlântica, o êxodo indígena se deu para o interior do continente, em busca de áreas de refúgio onde pudessem escapar a doenças e escravidão, ao menos por algum tempo. No processo de recuo, esses grupos foram grandemente afetados em suas culturas e sistemas sociopolíticos. Tudo indica, pois, que a conquista europeia produziu uma certa uniformização cultural, destruindo, embora parcialmente, a grande diversidade que há quinhentos anos existia na América do Sul (RAMOS, 1986, p.10).

A imposição de culturas consideradas não apenas diferentes, como também superiores à dos grupos colonizados foi acompanhada pela expropriação dos descobrimentos culturais e a repressão das formas de produção de conhecimento, dos padrões de produção de sentidos, do universo simbólico, dos padrões de expressão e de objetivação da subjetividade dos povos indígenas, sendo a repressão neste campo reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os indígenas da América

[94] Antes do decreto pombalino, colonizadores e colonizados se comunicavam principalmente através da 'língua brasílica' ou 'língua-geral', derivada do Tupi. A imposição da língua portuguesa extinguiu várias línguas originárias e dificultou as relações interculturais entre indígenas, negros e europeus.

ibérica, despojados de sua herança intelectual objetivada e condenados a ser uma subcultura camponesa iletrada (QUIJANO, 2005). No seu esforço 'civilizatório'[95], os colonizadores:

> Forçaram –também em medidas variáveis em cada caso– os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura (QUIJANO, 2005, p. 237).

Embora o Brasil não seja mais considerado oficialmente uma colônia, a colonialidade como relação social, cultural e intelectual persiste como um resíduo irredutível de nossa formação social que se manifesta das mais variadas maneiras em nossas instituições políticas e acadêmicas, nas relações de dominação/opressão, em nossas práticas de sociabilidades autoritárias, em nossa memória, linguagem, em nossas subjetividades, imaginário social, e, consequentemente, na forma como produzimos conhecimento (CRUZ, 2017; QUIJANO, 2005).

O colonialismo na América ajuda a instaurar a colonialidade do poder, do saber, do ser e da natureza, a organização colonial dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário e o projeto civilizatório da modernidade, que buscava afirmar a experiência histórica particular da Europa como sendo algo universal e superior ao passo em que negava e subalternizava outras matrizes de pensamento, outros projetos civilizatórios, outras visões de mundo (CRUZ, 2017; LANDER, 2005).

O eurocentrismo até hoje influencia as representações acerca dos povos originários. Uma influência, que pode ser percebida, por exemplo, nos livros didáticos, que costumam contrapor a figura dos grandes navegadores à figura dos que naufragaram durante a colonização: os negros que se jogavam no mar; os indígenas que se lançavam do abismo nos rios para lá desaparecerem.

Segundo Carvalho (2019), autores de visão eurocêntrica colonizam até hoje o discurso sobre a nação brasileira. Pouco receptiva a outros modos de conhecimento, a História colonial imputou aos autóctones um papel pitoresco, periférico e exótico, "que

[95] O termo deveria ser esforço 'anticivilizatório', pois na ânsia de converter "bárbaros" em civilizados, os colonizadores exterminaram várias civilizações e, em boa parte dos casos, também exterminaram a memória desses povos.

repercute nos modos de ver e de ser indígenas hoje" (LIMA, 2019, p. 45).

Costumeiramente entendida como exterioridade que se foi (objeto), franqueada à manipulação do que convém ser fixado como verdade, a história oficial tem corroborado para que os indígenas sejam considerados excrescência arcaica, datados do período pré-colombiano, que antecedem a chamada "pré-brasilidade", e por isso não fariam parte do presente e do futuro (LIMA, 2019).

O que muitas vezes a história oficial não (dá) conta é que, dentro de um mesmo país, convivem, não sem conflitos, dois tipos de sociedades: a sociedade nacional considerada a sociedade desenvolvida e as sociedades indígenas, cuja origem é anterior à nacionalização do Brasil.

A sociedade nacional é conhecida como sociedade desenvolvida, enquanto as indígenas são consideradas não-desenvolvidas, subdesenvolvidas ou em processo de desenvolvimento. Uma das marcas das sociedades indígenas, consideradas não-desenvolvidas, é o seu envolvimento com a conservação dos bens comuns (água, ar, solo), como a sociedade do povo Krahô, que cultiva uma relação de não-separação com os seres não-humanos e afirma que todas as cantigas foram ensinadas pelos animais, plantas, águas e espíritos (SALVEKRAHO, 2020).

Acerca disso, Oliveira (2021) escreve:

> Ainda pensando no aspecto geográfico, a ideia de uma sociedade global vista pela ótica mercadológica foge da circularidade que as diversas comunidades tradicionais pensam [...] Contrárias a esse modelo, as comunidades rodantes, como os terreiros, os quilombos e as comunidades ameríndias, pensam a evolução sem destruição, na rota da inclusão e da aproximação (OLIVEIRA, 2021, p. 222).

Os argumentos utilizados pela sociedade desenvolvida para deslegitimar os modos de vida dos povos indígenas são muito parecidos com os estereótipos inventados pelos colonizadores para justificar a subalternização dos colonizados, a erradicação das culturas nativas – mais ligadas à conservação da natureza – e a exploração do território indígena, já que para dominar a floresta os colonizadores tentaram dominar antes os 'povos da floresta'.

Mesmo que os povos indígenas tenham plantado a semente de meios de vida considerados hoje uma saída para impedir a queda do céu[96], a imagem de que são incapazes de contribuir com o todo, persiste, alimentada por um imaginário midiático predominantemente colonialista.

[96] Alusão ao livro *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Quando se compara as sociedades indígenas à sociedade ocidental, a sociedade ocidental sempre aparece como um modelo a ser seguido, e as sociedades indígenas como um modelo a ser superado.

A mesma sociedade nacional que exige a modernização do indígena é a sociedade que diz que indígena só é indígena "de verdade" se não se modernizou. Modernização é, para a sociedade nacional, um símbolo de aculturação, e, consequentemente, o fim da originalidade dos povos indígenas, quando, para as sociedades indígenas, a modernização não implica em aculturação, mas em atualização da cultura, não representando o fim da originalidade, mas a transformação das práticas originárias que, embora mudem, não perdem a ligação com as suas origens.

O celular, o jeans, o diploma não fazem do indígena um não indígena assim como um cocar, um colar de sementes e uma pintura corporal não fazem do não-indígena um indígena. A ficção da modernização é, portanto, mais uma arapuca que a colonialidade armou para aprisionar as identidades indígenas: fazer o indígena rejeitar os "signos do atraso" em nome da modernização para depois dizer que o indígena moderno não é indígena, porque não apresenta nenhum signo que supostamente simboliza as sociedades indígenas. Se o indígena ostentar signos da modernidade não poderá mais ser rotulado como "atrasado" e, em virtude disso, seu modo de vida não poderá ser acusado de superável.

Tornando-se um cidadão pelo olhar do colonizador, ele perderia a sua 'condição' de indígena, e conceitos como reservas indígenas, demarcação de terras, educação diferenciada perderiam a sua legitimidade. Sem essas "garantias", a autonomia política dos povos originários do Brasil estaria ainda mais ameaçada.

Em *Banquete dos Deuses*, Daniel Munduruku (2013) narra cronologicamente a forma como o governo – e a sociedade nacional – tem tratado os povos indígenas desde o início da colonização, quando aproximadamente três mil povos diferentes viviam na América Latina; mil deles só no Brasil (MUNDURUKU, 2013, pg. 47).

Segundo o autor, desde o século 16, o esforço dos governos foi sempre no sentido de exterminar o indígena, visto como um estorvo ao progresso e nem a proclamação da República foi suficiente para "conter a sanha dos caçadores de índios [sic]" (MUNDURUKU, 2013, p.82).

Tanto que, na década de 50, os primeiros antropólogos brasileiros acreditavam que não havia mais esperança e que, em um período de 30 anos, todos os grupos já

estariam exterminados ou assimilados à cultura nacional. “Felizmente, eles erraram em suas profecias” (MUNDURUKU, 2013, p. 82).

Munduruku (2013), destaca que, tal como no século 16, quando Portugal dividiu o Brasil em capitanias hereditárias, também foi feito no início da década de 70, quando o governo permitiu que uma única pessoa pudesse comprar pedaços de terra no Pará equivalentes a países inteiros da Europa (MUNDURUKU, 2013).

Isso tudo era feito, porque se acreditava que essas pessoas colocariam o Brasil na marcha do desenvolvimento (“pra frente Brasil!”). “A essas pessoas eram dadas garantias documentais de que não havia a presença de gente naquelas terras e que, portanto, poderiam ser colonizadas sem receio” (MUNDURUKU, 2013, p. 83):

> Porém, não havia verdade nisso, pois aquelas terras, ao contrário, eram totalmente habitadas e guardavam a riqueza de muitas tradições. A saída foi tirar o índio [sic] de lá, usando mecanismos de repressão e até a morte, muitas vezes por jagunços contratados especialmente para “fazer o serviço”. Nessa época, foi instituído o Estatuto do Índio, em que se descrevia o que era ser índio [sic] para o governo federal e quais os direitos que lhes cabia como tutelado da nação. No Estatuto, o índio [sic] era considerado relativamente incapaz, ou seja, como um menor de idade impossibilitado de responder por seus atos, cabendo à Funai o papel de tutora (MUNDURUKU, 2013, p. 83).

Durante a década de 80, com o processo de abertura política, muitas organizações indígenas foram criadas para fazer frente à violência contra os povos. “Era preciso refletir sobre os direitos que os índios [sic] tinham, seja perante a lei ou perante a história” (MUNDURUKU, 2013, p. 83). Nessa época, foi criada a União das Nações Indígenas (UNI) numa primeira tentativa de organizar nacionalmente os diversos povos indígenas.

“Com o advento da democracia, acreditava-se que a situação iria melhorar, mas ocorreu o contrário, pois a violência no campo aumentou e vitimou muitas lideranças indígenas” (MUNDURUKU, 2013, p. 83). Isso porque grandes fazendeiros e mineradoras continuaram pressionando o governo federal para que liberasse a exploração de terras indígenas já demarcadas e não demarcasse as já requeridas.

“Num relatório sobre a violência contra os povos indígenas, realizado em 1993, há dados impressionantes sobre as formas variadas de métodos utilizados para amedrontar as comunidades que teimam em sobreviver” (MUNDURUKU, 2013, p. 83): assassinatos, tentativas de homicídios, ameaças de morte, prisões ilegais, lesões corporais, estupros, escravidão são alguns dos métodos para desarticular a organização e desmantelar comunidades, lista Munduruku (2013). “O pior é que a grande maioria dos atentados que ocorre fica sem solução, imperando um clima de impunidade que nos faz crer que o índio

[sic] tem um valor cada vez menor para os poderes federais" (MUNDURUKU, 2013, p. 87).

Segundo Marize Oliveira (2018), a cobiça desmedida faz com que madeireiros, garimpeiros, pecuaristas e o próprio Estado, com seus projetos de hidrelétricas e mineração, invadam os territórios indígenas, destruindo o meio ambiente e violentando os povos indígenas e ribeirinhos "e, em especial, as mulheres, que travam uma luta cotidiana pela defesa de seus territórios, pelo direito de preservar sua cultura, pelo direito a ser quem quiserem, pelo direito ao seu corpo" (OLIVEIRA, 2018, p. 301).

Os manuais didáticos, em muitos casos, ajudam a formar uma visão distorcida a respeito dos povos indígenas ao apresentar uma imagem estereotipada dos nativos, sempre representados como seres que vivem nus, nas matas, habitando em ocas ou tabas (MUNDURUKU, 2013).

O poder discriminatório garante sua repetibilidade mesmo em conjunturas históricas e discursivas mutantes, porque produz um efeito de verdade probabilística que, para o estereótipo, deve sempre estar em excesso do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente (BHABA, 1998).

O estereótipo tanto para o colonizador como para o colonizado não é apenas a falsa representação de uma dada realidade, mas uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença, "constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais" (BHABA, 1998, p. 117).

Segundo Martino (2009), toda representação é falha, pois remete o pensamento de quem vê os signos para outra coisa que não eles mesmos, já que os signos se referem a outra coisa que não a si mesmo e "o pensamento e a linguagem estão vinculados ao espaço em que foram produzidos; não são sistemas autônomos de significação como se tivessem vindo do nada" (MARTINO, 2009, p. 121).

Expressões como "índio [sic] tem que andar pelado", "nunca vi um índio [sic] com cabelo crespo", "sua pele é branca, você não é mais índio [sic]" citadas por Jamille Lima (2019), a respeito dos indígenas Payayá, externam uma generalização categorial que fixa sob uma forma única o que é ser indígena, ratificando um juízo de verdade, que institui uma forma de identificação por processo de decodificação ou textualização do corpo (LIMA, 2019).

Um conjunto de estereótipos impõe aos Payayá a condição de inferioridade enquanto povo, seja pela permanência de rótulos fixados sobre eles desde o período do

colonialismo, seja por generalidades reverberadas pela definição da categoria indígena, exemplifica Lima (2019).

Pessoas que se leem indígenas nem sempre são lidas enquanto tal, pois não existe garantia de correspondência entre a forma como elas leem a si próprias e o modo como outras pessoas as decodificam.

Devido a uma corporalização da identidade, presume-se que para ser indígena "é preciso andar sumariamente vestido, ter cabelos pretos, lisos e grossos, possuir maçãs do rosto salientes, caçar com arco e flecha, fazer uso da arte plumária e da pintura como expressões estéticas, dentre outros estereótipos" (LIMA, 2019, p. 127).

Se a sociedade a qual o indivíduo pertence transmite ideias que induzem uma leitura unilateral de outra sociedade, ele crescerá tendo seus pressupostos e sua visão de mundo como determinantes na avaliação de outros povos, explica Munduruku (2013), já que esse tipo de imagem gera sentimentos preconceituosos e comportamentos discriminatórios em pessoas, que consideram a sua leitura a mais correta com base nos próprios pressupostos (MUNDURUKU, 2013).

Mas os Payayá, a exemplo de outros povos, não se veem na moldura forjada por esses estereótipos e nem querem ser vistos nessa moldura (LIMA, 2019), tanto que utilizam distintos canais de comunicação para exprimir o que se é, desmistificando o que os juízos dizem sobre seu ser: vídeos compartilhados pela Internet e aplicativos de celular, textos em sites e blogs, divulgação de fotos de seu cotidiano e discussões nas redes sociais apresentam um conteúdo político de expressão da verdade do seu r-existir (LIMA, 2019).

A disputa de narrativas abre fendas na história única dos povos indígenas e tradicionais ao mostrar que as lentes que usamos para ler e interpretar a complexidade do mundo não são como as lentes de um microscópio ou de uma luneta; estão mais para prismas e caleidoscópios, que mostram a realidade como a imaginamos.

Imagens racistas e campanhas difamatórias, a serviço do poder econômico, político, social, cultural e religioso dominante, contribuem, até hoje, para o desmantelamento de comunidades indígenas e tradicionais no Brasil, como ocorreu com Quilombo dos Palmares (Alagoas), do assentamento de Canudos (Bahia), do povoado de Caldeirões (Ceará) e da comunidade de Pau de Colher (na divisa da Bahia com o Piauí), conforme narra Santos (2015). "Todas elas comunidades submetidas a um verdadeiro genocídio por parte do Estado" (CARVALHO, 2019, p. 10).

Essas comunidades, segundo Santos (2015), não foram aniquiladas pelo poder dominante, porque ameaçavam a integridade moral, social, econômica e cultural do país

ao abrigar pessoas sem disciplina social, sem senso de moral e dos bons costumes ou selvagens, sem religiosidade, sem civilização e sem cultura ou fanáticos religiosos, conforme foi registrado na História oficial, e sim porque haviam alcançado autossuficiência e emancipação graças a um modo diferente de lidar com os recursos no território (SANTOS, 2015). O poder dominante, de acordo com Santos (2015), sentia-se ameaçado não pelos motivos alegados, mas:

> Pela força e sabedoria da cosmovisão politeísta[97] na elaboração dos saberes que organizam as diversas formas de vida e de resistência dessas comunidades, expressas na sua relação com os elementos da natureza que fortalece essas populações no embate contra a colonização (SANTOS, 2015, p. 65).

Tanto em Palmares quanto em Canudos, Pau de Colher e Caldeirões, o território era de uso comum e o que nele se produzia pertencia a todos e era redistribuído aos comunitários, de acordo com as necessidades de cada um. Caldeirões se desenvolveu de tal maneira, que na seca de 1932, uma das maiores da história do Nordeste, tornou-se, na época, "um dos poucos lugares do semiárido nordestino onde o povo nunca sofreu fome" (SANTOS, 2015, p. 57). O relato é muito similar ao de Edson Kayapó (KAYAPÓ, 2015), segundo o qual, dentro de uma comunidade indígena dificilmente alguém passa fome, se houver alimento a ser compartilhado.

Segundo Ramos (1986), a escassez de recursos no sistema econômico ocidental nos países sul-americanos é mais o resultado do sistema socioeconômico vigente do que uma limitação natural, pois a terra só se transformou em bem escasso no momento em que passou a ser regida pelo princípio de propriedade privada e quando somente aqueles com suficiente poder aquisitivo passaram a ter acesso à terra.

Enquanto isso, nas sociedades indígenas – e em outras sociedades tradicionais, como nos quilombos – a terra e os recursos naturais sempre pertenceram às comunidades que os utilizam, de modo que praticamente não existe escassez socialmente provocada desses recursos: "Se há fartura, todos se beneficiam; se há falta, todos a sofrem" (RAMOS, 1986, p. 17).

Os quilombos desmantelados pelo Estado nacional viam a terra como um ente gerador da força vital, tal qual os povos originários daquela região. Por cultivar uma relação com a terra que difere da cultivada pelos grandes empreendimentos monocultores,

[97] O politeísmo, segundo Santos (2019) e Carvalho (2019), está relacionado não somente com as religiões de matriz africana, mas também a espiritualidade dos indígenas e quilombolas, já o monoteísmo está relacionado à espiritualidade judaico-cristã.

comunidades indígenas e tradicionais “continuam sendo igualmente atacadas nos mais diversos lugares das Américas” (SANTOS, 2015, p. 65).

Apesar da violência com a qual são rechaçados por parte da sociedade envolvente, os povos indígenas continuam resistindo, acreditando no futuro, não aceitando serem integrados por um sistema que diferencia as pessoas, que tira o alimento de uns para que outros tenham alimento demais (MUNDURUKU, 2013).

Mesmo representando menos de 5% da população total mundial, os 370 milhões de povoados indígenas protegem 80% da biodiversidade global (RAYGORODETSKY, 2018). Se há fome em suas comunidades, afirma Munduruku (2013, p. 55), é porque seus modos de vida estão sendo desmantelados, e não porque "tira-se de quem não tem e dá para quem tem".

Para frear a colonização dos territórios físicos e imateriais, escritores brasileiros contemporâneos, testemunhas de uma época marcada pela coexistência de culturas distintas nas sociedades, travam uma luta em prol de uma reconfiguração do imaginário midiático, sobretudo, no que diz respeito ao confronto entre culturas ameríndias e a imposição do modelo de cultura eurocentrado, uma experiência compartilhada por várias nações americanas, conforme observa Rita Olivieri-Godet (2017).

A questão, segundo Nilma Gomes (2013), é se o olhar e o imaginário estigmatizadores, que historicamente recaem sobre as diferenças conseguiram ser alterados de fato ou se ambos fazem parte de uma estrutura mais profunda de dominação[98] racial que ainda persiste; uma estrutura que impede a comunicação entre os diferentes ao alimentar a desconfiança a respeito da legitimidade do conhecimento produzido por sujeitos historicamente considerados fora do lugar da razão (GOMES, 2013).

6.2 Colonização e mídia

Como os discursos produzidos sobre os povos indígenas atuam na formação da opinião pública? Para responder esta pergunta, Nankupé Tupinambá Fulkaxó (2019) [Povo Tupinambá] analisou documentos, leis, sites, revistas, jornais, livros, relatórios e artigos a fim de identificar como estes textos contribuem para a construção da imagem dos povos indígenas no imaginário nacional.

O pesquisador percebeu que discursos disseminados através de documentos históricos, textos oficiais e jornalísticos desde a época do Brasil colônia contribuíram para

[98] Para Porto-Gonçalves (2005), a melhor dominação é aquela que, naturalizada, não aparece como tal.

a manutenção de um imaginário social, onde o indígena era visto, inicialmente, de forma romantizada, e, posteriormente, como selvagem, indolente e preguiçoso.

Essa representação colonizadora pautada nos moldes de um discurso etnocêntrico, nos escritos dos cronistas, viajantes e administradores da colônia portuguesa, persiste "e a sociedade brasileira, em função deste discurso da mídia sobre esses povos, reproduz, no seu cotidiano, uma imagem associada ao índio [sic], tomando-o como 'o selvagem'" (FULKAXÓ, 2019, p. 24), ou alguém que vive em um contexto de pobreza, carência, violência ou selvageria (FULKAXÓ, 2019).

Segundo Linda Smith (2018), as imagens propagadas pelos viajantes e aventureiros e o modo como eles representavam o Outro, quando retornaram para a Europa, tornaram-se profundamente arraigadas e quase permanentes, pois seus relatos tiveram grande alcance, sendo disseminados, inclusive, pela imprensa popular, a partir das concepções e do meio cultural dos europeus (FULKAXÓ, 2019; SMITH, 2018).

Esse imaginário acerca do que era o indígena, por um longo período, serviu de justificativa para a usurpação territorial, escravização, tortura e extermínio de grande parte dos povos indígenas do Brasil, "a princípio, através das "guerras justas", abençoadas pela igreja, e na sequência do tempo, vitimados nos conflitos pela terra e pela relação de ódio implantada desde o início do período colonial" (FULKAXÓ, 2019, p. 42).

Os objetivos do empreendimento colonial, resume Fulkaxó (2019), eram explorar o território invadido, escravizando o seu povo, tanto fisicamente como culturalmente. A escravização cultural se dava por meio da dominação dos meios de comunicação oficiais da época (FULKAXÓ, 2019), sobretudo em países como o Brasil, onde até hoje os grandes meios de comunicação estão concentrados nas mãos de uma minoria ligada à grandes empresários e/ou grandes políticos.

Por meio da reprodução diária de imagens pelo poder dominante, a ideia de quem são os subalternos é continuamente reforçada nos esquemas de produção cultural através do discurso midiático, lugar de luta pelo direito de significar (ENNE, 2008).

Fruto da concentração midiática, que secundariza as pautas do povo indígena, do povo preto, da população sem-terra, sem-teto e todos os outros grupos historicamente subalternizados que não controlam os meios de informação de massa, a falta de conhecimento acerca de quem é o indígena alimenta a desconfiança e dificulta a comunicação.

Segundo Fulkaxó Tupinambá (2019, p. 57), essa falta de conhecimento da sociedade sobre o indígena, sua história e cultura "ainda gera preconceito e constitui uma

representação social do indígena distanciada e ausente (quase inexistente) na cultura midiática".

> A forma como a gente é colocado é estereotipada; a sexualização dos nossos corpos; a forma como pensam o território e nós no território [...] A mídia ainda precisa entender muito, precisa se decolonializar muito para que esteja mais a favor de nós, né? A gente não quer enfrentamento com ninguém; a gente quer o que é nosso por direito; a gente quer os indígenas no território, não só porque o indígena quer viver ali. Ele está lutando pela natureza viva, por uma floresta viva, pois uma floresta viva pode contribuir com o mundo. Não só com quem está vivendo debaixo dela. Então, a mídia precisa entender isso. E *entender isso é levar os povos para falar, é ir até os povos e ouvir o que eles têm para dizer, porque eles sabem falar. Eles têm boca, eles têm língua, eles têm ideias e inteligência para poder falar sem precisar de um interlocutor, sem precisar de alguém que o tutele.* Ele sabe quem ele é. E ele sabe o que ele quer fazer com o que ele é (Márcia Kambeba em informação verbal. Grifo nosso).

Isso ocorre, segundo hooks (2019), porque as imagens que consumimos na mídia de massa continuam a apresentar ao público global as mesmas velhas representações prejudicais.

A veiculação deste tipo de imagem através de jornais, canais e emissoras de alcance nacional pode ser interpretada como um dos reflexos da concentração midiática no Brasil, onde os grandes veículos de comunicação são dirigidos pelas classes dominantes.

Uma vez que a comunicação midiática é uma prática social, que dá suporte à produção e circulação de sentidos e constituição e consolidação de imaginários, o seu monopólio é uma ameaça à sociobiodiversidade.

Segundo Bruno Marinoni (2015), o problema da concentração da mídia em seu aspecto político-ideológico ficaria mais evidente se pudéssemos dar conta ainda do "discurso único" da mídia, um sistema de reprodução de informações e pontos de vista que compartilha as mesmas fontes, agenda os mesmos temas e legitima os mesmos pontos de vista, no geral, com informações e declarações hegemonizadas pelas classes dominantes.

A manutenção da propriedade nas mãos de uma mesma fração de classe social, conforme analisa o autor, restringe, em última instância, a livre expressão aos interesses diretos e indiretos dessa mesma classe:

> Embora sejam concessões públicas, os meios de comunicação no Brasil são administrados como bens patrimoniais de natureza familiar. São gerenciados por elites descendentes dos grupos sociais que, no passado histórico do país, sempre gozaram de privilégios **(***inclusive o de*

> *formular e legitimar enunciados sobre o Outro e de difundi-los nos espaços de afirmação dos discursos sociais***,** a literatura científica e ficcional, entre eles) e que perpetuam, agora, através de aparatos tecnológicos cada vez mais sofisticados, mitos e estereótipos ainda fortemente presentes no imaginário coletivo. É deste imaginário que são absorvidas, reelaboradas e retransmitidas pelos *mass media*, representações carregadas de juízos de valor negativos sobre parcelas da sociedade do país. Entre elas, os 50,2% de pretos e pardos que constituem, de acordo com o IBGE, a população negro-brasileira, os descendentes de escravos (ALMADA, 2012, p. 26. Grifo nosso).

Segundo Roberto Borges e Rosane Borges (2012), os estudos da mídia convencem-nos de que este tem sido um "território" interditado às populações negras e outros grupos sociais minorizados e, também, um espaço de constante criação de estereótipos, sobretudo, se levarmos em consideração que as mídias formam/ produzem opiniões, e não somente informam/ reproduzem (sobre) fatos.

Neste caso, podemos inferir que a imagem de negros e negras que se quer incutida ou ratificada no imaginário social ainda tem sido, com grande frequência, a daquele(a) que ocupa o 'lugar a menos' (BORGES; BORGES, 2012).

A concentração midiática é um desafio à justiça social, porque, se "os meios (de informação) são matrizes na construção social do sentido" (LACERDA, 2016, p. 268), não enfrentar a concentração midiática é referendar a exclusão das maiorias populacionais da construção do sentido comum.

A mídia, enquanto uma das principais agências para construção de memórias e identidades sociais, não está livre de interesses dos grandes conglomerados liberais, das vontades políticas totalitárias ou dos interesses das elites políticas e financeiras nem isenta de propagar discursos que cristalizam visões de mundo, preconceitos e estigmas atrelados a posições de classe, interesses de mercado e motivações políticas (Enne, 2008).

A relação entre o desenvolvimento capitalista e a estruturação dos meios de comunicação de massas perdura até hoje especialmente na (re)produção da cultura das 'sociedades desenvolvidas', útil à produção de mais-valia, que estruturou conjuntos e sistemas de meios de comunicação de ampla penetrabilidade social, que aos poucos foram invadindo os domicílios, o dia a dia, os sonhos, as agendas, os hábitos, os costumes, os imaginários da maioria das populações latino-americanas (MALDONADO, 2011).

No Brasil e na América Latina, o rádio e o cinema, durante meio século, foram os meios que articularam a produção de bens simbólicos para o conjunto da sociedade, estabelecendo culturas de consumo, circulação e produção de significativa penetrabilidade (MALDONADO, 2011).

Capaz de atravessar todos os outros campos (sociais), condicioná-los e adequá-los às formas expressivas e representativas da mídia, o campo midiático tem um lugar estratégico na configuração das sociedades contemporâneas, uma vez que as sociedades se organizam, transformam, articulam e existem em profunda e intensa imbricação com os sistemas midiáticos, os poderes simbólicos e os campos sociais (MALDONADO, 2019).

> Boa parte da dimensão lúdica, fantástica, poética, utópica e do lazer dos grupos humanos contemporâneos está atravessada pelo midiático televisivo, musical, cinematográfico. O cotidiano está significativamente agendado pela programação midiática: rádio, TV, Internet, jornais, impressos e sons industriais povoam o nosso dia-a-dia (MALDONADO, 2002, p. 7).

Embora o Estado democrático de direito preveja que, para o exercício da democracia, os cidadãos e cidadãs precisam ter garantidas condições, que vão de encontro à forma oligopolista comercial que tem dominado a comunicação brasileira, a apropriação dos meios de comunicação atualmente em sociedades capitalistas como a brasileira vem se dando de modo desigual, sendo caracterizada por um alto grau de concentração da mídia, sob a forma da propriedade privada de emissoras de rádio e televisão, por exemplo (MARINONI, 2015).

A televisão é um bom exemplo para analisarmos a concentração dos meios de comunicação no país por conta da sua grande penetração nos lares, por seu papel como principal fonte de receitas dos grupos de mídia (que, em boa parte dos casos, controlam também emissoras de rádio) e por ser o veículo mais consumido no Brasil (MARINONI, 2015).

Segundo pesquisa sobre hábitos publicada pela Secretaria da Comunicação da Presidência da República, pelo menos 95% da população declara ver TV, enquanto menos de 50% acessa a Internet no país, de modo que mensagens difundidas pela TV, em especial, em programas de cadeia nacional, têm mais chances de alcançar um grande público do que mensagens que circulam através de blogs, sites, canais e redes sociais na Internet (MARINONI, 2015).

São as emissoras de TV, segundo Marinoni (2015), que recebem boa parte do dinheiro destinado aos meios de comunicação no país. Nos últimos anos, os sucessivos governos – responsáveis pela maior parte do volume de anúncios em circulação – injetaram a maior parte da verba de publicidade oficial nos veículos do oligopólio que domina o mercado.

Ao definirmos a televisão (o broadcast televisivo) como a ponta tecnológica desse sistema de monopolização da fala, deixamos estabelecida a hipótese de sua homologia com os fenômenos de concentração da produção econômica, do poder político e do neomonolitismo das formas de pensamento (SODRÉ, 2001). “Essa impermeabilidade do sistema (televisivo) à admissão do ‘outro’ cultural reforça estereótipos sociais e os preconceitos de classe e de cor, na medida em que recusa qualquer diferença (de cultura, de cor, de aparência) de seu centro ordenador” (SODRÉ, 2001, p. 132).

Paulo Celso de Oliveira (2013) [Povo Pankararu] traça um paralelo entre colonização e oligarquia, quando ressalta que a independência do Brasil foi negociada entre a Coroa portuguesa e as oligarquias que se estabeleceram durante a colonização e que a mudança do Império para a República manteve as oligarquias no poder; “uma oligarquia que concentrou o poder político e econômico em suas mãos” (OLIVEIRA, 2013, p. 104).

Parte dessas oligarquias foram contempladas com a distribuição de concessões de emissoras de rádio e TV no Brasil, beneficiando-se de verbas que, segundo Marinoni (2015), poderiam ser aplicadas em fundos públicos a fim de garantir uma melhor distribuição de recursos e uma maior diversidade e pluralidade na comunicação.

Somente os governos petistas (2003-2014) injetaram um total de R$ 6,24 bilhões na Globo, R$ 2 bilhões na Record e R$ 1,6 bilhões no SBT. O montante do gasto com a TV Globo quase dobrou em 2013, se comparado com os últimos anos FHC, mas se em 2002 a emissora recebeu um total de 52% do que foi gasto com TV, no fim do primeiro mandato Dilma (2014) esse total foi reduzido para 36%. O ponto máximo dessa política concentradora se deu no primeiro ano do governo Lula, quando esse número chegou a 59% (MARINONI, 2015).

É de se supor que tamanho aporte financeiro resultasse numa produção de conteúdo mais diversa e complexa, mas o mundo concreto, real, os processos e fenômenos socioculturais, políticos e econômicos, que deveriam ser formatados pelo jornalismo apresentando-os na sua diversidade e complexidade, são extremamente reduzidos nas produções contemporâneas da televisão generalista (MALDONADO, 2011).

Essa redução da diversidade e complexidade aponta para a necessidade de se construir poderes alternativos, mundos possíveis, diferentes do capitalismo selvagem, vigente na América Latina (MALDONADO, 2019).

A decisão de destinar boa parte das verbas à conglomerados de mídia comandados por grandes empresários e políticos, segundo Marinoni (2015), contribui não só para a

concentração da mídia, mas também para a manutenção da política dominante, uma vez que as redes nacionais de comunicação têm se mostrado adequadas ao projeto de integração definido pela ideologia política de Segurança Nacional perpetrada pela Ditadura, quando se consolidaram os primeiros conglomerados de mídia na esteira da construção da infraestrutura de telecomunicações na década de 1970 (MARINONI, 2015).

O fluxo praticamente unidirecional e a concentração do mercado por parte dessas agências são criticados pelo menos desde a década de 1970, quando ganhou notoriedade o debate internacional sobre uma Nova Ordem Mundial da Informação e da Comunicação. Pesquisas apontam que, mesmo com o advento da Internet comercial, a concentração do mercado nas mãos de agências de alcance global, hoje, é maior do que quando foi denunciada nas décadas de 70 e 80 (AGUIAR, 2010; MARINONI, 2015).

6.3 De(s)colonização e comunicação

A possibilidade de responder estabelecida pela correlação pessoal dos sujeitos na troca discursiva é o traço básico do verdadeiro processo de comunicação, descrito por Sodré (2012) como conversa, diálogo; como tentativa de superar as barreiras da incomunicação. "Os *media*, a relação informativa, ao estabelecerem o monopólio do discurso, eliminam a possibilidade de resposta e erigem um poder absoluto, inédito na História: a hegemonia tecnológica do falante sobre o ouvinte" (SODRÉ, 2012, p. 25).

Uma mídia de massa dificilmente consegue fomentar comunicação, pois, na relação instituída "pelos modernos[99] meios de informação, falar é um ato unilateral, sendo praticamente absoluto o poder de quem fala sobre quem ouve" (SODRÉ, 2012, p. 25). Já a mídia alternativa - dependendo do modo como é utilizada - pode ser um meio de comunicação, "entendendo-se comunicação como troca, isto é, como reciprocidade de discursos – fala e resposta" (SODRÉ, 2012, p. 25).

A verdadeira comunicação, a comunicação real, afirma Sodré (2012), implica numa troca flexível e espontânea de ideias, de formas de vida e de aspirações. Essa espontaneidade é dissolvida na tecnologia da informação que a artificializa e unilateraliza, a serviço de uma cultura que não tolera a sua diferença (SODRÉ, 2012).

Só no diálogo é que a comunicação se revela plenamente como troca, dando margem ao conhecimento recíproco dos sujeitos ou até do conhecimento de si mesmo, na

[99] Levar em consideração que a primeira edição foi publicada em 1984.

medida em que as diferenças intersubjetivas podem aparecer e o discurso do outro ser incorporado.

O outro, conforme definição do dicionário *Oxford Languages (OUTRO...,2022)*, é algo ou alguém, cuja referência indefinida se encontra fora do âmbito do falante e do ouvinte, e que se contrapõe, implícita ou explicitamente, a algo ou alguém definido, conhecido; é, portanto, algo/alguém que só consegue se (auto)definir, quando passa a fazer parte do âmbito do falante e do ouvinte em uma troca comunicacional.

Por mais que eu reconheça o esforço dos autores em delinear o que seria uma comunicação decolonial, parto do pressuposto de que a comunicação não pode ser colonial ou de(s)colonial. Comunicação é *Ayni* (reciprocidade, em português). Se não há *Ayni*, não pode haver comunicação, pois comunicação implica diálogo e diálogo demanda audição. Sem reciprocidade, o que resta é transmissão de informações e sinalizações.

Se não há comunicação de(s)colonial, tampouco pode haver comunicação colonial, já que a colonização é a materialização da falta de reciprocidade, é a materialização da incomunicação. Interpreto a colonialidade como a cessação do diálogo entre as diferenças; e a de(s)colonialidade, no outro extremo, como diálogo entre os diferentes. Entre um extremo e outro, há uma série de níveis que apontam se uma mídia age de modo mais ou menos colonialista.

Mídias com fins de(s)coloniais são mídias que fomentam comunicação, onde o outro, antes excluído do âmbito do falante e do ouvinte, tem a possibilidade de falar e de ser escutado. A comunicação – ou melhor, a mídia – não pode ser colonial ou de(s)colonial; coloniais e de(s)coloniais tendem a ser as imagens que ela propaga e o imaginário que fomenta, pois a colonialidade ou de(s)colonialidade não é inerente ao meio; está ligada ao fim. De modo que talvez não seja prudente falar em mídias de(s)coloniais e sim em mídias com fins de(s)coloniais: mídias, cuja finalidade é visibilizar vozes, cuja capacidade germinativa pode semear outras visões de mundo.

Duas palavras da língua Tupi me ajudam a pensar a inclusão do outro no âmbito do falante e do ouvinte. São elas: *Oré e Îandé* (nós sem vocês e nós com vocês, numa tradução aproximada para a língua portuguesa). Esse duplo possessivo da primeira pessoa no plural, inexistente no português, conforme explica Ribeiro (2020):

> Corresponde ao ‘nós’ da língua portuguesa, porém, quando falantes dos idiomas Guarani e ou Tupi/Tupinambá usam o pronome *oré* significa que estão excluindo o ouvinte. Quando usam o pronome *îandé* significa que estão incluindo o ouvinte. *A partir desses conceitos de exclusivo e inclusivo podemos refletir sobre nossas práticas de exclusão e inclusão dos outros* - indígenas e não indígenas. Para construirmos um mundo melhor, precisamos

> ampliar nossa noção de alteridade, isto é, incluindo a todos os outros (RIBEIRO, 2020, p. 13. Grifo nosso).

Numa tentativa de se inserir no âmbito do falante e do ouvinte e, assim, manter aberto um canal de diálogo intercultural e multiétnico entre as sociedades originárias e a sociedade não-indígena, comunicadores indígenas têm "ocupado" as redes sociais digitais.

Ocupar as redes e demarcar as telas[100] foi uma das formas que eles encontraram para enfrentar a disseminação de informações parciais por parte dos jornais, rádios, televisão e Internet que, segundo Fulkaxó (2019), levam à promoção da intolerância étnica e manutenção do imaginário colonial, do racismo, do preconceito e da discriminação, que alimentam os conflitos sociais e acirram a desigualdade. Para muitos, os povos indígenas:

> São relatados como 'entraves' ao desenvolvimento do país, como 'empecilhos' aos projetos expansionistas das grandes mineradoras, das empresas exploradoras do agronegócio e das madeireiras que querem explorar a terra; dentro desse discurso desenvolvimentista, o resultado é a falta de esclarecimento da opinião pública (FULKAXÓ, 2019, p. 65).

Segundo Fulkaxó (2019), a mídia costuma abordar as questões indígenas em dois momentos principalmente: no Dia do Índio, em abril, e quando divulga conflitos entre indígenas e fazendeiros, noticiando os bloqueios de estradas, mortes e outros fatos relacionados à questão da terra, sendo que as ações de retomada de terra "comumente são retratadas pelos veículos de comunicação de massa como ações sem legitimação" (JESUS; MOREIRA, 2018, p. 99).

> Acredito que para a sociedade não-indígena, as matérias sobre nós só chamam a atenção, quando referenciam algum conflito com a polícia, invasão de terra ou qualquer outro fato onde eles possam inverter o ocorrido e nos colocar como vilões da história. Não existe a preocupação de saber a origem dos casos, o porquê de estarmos fazendo algo. Na maioria das vezes, distorcem tanto os fatos, que acabamos taxados de invasores, quando na verdade só estamos recuperando o que tomaram de nós. Quando conseguimos algo que sabemos ser muito importante para nós, como é o caso do curso pré-vestibular aqui nos Potiguara ou a Frente Parlamentar, que foram coisas que alcançamos através de nossa articulação e determinação, não vale a pena eles comentarem, porque não dá audiência. Isso me deixa muito triste, *mas é aí que cada vez mais eu vejo a importância de não esperarmos que falem sobre nós* (IREMBÉ POTIGUARA, 2007, p. 55. Grifo nosso).

[100] O tema do Acampamento Terra Livre 2020, maior mobilização indígena do país, foi *Ocupando as redes e demarcando as telas.*

O fato de os indígenas lutarem pela garantia do direito a permanecer nas terras tradicionalmente ocupadas contrariar os interesses do colonizador, ajuda a explicar, segundo Fulkaxó (2019), porque a imprensa, historicamente, privilegia os conflitos agrários nos seus discursos sobre os indígenas no Brasil.

> Parte significativa desses veículos constituem suas peças jornalísticas dando continuidade e alimentando o estilo etnocêntrico e preconceituoso originado no período colonial, o que contribui para manutenção de um imaginário criado desde aquela época. Termos ou expressões do tipo ‘índios [sic] invadem’, ‘índios [sic] matam’, ‘índios [sic] bloqueiam’ são corriqueiramente utilizados no cotidiano dos jornais, em seus textos jornalísticos (FULKAXÓ, 2019, p. 92).

Na análise de Fulkaxó (2019), quando trata da questão indígena, a mídia (de massa) geralmente associa a imagem dos indígenas à conflitos e tensões, contribuindo, assim, para a manutenção de um imaginário social, que posiciona a causa indígena a partir de um ponto de vista que não considera o histórico de violências e violações impostas aos povos originários desde o período do Brasil Colônia. Poucas são as matérias que não privilegiam essa abordagem, afirma.

Porém, mesmo que não controlem os grandes meios de informação, os indígenas, enquanto sujeitos arrancados de seus territórios e de si mesmos, ainda assim, conseguem nomear e narrar a genealogia que lhes foi subtraída e, por meio de suas criações, dizer seu lugar no mundo (TETTAMANZY, 2018), problematizando visões e (pré)conceitos, que insistentemente colocavam os povos nativos como uma população em vias de extinção ou a caminho de sua ‘integração’ à sociedade brasileira (TETTAMANZY, 2018).

Se as narrativas orais do passado continham as experiências e as vivências propaladas, propagadas e reproduzidas por gerações, contando apenas com a memória do narrador e com imagens estáticas representativas do objeto narrado, comparam Jesus e Moreira (2018), hoje as memórias, danças, imagens, religiosidades, práticas alimentares, relação com o espaço territorial, com a natureza, com o universo em sua totalidade, são guardadas em áudio, em vídeos, em textos, fotografias, ferramentas que os próprios indígenas utilizam para contar suas histórias uns para os outros, educar seus jovens, preservar traços de suas culturas, ao mesmo tempo em que dão a saber a toda a sociedade quem são, do que vivem e principalmente como são tratados por uma sociedade, que

encontrou nas ferramentas de comunicação um modo de industrializar e homogeneizar culturas.

Segundo Olinda Muniz (2007) [Pataxó Hãhãhãe], o computador e a Internet revolucionaram a relação da comunidade com a comunicação, pois "antes para poder levar nossas histórias para o mundo, precisávamos de jornalistas, antropólogos e outras pessoas de fora da aldeia, que levavam a informação que queriam passar, e não necessariamente a que estávamos querendo passar" (MUNIZ, 2007, p. 59).

O telefone e a Internet dentro das aldeias, acrescenta Itoha Pataxó Hãhãhãe (2007) [Povo Pataxó Hãhãhãe], só nos têm beneficiado, "pois servem para que nosso povo se comunique com outros povos do Brasil e do exterior, fazendo trocas de experiências, promovendo eventos e até mesmo reuniões on-line" (2007, p. 48).

A exemplo de Itoha, Muniz e Jesus, outros comunicadores oriundos de grupos sociais e étnico-raciais historicamente subalternizados passam a difundir - a partir de meios de comunicação alternativos, independentes, populares e comunitários - narrativas, que extrapolam a tendência ainda hegemônica dos meios de informação de massa de produzir conhecimento 'sobre' e não 'com' os movimentos sociais e os seus sujeitos.

Segundo Gomes (2013), o reconhecimento da importância de uma produção intelectual que se insurge na relação com o cânone não virá só do cânone e nem somente das agências e órgãos de financiamento e monitoramento das pesquisas – muitas delas fortemente influenciadas pelo colonialismo europeu: "tem de vir dos principais sujeitos que motivam a produção e inserção intelectual" (GOMES, 2013, p. 436).

Quando cientes do peso da cultura, das dimensões simbólicas, da discriminação, do preconceito, da desigualdade racial, de gênero na vida dos sujeitos sociais (GOMES, 2013), esses comunicadores têm a possibilidade de, através dos seus temas, imagens e linguagens, "dar visibilidade a subjetividades, desigualdades, silenciamentos e omissões em relação a determinados grupos sociorraciais e suas vivências" (GOMES, 2013, p. 421).

A multiplicação de comunicadores indígenas configura um novo campo de tensão política por problematizar a história única até então construída sobre as relações sociais e raciais no Brasil.

Suas produções, porém, são descredibilizadas por aqueles que insistem na possibilidade de produção de uma comunicação social "descolada dos sujeitos que a produzem" e desconectada da realidade social e política do país e das demandas colocadas pelos movimentos sociais e diferentes setores da sociedade (GOMES, 2013, p. 422).

Mesmo se considerarmos o alcance dos meios de informação de massa, a apropriação das mídias sociais por indígenas e outros grupos historicamente minorizados[101] vem contribuindo para uma mudança, ainda que incipiente, na agenda midiática.

Alex Pankararu [Povo Pankararu] (2007, p. 63), por exemplo, comenta que a mídia, os livros, jornais, revistas nunca contaram nossa história como realmente é, mas que através do *índios On-line* isso tudo mudou, (pois) "nele contamos nossas necessidades e avanços, A história vivida por nós mesmos, pois só nós nos conhecemos"[102]

A mídia indígena desafia os limites da mídia de massa por meio de outra racionalidade que não se dissocia da corporeidade, da musicalidade, das narrativas, da vivência, das culturas e das formas comunitárias de aprender (GOMES, 2013). O seu foco tem sido "mostrar as nossas histórias reais" (PATAXÓ HÃHÃHÃE, Itoha, 2007, p. 48), afinal:

> Chega de histórias enganosas, que até as nossas crianças indígenas estavam aprendendo. Foi aí que nós índios [sic] começamos mais uma luta, por uma educação, que realmente tenha valor para nossas crianças, uma educação verdadeira, educação diferenciada e de qualidade. Pensando também na educação de todos os brasileiros e para acabar com os preconceitos, a gente faz este livro, a gente escreve no nosso site... *A gente se mostra* (PATAXÓ HÃHÃHÃE, Itoha, 2007, p. 48. Grifo nosso).

A invisibilidade das comunidades indígenas, de suas tradições e necessidades – sobretudo, antes das redes sociais digitais -, é um fenômeno há muito estudado pela antropologia, pela sociologia e pelo direito, mas apenas nos momentos em que conflitos fundiários contrapõem os direitos indígenas aos direitos da sociedade não indígena, o assunto alcança repercussão na mídia (TINÔCO, 2018).

---

[101] Na época da colonização, os indígenas eram maioria no Brasil. Hoje, após séculos de genocídio e etnocídio, representam menos de 5% da população; percentual que seria maior se muitos indígenas, afastados de suas raízes, se autodeclarassem indígenas ao invés de pardos. Negros e mulheres são maioria, atualmente, mas sem representatividade econômica, social e política – critério que demarca o lugar do subalternizado, segundo Gayatri Spivak (2010) – são considerados minorias.

[102] Observa-se no texto de Alex Pankararu (2007) – e também na escrita de outros autores do livro *Arco Digital* – o uso da vírgula onde se esperaria ver um ponto final. O uso da vírgula é uma marca gráfica que indica a elasticidade do tempo de ação, em algumas sociedades indígenas. Ao invés de um começo e um fim, um contínuo durante. Uma pausa temporária, e não uma definitiva. Uma ideia que desemboca em outra ideia, que desemboca em outra ideia, e não uma ideia que só flui, quando a outra é interrompida. A recorrência do uso da vírgula seria uma outra forma de marcar uma espécie de "excesso de gerúndio" na ação de alguns povos indígenas.

A falta de acesso a informações relacionadas à questão indígena (na mídia), segundo Marize de Oliveira[103] (2018), coordenadora do Movimento Tamoio dos Povos Originários, é fruto de uma política estabelecida pelo Estado brasileiro para negar a identidade indígena e estabelecer, a partir da ignorância, uma campanha de desqualificação dessa cultura e desses povos.

Segundo Santana (2018), não se pode esperar que, em épocas de coronelismo e caudilhismo, as arbitrariedades infligidas aos povos indígenas se transformem em notícia relevante que mereça registro, em virtude da complexa relação entre os detentores dos meios de comunicação, os interesses latifundiários e as empresas colonizadoras, visto que, mesmo após décadas de luta por direitos, a expropriação de Territórios Indígenas ainda não é devidamente noticiada pela mídia.

Esse processo, conforme explica Marize Oliveira (2018), faz com que o povo brasileiro desconheça o quão indígena ele é e não chegue a conhecer a contribuição que os povos indígenas deram para a formação do povo brasileiro, uma contribuição que vem sendo esquecida propositadamente há muitos séculos por uns (MUNDURUKU, 2013), mas reconhecida por aqueles que entendem o que está em disputa, quando se trata da reapropriação dessa comunicação-território.

6.4 Comunicação e de(s)colonização das imagens[104]

Entender o alcance do colonialismo em ‘nossas cabeças’ representa um desafio para nós que pertencemos às comunidades colonizadas e sentimos uma necessidade de descolonizar nossas mentes, recobrar nosso ser e reivindicar um espaço onde possamos desenvolver um sentimento de humanidade autêntica (SMITH, 2018) após séculos de desumanização.

Em um país onde a mídia massiva é controlada por uma minoria ligada à grandes empresários e/ou políticos, de(s)colonizar as imagens passa por acessar o repertório imagético produzido pelos grupos historicamente invisibilizados, em especial, negros e indígenas, (re)tratados durante o Brasil-Colônia como bestas sem linguagem.

A de(s)colonização das imagens, porém, não se restringe às telas; ela envolve tudo aquilo que é tocado pela linguagem, já que o sentido da palavra imagem não se esgota na

[103] Marize Vieira de Oliveira é indígena em contexto urbano.

visualidade. Como é possível perceber a seguir, uma imagem pode ser descrita como (IMAGEM..., 2021):

Tabela 6: Significados atribuídos à palavra imagem.

1 St. Representação do aspecto ou formato de pessoa ou objeto através de desenho, gravura, escultura.
2 (Por ext) Representação escultória de ser santificado para culto e veneração dos fiéis.
3 Estampa que representa assunto religioso.
4 Reprodução invertida de pessoa ou objeto que se transmite em superfície refletora (espelho, água, etc.)
5 (Fig) Representação exata ou bem semelhante de algo ou alguém; aquilo que simbólica ou realmente imita, personifica ou representa pessoa ou coisa.
6 Percepção mental sobre alguém ou algo.
7 Reprodução dinâmica (ou não) de pessoa, coisa, paisagem através de câmeras de máquina fotográfica, de cinema, de televisão, de celular ou de computador.
8 (Fig) Pessoa extremamente bonita.
9 (Fig) Opinião (positiva ou negativa) que o público tem de uma pessoa (político, artista, etc.) de uma organização ou de um produto; conceito; reputação.
10 (Lit) Palavra, frase ou expressão literária, que descreve algo ou alguém de maneira poética ou alegórica.
11. (Psicol) Reprodução na mente de uma sensação ou percepção anteriormente vivida ou sentida.

Fonte: Elaborado pelo autor (2021)

Quatro dos 11 sentidos enumerados acima são estratégicos para a formulação do conceito de de(s)colonização das imagens: a) Percepção mental sobre alguém ou algo; b) Representação exata ou bem semelhante de algo ou alguém; aquilo que simbólica ou realmente imita, personifica ou representa pessoa ou coisa; c) Opinião (positiva ou negativa) que o público tem de uma pessoa (político, artista, etc.) de uma organização ou de um produto; conceito; reputação; d) (Lit) Palavra, frase ou expressão literária, que descreve algo ou alguém de maneira poética ou alegórica.

Tais significados ligam a palavra imagem ao conceito de imaginário coletivo, termo usado, pela *Associación de Academia de La Lengua Española*, para designar a imagem que um grupo social, um país ou uma época tem de si mesmos ou de alguma de suas características essenciais.

Por atravessar todas as produções humanas, o imaginário começa a se tornar uma noção-chave para compreender a conexão entre as dimensões política, social, histórica e cultural dos fenômenos na Comunicação (BARROS, 2019), pois "é a partir do imaginário que a história, as relações sociais, a cultura, a própria comunicação são realizadas" (BARROS, 2019, p. 35).

Embora a sua menor unidade detectável seja a imagem simbólica, o imaginário não é uma coleção de imagens, mas um sistema organizador que confere profundidade às imagens e as liga entre si (BARROS, 2019).

A noção de imaginário está relacionada à noção de arquétipo, "um reservatório coletivo de imagens no qual o ser humano, individual e coletivo, busca soluções" (BARROS, 2019, p. 36). Segundo Barros (2019), este reservatório tem sido alimentado pelas artes, pela filosofia, pela ciência, pela religião, mas é a comunicação que o dinamiza, colocando em circulação as imagens. O imaginário, segundo Durand (1998, p. 117), contém imagens semeadas "desde os cerca de um milhão e meio de anos que o *homo erectus* ficou em pé na face da Terra".

Imagens ligadas às trevas, à queda, à bestialidade animal, "nossos primeiros e mais recorrentes medos" (BARROS, 2019, p. 43) estão enraizadas nas profundezas do imaginário e são até hoje dinamizadas, pela via da comunicação, para vigiar (e punir) determinados grupos sociais.

Se o imaginário, a exemplo do arquétipo, pode ser comparado a um reservatório de imagens, de(s)colonizá-lo implicaria de(s)colonizar não só as imagens, mas, sobretudo, as fontes de onde proveem as imagens que o abastecem.

De(s)colonizar as fontes das imagens, implicaria, portanto, em desinvestir na concentração midiática e estimular uma maior diversidade e pluralidade na comunicação, em especial, na comunicação pública, a fim de desmantelar os currais midiáticos e as monoculturas da mente.

Enquanto não houver uma mudança fundamental em todas as esferas (de produção) da cultura, em especial no universo da criação de imagens, ressalta bell hooks (2019), a supremacia branca e o racismo não terão fim.

Porém, ainda que seja difícil consolidar novas ideias, novas visões sem uma mudança fundamental nas esferas da cultura (hooks, 2019), comunicadores oriundos de grupos sociais escravizados durante a colonização continuam disseminando imagens libertadoras através do compartilhamento de suas percepções, da expressão de sua opinião

e da circulação de suas palavras, sobretudo, quando partem de perspectivas de(s)coloniais.

Este parece ser o caso das comunicadoras Aline Rochedo, Graça Graúna e Márcia Kambeba, cujas produções ajudam a tensionar o repertório de elementos simbólicos e conceituais da sociedade: o seu conjunto de características, representações, valores e símbolos; o imaginário coletivo dinamizado pela comunicação.

Aline, Márcia e Graça não promovem uma de(s)colonização das imagens apenas quando descrevem personagens indígenas e os apresentam como protagonistas; elas de(s)colonizam o repertório imagético, sobretudo, quando se inscrevem como autoras indígenas e se apresentam enquanto tal. Não é (só) a imagem que elas fazem do outro que descoloniza o nosso olhar; é a imagem que elas fazem de si que provoca esse efeito – as autoimagens de Aline, de Márcia e de Graça.

Figura 19: Apresentação de Márcia Kambeba, Graça Graúna e Aline Rochedo em livros de sua autoria

Fonte: Elaborado pela autora

Às imagens de controle, que circulam através da literatura canônica, da mídia massiva e da historiografia oficial, se contrapõem as imagens de liberdade (conceito em fase de amadurecimento) utilizado para descrever as autoimagens e autorrepresentações colocadas em circulação pelas três comunicadoras indígenas e outros comunicadores com fins de(s)coloniais. Através da elaboração desse conceito, tento dar continuidade a uma conversa iniciada por Patrícia Hill Collins por ocasião da elaboração do conceito de imagens de controle.

Um aspecto chave para transformar o conceito de imagens de liberdade em um dispositivo de análise é perguntar: O que ou quem essas imagens visam libertar? A liberdade da qual trato aqui é a liberdade que o outro racial - empurrado pela colonialidade para fora do âmbito do falante e do ouvinte - reivindica para escolher como quer ser visto, nomear o não nomeado ou nomeado erroneamente e exercer a sua autodeterminação.

As imagens de liberdade não apenas se opõem à (algo, alguém). Elas são imageadas de modo a liberar o nosso olhar da dependência de modelos, enquadramentos e categorias do pensamento moderno colonial (que se supõe universal, por não se racializar); são, portanto, imagens onde os sujeitos racializados se veem livres do enquadramento colonial.

Ao reivindicar a liberdade de escolher como querem ser vistos, os sujeitos racializados buscam se autodefinir a partir de um ponto de vista que difere do ponto de vista utilizado pela hegemonia racial para determinar, simbolicamente, os lugares sociais subalternizados destinados aos negros e indígenas.

Reivindicar a liberdade, através da autodeterminação, é "como um regresso em busca daquilo que as narrativas hegemônicas 'deixaram cair' ao longo da história" (BORGES, 2019, p. 22); um modo de reivindicar outras incidências do imaginário e uma forma de requerer que os sentidos e os significantes asfixiados pela lógica da dominação ganhem vida e circulem socialmente como discurso (BORGES, 2019).

No Dicionário Michaellis[105], o termo (LIBERDADE...2022) aparece como:

Tabela 7: Significados atribuídos ao termo liberdade (grifo nosso)

Nível de total e legítima *autonomia* que representa o ideal maior de um cidadão, de um povo ou de um país;
Poder de agir livremente, dentro de uma sociedade organizada, de acordo com os limites impostos pela lei;
Faculdade que tem o indivíduo de *decidir pelo que mais lhe convém*;
Condição de uma comunidade de *não estar sob o controle ou o jugo de um país* estrangeiro;
Extinção de todo elemento *opressor* que seja ilegítimo;
Condição do indivíduo livre;

[105] De todos os significados expostos, só excluímos um da tabela por não se aplicar ao contexto: liberdade como forma de repartir o cabelo em duas metades; risca.

Autonomia para expressar-se conforme sua vontade;
Condição de um ser que não vive em cativeiro;
Ausência de subordinação entre pessoas;
Condição de disponibilidade;
FILOSOFIA No kantismo, a total autonomia, independente de limitações. Kant define a liberdade como a escolha de si próprio.
FILOS No marxismo, a disposição das classes de satisfazer suas necessidades materiais e de organizar a sociedade, transformando-a em seu próprio benefício.
FILOS No empirismo, a capacidade que cada indivíduo tem de autodeterminação, de conciliar autonomia e livre-arbítrio com os diversos condicionamentos naturais.

Fonte: Elaborado pelo autor (2021)

Embora não haja um consenso acerca do que se entende por liberdade, o termo, em português, tal como nos principais idiomas (*eleuteria* em grego; *libertas*, em latim; *liberté*, em francês; *libertá*, em italiano; *libertad*, em espanhol; *liberty* ou *freedom*, em inglês; *Freiheit*, em alemão), é, geralmente, vinculado à ideia de estado sociopolítico sem opressão, conforme pontua Konzen (2007).

A palavra liberdade, quando conjugada no plural, admite muitos significados, sendo interpretada, inclusive, como privilégios concedidos a determinados grupos sociais; o seu antônimo, independentemente da flexão de número, significa escravidão, servidão e sujeição.

No idioma alemão, liberdade (*Freiheit)* deriva do vocábulo *freihals,* traduzido como "pescoço livre" (*frei Hals*) em alusão ao fato de os escravizados usarem um grilhão em torno do pescoço, enquanto os escravizadores tinham o pescoço livre (*frein Hals*) (KONZEN, 2007).

Em ex-colônias, onde sujeitos racializados são excluídos dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante, a sensação é a de que nossos pescoços não estão completamente livres.

Apropriar-se da mídia com fins de(s)coloniais para produzir e colocar em circulação as suas próprias narrativas e autoimagens, às vezes, é o mais próximo de liberdade que muitos indivíduos vão experimentar.

Exercício de autodeterminação, as autoetnografias de autoria indígena, por exemplo, ajudam a preencher séculos de dominação, reverberando a voz nativa em um

mundo no qual a história na ruptura não pode ser recuperada, mas cujas lacunas talvez possam ser preenchidas, aponta Vieira (2017).

Segundo Vieira e Oliveira (2016), as várias formas indígenas de narrar a experiência realizam-se como um meio disponível/acessível àqueles que são tradicionalmente excluídos para que, por meio das palavras, possam traduzir sua relação com o mundo no qual está inserido, através do compartilhamento de suas experiências.

O objetivo desse tipo de narrativa é servir de meio para que vozes silenciadas possam expor ou denunciar aquilo que a historiografia oficial não dá conta a fim de reconstruir uma memória coletiva (VIEIRA; OLIVEIRA, 2016).

Sujeitos de uma escrita diaspórica, as escritoras indígenas ajudam, através das imagens que disseminam, a construir mapas a partir da memória e das experiências vividas tanto em territórios reais e ficcionais (VIEIRA, OLIVEIRA, 2016), já que "o que a realidade não pode dar conta, a ficção pode apresentar uma resposta ou mesmo um melhor questionamento" (VIEIRA; OLIVEIRA, 2016, p. 2321).

A partir desses sentidos, de(s)colonizar as imagens seria ampliar o olhar para vislumbrar outras perspectivas possíveis e imaginar outros mundos viáveis - já que o mundo capitalista ocidental moderno/colonial tem se mostrado cada dia mais inviável - a partir, especialmente, da mirada de grupos que avistam o mundo a partir das margens; um ato que se concretiza, quando as narrativas dos sujeitos historicamente excluídos dos espaços do mostrar e aparecer tornam-se visíveis e legíveis.

Ao analisar a obra *A Map To The Door Of No Return: Notes to belonging*, Vieira e Oliveira (2016) afirmam que: "(a) autora e personagem principal do romance leva o leitor para um lugar de imaginação, que é também uma falha na história" (VIEIRA; OLIVEIRA, 2016, p. 2316).

Falha pode ser aqui entendida como fratura de uma superfície; fenda, lasca. Como uma falha no terreno. E também como defeito, erro. Como uma falha de fabricação. Falha como erro, imperfeição, lacuna, rachadura, confusão, desacerto, desvio, engano, equívoco, falta, imprecisão, impropriedade, incorreção, inexatidão, lapso, defeito, fraqueza, inópia, irregularidade, senão, brecha, hiato, interrupção, intervalo, oco, vacuidade, vácuo, vão, vazio, abertura, fenda, fendimento, fisga, fissura, fresta, frincha, greta, rachão, rompimento, ruptura, trincadura (FALHA...,2021). Mas, acima de tudo, As falhas da história colonial se tornam, nas produções de(s)coloniais, frestas, brechas, rachaduras, desvios, aberturas: lugar de imaginação, onde imagens de liberdade podem, enfim, circular.

Trata-se, neste caso, de um movimento que visa expor e problematizar a persistência do colonialismo (racismo e sexismo) nas imagens que emparedam o nosso olhar a partir da retomada e reapropriação dos espaços do dizer e do aparecer, loteados pelos grandes empresários e políticos, os maiores beneficiários das concessões da radiodifusão no país.

O imaginário (sobretudo, o midiático) é de(s)colonizado geralmente quando agentes sociais oriundos dos grupos historicamente subalternizados se apropriam da mídia para narrar os acontecimentos a partir do seu ponto de vista; quando suas perspectivas díspares apontam para a inconsistência de uma narrativa única acerca de qualquer assunto que os envolva.

A de(s)colonização das imagens (e do imaginário midiático) tem a ver, portanto, "com a luta para garantir algum controle sobre a forma como somos representados, especialmente na mídia de massa" (hooks, 2019, 31-32). Porém, não se limita à circulação de imagens visuais; ela inclui também a propagação das imagens "imaginárias" (JOLY, 2007) e linguísticas.

Apesar da dificuldade em descrever de modo preciso a natureza da imagem (WUNENBURGER, 2019), Joly (2007) a define como "algo que, embora não remetendo sempre para o visível, toma de empréstimo alguns traços ao visual, e em todo o caso, depende da produção de um sujeito: imaginária ou concreta, a imagem passa por alguém" (JOLY, 2007, p. 13). É por meio da imagem, que tecemos relações com o mundo e com o sentido (WUNENBURGER, 2019).

Um dos grandes desafios de nosso tempo é "romper com os modelos hegemônicos de ver, pensar e ser, que bloqueiam nossa capacidade de nos vermos em outra perspectiva, nos imaginarmos, nos descrevermos e nos inventarmos de modos que sejam libertadores". (hooks, 2019, p. 32); é quebrar a perspectiva colonizadora e ousar olhar para nós de jeitos diferentes (hooks, 2019).

A de(s)colonização do olhar, nesse sentido, tem a ver com a liberação das autoimagens; não só com a forma como nos olham, mas com o modo que aprendemos a olhar para nós mesmos.

A imagem tem um papel crucial na disputa por sentidos. Representação sensível, concreta, que nos permite mentalmente apreender um dado exterior, a imagem possui um duplo caráter, segundo Jean-Jacques Wunenburger (2019):

> De início, aquele da relação com um fora, um não-eu, que, no ato perceptivo, é-me dado através de uma impressão sensorial de origem

> externa; em seguida, o caráter de estar em relação aderente com outras imagens psíquicas subjetivas, pois a imagem, remetendo-se às formas, matérias e movimentos externos, se insere em um *continuum* de representações sensíveis que constitui o vivido psíquico. Antes do ato perceptivo, já há imagens mnemônicas relacionadas a percepções prévias e, inevitavelmente, imagens de antecipação, que tratam daquilo que queremos, desejamos, esperamos através de nossa consciência (WUNENBURGER, 2019, p. 9).

Gravadas em nossas memórias, essas imagens de antecipação se consolidam quando "imagens imaginárias" são reforçadas por "imagens concretas" e quando imagens visuais são reforçadas por imagens mentais.

Ver a foto de um presídio, onde os homens negros são maioria reforça a imagem de que homens negros são violentos, agressivos e marginais, logo precisam viver sob a tutela, sob a vigilância do governo. Ver no telejornal indígenas nus, descalços, armados com arco e flecha, cercando garimpeiros reforça a imagem de que os indígenas são selvagens, primitivos e perigosos, logo precisam viver sob a tutela, sob a vigilância do governo.

Em ambos os casos, as imagens são usadas de modo a consolidar um imaginário colonial que aprisiona dois grupos subalternizados em estereótipos disseminados desde o período do Brasil-colônia.

Essa operação mantém (discursivamente) separados os que precisam ser controlados dos que detém o controle e a primazia nos espaços do poder, do saber e do aparecer, como os grandes latifundiários da mídia, por exemplo.

Para as pessoas negras, indígenas e demais pessoas racializadas, "a dor de aprender que não podemos controlar nossas imagens, como nos vemos (se nossas visões não forem descolonizadas) ou como somos vistos, é tão intensa que isso nos estraçalha" (hooks, 2019, p. 37).

A de(s)colonização das imagens e imaginário não visa, entretanto, enfrentar apenas as imagens coloniais produzidas no presente, mas confrontar as imagens reproduzidas no passado, pois "nós jamais nos reduzimos ao presente, às imagens das coisas presentes, pois o presente é mentalmente inseparável do passado e do futuro e, portanto, (inseparável) de um conjunto de imagens que são representações em ausência do referente" (WUNENBURGER, 2019, p. 10).

Devido à colonização do imaginário, imagens mentais racistas, por vezes, nos antecipam e acabam, em algumas situações, se sobrepondo às imagens concretas. O noticiário está repleto de reportagens sobre homens negros, que foram violentados sob a

suspeita de roubarem um bem que pertencia a eles. Isso porque no imaginário colonial ainda predominam ideias preconceituosas acerca dos homens negros, que vivendo sob suspeita constante, são (re)tratados de forma criminosa.

As imagens que circulam na mídia (literatura, música, televisão, cinema) delimitam a forma como as pessoas racializadas são vistas e "como outros grupos responderão a nós com base nas suas relações com a construção e o consumo de imagens" (hooks, 2019, p. 38).

> Ambos, negros e indígenas, foram profundamente afetados pelas representações degradantes que continuam sendo as imagens dominantes apresentadas em filmes e na televisão. Retratados como covardes, canibais, incivilizados, as imagens dos 'índios' [sic] nas telas espelham as imagens dos africanos (hooks, 2019, p. 328).

Atores sociais de grupos historicamente discriminados, entretanto, têm apresentado perspectivas que ajudam a tensionar a forma como o colonialismo persistente combina "imagem imaginária" e "imagem concreta" para disseminar uma versão única da história, onde o grupo dominante aparece sempre como superior e os grupos subalternizados, como coletividades inferiores, incapazes ou inaptas que precisam ser disciplinadas, controladas, tuteladas e, em casos extremos, exterminadas.

Esse tensionamento se dá de múltiplas formas: através tanto de esforços teóricos como de ações práticas. Pode ser localizado em teses acadêmicas de intelectuais negros e indígenas, ensaios visuais, performances, discursos políticos; no campo da arte, da literatura, da política, da ciência, da cultura.

Quando uma mulher indígena fala na tribuna do Congresso e essa imagem aparece nos telejornais, há uma ampliação do repertório visual e mental acerca de quem são e onde estão os indígenas. Quando um homem negro assume a presidência de um país como os Estados Unidos e a imagem dele passa a circular na mídia de massa, há uma ampliação do repertório acerca de quem são os negros e onde eles estão.

A de(s)colonização do olhar extrapola a visualidade, porque a imagem está relacionada à apresentação e representação do mundo, e existem muitas formas de apresentar e representá-lo.

A teoria de que negros tinham um cérebro menor que os europeus, por exemplo, ajudou a consolidar a imagem de que as pessoas com cérebro mais desenvolvido deveriam dominar as pessoas com cérebro menos desenvolvido/ menor.

A teoria de que os originários não tinham alma e evocavam o demônio em seus rituais culminou na perseguição, tortura e morte de milhares de autoridades religiosas e

políticas de povos originários de *Abya Yala*, promovendo o esfacelamento da espiritualidade de um povo, para o qual tudo tem espírito.

A de(s)colonização das imagens não diz respeito apenas a forma como olhamos o mundo; diz respeito ao modo como nos relacionamos com ele. Uma relação construída a partir dos encontros e confrontos com as imagens, que circulam tanto no circuito hegemônico de reprodução de sentidos - livros didáticos, romances canônicos, mídia massiva – quando no circuito alternativo – autopublicações, webrádios, blogues de agência de(s)colonial.

Segundo hooks (2019, p. 39), só conseguiremos subverter as imagens colonizadoras e mudar a forma como somos vistos, se mudarmos coletivamente o modo como olhamos para nós mesmos, pois "se nós, pessoas negras (e indígenas) aprendemos a apreciar imagens odiosas de nós mesmos, então que processo de olhar nos permitirá reagir à sedução das imagens que ameaçam desumanizar e colonizar?" (hooks, 2019, p. 39).

Segundo hooks (2019), só conseguiremos fazer intervenções radicais fundamentais que alterem a nossa situação, quando transformarmos as imagens das pessoas negras (e racializadas), nossos modos de olhar e as formas como somos vistos, especialmente em contextos nos quais a imagem serve como uma ferramenta assassina e o espetáculo da colonização contemporânea, da desumanização e do esvaziamento do poder é transformado em entretenimento (hooks, 2019).

Adotar uma postura crítica diante de imagens racistas e imperialistas não é o suficiente. É necessário de(s)colonizar a forma como olhamos para nós, buscando nos projetar para além dos limites impostos pelos enquadramentos coloniais que limitam a nossa percepção e emparedam o nosso olhar.

6.5 De(s)colonizando o olhar

Mais do que uma operação físico-sensorial, o exercício do olhar se constitui como organizador da cena do mundo por meio de prismas socioculturais e, por isso, precisa ser interrogado em sua dimensão política (BORGES, 2019), pois o olhar pode "simplesmente recriar a perspectiva imperialista – olhar que procura dominar, subjugar e colonizar" (hooks, 2019, p. 41).

Tanto que a de(s)colonização do olhar, segundo Borges (2019), pode ser considerada a reinvindicação política do nosso tempo dada a centralidade da imagem nas nossas formas de simbolização e mediação.

Posso não ter olhos e ainda assim ter uma visão particular sobre o mundo. Posso perceber o mundo como um lugar favorável ou hostil, dependendo das superficialidades que eu ouço ou das superfícies que eu toco. Vários sentidos se combinam, quando paramos para ler e interpretar o mundo à nossa volta, tal qual coletor que lê a semente, olhando, cheirando, espremendo, tirando a casca.

O nosso olhar, a nossa visão, é influenciado o tempo inteiro pelas informações que nos chegam através de nossos canais sensoriais. A palavra olhar extrapola aqui o sentido da visão, alcançando a dimensão da divisão de mundo, já que costumamos dividir o mundo para reduzir e dominar a sua complexidade. É a partir da divisão do mundo, que interpretamos, mas também nos orientamos em um entorno (em torno) cada vez mais ampliado e transfronteiriço. Essa di-visão de mundo é construída relacionalmente, pois nascemos em um mundo que nasceu muito antes do nosso nascimento; um mundo que antes de ser habitado por nós, já era habitado por palavras e imagens anteriores a nós (MOURA MENDES GUILHERME; CARVALHO; LACERDA, 2021).

Conforme Schutz (1979) e Luhmann (2005), essas palavras e imagens pré-existentes, transmitidas desde o nosso nascimento por nossos pais, amigos, professores, autoridades e pela mídia, passam a compor o nosso estoque de conhecimento na forma de receitas de interpretação e orientação que, com o tempo, se transformam em uma espécie de lente usada para ler os sinais e nos orientar a partir deles, garantindo, assim, a nossa sobrevivência enquanto espécie.

A nossa sobrevivência está relacionada à nossa capacidade de ler sinais de perigo, a interpretar um revólver apontado para nós como uma ameaça, por exemplo. Tudo fica mais complexo, quando passamos a ler um guarda-chuva como um revólver e um homem com um guarda-chuva como uma ameaça só porque esse homem é negro e está na favela, como aconteceu com o garçom Rodrigo Alexandre da Silva Serrano, assassinado por policiais militares, que dizem ter confundido um guarda-chuva com um fuzil. Isso costuma ocorrer, porque predomina na sociedade dominante a imagem pré-existente de que os homens negros periféricos são perigosos (MOURA MENDES GUILHERME; CARVALHO; LACERDA, 2021).

Imagens estereotipadas circularam tanto que se consolidaram no nosso imaginário a ponto de serem consideradas pressupostos naturalizados, porque não problematizados enquanto construção e representação da sociedade, como observaram Moura Mendes Guilherme, Carvalho e Lacerda (2021) em texto publicado anteriormente.

Se eu aprendo que indígenas são preguiçosos e negros são malandros é assim que passarei a ver os indígenas e negros até que, em algum momento, imagens concretas suplantem as imagens mentais que me foram transmitidas. Foi o que ocorreu comigo. Minha visão só mudou, quando passei a ouvir histórias sobre os povos indígenas narradas em primeira pessoa.

Se mudarmos as histórias que contamos, talvez possamos mudar as imagens que fazemos, e se mudarmos as imagens que temos, talvez possamos alterar as histórias que contamos, pois a história se constrói em torno da interconexão de imagens e ideias.

Assim como a de(s)colonização do olhar está relacionada à de(s)colonização entre quem olha e quem é olhado, a de(s)colonização do imaginário está relacionada entre quem imagina e quem é imaginado. Por de(s)colonização das imagens entendo o se desafixar das imagens criadas pela colonialidade a partir da compreensão de que os grupos sociais historicamente subalternizados, sobretudo, os que descendem das populações escravizadas nas colônias:

> Têm outras histórias para contar, que não apenas questionam a natureza desses ideais (imperialistas/coloniais) e das práticas que eles têm gerado, mas também servem para proferir um relato alternativo [...] Essas contra-histórias são poderosas formas de resistência (SMITH, 2018, p. 12).

Ampliar o horizonte passa, nesse sentido, pelo exercício de perspectivar. Admitir que nossa visão é limitada, parcial e seletiva e que aquilo que vemos, seja mediado pelos dispositivos midiáticos ou não, é um estilhaço da realidade, que a depender de como é manuseado, pode provocar rupturas no tecido social.

Numa ambiência dominada por telas, as representações de grupos historicamente discriminados ganham expressivo relevo, uma vez que o olhar racista, sexista, patriarcal, homofóbico, transfóbico devora corpos e culturas sem redistribuição imaginária e real dos lugares dos sujeitos que têm o poder (que olham e consomem) e dos que não têm (que são vistos) e as reivindicações por reconhecimento afetam e são afetadas pelas máquinas de imagem, sobretudo, em países onde o lugar do ex-ótico foi construído com base nessa assimetria, seja no campo das artes, da ciência e da cultura audiovisual (BORGES, 2019).

Segundo Contrera (2017), é preciso não subestimar o poder do gesto do olhar, pois o olhar "é o alimento das imagens exógenas, o que equivale a dizer que essas imagens se alimentam da nossa energia, da atenção a que a elas dispensamos [...] Por sua vez, as imagens a que estamos expostos são alimento de nossos processos imaginativos" (CONTRERA, 2017, p. 59).

Com a revolução tecnocientífica, se estabelece a dimensão maquínica do ver através do cinema, rádio, televisão, computador e celular. Nesse momento, o olhar colonizador criminoso se impõe, fazendo dos outros do mundo (negros, indígenas) mercadorias de olhares (BORGES, 2019).

Na mira desse olhar colonizador, que destitui e mata (o racismo policial o comprova), os destituídos e excluídos vêm solicitando novas formas de ver e de construir sua história e sua cultura a partir da assunção de outros enquadramentos. A descolonização do olhar torna-se, assim, um empreendimento inescapável para que as concepções de humano e de humanismo[106], tão caras ao projeto moderno, possam alcançar a mais da metade da população do planeta deixada de fora pelas operações seletivas de um olhar que vê e constrói o mundo a partir de camadas muito restritas, limitadas, e, portanto, excludentes (BORGES, 2019).

Olhar é um ato político e pode ser entendido como contestação, confrontação, desafios à autoridade e gesto de resistência, por isso os escravizados eram privados de seu direito de olhar (hooks, 2019). Segundo hooks (2019), todas as tentativas de reprimir o nosso direito de olhar produziram em nós um olhar opositor; um olhar que interroga o olhar do Outro. Subordinados nas relações de poder, negros, indígenas e outros sujeitos racializados aprendem pela experiência que existe um olhar crítico, aquele que 'olha' para registrar, aquele que é opositor, aquele que dá nome ao que vê.

Quando a maioria das pessoas negras nos Estados Unidos teve a primeira oportunidade de assistir a filmes e à televisão, fez isso totalmente consciente de que a mídia de massa era um sistema de conhecimento e poder que reproduzia e mantinha a supremacia branca, afirma bell hooks (2019).

Foi o olhar opositor negro, segundo hooks (2019), que reagiu a essas relações de olhar criando o cinema negro independente, assim como foi o olhar opositor indígena que reagiu a essas relações de olhar criando o cinema indígena independente, a literatura indígena, as mídias indígenas.

As imagens produzidas por agentes de cultura negros e indígenas convidam o público a olhar de um jeito diferente, pois não apresentam simplesmente representações

[106] O humanismo estabeleceu uma linha da barbárie até a civilização, determinando o lugar dos 'não-humanos', 'subhumanos' e 'humanos plenos' e separando os grupos conforme os racializava. Dentro dessa corrente de pensamento, os 'não-humanos' e 'sub-humanos' (mais aparentados aos animais, segundo descrevem algumas crônicas e missivas), precisavam, através de um esforço civilizatório de parte dos colonizadores europeus, abandonarem à barbárie e se integrarem à civilização, abandonando sua forma de pensar, de ser, de se organizar e de agir.

variadas; imaginam novas possibilidades transgressoras para a formulação da identidade (hooks, 2019).

Nem sempre, porém, as produções negras e indígenas estão isentas de reproduzir violências e violações, inclusive contra pessoas negras e indígenas, o que torna a politização do olhar uma pré-condição para a de(s)colonização das imagens. Segundo hooks (2019), o olhar opositor surge de um lugar de resistência apenas quando sujeitos racializados resistem, individualmente, de modo ativo à imposição de formas dominantes de ver e de saber.

Por mais que a opção pelo termo olhar opositor possa ensejar a ideia de um olhar que se opõe a outro -, hooks (2019) explica que fazemos mais do que resistir: criamos textos alternativos que não são apenas reações; criamos textos alternativos que instauram outras relações do olhar.

Essas outras relações do olhar ajudam a reconfigurar toda uma política de imagens - não só imagens visuais e linguísticas, mas sobretudo, imagens imaginárias e mentais - sobretudo, em países onde o colonialismo persistente destrói o estoque de imagens alternativas disponíveis e mina a nossa capacidade imaginativa.

O século 21 está sendo marcado por embates na ordem do imaginário, por uma guerra de imagens e signos, por uma sede de representação e por discussões em torno dos novos regimes de visibilidade, questões centrais na política global contemporânea, que tem como um de seus principais fundamentos a indissociabilidade entre política e representação (BORGES, 2019).

> Nessa chave, é preciso defender uma ação transformadora capaz de encontrar maneiras de (re)inventar um mundo possível, numa perspectiva estética, ética e política. As antigas ordens de representação, agora em crise, mostram-se incapazes de abarcar o ‘mosaico possível de acepções do humano’, o que supõe uma nova gramática política (BORGES, 2019, p. 10).

Quando menciona o mosaico possível de acepções do humano, Borges (2019) se refere, sobretudo, aos grupos historicamente discriminados, aos “terrivelmente outros, não contemplados por uma concepção de humano e humanismo: negros e indígenas, asiáticos e africanos” (BORGES, 2019, p. 8).

“Num mundo em que o olhar se tornou o neovalor do capital” (2019, p. 12), Borges nos interpela a questionar os pontos de vista, a perspectiva, que recorta e orienta nossa visão de mundo, principalmente, quando a tela é emoldurada pelas pessoas negras e pelos signos da negritude (ou pelos povos indígenas e seus signos).

A saída para uma descolonização do olhar, segundo Rosane Borges (2019, p. 12), seria "laborarmos em prol da emergência de outras ordens de representação que supõem a adoção de outros olhares", já que estética e política estão imbricadas de tal forma que já não se pode falar em uma descolonização da estética sem mencionar os efeitos da colonização da política ou sem considerar como os espaços de decisão e participação ao comum são ocupados por uma maioria branca, (hetero)patriarcal, rica e sudestina em um país de maioria negra e indígena.

As imagens que consumimos e produzimos merecem atenção, já que a relação das palavras com as coisas constitui o núcleo da política e é a montagem de palavras e imagens, que ajuda a reconfigurar os territórios do visível, do pensável e do possível, enfatiza Rancière (2005). As artes – e aqui destaco a literatura enquanto arte de fazer política fora da Política - emprestam às manobras de dominação ou de emancipação posições e movimentos dos corpos, funções da palavra, repartições do visível e do invisível, capazes de induzir decisões de ruptura ou antecipação, que se operam no interior do regime das artes em geral (RANCIÈRE, 2005).

Uma saída de(s)colonial para a crise de representação/representatividade atual, seria, portanto, através da fabricação de imagens, induzir decisões de ruptura e/ou antecipação que desafiem "as políticas de visibilidade e as noções de representação, levando em conta o que significou e significa o processo de colonização e dominação nos países marcados pela pior tragédia da humanidade: a escravidão" (BORGES, 2019, p. 27), que afetou negros e indígenas, culminando no empobrecimento material e simbólico dos terrivelmente outros.

Os povos originários negros e os indígenas brasileiros foram rotulados, por séculos, como sub-humanos, e a sua versão da história, classificada como uma versão inferior por não ter legitimidade dentro da sociedade dominante; uma subversão, portanto. Mas subversão não significa apenas versão inferior no sentido de que sub-humanidade significa uma humanidade inferiorizada; significa também ato ou efeito de derrubar ou destruir; ruína, queda, destruição.

Como campo de partilha do comum, a comunicação social mobiliza, dinamiza e põe em circulação imagens mentais que alimentam as imagens visuais e por elas são retroalimentadas. A depender de seus usos e efeitos, as versões extraoficiais, dentro do que se entende por subversões, podem subverter a ordem, provocar rupturas e contrariar a ordem vigente, seja ela econômica, política e social, emergindo como um signo de

insubordinação, revolta, destruição ou transformação da ordem estabelecida, no que diz respeito às autoridades, instituições, leis e regras aceitas pela maioria.

No campo político, o termo subversão também representa um conjunto de ações que se realiza de maneira sistemática, com o objetivo de debilitar ou derrubar um sistema econômico, político ou social (SUBVERSÃO..., 2021). A comunicação realizada pelos povos negros e indígenas, neste sentido, poderia ser classificada como subversiva por mirar a problematização de um sistema, que distribui muito precariamente as suas desigualdades.

Um exemplo disso é a pesquisa da Agência Nacional de Cinema (Ancine) apontar que apenas 2,1% dos longa-metragens lançados comercialmente no Brasil em 2016 foi dirigido por homens negros e nenhum foi dirigido por mulheres negras (LISBOA, 2018). O levantamento mostra como a estética não se dissocia da política, pois negros e indígenas não são minorias apenas na frente das telas e por trás das câmeras. Mesmo sendo maioria populacional, se considerarmos a soma de todas as pessoas racializadas no país, pretos, pardos e indígenas ainda são minoria nos espaços de saber e poder, a começar pelas casas legislativas que "representam" o povo brasileiro.

Não por coincidência, os povos negros e indígenas ocupam a base da pirâmide social no Brasil (RIBEIRO, 2017), sendo que as mulheres negras e indígenas estão em uma posição ainda mais desfavorável, já que não se beneficiam com o sexismo, diferentemente dos homens.

A estratificação da sociedade, com a inserção dos sujeitos em diferentes etapas de uma estrutura piramidal de dominação, confere poderes diferenciais para nomear e representar o real e, em termos sociológicos, dá ao olhar 'daqueles que estão acima' o poder de nomear, classificar e administrar 'aqueles que estão abaixo' (CUSICANQUI, 2015).

Cusicanqui (2015) descreve a descolonização como uma prática reflexiva e comunicativa baseada no desejo de resgate da própria memória e corporalidade implementado a partir da combinação entre ação, ideação, imaginação e pensamento como um gesto coletivo, que reatualiza/reinventa a memória coletiva em determinados espaços e tempos do ciclo histórico.

Esse olhar de(s)colonial - que dribla qualquer possibilidade de captura - pode ser associado aos casos, onde é necessário mostrar para multiplicar os possíveis e sensíveis e assim fomentar a emergência de novas estéticas, movimentos globais de arte e

midiativismo fora dos espaços tradicionais através do espalhamento dos dispositivos de transmissão e difusão ao vivo (BENTES, 2015).

Neste sentido, pode ser considerado uma experimentação da comunicação pós-massiva, se considerarmos comunicação "massiva" como aquilo que nos rouba a potência de efetuar outros mundos e pensamentos, por buscar a centralização, a homogeneização e a diminuição da polifonia, enquanto a comunicação pós-massiva pode ser considerada uma comunicação que busca a multiplicidade e as diferenças em si mesmas (BENTES, 2015). Pode ser considerado também uma estratégia comprometida com a luta para dar visibilidade e efetuar a infinidade de mundos possíveis em um momento no qual "novas possibilidades de vida estão se expressando" (BENTES, 2015, p. 18).

A de(s)colonização das imagens visa contribuir para a emergência dessas novas possibilidades e outras visões de mundo a partir de uma aproximação entre estética e política, no sentido de se mostrar para se fazer ver.

Ela ajuda a efetuar essas novas possibilidades ao dar suporte para a emergência das vidas-linguagem, partindo da ideia de que as imagens que produzimos de nós sobre nós provocam outra qualidade com o presente e a constituição dos novos sujeitos políticos (BENTES, 2015).

Visando dar e ser suporte ao que (a quem) tem sido arbitrariamente esquecido e obliterado (NUNES, 2005), a de(s)colonização das imagens opera a partir do campo de batalha entre o perceptível e o sensível nesse embate e limite das relações entre fazer, dizer e tornar visível o que não era (BENTES, 2015).

Através do prisma do olhar de(s)colonial, os personagens são os atores e os atores são os personagens. Quem reporta e o que é reportado estão inextricavelmente relacionados, pois trata-se sempre de um sujeito localizado, situado, implicado. Não se trata de alguém que reporta algo que alguém viu ou ouviu, mas quase sempre de alguém que participou, pois existe uma profunda relação entre o que se fala, quem fala e de onde se fala.

Esse olhar está presente nas mídias que praticam uma comunicação social mais próxima do sentido de comunidade das sociedades extraocidentais: indígenas e tradicionais (quilombolas), onde a ampliação dos horizontes de visibilidade costuma evitar que o outro seja confinado dentro dos enquadramentos de como ele aparece na mídia massiva.

As reflexões de Lima (2019, p. 24) suscitam a compreensão de que, para superar a insuficiência do visto, é necessário “ampliar os horizontes de visibilidade”, embora

ampliar os horizontes de visibilidade não seja uma garantia de superar a insuficiência do visto, pois como somos todos frutos de uma formação colonial, indígenas e pretos também podemos propagar práticas e discursos colonialistas.

Embora muitas pessoas negras (e algumas indígenas) tenham se tornado produtoras, diretoras e roteiristas, "muito do que elas produzem segue os mesmos padrões da cultura dominante imperialista, supremacista branca, capitalista e patriarcal" (hooks, 2019, p. 26).

Ainda assim, apoiar a diversidade e pluralidade da comunicação parece ser uma das saídas para enfrentar as imagens de controle e confrontar a história única, pois através de uma comunicação radicalmente plural "podemos levar para o mundo, com a nossa própria voz, todas as nossas histórias" (MUNIZ, 2007, p. 59).

> O que considero mais importante: nos nossos espaços, somos nós que escrevemos. Assim passamos o que queremos passar, e temos a experiência de ter que comunicar nossas ideias de modo que todos entendam (MUNIZ, 2007, p. 59).

Antes concentradas principalmente sob o domínio de grandes corporações detentoras dos canais de televisão, de emissoras de rádio, de jornais e revistas, os equipamentos e técnicas de captação/exibição de imagens estão mais acessíveis, com especial atração entre os jovens, sobretudo, os indígenas (JESUS, MOREIRA, 2018), transformando-se em armas numa disputa de narrativas da qual "os indígenas também querem participar, não apenas como figurantes e fornecedores de histórias, mas como atores e produtores de sua própria existência" (JESUS, MOREIRA, 2018, p. 83).

6.6 Reflorestando a mente

Uma das imagens que mais simbolizam a colonização é a da *plantation*, descrita por Kilomba (2019), como um sistema de exploração colonial utilizado principalmente nas colônias europeias nas Américas entre os séculos 15 e 19, caracterizado por grandes latifúndios, monocultura, trabalho escravizado e exportação para a metrópole.

O sistema de *plantation* sustinha uma estrutura social de dominação centrada na figura do proprietário do latifúndio, que controlava tudo e todas/os ao seu redor, e foi responsável por transformar o bioma nativo em monocultura, inaugurando outras formas de se relacionar com o meio e o ambiente. No plano simbólico, com a *plantation*, toda uma floresta de sentidos foi violentamente substituída por uma monocultura.

No campo das ciências sociais, circulam há muito tempo as expressões ‘monoteísmo ideológico’ ou ‘monismo’ para referir-se à redução de qualquer pluralismo de pensamento à unidade centrada no ocidentalismo colonialista (SODRÉ, 2012). A monocultura da mente (conceito elaborado por Vandana Shiva) “é disso um sinônimo, aplicável à tentativa de se conter a reflexão e a ação dentro de padrões de uniformidade, impedindo a emergência de outras práticas baseadas em conhecimentos populares” (SODRÉ, 2012. p. 29).

Segundo Vandana Shiva (2003), a principal ameaça à vida em meio à diversidade deriva do hábito de pensar em termos de monoculturas. As monoculturas da mente, afirma, fazem a diversidade desaparecer da percepção e, consequentemente, do mundo.

> O desaparecimento da diversidade corresponde ao desaparecimento das alternativas [...] Com que frequência, nos tempos de hoje, o extermínio completo de natureza, tecnologia, comunidades e até de uma civilização inteira não é justificado pela "falta de alternativas"? As alterativas existem, sim, mas foram excluídas. Sua inclusão requer um contexto de diversidade (SHIVA, 2003, p. 15).

Inerentemente colonizador, o poder/saber dominante se afasta dos contextos concretos, desqualificando o saber local e prático como inadequado, impede o acesso e a participação de uma pluralidade de sujeitos e descarta uma vastidão de caminhos que levam ao conhecimento da natureza e do universo, resultando numa monocultura mental (SHIVA, 2003).

Suas principais vítimas são os grupos historicamente subalternizados, sobretudo, as mulheres negras e indígenas que descendem de escravizados e vivem em países que foram colonizados. Sobre elas pesa o fardo de lidar, cotidianamente, com as desigualdades de raça, classe e gênero dentro de um regime moderno-colonial, onde “as forças que marginalizam, oprimem e dominam a natureza, são as mesmas que marginalizam e oprimem as mulheres” (SHIVA, 2003).

À monocultura da mente parece se contrapor o conceito de reflorestarmentes. O termo ganhou visibilidade durante a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, em novembro de 2021. Naquele ano, mulheres de diferentes povos se encontraram em Brasília para reivindicar, entre outras medidas, a demarcação de suas terras e a proteção de seus territórios materiais e imateriais. O lema escolhido para a Marcha foi *Mulheres originárias: reflorestando mentes para a cura da terra*.

Segundo estimativa da Articulação Nacional das Mulheres Guerreiras da Ancestralidade (Anmiga), entidade que organizou a Marcha, mais de 5 mil pessoas de

172 etnias, de todas as regiões do país, participaram da 2ª Marcha das Mulheres que coincidiu com a votação no Supremo Tribunal Federal (STF) acerca do direito originário aos territórios tradicionalmente ocupados.

O Reflorestarmentes, de acordo com a Anmiga, pode ser interpretado como um grande chamamento que as mulheres indígenas fazem na tentativa de proporcionar a todos os povos do mundo uma nova forma possível de nos relacionarmos com a Terra e entre nós, seres que nela vivemos (MANIFESTODASPRIMEIRASBRASILEIRAS, S.d. Grifo nosso).

É essencialmente sobre a vida e o bem-viver que falamos, quando colocamos o movimento Reflorestarmentes ao conhecimento e ao acesso de todas e todos, resume a Anmiga no manifesto, cujo trecho reproduzo a seguir:

> *Precisamos construir juntos* um trajeto de vida e reconstrução, que se baseie no *encontro entre os povos*, no cuidado com nossa Terra, *na interação positiva de saberes*. É isso que propomos com o Reflorestarmentes. *É possível vivermos e convivermos de outra forma, com outras epistemes***,** a partir de cosmologias ancestrais. Cuidar da Mãe Terra é, no fundo, cuidar de nossos próprios corpos e espíritos. Corpo é terra, floresta é mente. *Queremos reflorestar as mentes para que elas se somem* para prover os cuidados tão necessários com nosso corpo-terra (MANIFESTODASPRIMEIRASBRASILEIRAS, S.d. Grifo nosso).

Os verbos conjugados no plural e as expressões "construir juntos", "encontro entre povos" e "interação de saberes" reforçam a ideia de diálogo intercultural mencionada por Graça Graúna (2013) no livro *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*.

O parágrafo acima também dá a entender que existem, pelo menos, cinco modos de reflorestar as mentes: 1) através da construção coletiva; 2) através do encontro entre os povos; 3) através da interação positiva de saberes; 4) através do convívio com outras epistemes; 5) a partir das cosmologias ancestrais.

Quando afirmam que é possível viver e conviver de outra forma, as mulheres que assinam o manifesto *Reflorestarmentes* deixam subentendida a ideia de que outra forma de organizar o social é possível.

Para construir esse outro mundo possível, a plataforma *Reflorestarmentes (*www.reflorestarmentes.org) propõe uma agenda nacional e internacional pautada na transição ecológica; no direito de comunidades e povos tradicionais à terra e na retomada e demarcação de territórios indígenas como uma política capaz de apresentar alternativas ao enfrentamento da crise climática.

Se, no campo do ativismo, o reflorestarmentes está relacionado a mobilizar pessoas em prol da implementação de soluções comuns capazes de garantir a vida no planeta, no campo acadêmico ainda sobram perguntas acerca do que se entende por reflorestarmentes.

Se considerarmos que a palavra reflorestamento significa refazer uma floresta ou ainda plantar novas árvores em substituição das que morreram ou se derrubaram (REFLORESTAMENTO..., 2022), podemos comparar o ato de reflorestar as mentes com a atitude de refazer a floresta de sentidos, (de saberes, de epistemes), que foi aniquilada durante a colonização (do imaginário) e a instauração da monocultura (da mente).

Neste sentido, o reflorestarmentes iria de encontro, seguiria em uma direção contrária, à monocultura da mente, ao mirar na confluência entre as culturas, entre as epistemes, entre as cosmologias, visando o diálogo intercultural que a atitude monocultural não é capaz de promover.

Como a literatura é um território[107] e a informação (em virtude da hipertrofia dos dispositivos de mídia) é "o próprio solo social" (SODRÉ, 2012, p. 172), reflorestarmentes pode ser comparado ao ato de reapropriar-se da comunicação-território e multiplicar os meios de produção e reprodução de cultura(s).

O reflorestarmentes (in)surge, assim, como "uma alternativa civilizatória, baseada na biointeração, ao atual modelo ecocida e desumano de desenvolvimento econômico no qual o Brasil, junto com a maioria dos países da América Latina, entrou de cabeça" (CARVALHO, 2019, p. 12).

Quando Graça Graúna pensa em comunicação:

> A palavra "semear" é a primeira que me vem à cabeça. Digo isto a propósito do pensamento de uma anciã que admiro muito: a sábia Ana da Luz Fortes do Nascimento (indígena Kaingang). Em uma entrevista ao Jornal Porantim – quando foi homenageada pelo Dia Internacional da Mulher – ela comunicou que nós mulheres "somos a multiplicação das lutas como a terra multiplica o cereal plantado". Desse modo: semear a palavra, multiplicar a semente, compartilhar os saberes que herdamos dos ancestrais; foi/é essa imagem que também consigo intuir do pensamento dessa mulher indígena, cujo modo de pensar também se encaixa no campo da comunicação. *Do ponto de vista indígena, penso que a comunicação é de certa forma multiplicar o cereal plantado; é compartilhar os saberes* ancestrais (Graça Graúna em informação verbal. Grifo nosso).

[107]Informação fornecida por Graça Graúna na oficina Poéticas Indígenas realizada pela Iluminartes entre os dias 04 e 19 de abril de 2022, de modo remoto.

Esse cereal, afirma Graça Graúna, é o conhecimento. “A literatura indígena é isso” (Graça Graúna em informação verbal)[108]. Se a comunicação é semeadura, as palavras “são aquelas sementes, que, quando cuidadas, florescem por mil anos”, afirma Aline Rochedo (2015, p. 18), que também compara a comunicação ao ato de semear:

> Você faz uma semeadura, né? [...] *O que eu faço parece muito quando estou com um dente de leão nas mãos e dou um sopro assim, né? Isso que eu faço com ele lembra o momento em que eu estou postando alguma coisa* [...] Eu acho que eu sou uma semeadura. Eu sou uma semeadura. Uma abelhinha jataí. Se pessoas vão olhar para mim e dizer se eu sou comunicadora, se eu sou ativista, se eu sou uma pessoa de movimento? Eu prefiro ser uma abelhinha Jataí (Aline Rochedo em informação verbal. Grifo nosso).

As monoculturas, porém, não ameaçam apenas a floresta. Segundo Vandana Shiva (2003), as monoculturas ameaçam, inclusive, a existência das abelhas, uma das principais polinizadoras e propagadoras de sementes, de modo que é possível inferir que além de ameaçar toda uma floresta de sentidos, a monocultura da mente ameaça também os povos indígenas, na analogia traçada por Aline Rochedo.

Diferentemente das monoculturas (de cana de açúcar, de soja, de eucalipto), a floresta acolhe todas as sementes, que em confluência, podem prosperar ali, tornando-se uma metáfora para a comunicação entre as diferenças.

“Para mim, a floresta é comunicação. Como é que eu vou encaixar isso no conceito quadradinho que a academia quer? [...] É uma forma de enxergar a história, que certamente a academia não vai usar isso como conceito, porque é muito forte, vivo e pleno” (Aline Rochedo em informação verbal).

O ser humano semeia imagens-semente desde que passou a se comunicar. O seu primeiro meio foi o seu corpo: gestos corporais e expressões faciais comunicavam tanto imagens mentais (pensamentos, memórias, sonhos) quanto imagens visuais (um predador, uma árvore frutífera, uma gruta onde o seu grupo pudesse se abrigar).

Depois disso, provavelmente vieram as pinturas na caverna, onde registravam cenas cotidianas, e, possivelmente, imagens oníricas. Essas imagens passaram a ser comunicadas também através de marcas em seus utensílios, ferramentas e armas.

Em seguida, essas imagens passaram a circular, graças à invenção da escrita, em tábuas de argila, papiros, papéis. Com a invenção da fotografia, do rádio, da TV, do

[108] Informação fornecida por Graça Graúna na oficina Poéticas Indígenas, realizada entre os dias 04 e 19 de abril de 2022, pelo Iluminartes.

cinema, o ser humano encontrou outros meios para comunicar suas imagens. Com os computadores e Internet, ficou mais fácil (para quem detém os meios para isso) transformar as imagens mentais em imagens visuais e os multimundos que as pessoas traziam dentro de si começaram a ser projetados pelas telas mundo afora. Cada tela, um mundo ou até mais de um.

Embora o meio de propagação tenha mudado ao longo do tempo, a prática de semear imagens sempre acompanhou os comunicadores, que buscavam tornar comum os mundos que traziam dentro de si. As mídias, ao longo da história, foram utilizadas "como ferramentas importantes no sentido de eu chegar até você; importante no sentido de eu transmitir [...] minhas sementes", afirma Aline Rochedo (em informação verbal).

Com o avanço da colonização, porém, uma grande parcela da população se viu proibida de comunicar as suas imagens, de propagar suas imagens-semente. Sobre isso, Aline Rochedo comenta:

> Eu acredito que originários que escrevam, que estão nas mídias, que estão no cinema, que estão fazendo produções que as pessoas imaginam que sejam só para os não indígenas e não pretos provoquem estranhamento, mas por que o estranhamento, né? Porque as pessoas acham que os povos originários não são capazes, não têm o direito de estar nesses lugares, né? [...] O imaginário social do Brasil e o imaginário em relação ao povo originário do Brasil é ilícito; ele começa errado no livro didático e vem se desenvolvendo de forma equivocada ao longo dos tempos, por isso que é importante essas mídias, as pessoas falando por si. O que eu acho importante é que você tenha a oportunidade de ouvir o próprio originário falando na primeira pessoa. Você pode fazer uma busca de qualquer povo e você encontra representantes que possam dar conta do que é para eles fazer parte dessa terra (Aline Rochedo em informação verbal).

Sob o sistema da *plantation* cognitiva, a floresta de sentidos foi, gradativamente, dando lugar à monocultura; uma só cultura acima de todas as outras culturas. Mas as raízes dessa floresta de sentidos, práticas e princípios explicativos outros estão por toda a parte.

Apesar da reduzida visibilidade (quando comparadas aos meios de informação sociais dominantes), redes de comunicação radical alastraram-se, nutrindo sentidos alternativos, como em uma floresta, onde a comunicação subterrânea - e por isso invisibilizada – não cessa. Se "a floresta é comunicação", como observa Aline Rochedo, a comunicação também é (como uma) floresta, onde muitas vezes o invisível ajuda a manter "vivo, forte e pleno" o visível.

Através das mídias com fins de(s)coloniais, agentes críticos da colonialidade semeiam sentidos que prezam pela coexistência e confluência, atuando em favor do reflorestamento das mentes através da visibilização/desinvisibilização de conhecimentos, relações, valores e práticas construídos em oposição a uma lógica dicotômica, hierárquica, moderna e colonial.

Por mídias com fins de(s)coloniais, entendo as mídias que facilitam a comunicação 'entre os diferentes' ao alimentar a confiança; por mídias com fins coloniais, entendo as mídias que dificultam a comunicação 'entre os diferentes' ao alimentar a desconfiança, ao alimentar a suspeita permanente que recai sobre os sujeitos historicamente considerados fora do lugar da razão (MALDONADO-TORRES, 2007; GOMES, 2013).

A de(s)colonização da mídia, neste sentido, pode ser interpretada como ação que rompe com as relações excludentes perpetuadas através dos meios de informação a serviço da colonialidade. Comunicação como *Kumiça Jenó* - falar e ouvir (na língua do povo Kambeba). "Porque é isso, né? Comunicação é isso, você fala, o outro ouve, o outro fala, você ouve. Então, é falar e ouvir. Se eu pudesse resumir comunicação em uma palavra indígena, eu usaria *Kumiça Jenó"*, afirma Márcia Kambeba (em informação verbal), pois "não há diálogo sem audição", acrescenta Aline Rochedo (2015, p. 86).

A explicação de Márcia retoma o espírito da palavra Quechua/Aimara *Ayni*, traduzida como reciprocidade pelo Dicionário Andino Quechua Aimara e descrita através da sentença "se você dá, você receberá, e se você receber, você deve dar". Se a moeda de troca no mercado comunicacional é a atenção, a sentença poderia ser descrita como: "se você dá atenção, você receberá, e se você receber atenção, você deve dar".

A relação entre comunicação e mercado aparece na fala de Márcia, quando, ao mencionar a sua experiência como radialista, ela diz: "Você tem que saber chegar no seu ouvinte, você tem que saber vender a sua ideia, né? Vender no sentido de propagar mesmo, né? De fazer o ouvinte abraçar a ideia que você está apresentando". O verbo "vender" evoca aqui a ideia da mídia enquanto mercado, enquanto o verbo "chegar à" evoca a ideia do arco comunicacional, apresentado nesta tese.

Além do que a comunicação é, Márcia Kambeba também comenta o que a comunicação precisa ser:

> Comunicar é para isso, quando há um bem coletivo. A comunicação, ela precisa ser em prol de uma coletividade. Eu não falo só para mim. A comunicação não pode ser individualista, egoísta, egocêntrica. Ela precisa ser plural, coletiva e trazer sempre as pessoas para uma reflexão

> crítica. Sobre quem somos, onde estamos, (e) o que queremos (Márcia Kambeba em informação verbal).

Para Kambeba, a comunicação tem a ver com o bem comum. A ligação entre comunicação, mundo em comum e bem viver também aparece na fala de Aline Rochedo, quando ela diz que “a palavra tem que trazer mudança” (Aline Rochedo em informação verbal), pois:

> O bem-viver não é singular; ele é um convite a nossa total ruptura com esse sistema, que está aí reinando há tanto tempo, que já se mostrou falacioso e a gente vê que não dá certo. O nosso sistema de governo, o nosso sistema de alimentação, o nosso sistema enquanto sociedade; a nossa total falta de comunicação [...] Esse Bem-Viver está na palavra; a palavra é vida, a palavra é força, a palavra é sentimento, a palavra não é utilizada para ser negligenciada, a palavra sou eu, a palavra é você, a palavra nos antecipa, a palavra traz você até a mim, é um encontro, ela não é um afastamento; ela é um encontro. A vida é para o encontro (Aline Rochedo em informação verbal).

Tal qual outros comunicadores indígenas, Aline Rochedo espera “que as pessoas possam (a partir) da minha escrita ver esse universo que existe dentro de mim, essa floresta que me habita”; uma floresta que Aline tenta conservar, quando propaga as suas narrativas e investe no reflorestar das mentes.

Além do reflorestarmentes, existem “outras possibilidades de convivência mais harmoniosa entre os diversos povos, a partir da confluência e da interlocução entre a perspectiva desenvolvimentista e as experiências da biointeração”, aponta Santos (2019, p. 17).

Essas experiências de biointeração, comuns aos povos originários e tradicionais, são uma alternativa “ao padrão civilizatório antropocêntrico, *monocultural* e patriarcal, de crescimento sem fim e de guerra sistemática contra os fatores que tornam possível a vida no planeta” (LANDER, 2020, p. 215-216. Grifo nosso); um padrão que, passa por uma crise terminal, conforme diagnostica Edgardo Lander (2020).

Segundo Maldonado (2019), os poderes oligárquicos pretendem manter uma ordem neocolonial, dependente do capital hegemônico transnacional, que provoca exclusão, pobreza, exploração do trabalho humano e contaminação ambiental. Esses grupos privilegiados, por vezes, têm pretensões etnocêntricas de impor uma "cultura única", que nega o valor e a diversidade da multiplicidade cultural humana, e fabrica guerras para impor um modelo único de existência. O seu objetivo central, por vezes, é gerar caos e debilitar projetos de sociedade, de economia solidária, de organização

política, de diversidade cultural, de exercício da cidadania, de pensamento livre e de produção de conhecimento a serviço dos povos (MALDONADO, 2019).

A civilização de domínio científico-tecnológico, que identifica o bem-estar humano com a acumulação de objetos materiais e com o crescimento econômico desmedido, e cuja máxima expressão histórica é o capitalismo[109], vem minando aceleradamente as condições que a tornam possível (LANDER, 2020). A questão não é (mais) se o capitalismo poderá sobreviver ou não a essa crise terminal; o que está em jogo com o colapso final do capitalismo é a sobrevivência da humanidade, alerta Lander (2020).

Mudança climática; perda de diversidade biológica e de solos férteis; desmatamento; contaminação das águas; elevação da temperatura do planeta são algumas das condições que favorecem a vida na Terra que estão registrando alterações profundas nos últimos anos (LANDER, 2020).

Centenas de milhões de pessoas já vivem diariamente os impactos dessas severas transformações: secas, inundações, redução da disponibilidade de água, perda da diversidade genética, calores extremos, perdas maciças de colheitas etc. (LANDER, 2020). Logo:

> Agora que a humanidade precisa incorporar a diversidade e a multiplicidade de culturas, formas de conhecer, pensar e viver, dentro do conjunto das redes da vida (como alternativa para responder a essa crise civilizatória), paradoxalmente povos e culturas indígenas e camponeses de todo o planeta estão sendo ameaçados pelo avanço inexorável da lógica do processo de acumulação por despossessão (LANDER, 2020, p. 215).

Apesar das violências e violações cometidas pelos dispositivos a serviço da manutenção da colonialidade, inúmeras comunidades indígenas, quilombolas e camponesas, movimentos sociais e cooperativas da economia solidária vêm resistindo, há tempos, a esse projeto neocolonial e construindo alternativas ao capitalismo e ao colonialismo do século XXI (DILGER; FILHO, 2020).

Os Direitos da Natureza; o Bem Viver como princípio regente em vez do 'desenvolvimento' e o reconhecimento da diversidade cultural (e da plurinacionalidade), em países como Bolívia, Equador e Venezuela, buscam assentar as bases para uma

[109] Araóz (2020) conceitua capitalismo como um modo histórico de produção que, desde suas origens, surge e se constitui como tal enquanto sistema-mundo, não apenas como "economia nacional".

sociedade diferente[110] (LANG, 2020); uma sociedade pautada na comunicação entre as diferenças.

Movimentos similares estão sendo observados em várias partes do mundo: na América Latina, foram concebidas alternativas ao extrativismo[111]; na Europa, um movimento social em prol de um decrescimento sustentável; na África, o *ubuntu*, uma filosofia humanista e altruísta; e a nível global, o movimento pelos comuns e a produção colaborativa (LANG, 2020).

> Todas essas correntes compartilham alguns princípios: a colaboração em vez da concorrência que o capitalismo promove; *a valorização da convivencialidade*; a importância da autonomia, da autogestão e dos processos construídos localmente a partir de baixo; *o respeito à diversidade* e o valor central da deliberação; a democratização da economia e da tecnologia; a transformação da propriedade privada em propriedade social (que não é o mesmo que propriedade estatal) ou em comuns; a soberania alimentar; *a solidariedade e a reciprocidade* (LANG, 2020, p. 34. Grifo nosso).

Segundo Lang (2020), diferentemente do "desenvolvimento", que pretende seguir um caminho traçado, universalmente válido e baseado no conhecimento "especialista" e na ciência moderna, as alternativas são multiformes, têm sujeitos diversos, ocorrem em muitos âmbitos e em sentidos temporais variados.

Seus horizontes, explica, são os bons viveres, no plural, sempre contextualizados, para superar não apenas o capitalismo enquanto relação capital-trabalho, como também as dimensões do patriarcado, do colonialismo e das relações depredadoras com a Natureza sobre as quais o capitalismo se ergue. Essa mudança, segundo Lang (2020, p. 43), "se dá em tempo presente: começa com a transformação da subjetividade e das relações interpessoais, das práticas cotidianas", dinamizadas pela comunicação.

Para Aráoz (2020), ver e compreender até que ponto o capitalismo não pode funcionar a não ser à custa da exploração extrativista de economias coloniais poderia não ser politicamente tão importante não fosse o fato de que estamos vivendo e falando de e a partir de Nossa América[112]. Entender e sentir até que ponto a exploração da Terra é, em

---

[110] Não esquecer que se trata de um texto datado e que de lá para cá foram registrados avanços, mas também retrocessos.

[111] Lang (2020) descreve o extrativismo como um modelo econômico primário-exportador que consolida a dependência dos países exportadores de matéria-prima em relação ao mercado mundial, sempre em posição subordinada, enquanto Acosta (2020) descreve o extrativismo como uma modalidade de acumulação que começou a ser forjada em grande escala há pouco mais de quinhentos anos, quando a economia mundial – o sistema capitalista – começou a ser estruturada com a conquista e colonização de América, África e Ásia. Quando praticado em grande escala, desconsiderando a sociobiodiversidade, o extrativismo se torna "um mecanismo de saque e apropriação colonial e neocolonial" (ACOSTA, 2020, p. 50).

[112] O autor opta pela grafia em maiúsculo.

si mesma, a exploração dos (nossos) corpos, é algo crucial para os que estamos situados em uma perspectiva epistêmico-política do Sul.

É precisamente isso que nos faz tomar consciência de que a "riqueza" que o capital acumula – e que, em suas versões progressistas, promete "redistribuir" – é a riqueza do valor abstrato, cuja acumulação se dá à custa da fagocitose dos expropriados, dos "condenados da Terra" (ARAÓZ, 2020).

O avanço do capital supõe uma fenomenal força de expropriação/apropriação das condições materiais e simbólicas da soberania dos povos, das condições de autodeterminação da própria vida e tudo isso se realiza à custa da intensificação exponencial da violência como meio de produção-chave da acumulação; uma expropriação/apropriação que tem provocado o esgotamento do mundo e das energias vitais, tanto das primárias (que brotam da Terra) como das sociais (que surgem e se mobilizam pelo trabalho) (ARAÓZ, 2020).

> Assim, vivemos então tempos de agravamento e explicitação das violências relacionadas à expropriação. Não por acaso, em 3 de março de 2016, o panorama sociopolítico de Nossa América viu-se sacudido pelo brutal assassinato da ambientalista e líder indígena hondurenha Berta Cáceres, acompanhado de agressões e tentativas de incriminação do ativista mexicano Gustavo Castro Soto, outro companheiro, ambos unidos nas lutas contra os megaprojetos hidrelétricos, de mineração em grande escala e *monoculturas extrativistas* que implicam, no fundo, os novos cercamentos (*enclosures*) do século XXI (ARAÓZ, 2020, p. 463. Grifo nosso).

Para Glass (2020), o discurso que justifica Belo Monte, assim como os demais superlativos aplicados ao setor produtivo primário e suas estruturas de suporte, é uma das mais perversas expressões de um colonialismo interno que permeia não apenas as políticas de Estado do governo, mas o imaginário de uma numerosa parcela predominantemente urbana da sociedade brasileira. Na segunda edição de *Colonização, Quilombos: Modos e significações*, Santos (2019) questiona:

> Qual a diferença entre o ataque dos colonizadores contra o Quilombo de Palmares no século XVII e os atuais ataques praticados pelo grande capital contra as comunidades atingidas pelos megaprojetos, ditos, "empreendimentos", como, por exemplo, a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte[113]? (SANTOS, 2019, p. 17).

[113] A polêmica em torno da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte na Bacia do Rio Xingu já dura mais de 20 anos, em função dos inúmeros impactos socioambientais e do caráter autoritário com que o governo brasileiro vem conduzindo o processo de licenciamento ambiental, desrespeitando direitos constitucionais e a autodeterminação dos povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas, dentre outras comunidades que vivem na região (SANTOS, 2019).

Segundo o intelectual quilombola, existe um elo entre as violências praticadas no início da colonização e as atuais recolonizações das populações tradicionais contemporâneas, desde a escravização e o desmantelamento, no passado, de muitas de nossas comunidades aos atuais ataques e ameaças do capitalismo desenvolvimentista contra as populações tradicionais da contemporaneidade (SANTOS, 2019).

As (falsas) ameaças de que haverá faltas – de conforto, do direito de consumir, da perspectiva de acumular ou simplesmente do básico indispensável à sobrevivência – caso "não seja feito o que tem que ser feito" se alinham à premissa de que o desenvolvimento da nação exige seus sacrifícios, sob a condição, é claro, de que os sacrificados sejam os outros, os invisíveis, os atrasados, os obstáculos ao crescimento, os que "estão acostumados a viver no limbo" e, por isso, "não são como nós nem têm as nossas necessidades"" (GLASS, 2020, p. 423).

Diante da combinação de tantas ameaças, encontramos povos em movimento e resistência, enfatiza Lander (2020). Em 2011, produziram-se surpreendentes mobilizações em todo o mundo em oposição a esses propósitos e em favor da luta por outro mundo possível, sobretudo na América Latina, "o continente mais ativo nesse sentido" (LANDER, 2020, p. 245).

Conforme Aráoz (2020), o padrão geográfico-colonial de apropriação e disposição das energias vitais por parte de uma minoria social violenta impôs a economia de guerra como cosmovisão e prática de relacionamento com o mundo – o que, em longo prazo, produziu condições (ecobiopolíticas) de superioridade em alguns (poucos) seres humanos e grupos socioculturais e efeitos (ecobiopolíticos) de inferiorização em vastas maiorias da humanidade.

Uma das tecnologias utilizadas para garantir a superioridade de uns sobre os outros foi (e ainda é) o racismo; são muitos os sujeitos racializados que, diante de atos racistas e atitudes discriminatórias, perderam a sua voz própria.

No livro *Another Kind of Public Education: Race, Schools, the Media, and Democratic Possibilities*, Patrícia Hill Collins analisa como a mídia e o racismo institucional influenciam a educação pública e reproduzem outras formas de opressão de tal modo que sujeitos racializados se sentem tão inferiorizados a ponto de sua voz ir diminuindo, diminuindo a ponto de se transformar em silêncio (BUENO, 2020), como aconteceu com ela própria.

Esses processos de inferiorização aos quais as mulheres negras - e também as indígenas – são submetidas, explica Bueno (2020), estão conectados com as estratégias

manipuladas pelas elites dominantes para manter essas mulheres excluídas do mercado de trabalho, da educação formal e do exercício da cidadania.

A recuperação da própria voz é algo tão vital para sujeitos racializados, que Aline Rochedo chega a afirmar que "a nossa luta de permanecer vivo é também ter o direito de dizer quem somos" (Aline Rochedo em informação verbal).

A retomada da própria voz torna-se, portanto, uma ferramenta importante para reverter as relações de poder que mantêm essas mulheres em situação de subordinação (BUENO, 2020, p. 45) e enfrentar as imagens de controle que operam nas vidas de mulheres negras e racializadas por meio de um silenciamento violento.

Segundo Bueno (2020, p. 46), "os processos de inferiorização e silenciamento são tão profundos que ocasionalmente esquecemos que possuímos uma voz e que ela pode se constituir como uma ferramenta emancipatória".

A complexidade e heterogeneidade dos movimentos que insurgem frente à crise civilizatória, entretanto, sinalizam que podemos, através da comunicação entre as diferenças, cultivar alternativas ao modelo hegemônico de dominação capitalista e transitar para outros modos de vida (IBÁÑEZ, 2020).

A consolidação deste tipo de movimento envolve a busca por enxergar-se de um jeito novo (hooks, 2019) e recuperar a nossa própria voz (COLLINS, 2019) para se libertar da monocultura da mente (SHIVA, 2003) e poder contar a nossa história (KRENAK, 2019). Quem sabe assim possamos adiar o fim de um mundo onde as diferenças (ainda) podem coabitar, apesar das violências e violações impostas.

Se a colonização tem a ver com dominância/predominância, a de(s)colonização, enquanto contestação das formas e estruturas (coloniais, racistas e imperiais), tem a ver então com coexistência e confluência[114], já que a criação e germinação daquilo que difere do dominante e hegemônico com base no que existe nas práticas e modos de vida que possibilitam alternativas ao desenvolvimento e à modernidade dominantes só é possível com diversidade e pluralidade, conforme pondera Ibáñez (2020). Urge, segundo ele:

> Repensar nossas maneiras de nos relacionar entre seres humanos e com a Natureza, de forma a favorecer uma vida que flua para todos e para todas, não somente para os seres humanos, mas também para outras formas de vida, com base em uma noção de redistribuição orientada à *igualdade, equidade ou harmonia entre os diferentes* (IBÁÑEZ, 2020, p. 322. Grifo nosso).

[114] Confluência, explica Santos (2019), é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza. É considerada o oposto da transfluência, lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza.

Favorecida pela apropriação da mídia para fins de(s)coloniais, a comunicação entre as diferenças pode servir de plataforma para a construção de estratégias de enfrentamento ao ecocídio, genocídio e epistemicídio em marcha e para a garantia do direito a um ambiente, onde as identidades dos indivíduos e a autonomia das comunidades possam ser reconhecidas e respeitadas.

Em países de herança colonial, onde grupos escravizados durante a colonização até hoje ocupam lugares subalternizados, fomentar um ecossistema midiático mais plural, por meio da inclusão e diversificação de vozes e olhares, pode ampliar os limites do âmbito do falante e do ouvinte ao incluir aqueles que foram excluídos dos mercados, da representação política e da possibilidade de se tornarem membros plenos na sociedade.

7 CONSIDERAÇÕES

A mídia com fins de(s)coloniais – seja ela indígena, negra, quilombola - tem sido a saída que coletivos historicamente subalternizados e encurralados pela colonialidade do saber, poder, ver e dizer encontraram para reivindicar o reconhecimento de suas identidades, expressar-se nos seus próprios termos e exercitar a sua autoimagem.

Para mapear como indivíduos oriundos de grupos sociais escravizados durante a colonização se apropriam das mídias como uma forma de responder às violações decorrentes do racismo estrutural na sociedade, teci uma abordagem metodológica chamada Catografia.

Inspirada na prática milenar de coletores e catadores originários e tradicionais, a Catografia tem como objetivo desinvisibilizar as narrativas de qualquer grupo historicamente discriminado que vise a sua autodeterminação através da apropriação da mídia com vistas a de(s)colonização das imagens.

Quando aplicada à imagem, a Catografia contribui para identificar como povos destituídos de humanidade durante a colonização e transformados em mercadoria de olhares durante a escravização politizam o olhar para enfrentar as imagens de controle utilizadas até hoje para determinar o lugar dos sujeitos racializados na sociedade.

No caso da Catografia das escritas indígenas, a abordagem metodológica foi utilizada para analisar o que as interlocutoras da tese fazem para propagar as suas ideias (quais estratégias midiático-comunicacionais utilizam), que ideias Aline Rochedo Pachamama, Márcia Kambeba e Graça Graúna ativam e colocam em circulação, e como essas narrativas ajudam a construir uma outra visão sobre o mundo.

A Catografia possibilitou ainda que eu observasse algumas características comuns entre os sujeitos que se apropriam da mídia para fins de(s)coloniais. Em geral, trata-se de sujeitos ou coletivos que 1) utilizam blogs, redes sociais, canais na Internet acessáveis por dispositivos móveis para propagar suas ideias e, assim, driblar custos e reduzir gastos, já que algumas dessas mídias não demandam grandes somas de dinheiro em sua manutenção como exigem as emissoras de televisão, rádios, editoras de jornal ou revista impressos; 2) a fim de promover pautas de caráter coletivo, quase sempre atreladas às necessidades de um povo ou comunidade; 3) sem uma periodicidade fixa (diária, semanal, mensal); 4) através do trabalho colaborativo e em rede 5) com o intuito de contribuir para a desconstrução do imaginário colonial acerca de grupos sociais historicamente

subalternizados, como os povos indígenas, população negra, quilombolas, povos ribeirinhos, atingidos por grandes empreendimentos, sem-terra, sem-teto.

Dentro desse grande corpo que são as mídias com fins de(s)coloniais, cada um intui o que precisa fazer, como as células programadas para desempenhar funções diferentes, mas com um objetivo comum: manter o corpo vivo e em movimento. Como partem de onde estão e usam o que têm, é comum que troquem as ferramentas, conforme as circunstâncias se transformam. Aline Rochedo Pachamama, por exemplo, começou escrevendo poemas em papéis avulsos e distribuindo-os gratuitamente até fundar a sua própria editora e livraria online.

Comunicadores como Aline costumam se apropriar das mídias com a finalidade de garantir o direito ao aparecimento no âmbito midiático, mas não de forma estereotipada, caricaturizada ou racista. Embora mídias dirigidas por indígenas e negros dificilmente consigam fazer frente ao alcance atingido pelos grandes meios de informação à serviço do capital, sua atuação garante a representatividade de grupos que não se veem representados na mídia de massa.

Atreladas ao levante de vozes originárias e tradicionais que, desde o início da colonização, vem disputando narrativas e provocando fissuras na visão de mundo dominante, as mídias com fins de(s)coloniais são aliadas na busca por maior equidade e justiça social.

Em um país colonizado de maioria racializada, as mídias com fins de(s)coloniais têm como alvo promover uma comunicação entre as diferenças e visibilizar as condições de existência e narrativas de resistência de populações que desde a colonização têm sido tratadas como ameaças permanentes a ordem social.

A serviço da disputa de narrativas, elas ajudam a pluralizar as visões de mundo ao propagar perspectivas que não costumam ser disseminadas nos grandes meios de informação à serviço dos latifundiários da comunicação-território.

A perpetuação de imagens estereotipadas aponta os limites de toda discussão que envolva a de(s)colonização do olhar sem discutir as consequências da concentração midiática; sem considerar a exclusão dos povos racializados da participação no comum e da partilha do sensível; sem historicizar as causas dessa exclusão e enfrentar os seus efeitos.

No Brasil, uma parte da população se acostumou a ver a realidade a partir da perspectiva do poder dominante, que comanda os maiores veículos de informação social do país, e foi levada a ignorar que, desde a colonização, o país vive uma disputa de

narrativas marcada pela exclusão dos grupos racializados dos circuitos hegemônicos de circulação de sentidos.

Ao expressar as subjetividades emergentes portadoras de outras epistemes e concepções alternativas de mundo, as mídias com fins de(s)coloniais – mas não apenas elas - se tornam uma chave para descolonizar o olhar, ainda condicionado pelo consumo de imagens imperialistas e racistas.

Num país onde a estratificação da sociedade ainda demarca os limites entre quem pode circular pelos circuitos hegemônicos e quem só consegue circular pelas vias marginais, rotas clandestinas, e linhas de fuga, a de(s)colonização se coloca como um desafio para a comunicação enquanto possibilidade de diálogo interétnico e troca intercultural.

Este desafio passa por analisar como os meios de (in)formação social conformam a nossa visão de mundo a partir do roteiro que estabelecem para enquadrar a realidade. Chamo meios de (in)formação social mídias como a televisão, o rádio, o cinema, pois nem todo meio fomenta comunicação, mas praticamente todo meio coloca informações dentro da nossa cabeça – (in)formações.

Esses meios nos formam ao nos informar, porque produzem a realidade tanto quanto a representam: meios à serviço da colonialidade fomentam principalmente imagens à serviço da colonialidade, assim como meios à serviço da de(s)colonialidade fomentam principalmente imagens de(s)colonizadoras.

Grupos historicamente subalternizados de(s)colonizam as imagens, quando revelam que os papéis reservados para eles nos meios à serviço da sociedade colonial não são um espelho do real, mas um estilhaço da realidade.

A transformação da nossa visão de mundo numa perspectiva de(s)colonial está relacionada à de(s)colonização do nosso repertório imagético; está relacionada às imagens que fazemos e que temos, com ou sem dispositivos técnicos, já que nossa visão de mundo é formada tanto por imagens visuais quanto mentais e linguísticas.

Essas imagens chegam até nós através dos círculos comunicacionais, incluindo, o círculo da comunicação midiática. Estão presentes nos livros didáticos, nos noticiários, nos *podcasts*, nas telas. Embora mídias massivas como a televisão, o rádio, o cinema, o jornal não determinem o nosso olhar, elas influenciam a nossa leitura e interpretação do mundo.

Eu nunca estive no Congo, nos Estados Unidos ou na Finlândia. Mas quando fecho os olhos e penso nesses três países, imagens veem à minha mente. Como essas imagens

chegaram até a mim, se eu nunca estive lá? Tudo o que sei a respeito desses países, o soube através da mídia massiva. Isso também vale para favelas, terreiros, quilombos, aldeias localizadas em estados que eu nunca visitei. O meu repertório é quase todo formado por imagens que chegaram até a mim através da mídia de massa, cujas imagens, por vezes, emparedam o nosso olhar e nos impedem de vislumbrar linhas de fuga ou outras perspectivas.

A disputa de narrativas em prol da de(s)colonização das imagens e do imaginário tem favorecido a emergência de outros modos de imaginar o mundo em um país onde saber-dizer a nossa palavra nem sempre é garantia de poder-dizer.

Para se fazer ouvir, grupos sociais minorizados têm empreendido um esforço para viabilizar espaços onde possam ser escutados; espaços onde um silêncio eloquente emerge do entendimento de que todos são boca e ouvido e, por isso, têm o direito e o dever de falar àquele que ouve, mas também de ouvir aquele que fala.

Espaços onde o ser-silenciado - aquele que foi obrigado a guardar o silêncio - pode, enfim, sentir-se pertencente, já que pertencer tem a ver com ser escutado. Vítima de um processo de silenciamento, que costuma ser decorrente da uma ordem-mordaça do diálogo, bloqueadora do fluxo proveniente da troca de recursos sociais, culturais e afetivos, a voz dos subalternizados, quando sufocada e impedida de arrebentar o solo da expressão, não vinga; murcha antes de vir a ser; apodrece sem a chance de produzir frutos. Muitas são as que sucumbem, pois o monofônico é estéril.

Diversificando o que antes era monocultura, vozes-semente brotam das falhas da história colonial, buscando formas outras de garantir a participação efetiva dos grupos historicamente sufocados pela colonização no processo de reconhecimento de si enquanto sujeitos da destinação histórica.

As pessoas sabem que sua existência se dá em rede, mas nem todos se percebem como “um nós”. Comunicantes, não se reconhecem sujeitos da palavra, pois os meios de informação social nem sempre fomentam comunicação, sobretudo em países como o Brasil, onde os oligopólios da mídia se formaram durante o período ditatorial e o autoritarismo silenciava todas as vozes discordantes e dissonantes.

Até hoje quase tudo o que conhecemos sobre o nosso entorno, conhecemos através dos oligopólios de mídia, que direcionam o nosso olhar a partir do recorte escolhido para enquadrar a realidade. Os financiadores da imprensa estão a todo o tempo tentando nos vender as suas ideias (o agro é pop, o agro é tech, o agro é tudo é só um exemplo disso).

Mas se antes o mercado das ideias era dominado pelos meios hegemônicos financiados pelo Estado nacional, com as mídias digitais pessoais, criou-se uma espécie de mercado paralelo, onde novos negociantes colocam as suas ideias em circulação. Algumas dessas imagens veem tensionando o regime de visibilidade e visualidade dominantes.

Apartados dos espaços do poder, do saber e do aparecer pelas forças políticas hegemônicas durante séculos de colonização e colonialidade, povos indígenas, negros e outros grupos historicamente subalternizados entraram no mercado para transformar a nossa dieta informacional.

A mídia é (como) um mercado onde se troca, se negocia, se contrabandeia sinalizações, informações e comunicações. É lugar de confluência e também de transfluência, onde nem tudo que se mistura, se ajunta, como ensina Antônio Bispo dos Santos.

Zona de contatos culturais, onde a gente entra com uma ideia e pode sair com outra – ou entrar de um jeito e sair de outro, a mídia-mercado favorece as trocas e abre caminho para a comunicação. Pode ser, mas nem sempre é, aquilo que eu poderia descrever como mídia com fins de(s)coloniais.

A exemplo dos principais entrepostos mercantis, lugares de grande circulação e centros de difusão de informações, movimentação de ideias e trocas culturais, a mídia-mercado é também lugar de aprendizagens. Nessa ambiência, as sinalizações, informações são a mercadoria, a comunicação é o mercar e a atenção é a nossa principal moeda de troca. Lá, estamos a todo o tempo negociando a nossa atenção.

Assim como um entreposto mercantil costuma ficar situado geograficamente entre dois ou mais polos de interesse econômico (geralmente entre produtores e consumidores), a mídia-mercado também ocupa uma posição estratégica na rota das sinalizações, informações e comunicações. Nem tudo precisa passar pelos maiores centros, mas quase tudo que passa por ali têm uma maior chance de receber atenção.

Negociar no mercado implica uma relação de reciprocidade: eu aceito ou não trocar a minha mercadoria por sua moeda, ou, dito de outro modo, aceito trocar minha atenção pela sinalização/informação/comunicação que você me oferece.

A mídia-mercado se comporta de maneira similar a um entreposto mercantil também no que diz respeito à oferta e demanda. Posso criar uma demanda ao lançar uma série no serviço de *streaming* e posso aumentar o preço da oferta, se a procura subir muito. Quando o produtor lesa o consumidor ou o consumidor lesa o produtor, a reciprocidade

se quebra e a transação, por mais que venha a acontecer, pode comprometer trocas futuras: “não sei se paguei ou se recebi o devido”.

Nesse entrelugar, as sinalizações e informações estão relacionadas ao acúmulo e adição, enquanto a comunicação está relacionada à troca de ideias. Quando comunico, não troco as minhas ideias com as ideias do outro, mas posso trocar eu mesmo as minhas ideias após entrar em contato com as ideias do outro.

Quanto mais diversos os negociantes, mais diversas tendem a ser as mercadorias: as sinalizações e informações à disposição. Ao criar um fluxo informacional simultâneo ao da mídia de massa, as mídias com fins de(s)coloniais criam uma espécie de mercado paralelo, onde (in)surgem ideias, imagens, discursos, que (trans)formam a nossa dieta informacional, abastecida, majoritariamente, pela mídia massiva.

Este fluxo se acentua à medida que mais pessoas têm acesso às mídias digitais pessoais, principal plataforma das mídias com fins de(s)coloniais, sobretudo, quando estas pessoas são provenientes de grupos sociais historicamente apartados pelo sistema colonialista dos espaços de legitimação social.

Entre os grupos que disputam narrativas nas mídias digitais, estão os indígenas, que através da articulação entre mídias orais, escritas, visuais e sociais, se propõem a apresentar a realidade a partir da sua perspectiva. Sua vasta produção no campo da comunicação, das artes, cultura, literatura, ciências amplia nosso repertório imagético e ajuda a alargar as nossas visões sobre o mundo a partir de uma mirada originária.

Ao questionar os modos de exibir dos espaços de poder, os comunicadores indígenas intensificam o debate acerca das (in)visibilidades no campo da representação e da representatividade e propõem uma revisão do regime de visibilidade dominante em um país onde a maioria é (re)tratada como minorias, que não se comunicam.

Através do uso articulado de diferentes meios, os comunicadores indígenas conseguem atingir diferentes públicos-alvo, fissurando o imaginário dominante a ponto de estilhaçar preconceitos cristalizados na sociedade nacional, que ainda costuma (re)tratar indígenas como selvagens, atrasados e perigosos.

Ao dirigir as narrativas onde aparecem, os comunicadores indígenas inscrevem-se no presente ao mesmo tempo em que se empenham em reescrever o passado e inventar, de outra maneira, o futuro. Suas palavras-flecha são hoje sua principal arma no enfrentamento ao preconceito que ainda predomina na sociedade nacional.

A metáfora da palavra enquanto flecha - que ultrapassa, perfura e atravessa as camadas até atingir o alvo - é o núcleo daquilo que chamo de teoria do arco

comunicacional, onde o arco está relacionado à distância a ser percorrida, a flecha é a mensagem, o alvo é o público e a comunicação é a relação entre o arqueiro, o arco, a flecha e o alvo.

A teoria do arco comunicacional parte da imagem do arco e flecha como um princípio explicativo do fenômeno comunicacional baseado numa prática social do povo Potiguara, onde a flecha se torna uma ponte entre o antes e o agora; entre o durante e o depois.

Essa proposta de abordagem teórica nos oferece pistas de compreensão acerca da comunicação como um elemento dinamizador das relações, visto que o arco comunicacional é descrito como uma dinâmica, que visa conservar o movimento (neste caso, o indígena) a partir da transmissão de energia entre os corpos em interação.

Comunicadoras, cujas narrativas são capazes de rasgar o silenciamento imposto, Aline Rochedo, Graça Graúna e Márcia Kambeba usam a palavra para promover uma de(s)colonização do olhar através do exercício da potência política da imaginação de futuros. Embora sua escrita não esteja presa ao passado, liga-se ao que se passou ao evocar o espírito dos mundos que se tornaram impossíveis devido à violência colonial.

Neste exercício, tensionam a visada da racionalidade moderna racional ocidental, apontando os seus limites, e buscando ir além de suas fronteiras a partir da propagação de imagens de liberdade, lembrando a todo o momento que a origem da colonização está ligada à dominação do originário, e o domínio do originário está ligado ao controle da complexidade do mundo, visto que as categorias de índio [sic], negro, África, América surgem durante a colonização como o ato de d/nominar o outro de mim para tornar o mundo inteligível, uma vez que aquilo que não pode ser nomeado, não pode ser lido, e aquilo que não pode ser lido, não pode ser apreendido e apropriado.

Através da elaboração do conceito de imagens de liberdade, busco analisar como a produção de imagens pode reforçar ou enfrentar (fortalecer ou enfraquecer) imaginários colonialistas. Em fase de maturação, o conceito de imagens de liberdade – que pode ser aplicado tanto a imagens linguísticas quanto visuais que circulam em livros, filmes, fotomontagens, performances - visa interrogar o que ou quem essas imagens visam libertar.

A liberdade da qual trato no conceito é, sobretudo, a liberdade que o outro racial - empurrado pela colonialidade para fora do âmbito do falante e do ouvinte - reivindica para nomear o não nomeado ou nomeado erroneamente, escolher como quer ser visto e exercer a sua autodeterminação.

As imagens de liberdade não apenas se opõem à (algo, alguém). Elas são imageadas de modo a liberar o nosso olhar da dependência de modelos, enquadramentos e categorias do pensamento moderno colonial (que se supõe universal, por não se racializar).

Ao reivindicar a liberdade de escolher como querem ser vistos, os sujeitos racializados buscam se autodefinir a partir de um ponto de vista que difere do ponto de vista utilizado pela hegemonia racial para determinar, simbolicamente, os lugares sociais subalternizados destinados aos negros e indígenas.

Em países colonizados, onde o que não pôde ser d/nominado foi rasurado pelo colonial, o processo de ampliação da di-visão do mundo não pode ser dissociado do estreitamento das visões de mundo, assim como a de(s)colonização não pode ser desvinculada do ato de sujeitos oriundos de coletivos historicamente subalternizados exercerem o direito de dizer a sua palavra e criar a sua própria imagem; imagens de liberdade que visam libertar as autoimagens e autorrepresentações do controle da colonialidade ainda presente na literatura canônica, na mídia massiva e na historiografia oficial.

Em um mundo que coloniza sonhos, captura imaginários e tenta vender a ideia de que as possibilidades de futuro já estão todas dadas, Aline Rochedo, Márcia Kambeba e Graça Graúna desmontam regimes narrativos que reduzem a complexidade do mundo e dicotomizam a existência.

Suas palavras-flecha continuam em busca de públicos-alvo dispostos a reimaginar mundos possíveis a partir de perspectivas não excludentes nessa urgente tarefa de adiar o fim do mundo e evitar uma nova queda do céu.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. Extrativismo e neoextrativismo: Duas faces da mesma maldição. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (Orgs). **Descolonizar o imaginário**: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. 1ª ed. São Paulo: Editora Elefante. 2020. Pp. 46-87

ACSELRAD, Henri (Org). **Cartografias sociais e território**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2008.

ACSELRAD, Henri; COLI, Luis Régis. Disputas cartográficas e disputas terrritoriais. In: ACSELRAD, Henri (Org). **Cartografias sociais e território**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2008. pp. 13-44

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única.** Tradução de Julia Romeu. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AGUIAR, P. **Sistemas internacionais de informação Sul-Sul:** do pool não-alinhado à comunicação em redes. Dissertação de mestrado em Comunicação. UFRJ, 2010.

AGUIAR, Lisiane Machado. Por uma epistemologia transmetodológica na realização de pesquisas em comunicação. In: MALDONADO, Alberto Efendy [et *al*.] Metodologias de pesquisa em comunicação: olhares, trilhas e processos. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.

ALMADA, Sandra. In: BORGES, Roberto; BORGES, Rosane (Orgs.). Mídia e racismo. Petrópolis: DP et Alii; Brasília: ABPN, 2012. Prefácio. pp. 25-31

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. **Povos e comunidades tradicionais:** nova cartografia social. Manaus: UEA Edições, 2013.

ANAYA, S. James. Os Direitos Humanos dos Povos Indígenas. In: ARAÚJO, Ana Valéria et all. **Povos Indígenas e a Lei dos "Brancos":** o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. Pp. 167- 203

ANTÔNIMO DE DOMADO. In: Antônimos, Dicionário de Antônimos Online. [S.l: Dicionário Online de Português], 2021. Disponível em: <https://www.antonimos.com.br/domado/#:~:text=O%20contr%C3%A1rio%20de%20domado%20%C3%A9,%2C%20rebelde%2C%20desobediente%2C%20selvagem.> Acesso em 22 de out de 2021

ARÁOZ, Horacio Machado. O debate sobre o "extrativismo"em tempos de ressaca: A Natureza americana e a ordem colonial. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (Orgs). **Descolonizar o imaginário:** Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. 1ª ed. São Paulo: Editora Elefante. 2020. Pp. 444-468

ARAÚJO, Carlos Eduardo de. **Xamanismo hoje**: diálogos com uma sabedoria arcaica. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-graduação em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. 2022. 149 f.

AUN, Heloisa. **A poeta indígena que luta pelos direitos da mulher nas aldeias**. [18 de abr. 2017]. Disponível em: <https://catracalivre.com.br/cidadania/poeta-indigena-que-luta-pelos-direitos-da-mulher-nas-aldeias/> Acesso em 10 de out. de 2019

AZÊREDO, Sandra. **Preconceito contra a mulher:** Diferença, poemas e corpos. São Paulo: Cortez Editora, 2007.

AYNI. In: Dicionário Inca/Andino (Quechua, Aymara), Glossário Termos da Tradição nativa sagrada Andina. S.l, 2020. [Disponível em: https://despertar.saberes.org.br/saberesancestraistradicionaisnativos/dicionario-inca-andino-quechua-aimara-glossario-tradicao-nativa-sagrada-andina/ Acesso em: 19 out 2020

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, *[S. l.]*, n. 11, p. 89–117, 2013. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069. Acesso em: 7 jan. 2022.

BARROS, Ana Taís Martins Portanova. Comunicação e imaginário: uma heurística. In: De Carli, Anelise; BARROS, Ana Taís Martins Portanova (Orgs). **Comunicação e imaginário no Brasil:** contribuições do grupo Imaginalis (2008-2019). Porto Alegre: Imaginalis, 2019. Pp. 27-51

BARROS, Chalini Torquato Gonçalves de; CARRERA, Fernanda Ariane Silva. Introdução. In: BARROS, Chalini Torquato Gonçalves de; CARRERA, Fernanda Ariane Silva (Orgs.) Mídia e diversidade: caminhos para reflexão e resistência. João Pessoa: Xeroca. 2018. pp 10-18

BHABHA, Homi. K. A outra questão: O estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo IN: **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. pp. 105-128

BENTES, Ivana. **Mídia-Multidão**: estéticas da comunicação e biopolíticas. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Intelectuais indígenas, interculturalidade e educação. **Revista TELLUS**. Ano 14, n. 26, jan/jun. 2014

BORGES, Roberto Carlos da Silva; BORGES, Rosane In: BORGES, Roberto; BORGES, Rosane (Orgs.). **Mídia e racismo.** Petrópolis: DP et All; Brasília: ABPN, 2012. Apresentação. pp. 32- 39

BORGES, Rosane. Das perspectivas que inauguram novas visadas. In: bell hooks. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Editora Elefante, 2019. Prefácio. pp.7- 29

BRASIL. Decreto n. 8.072, de 20 de jun. de 1910. Criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. Rio de Janeiro, jun. 1910.

BRASIL. Lei n. 3.071, de 1 de jan. de 1916. Código civil dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, jan. 1916.

BRASIL. Lei n. 10.406, de 10 de jan. de 2002. Código civil. Brasília, jan. 2002a.

BUENO, Winnie. **Imagens de controle:** um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins. Porto Alegre, RS: Zouk, 2020.

CABIXI, Daniel Matenho. Índio. IN: MUNDURUKU, Daniel; WAPICHANA, Cristino. **Antologia indígena.** Cuiabá: Flimt/SEC/Inbrapi, 2009

CAMBIAR. In: Oxford Languages. [Oxônia, Reino Unido: Oxford University Press], 2022. Disponível em: <encurtador.com.br/hqzAU>Acesso em: 20 abr 2022

CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (orgs.) **Índios e caboclos**: a história recontada. Salvador: EDUFBA, 2012.

CARVALHO, José Jorge de. Uma voz quilombola na contra-colonização da academia. In: SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos:** Modos e significações. 2 ed. Brasília: Editora AYÔ, 2019. Apresentação. Pp.8-12

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". In: LANDER, Edgardo (org). In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005. pp.169-186.

CATAR. In: Michaellis, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa.[São Paulo, SP: Uol], 2022. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/catar/> Acesso em: 14 abr 2021

_____. In: Oxford Languages. [Oxônia, Reino Unido: Oxford University Press], 2021. Disponível em: <l1nq.com/N96kj> Acesso em: 14 abr 2021

CHAMORRO, G. Terra madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guarani. Dourados, MS: Editora da UGD, 2008.

CIQUINI, Fabio. O imaginário midiático e o gesto fotográfico selfie como encarnações do
mitologema narcísico. In: CongressoBrasileiro de Ciências da Comunicação, 42, 2019, Belém (PA). (Anais). Belém: 2019, pp. 1-15

COLL, Josefina Oliva de. **A resistência indígena**: Do México à Patagônia, a história da luta dos índios contra os conquistadores. Tradução de Jurandir Soares dos Santos. Porto Alegre: L&PMEditores, 1986

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

COMUM. In: Michaellis, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa.[São Paulo: Uol], 2021. Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/Comum/ Acesso em: 14 abr 2021

CONTRERA, Malena Segura. **Mediosfera:** Meios, imaginário e desencantamento do mundo. 2. ed. Porto Alegre: Imaginalis, 2017.

CORRÊA, Elisa Cristina Delfini. Usuário, não! Interagente. Proposta de um novo termo para um novo tempo. **Encontros Bibli**: Revista Eletrônica de Biblioteconomia e Ciência da Informação, n. 41, v. 19, p. 23-40, set/dez., 2014

CORREA XACRIABÁ, Célia Nunes. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. (Dissertação de mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais). Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília. Brasília – DF, 2018. 218 p

CORREIA, Cloude de Souza. **Etnozoneamento, etnomapeamento e diagnóstico etnoambiental: representações cartográficas e gestão territorial em terras indígenas no estado do Acre**. 2007. 431 p. Tese (Doutorado em Antropologia)- Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

COSTA, Antonio Luis M. C. Armas brancas: lanças, espadas, maças e flechas, como multar sem pólvora da Pré-História ao Século XXI. São Paulo: Editora Draco, 2015

COUTINHO, Eduardo Granja (Org.). **Comunicação e contra-hegemonia**: processos culturais e comunicacionais de contestação, pressão e resistência. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

CRUZ, Fabiane Medina. Feminismo indígena ou *Nhandutí Guasu Kunhã*: a rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento étnico. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

CRUZ, Valter do Carmo. Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. In: CRUZ, Valter do Carmo; OLIVEIRA, Denílson Araújo. **Geografia e giro descolonial**: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. A necessidade urgente de descolonizar a pesquisa social latino-americana. Rio de Janeiro: **revista USINA**, 2019.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. La sociología de la imagen como praxis descolonizadora. In: CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen**: ensayos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015. pp. 13-31

DALCASTAGNÉ, Regina. Um território contestado: Literatura brasileira contemporânea e as novas vozes sociais. **Iberic@al**. n. 2. 2012 p. 13-18 Disponível:

<http://iberical.paris-sorbonne.fr/wp-content/uploads/2012/03/002-02.pdf>. Acesso em 5 mar. 2019

DALCASTAGNÉ, Regina; EBLE, Laeticia Jensen (Orgs). **Literatura e exclusão**. Porto Alegre: Zouk, 2017. Apresentação. pp 11 – 14

DALCASTAGNÉ, Regina. Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea. IN: DALCASTAGNÉ, Regina; EBLE, Laeticia Jensen (Orgs). **Literatura e exclusão.** Porto Alegre: Zouk, 2017. pp.217-238

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Literatura indígena como descatequização da mente, crítica da cultura e reorientação do olhar: sobre a voz-práxis estético-política das minorias. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea:** criação, crítica e recepção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. pp. 315-358

DILGER, Gerhard; FILHO, Jorge Pereira. Ousar pensar "fora da caixa". In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (Orgs). **Descolonizar o imaginário**: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. 1ª ed. São Paulo: Editora Elefante. 2020. Pp. 12-23 Apresentação à edição brasileira

DIVISÃO. In: Oxford Languages. [Oxônia, Reino Unido: Oxford University Press], 2021. Disponível em: <encurtador.com.br/jNU48>Acesso em: 20 abr 2021

DOMAR. In: Oxford Languages. [Oxônia, Reino Unido: Oxford University Press], 2021. Disponível em: <l1nq.com/kEWvj> Acesso em: 14 abr 2021

DORRICO, Julie. **Eu sou Macuxi e outras histórias.** Nova Lima: Editora Caos & Letras, 2019.

DORRICO, Julie. Vozes da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; SIQUEIRA, Heloisa Helena; DANNER, Fernando (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea:** criação, crítica e recepção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. Pp. 227 – 256

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; SIQUEIRA, Heloisa Helena; DANNER, Fernando (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea:** criação, crítica e recepção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

DOWNING, John D. **Mídia radical:** Rebeldia nas comunicações e movimentos sociais. Tradução de Silvana Vieira. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2002.

DURAND, G. *O imaginário***.** Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

ENNE, Ana Lucia. Práticas midiáticas e disputas por hegemonia: reflexões a partir de estudos de caso na Baixada Fluminense. In: COUTINHO, Eduardo Granja (org.). **Comunicação e contra-hegemonia**: processos culturais e comunicacionais de contestação, pressão e resistência. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008. p. 195 – 214

EquipeAzMina. **Seis mulheres indígenas que vale a pena seguir nas redes.** [22 de mar. 2016] Disponível em: <https://azmina.com.br/reportagens/seis-mulheres-indigenas-que-vale-a-pena-seguir-nas-redes/> Acesso em 10 de out. 2019

ESBULHO. In: Oxford Languages. [Oxônia, Reino Unido: Oxford University Press], 2021. Disponível em: <encurtador.com.br/efvAO> Acesso em: 20 abr 2021

FALHA. In: Oxford Languages. [Oxônia, Reino Unido: Oxford University Press], 2021. Disponível em:<encurtador.com.br/lJTV3> Acesso em 13 jun 2021

FERREIRA da SILVA, Denise. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de imaginação política e Living Commons, 2019.

FERRETE. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ferrete>. Acesso 24 out 2021.

FILÓSOFAS NA REDE. A literatura indígena para o bem viver. S.l, S.d. 1 vídeo (59 min e 56 seg). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jk3Kdd9ptwM> Acesso em 12 set 2020

FOX, Jefferson; SURIANATA, Krisnawati; HERSHOK, Peter; PRAMONO, Albertus Hadi. O poder de mapear: efeitos paradoxais das tecnologias de informação espacial. In: ACSELRAD, Henri (Org). **Cartografias sociais e território**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2008. pp. 71-84

FRANCO, Leonardo Alvarez. **Dáwólé Yorubá**. 2015. 87 f. Trabalho de conclusão de curso (bacharelado - Design Gráfico) - Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, 2015. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/155084>. Acesso em 03 mar de 2021

FREIRE, José Ribamar Bessa. Cinco ideias equivocadas sobre o índio. **Revista Ensaios e Pesquisa em Educação**. Rio de Janeiro: vol. 01, pp. 3-23, 2016.

FREITAS, Guilherme. **A cartografia imaginária do mundo.** O Globo. Prosa e verso. Rio de Janeiro, 24 de outubro de 2009.

FRIKEL, Protásio. **Dez anos de aculturação Tiriyó:** 1960-70 Mudanças e problemas. Belém, Pará: Museu Goeldi, 1971.

FULKAXÓ, Nankupé Tupinambá. **Entre cartas, crônicas e textos jornalísticos**: o que fizemos com nosso povo? Camaçari (BA): Pinaúna Editora, 2019.

FU-KIAU, Kimbwandende kia Bunseki. **African cosmology of the bantu-kongo: principles of life and living**. 2. ed. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.

GARCIA, E. F. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e sua aplicação na América meridional. Revista Tempo, Rio de Janeiro, v. 12, n. 23, p. 23 - 38, jul, 2007.

GERUNDISMO: evite esse vício de linguagem. Uol Educação, 2014. Disponível em:<https://educacao.uol.com.br/disciplinas/portugues/gerundismo-evite-esse-vicio-de-linguagem.htm> Acesso em 7 jun. de 2010

GLASS, Verena. O desenvolvimento e a banalização da ilegalidade: A história de Belo Monte. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (Orgs). **Descolonizar o imaginário:** Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. 1ª ed. São Paulo: Editora Elefante. 2020. Pp. 404-425

GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção de conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2013. 419-442

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. **Decolonialismo indígena.** São Paulo: Matrioska Editora, 2021.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais, Anpocs**, 1984, p. 223-244

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GRAÚNA, Graça. Literatura indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto. **Revista Educação e linguagem.** V. 15. N. 25. Jan-jun 2012, pp. 266-276

GRAÚNA, Graça. Entrevista concedida a autora em 04 dez 2020

GRUBER, Jussara Gomes (Org.) **O livro das árvores.** Benjamim Constant: Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues, 1997.

GRUZINKI, Serge. **La colonización de lo imaginario**: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. Tradducción de Jorge Ferreiro. México: Fondo de Cultura Econômica, 1991.

GUAJAJARAJULIANA. "Mate o branco que existe em você". 1 de ago de 2020. Instagram: @Guajajarajuliana. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CDXQrMaJDbn/>. Acesso em: 6 de ago 2020

HERESIA. In: Priberam, Dicionário. [São Paulo: Priberam Dicionário], 2021. Disponível em: https://dicionario.priberam.org/heresia Acesso em: 14 abr 2021

hOOKS, Bell. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

IBÁÑEZ, Mario Rodriguez. Ressignificando a cidade colonial e extrativista Bem Viver a partir de contextos urbanos. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (Orgs). **Descolonizar o imaginário**: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. 1ª ed. São Paulo: Editora Elefante. 2020. Pp. 296-335

IBGE. **Noções básicas de cartografia**. Rio de Janeiro: IBGE, 1999. Disponível em:<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-

%20RJ/ManuaisdeGeociencias/Nocoes%20basicas%20de%20cartografia.pdf> Acesso em 20 de jun de 2015

IBGE. **Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 2019. Disponível em:<https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101681> Acesso em 30 de dez de 2021

IMAGEM. In: Michaellis, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa.[São Paulo: Uol], 2021. Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/imagem/ Acesso em: 14 abr 2021

IMBASSAHY, Arthur. A arte de segurar o céu pela diferença. **Suplemento PERNAMBUCO.** n. 162. Ago 2019.

JACQUES, Rancière. **A partilha do sensível:** estética e política. Ed. 34. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO Experimental org., 2005

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos**: história indígena do Brasil contada por um índio. 2. Ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

JEKUPÉ, Olívio. **Literatura escrita pelos povos indígenas.** São Paulo: Scortecci, 2009.

JEKUPÉ, Olívio. Literatura nativa. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs). **Literatura indígena brasileira contemporânea:** criação, crítica e recepção. Porto Alegre (RS): Editora FI, 2018. pp. 45-51

JESUS, Naine Terena de; MOREIRA, Benedito Diélcio. Comunicação e cultura: dimensão pedagógica das narrativas indígenas em audiovisual. In: DELGADO, Paulo Sergio; JESUS, Naine Terena de. Povos indígenas no Brasil: Perspectiva no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual. Curitiba, PR: Brazil Publishing, 2018. pp. 81-100

JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem.** Lisboa: Ed. 70, 2007.

KAMBEBA, Wayna Márcia. **Ay Kakyri Tama (Eu moro na cidade):** Poemas e crônicas. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013.

_____. O olhar da palavra. Escrita de resistência. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

KAMBEBA, Márcia. Entrevista concedida a autora em 05/12/2020.

KARIRI-XOCÓ, Nhenety. O computador é o novo arco e flecha. In: NHENETY KARIRI-XOCÓ; GRAMACHO, Derval Carvalho; GERLIC, Sebastián (Orgs). **Arco digital**: Uma rede para aprender a pescar. Maceió: Ideário, 2007. pp. 06-08

_____. A flecha digital. In: NHENETY KARIRI-XOCÓ; GRAMACHO, Derval Carvalho; GERLIC, Sebastián (Orgs). **Arco digital:** Uma rede para aprender a pescar. Maceió: Ideário, 2007. Pp. 08-10

_____. A caçada tradicional. In: NHENETY KARIRI-XOCÓ; GRAMACHO, Derval Carvalho; GERLIC, Sebastián (Orgs). **Arco digital:** Uma rede para aprender a pescar. Maceió: Ideário, 2007. Pp. 10-12

_____. Como é o mundo? In: NHENETY KARIRI-XOCÓ; GRAMACHO, Derval Carvalho; GERLIC, Sebastián (Orgs). **Arco digital**: Uma rede para aprender a pescar. Maceió: Ideário, 2007. Pp.38-40

_____. Dois irmãos em um mundo. In: NHENETY KARIRI-XOCÓ; GRAMACHO, Derval Carvalho; GERLIC, Sebastián (Orgs). **Arco digital:** Uma rede para aprender a pescar. Maceió: Ideário, 2007. Pp. 56-58

KAYAPÓ, Edson. Palestra proferida no IX Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Ocidental, Acre, nov. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=U4RxcW5xZmc&t=18s> Acesso em 15 fev 2020

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. 1. ed. Rio de janeiro: Cobogó, 2019

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KONZEN, P. R. O conceito de Estado e o de Liberdade de Imprensa na Filosofia do Direito de G. W. Hegel. 2007. 200 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACERDA, Juciano de Sousa. **Ambiências comunicacionais e vivências midiáticas digitais de internautas em telecentros de acesso público.** 1. ed. Campina Grande: EDUEPB, 2016. v. 1.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (org). In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005. pp.21-54

_____. Com o tempo contado: Crise civilizatória, limites do planeta, ataques à democracia e povos em resistência. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (Orgs). **Descolonizar o imaginário:** Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. 1ª ed. São Paulo: Editora Elefante. 2020. Pp. 214-255

LANG, Miriam. Alternativas ao desenvolvimento. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (Orgs). **Descolonizar o imaginário:** Debates sobre pós-

extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. 1ª ed. São Paulo: Editora Elefante. 2020. pp. 24-45

LEAL, Caroline; SCHILLACI, Manuela. Apresentação. In: MENDONÇA, Caroline Leal; LEAL, Elizabeth; ANDRADE, Lara Erendira Almeida de; SCHILLACI, Manuela. Mulheres Indígenas da tradição. Pernambuco, PE: Conselho Indigenista Missionário; Centro de Cultura Luiz Freire, 2019, pp.5-7

LEIAMULHERESINDIGENAS. Olá olá aldeia do @leiamulheresindigenas! 6 de jul. de 2020. Instagram: @leiamulheresindígenas. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CCULx1Ilq0f/> Acesso em: 9 de jul de 2020

LESBAUPIN, Ivo. Towards new development conceptions (2011). Disponível em: <https://www.abong.org.br/final/download/pornovasconcepcoesen.pdf> Acesso em 12 dez 2019

LIBERDADE. In: Michaellis, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa.[São Paulo: Uol], 2022. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/liberdade/>Acesso em: 09 fev 2022

LIMA, Jamille da Silva. **O sentido geográfico da identidade**: metafenomenologia da alteridade Payayá. 2019. (254 p.). Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências, Campinas, SP.

LISBOA, Vinícius. apenas 2,1% dos longa-metragens lançados comercialmente no Brasil em 2016 foi dirigido por homens negros (nenhum foi dirigido por mulheres negras). **Agência Brasil:** 2018. Disponível em:<https://agenciabrasil.ebc.com.br/cultura/noticia/2018-01/ancine-diz-que-nenhuma-mulher-negra-produziu-ou-dirigiu-filmes-nacionais-em> Acesso em 25 fev 2020

LUCIANO, Gersem dos Santos. **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.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas,** Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014. Pp. 935-952

LUHMANN, Niklas. **A realidade dos meios de comunicação**. São Paulo: Paulus, 2005.

MACIEL, Benedito. Apresentação. In: KAMBEBA, Wayna Márcia. **Ay Kakyri Tama (Eu moro na cidade):** Poemas e crônicas. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013. pp. 13-15

MACHADO, Arlindo. Prefácio. In: DOWNING, John D. H. **Mídia radical**: rebeldia mas comunicações e nos movimentos sociais. Tradução de Silvana Vieira. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2002.

MALDONADO, Alberto Efendy. Produtos midiáticos, estratégias, recepção. A perspectiva transmetodológica. **Revista Ciber legenda**. n. 9 2002 Disponível em: https://periodicos.uff.br/ciberlegenda/article/view/36818/21393

_____. Pesquisa em comunicação: trilhas históricas, contextualização, pesquisa empírica e pesquisa teórica in: MALDONADO, Alberto Efendy [et. al.] **Metodologias de pesquisa em comunicação:** olhares, trilhas e processos. 2 ed. Porto Alegre: Sulina, 2011. Pp. 277 – 303

_____. El pensamiento transmetodológico en ciencias de la comunicación/; saberes múltiples, fuentes críticas y configuraciones transformadoras. **Chasqui**. Revista Latinoamericana de Comunicación. Nº 141, agosto-noviembre 2019 (Sección monográfico, pp. 193-214)

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Orgs.) **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MAMONA, Patrício. Conheça o povo bakongo. **KiaKongo**, 2018. Disponível em: <https://www.kiakongo.com/conheca-o-povo-bakongo/> Acesso em 13 dez 2021

MANIFESTODASPRIMEIRASBRASILEIRAS. Manifesto reflorestarmentes: Reflorestarmentes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história. **Anmiga.org**, [S.d.]. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-coletividade-e-historia/> Acesso em Acesso em 30 de nov de 2021

MARCONDES FILHO, Ciro. **O rosto e a máquina:** o fenômeno da comunicação visto dos ângulos humano, medial e tecnológico. São Paulo: Paulus, 2013.

MARINONI, Bruno. **Concentração dos meios de comunicação de massa e o desafio da democratização da mídia no Brasil.** Intervozes. Novembro de 2015. Disponível em: < https://intervozes.org.br/wp-content/uploads/2016/02/Projeto-FES-Artigo-concentracao-meio.pdf> Acesso em 11 de mar. De 2020.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações/Comunicação, cultura, hegemonia**. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1997.

MARTINO, Luiz Mauro de Sá. **Teoria da Comunicação**: ideias, conceitos e métodos. Petrópolis: Vozes, 2009

MAXACALI, Rosália. A Flecha e a Bolsa. [S.l.]: Rede CineFlecha, 2015. 1 vídeo (38 min e 30 seg). Disponível em:<https://www.youtube.com/watch?v=QneTB24PE-Y> Acesso em 20 nov 2021

MEHREZ, Samia. **The bounds of race.** Ithaca: Cornel University Press, 1991.

MELO, Priscila. Gerúndio. **Estudo Kids**, 2015. Disponível em:<https://www.estudokids.com.br/gerundio-caracteristica-gerundismos-e-exemplos/> Acesso em 02 de set de 2021.

MESTRASDOSABER. IHAC, 2022. Disponível em: <https://ihac.ufba.br/project/mestras-do saber/#:~:text=As%20%E2%80%9CMestras%20do%20saber%E2%80%9D%20s%C3%A3o,atrav%C3%A9s%20dos%20fortes%20v%C3%ADnculos%20de> Acesso em 10 jan de 2022

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da "ciência": Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez; 2ª edição, 2018 pp. 667-709

MOURA MENDES GUILHERME, Andrielle Cristina; CARVALHO, Denise; LACERDA, Juciano. A descolonização do olhar a partir do cinema de Lilian Solá Santiago. **Logos**, [S.l.], v. 27, n. 3, jan. 2021. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/54428>.

MUNDURUKU, Daniel. Sobre tempo e trabalho. IN: MUNDURUKU, Daniel; WAPICHANA, Cristino. **Antologia indígena**. Cuiabá: Flimt/SEC/Inbrapi, 2009 pp. 49-51

_____. **O banquete dos deuses**: conversa sobre a origem e a cultura brasileira. São Paulo: Editora Global, 2013.

_____. **Memórias de índio:** uma quase autobiografia. Porto Alegre: Edelbra, 2016.

_____. **O Karaíba:** uma história do pré-Brasil. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2018.

NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente; ARAÚJO, Camila Gouvêa. Uma outra epistemologia a partir da teoria indígena: entrevista com João Paulo Lima Barreto Tukano. Empório do Direito, 2019. Disponível: <https://emporiododireito.com.br/leitura/uma-outra-epistemologia-a-partir-da-teoria-indigena-entrevista-com-joao-paulo-lima-barreto-tukano> Acesso em 12 dez 2020

NUNES, Rosa Soares. **Nada sobre nós, sem nós:** a centralidade da comunicação na obra de Boaventura de Sousa Santos. São Paulo: Cortez, 2005.

OLIVEIRA, Alan Santos de. Círculos, espirais e rodas no mundo afro-atlântico: itinerários do pensamento rodante. 2021. 236 p. Tese. (Doutorado em Comunicação) - Faculdade de comunicação - Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

OLIVEIRA, Paulo Celso de. O direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e os direitos indígenas. In: ARAÚJO, Ana Valéria et all. Povos indígenas e a lei dos "brancos": o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação; Secretaria de Educação continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. pp. 102- 121

OLIVEIRA, Marize Vieira de. Feminismo indígena. In: Hollanda, Heloisa Buarque de. Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade. 1ª ed. São Paulo: Compainha das Letras, 2018. pp. 301-316

OLIVIEIRI-GODET, Rita. Traumas e travessias: a alteridade ameríndia e as fronteiras simbólicas da nação. IN: DALCASTAGNÉ, Regina; EBLE, Laeticia Jensen (Orgs). **Literatura e exclusão**. Porto Alegre: Zouk, 2017.pp. 179-194

ORLANDI, Eni Pulcinelli. Terra à vista: discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1990.

OUTRO. In: Oxford Languages. [Oxônia, Reino Unido: Oxford University Press], 2021. Disponível em: <l1nq.com/Hl5P7>Acesso em: 20 abr 2022

PACHAMAMA, Aline Rochedo. **Guerreiras (M'baima miliguapy):** mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas na aldeia. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. Entrevista concedida a autora em 10 ago 2021.

PANKARARU, Alex. Indígenas sim, incapazes nunca. In: NHENETY KARIRI-XOCÓ; GRAMACHO, Derval Carvalho; GERLIC, Sebastián (Orgs). **Arco digital**: Uma rede para aprender a pescar. Maceió: Ideário, 2007. Pp. 30-34

_____. Índios na visão do mundo. In: NHENETY KARIRI-XOCÓ; GRAMACHO, Derval Carvalho; GERLIC, Sebastián (Orgs). **Arco digital:** Uma rede para aprender a pescar. Maceió: Ideário, 2007 Pp.62

PANKARARU, Ará. Tecnologia e tradição. In: NHENETY KARIRI-XOCÓ; GRAMACHO, Derval Carvalho; GERLIC, Sebastián (Orgs). **Arco digital**: Uma rede para aprender a pescar. Maceió: Ideário, 2007. Pp. 23-24

PANKARARU, Atia. Oi Futuro! In: NHENETY KARIRI-XOCÓ; GRAMACHO, Derval Carvalho; GERLIC, Sebastián (Orgs). **Arco digital**: Uma rede para aprender a pescar. Maceió: Ideário, 2007. Pp. 14-15

PANKARARU, Tainá. Diálogo intercultural. In: NHENETY KARIRI-XOCÓ; GRAMACHO, Derval Carvalho; GERLIC, Sebastián (Orgs). **Arco digital:** Uma rede para aprender a pescar. Maceió: Ideário, 2007. Pp. 24-26

PARDO. In: Michaellis, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa.[São Paulo: Uol], 2021. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/Pardo/>Acesso em: 14 abr 2021

PATAXÓ HÃHÃHÃE, Itoha. E-ducação. In: NHENETY KARIRI-XOCÓ; GRAMACHO, Derval Carvalho; GERLIC, Sebastián (Orgs). **Arco digital:** Uma rede para aprender a pescar. Maceió: Ideário, 2007. Pp. 48-50

PATAXÓ HÃHÃHÃE, Olinda Muniz. Será que a tecnologia nos faz bem? In: NHENETY KARIRI-XOCÓ; GRAMACHO, Derval Carvalho; GERLIC, Sebastián (Orgs). **Arco digital**: Uma rede para aprender a pescar. Maceió: Ideário, 2007. Pp. 58 - 60

PORTELA, Cristiane de A.; NOGUEIRA, Monica C. R. "Sobre indigenismo e autoria

indígena no Brasil: novas epistemologias na contemporaneidade" in **Revista História Unisinos v. 20**, n. 2. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2016

PORTO-Gonçalves, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo (org). In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005. pp.9-15

POTIGUARA, Eliane. **Metade Cara, Metade Máscara.** 3ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Grumin, 2019.

_____. Pensamentos Ancestrais, Diversidade Cultural, A Leitura e Educação na Literatura Indígena na Atualidade. **Coletivo Indra,** 2020. Disponível em:<https://coletivoindra.org/blog-opiniao/pensamentos-ancestrais-diversidade-cultural-a-leitura-e-educao-na-literatura-indgena-na-atualidade/2020/08/27> Acesso em 24 mar de 2020

POTIGUARA, Irembé. Quando viramos notícia? In: NHENETY KARIRI-XOCÓ; GRAMACHO, Derval Carvalho; GERLIC, Sebastián (Orgs). **Arco digital:** Uma rede para aprender a pescar. Maceió: Ideário, 2007. Pp. 55-56

POTIGUARA, Isaías. O Tupi. in: GERLIC, Sebastián; ZOETTL, Peter Anton (orgs.) **Índios na visão dos índios**: Potiguara. Salvador: Thydêwá, 2011. pp 54-55

PROVEDELLO, Maysa. Marcos Terena: - Em busca de reconhecimento. **IPEA,** 2005. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?view=article&%20catid=30%3Aentrevistas-materias&id=1318%3Amarcos-terena-em-busca-de-reconhecimento%20&format=pdf&option=com_content&Itemid=41> Acesso em 17 ago. 2020

PUCHEU, Alberto. A queda do céu: o arcaicontemporâneo de Davi Kopenawa e Bruce Albert. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea:** criação, crítica e recepção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. pp. 397-424

_____. Perfil: a produção poética e política da pensadora Eliane Potiguara. **Revista Cult**. Ano 23. Edição 254. Jan. 2020.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005. pp.227-278

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades indígenas.** São Paulo: Editora Ática, 1986.

RAMOS, Elisa Urbano; SILVA, Francisca Bezerra da. O movimento de mulheres indígenas em Pernambuco. In: MENDONÇA, Caroline Leal; LEAL, Elizabeth; ANDRADE, Lara Erendira Almeida de; SCHILLACI, Manuela. **Mulheres Indígenas da tradição**. Pernambuco, PE: Conselho Indigenista Missionário; Centro de Cultura Luiz Freire, 2019, Pp.9-10

RAYGORODETSKY, Gleb. Populações indígenas defendem a biodiversidade do planeta, mas estão em perigo. National Geografic, 2018. Disponível em:<https://www.nationalgeographicbrasil.com/meio-ambiente/2018/11/populacoes-indigenas-defesa-biodiversidade-planeta-conservacao-equador-amazonia-perigo-especies> Acesso em 23 mar 2020

RECOLHA. In: Oxford Languages. [Oxônia, Reino Unido: Oxford University Press], 2021. Disponível em: <encurtador.com.br/koEKX> Acesso em: 20 abr 2021

REFLORESTAMENTO. In: Michaellis, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa.[São Paulo: Uol], 2021. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/reflorestamento/> Acesso em 25 mar 2022

RIBEIRO, Ademario Souza. **Oré-Îandé:** (Nós sem vocês – Nós com vocês). Simões Filho: Edições Kurupyra, 2020.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

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

_____. **Pequeno Manual Antirracista.** 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIGHETTI, Sabine; GAMBA, Estevão. Inclusão de professores negros no ensino superior pouco avança em dez anos. **Folha de S. Paulo,** 2021. Disponível em:<https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2021/11/inclusao-de-professores-negros-no-ensino-superior-pouco-avanca-em-nove-anos.shtml> Aceso em 23 de nov de 2021
ROCHEDO, Aline. Pachamama: a poesia é a alma de quem escreve. Rio de janeiro: Pachamama, 2015.

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

_____. **Colonização, quilombos:** Modos e significações. 2ª edição revista e ampliada. Brasília: AYÔ, 2019.

SÁ, S. M. N. B. de. O arco e flecha como construtores do mundo: a prática tradicional do Kyudo e do Potiguara na Paraíba. 2018. 261 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

SALVEKRAHO. CANTO (increr) e MARACÁ (côtoj) marcam a pegada inconfundível da música Krahô. 13 de abr de 2020. Instagram: @salvekraho. Disponível em:<https://www.instagram.com/p/B-7s7B5hf-O/> Acesso em 6 de ago de 2020

SANTANA, Carolina Ribeiro. Direitos territoriais indígenas e o marco temporal: o STF contra a Constituição. In: ALCÂNTARA, Gustavo Kenner; TINÔCO, Lívia Nascimento; MARIA, Luciano Mariz. ndios, Direitos Originários e Territorialidade. Brasília: Associação Nacional dos Procuradores da República. (ANPR), 2018. pp. 451-479

SANTOS, Rita de Cássia dos; SANTOS, Ivanira Orcelina dos. A importância deste livro para nossos povos. In: MENDONÇA, Caroline Leal; LEAL, Elizabeth; ANDRADE, Lara Erendira Almeida de; SCHILLACI, Manuela. Mulheres Indígenas da tradição. Pernambuco, PE: Conselho Indigenista Missionário; Centro de Cultura Luiz Freire, 2019. pp. 11

SELVAGEM. In: Michaellis, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. [São Paulo: Uol], 2021. Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/selvagem/ Acesso em: 14 abr 2021

SELVAGEM. In: Oxford Languages. [Oxônia, Reino Unido: Oxford University Press], 2021. Disponível em: <encurtador.com.br/efCRY> Acesso em: 20 abr 2021

SGAMBATTI JÚNIOR, Milton. Poética indígena: um ensaio sobre as origens da poesia. **Revista Fronteiraz** (São Paulo), v. 3, p. 1-10, 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/fronteiraz/issue/view/875> Acesso em 13 mar 2020

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade:** a forma social negro-brasileira. 3ª ed. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda, 2019.

_____. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Reinventando a educação:** diversidade, descolonização e redes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **O monopólio da fala**: função e linguagem da televisão no Brasil. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Flecha no tempo.** Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente:** perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. Tradução Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Tradução Roberto G. Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SCHUTZ, Alfred. Meios sociais de orientação e interpretação. In: WAGNER, Helmut. R. **Fenomenologia e relações sociais**: Textos escolhidos de Alfred Schutz. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. p. 96-110.

SUBVERSÃO. In: Michaellis, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa.[São Paulo: Uol], 2021. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/subvers%C3%A3o/>Acesso em: 14 abr 2021

TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. Falas à espera de escuta. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea:** Criação, crítica e recepção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. Prefácio. pp. 15-24

TINÔCO, Lívia Nascimento. Apresentação. In: ALCÂNTARA, Gustavo Kenner; TINÔCO, Lívia Nascimento; MARIA, Luciano Mariz. Índios, Direitos Originários e Territorialidade. Brasília: Associação Nacional dos Procuradores da República. (ANPR), 2018. pp. 7-8

TRINDADE, Azoilda. Educação da população negra. In: GARCIA, Januário (Org.) 25 anos 1980-2005: movimento negro no Brasil. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

TUPINAMBÁ, Yakuy. Internet e direitos. In: NHENETY KARIRI-XOCÓ; GRAMACHO, Derval Carvalho; GERLIC, Sebastián (Orgs). **Arco digital:** Uma rede para aprender a pescar. Maceió: Ideário, 2007. Pp. 20-21

VIEIRA, Fernanda. **Ruptura histórica e abordagem criativa**: uma cartografia de identidades nativas pelos romances Home, de Larissa Behrendt, e Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter, de Janet Campbell Hale. Fazendo Gênero 11& 13th Women's Worlds Congress(Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017. Disponível em <http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499405846_ARQUIVO_VIEIRA_F_ARTIGO_COMPLETO_FAZENDOGENERO2017.pdf>. Acesso em 10 jul. 2019.

VIEIRA, Fernanda; OLIVEIRA, Valeria S. **A diluição de fronteiras**: o entrelugar do discurso e literaturas em trânsito em A Map To The Door of no Return: notes to belonging de Dionne Brand e I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman In Guatemala de Rigoberta Menchú. Anais do XV ENCONTRO ABRALIC, Rio de Janeiro, 2016. p. 2315-2324. Disponível em :<http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2016_1491265261.pdf> Acesso em 10 jul. 2019.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. A árvore de imagens. In: De Carli, Anelise; BARROS, Ana Taís Martins Portanova (Orgs). Comunicação e imaginário no Brasil: contribuições do grupo Imaginalis (2008-2019). Porto Alegre: Imaginalis, 2019. Pp. 7-25

Y. In: Navarro, Eduardo de Almeida. Dicionário de Tupi antigo. 1. ed. São Paulo, Global, 2013.

Yby. In: Navarro, Eduardo de Almeida. Dicionário de Tupi antigo. 1. ed. São Paulo, Global, 2013.

Ybytú. In: Navarro, Eduardo de Almeida. Dicionário de Tupi antigo. 1. ed. São Paulo, Global, 2013.

APÊNDICE

Percorrências de uma catógrafa

1. Uma introdução

Chamo de percorrências o registro das ocorrências – episódios, encontros e imagin-ações - que marcam o percurso de uma catógrafa, de um catógrafo. Algo como um apanhado, um diário ou álbum de imagens de campo.

Neologismo criado a partir de dois termos (percorrer + ocorrências), a percorrência nomeia tanto o ato de observar os acontecimentos, acidentes, incidentes e até mesmo as coincidências e oportunidades quanto o efeito desse ato, tornando-se, assim, um modo alternativo de atravessar o campo e ser atravessado por ele.

O ato de percorrer pode ser definido como: andar, atravessar rapidamente algum espaço; perfazer um giro, uma revolução; investigar; relancear a vista por; efetuar investigação; esquadrinhar e explorar (PERCORRER..., 2021). Já ocorrência pode ser conceituada como: Ação de ocorrer; referente a alguma coisa que acontece; episódio ou situação; acidente ou incidente; coincidência ou oportunidade (OCORRÊNCIA..., 2021).

O apelidei anteriormente de "apêndice inflamado", porque na época que o sistematizei, ele ocupava boa parte do apêndice da tese. O apêndice é aquele órgão do corpo que quase ninguém sabe onde fica e para que serve. Geralmente, só é lembrado, quando traz desconforto. Localizado no abdome, já foi considerado um órgão vestigial (um vestígio da evolução), cuja função havia sido perdida com o tempo.

Mas, em 2007, cientistas da Universidade Duke (Estados Unidos) divulgaram que ele, além de auxiliar a digestão, também ajuda na defesa do organismo, e, embora não seja considerado um órgão essencial para o corpo, quando está inflamado pode colocar a vida em risco.

O apêndice desta tese inflamou tanto que se avolumou. Só não ficou maior do que a soma dos capítulos por conta de um grande esforço em apresentar um texto científico com mais de 100 páginas. Eu consegui manter a maioria dos exercícios imaginativos na primeira parte da tese, mas a um custo físico/mental/emocional muito alto. Não sei como consegui transformar pontos finais em tantas vírgulas ou três pontos.

Em quase quatro anos de doutorado, vivenciei abusos morais e psicológicos dentro da universidade. Sempre que a minha voz aparecia nos meus textos acadêmicos, eu ouvia de um professor que aquilo não soava científico. Ou era literário, ou poético, ou jornalístico, ou ensaístico, ou panfletário – ou qualquer outro adjetivo que servisse para desqualificar a minha escrita. Ouvir isso me paralisou, mesmo quando todos os outros professores diziam para eu seguir em frente.

Pedi para mudar de orientador, quando ele me disse, na frente da turma inteira, que eu não podia fazer exercícios imaginativos na tese, porque eu não era doutora e só doutores poderiam fazer isso. Se insistisse, seria chamada de ridícula nas bancas.

Sussurrei, da última fileira, que pensar desse modo invalidava o conhecimento de todas as pessoas que sequer haviam passado pela universidade. Minha voz ressoou tão baixa que só quem estava ao meu lado conseguiu ouvir. Eu sabia que não conseguiria fazer aquilo novamente e para não emudecer de vez pedi à coordenação para ser acompanhada por outro orientador.

Passei a não mais vê-lo, mas ainda conseguia ouvi-lo na minha mente sempre que eu fazia algum exercício imaginativo, alguma especulação na tese. Por muito tempo, eu não conseguia escrever nada autoral, só reproduzir a fala dos autores que lia.

Inseri citações diretas longas em todo o texto não apenas, porque a abordagem metodológica catográfica tem essa característica, mas também porque minhas palavras sempre pareciam inapropriadas e meus exercícios imaginativos absurdos e ridículos; aptos, no máximo, a entrar para os apêndices.

Se o apêndice faz parte do corpo, mas não é essencial ao seu funcionamento, então, o local propício para apresentar tudo aquilo que não soava acadêmico parecia ser aqui, nesse apêndice inflamado por tanto engolir violências, que puseram, mais de uma vez, a minha vida acadêmica em risco.

2. Uma das maiores dificuldades ao escrever esta tese

Uma das maiores dificuldades ao escrever essa tese foi garantir a possibilidade de falar com a minha língua. Por não conseguir escrever com as minhas palavras, quase emudeci. Não porque eu não sabia escrever “academiquês”, mas porque não me interessava escrever assim. Eu não queria escrever de forma “refinada” – como me era imposto antes -, eu queria escrever como eu escrevo, de uma forma que minhas ideias

fossem interpretadas e apropriadas e não só citadas sem nenhuma chance de ressignificação. Minha escrita é verbo que se conjuga.

Negaram por séculos o acesso das mulheres à universidade, principalmente das mulheres racializadas, e continuam exigindo que as mulheres escrevam igual aos homens que sempre desfrutaram do privilégio das letras. Quando eu problematizo o academiquês, eu não problematizo apenas um estilo de escrita, eu problematizo o menosprezo com o qual tratam a forma como as mulheres racializadas e periféricas se expressam.

O academiquês oculta nossos nomes, menospreza nossas marcas de linguagem, e ridiculariza o nosso jeito de falar numa tentativa de invisibilizar o lugar de onde viemos e inviabilizar o nosso passaporte para os lugares para onde queremos ir. A exigência por uma linguagem homogênea mascara a diversidade dos grupos que ocupam as universidades brasileiras. Nem todos falam de forma parecida, porque nem todos vem do mesmo lugar social.

O academiquês nos apaga. A obra de Lélia Gonzalez, por exemplo, foi apagada por muitas décadas, porque seus textos (e sua linguagem) traziam à consciência a sua indignação frente ao racismo e sexismo da sociedade brasileira. Por isso, foi vítima do racismo e sexismo epistemológico.

Muitos orientadores não percebem que ao proibir os pesquisadores de elaborarem a violência que os vitima, estão reproduzindo violências outras e revitimizando os pesquisadores.

Quando escrevo, penso naqueles que não estão na universidade também, porque não quero fazer da palavra um portão onde eu precise decidir sempre quem passa e quem não passa, quem entra e quem fica de fora; decidir quem consegue acessar e quem não consegue ter acesso, quem pode interpretar e quem não pode, não porque não consegue decodificar, mas porque o texto se transformou, ou melhor, foi transformado num código quase indecifrável, e aos interlocutores foi negada à chave de interpretação.

3. Abertura (carta[115] apresentada junto ao pedido de mudança da orientação anterior, em junho de 2019).

[115] Dias após entregar a carta na secretaria do Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia, soube, através do pajé do povo Potiguara no RN, que a minha "ascendência indígena é muito forte". Informação que foi comprovada meses depois, quando descobri, por meio do levantamento de documentos, que meu avô materno nascera em território ancestral Potiguara, na Paraíba. Depois desse encontro, frases como ["Meus orientandos não podem ser roubados, pois estão acorrentados pela perna à minha mesa"; "Andrielle é preguiçosa, não trabalha!"; "Você não pode sonhar, pois não é Doutora" adquiriram outra conotação, em especial, a última frase, já que o sonho está no centro da tradição, conhecimento e sensibilidade indígenas.

A palavra abertura adquire um sentido especial para o campo da Comunicação, pois, segundo Ciro Marcondes Filho, em *O rosto e a máquina*, para podermos praticar a comunicação - que se distingue da sinalização e da informação - precisamos estar abertos ao outro, ao mundo, ao estranho; caso contrário, continuaremos fechados, incorporando apenas as informações que nos interessam, que reforçam nossa repetição, nosso mesmismo, nossa inalterabilidade. Sem abertura ao outro, sem reciprocidade, relações de igualdade e estima pelo saber do outro não há comunicação, conforme afirma Paulo Freire, patrono da educação e incentivador de uma prática educacional emancipatória.

Os professores, conforme recomendação de José Luiz Braga, professor do PPG em Ciências da Comunicação da Unisinos, deveriam evitar inculcar suas preferências teórico-metodológicas nos estudantes, o que corresponderia a ficar indiferente às necessidades específicas, certamente diferenciadas, de um grande número de mestrandos e doutorandos. Braga reconhece que as preferências teórico-metodológicas do professor - e sobretudo da linha de pesquisa – têm um papel a cumprir, mas alerta que tais preferências não devem "se abater" sobre os estudantes, nem de modo autoritário nem em desconsideração de necessidades específicas de sua pesquisa.

Falta-me, na condição em que me encontro, abertura para expressar o meu modo de olhar/narrar o mundo e de exercitar a minha escrita, que carrega em si marcas de oralidade advindas da tradição das minhas ancestrais, contadoras de histórias, da minha experiência enquanto repórter/redatora (com vários prêmios de jornalismo locais, regionais e nacionais em cinco anos de redação) e da minha identificação com a epistemologia feminista (e o pensamento decolonial, acréscimo posterior), caracterizada por uma "postura insurgente que exigiu das teóricas e ativistas dos movimentos feministas a criação de uma linguagem própria para fazer ciência, pois a que havia disponível as apagava como seres históricos e produtores de conhecimento", conforme Larissa Pelúcio, professora de Estudos de Gênero, Sexualidade e Teorias Feministas no Departamento de Ciências Humanas na Universidade Estadual Paulista (UNESP/ FAAC).

A minha escrita é o que eu tenho de mais original em mim. "Refinar" a minha escrita seria negar o lugar de onde eu vim, quem eu sou, e aquilo em que acredito. O psiquiatra, filósofo e ensaísta francês, de ascendência francesa e africana, Frantz Fanon é um dos autores que advoga pela preservação da originalidade cultural. Sepultá-la, alerta Fanon, produz um complexo de inferioridade tal qual o observado durante a colonização, pois o povo colonizado é um povo "no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade

devido ao sepultamento de sua originalidade cultural". No livro *Peles negras, Máscaras brancas*, Fanon escreve sobre o sofrimento psíquico causado pela imposição de uma discriminação que faz dele um colonizado, do qual é extirpado qualquer valor e qualquer originalidade.

Uma originalidade, que é traduzida por Alioune Diop, autor de *La Philosophie bantoue*, como juventude da alma e alegria de viver, ambas fundamentais para a escrita de uma tese vista como "ciência e arte dialogando concretamente no dia a dia de cada página que se volta nos fichamentos bibliográficos, em todo conhecimento compilado na tradução de uma hipótese, na ousadia de uma montagem metodológica, na humildade de quem desconfia do que descobriu, na segurança de poder ir além", segundo Lucrécia D'Aléssio Ferrara, pesquisadora de epistemologia da comunicação e uma das maiores teóricas da área no Brasil.

Antes, eu pensava que minha escrita me fazia "ser menos". Hoje, me pergunto, se não é o oposto... Se a minha escrita não me faz "ser mais", no sentido freireano de emancipação. Anima-me perceber que esta é uma característica elogiada por pesquisadores dentro e fora desta universidade. O filósofo alemão Ernest Cassirer, por exemplo, afirma que "os problemas fundamentais da cultura humana têm um interesse humano geral, e devem ser tornados acessíveis para o público geral", enquanto Peter L. Berger, professor de Sociologia na Rutgers University, e Thomas Luckmann, professor de Sociologia na Universidade de Frankfurt, escrevem que a linguagem comum de que dispomos para a objetivação de nossas experiências funda-se na vida cotidiana.

A falta de abertura para a escrita escolhida para a tese [expressa através de frases como "você não escreve academicamente"; "você escreve jornalisticamente"; "você precisa refinar a sua escrita"; "já disse isso muitas vezes"] é um dos motivos da solicitação de mudança de orientação. Mas outras duas razões somam-se à esta: 1) falta de abertura do orientador para a temática [expressa através de frases como "as feministas são raivosas"; "homens não gostam de mulheres inteligentes") e 2) falta de abertura para a formação de redes [expressa através de frases como "não aceito co-orientação"; "existe um 'contrato' e neste contrato orientandos só devem produzir com os seus orientadores"; "Minhas orientandas não podem ser roubadas, pois estão acorrentadas pela perna à minha mesa", dita na frente de professores ao mencionar duas orientandas que estavam na sala, uma negra e outra de ascendência indígena].

Quando ingressei no doutorado, a minha proposta era dar continuidade à investigação realizada durante o mestrado, mas o meu projeto de ingresso foi descartado

pelo orientador em nossa primeira reunião, no início das aulas, em 2018, o que me fez duvidar de minhas competências. Desde então, outras quatro ideias foram apresentadas por mim só naquele ano [a) jornalismo de dados em contexto multiplataforma; b) escrita jornalística na educomunicação; c) jornalismo de dados no enfrentamento às *'fake news'*; d) dados sobre gênero no contexto do jornalismo alternativo], das quais somente a última (sobre a plataforma Gênero e Número) foi aceita.

Durante a análise dos dados produzidos pela GN sobre relações de gênero e violência contra a mulher, percebi que havia uma violência mais sutil e mais difícil de perceber e investigar: a violência simbólica, mais especificamente, o silenciamento e o apagamento das mulheres, como o das escritoras na literatura e o das pesquisadoras na produção de conhecimento. Após leituras e imersões no campo, identifiquei uma estratégia de enfrentamento a esse tipo de violência em âmbito mundial com ocorrência no âmbito local e ajustei a minha proposta de pesquisa, distanciando-me dos temas abordados pelo professor do qual desejo me desvincular. Diante da falta de abertura do orientador para estas questões, que envolvem a minha autodeterminação e a minha autonomia, e de dificuldades de comunicação, decidi, por iniciativa própria, solicitar uma nova orientadora/um novo orientador para a minha pesquisa.

Aspiro a uma nova experiência de orientação, porque a atual me é insatisfatória. Asfixia-me perceber que, após quase 10 anos de orientação, não consegui ver assegurado o meu direito de escolher como olhar, narrar e me relacionar com o mundo. Lembro aqui Frantz Fanon, quando este escreve: "devo me libertar daquilo que me sufoca, porque realmente não posso respirar". Eu não saberia como justificar melhor a minha aspiração.

4. A comunicação está ligada ao bem viver

A comunicação existe para que a gente possa aprender aquilo que não sabe ou ao menos aquilo que a gente não sabe do jeito que sabe. A comunicação está ligada à continuidade da conversa, ao bem viver, à manutenção da espécie. Os colonizadores disseram que não sabíamos conversar, quando eram eles que não sabiam conversar conosco.

5. Mulheres e descolonização

Lembro que na terceira banca, o aluno leitor do meu texto, Allisson Calado, colega de doutorado, questionou-me sobre a tese que eu começava a tecer: dizia ele que eu tinha duas teses, uma sobre mulheres e outra sobre a colonização e as duas não dialogavam. Eu fingia ter tudo sob controle, mas pedia dia após dia aos encantados (dos quais só muito recentemente ouvira falar) que me ajudassem a transformar aquela intuição - forma de saber desconsiderada pela ciência hegemônica - em uma tese acadêmica.

Eu sabia que existia um elo, mas não conseguia enxergar qual. Após o encontro com um pajé na universidade eu entendi que um dos frutos mais longevos da colonização das Américas é o apagamento das mulheres indígenas na construção da identidade e na cultura nacional.

A colonização do "Novo Mundo" coincide com a ocidentalização das Américas e a consolidação do capitalismo[116] mercantil, ancorado na categorização/hierarquização dos grupos sociais, sendo a categoria gênero ancorada no sexo, a mais antiga, segundo Quijano (2005).

Mulheres indígenas também participavam das assembleias em suas aldeias antes da colonização. Em algumas delas, as mulheres tinham a palavra final. Com a colonização, e o sequestro, estupro e assassinato das indígenas, alguns homens começaram a proibir que suas avós, mães, irmãs, tias, sobrinhas e filhas participassem das assembleias, designando para elas os trabalhos domésticos.

Esse apagamento da mulher indígena repercute até hoje, quando observamos que entre os indígenas, os homens conseguem mais contratos com as grandes editoras do que as mulheres, por exemplo.

6. Universidade, território indígena não demarcado

A universidade se tornou um território a ser demarcado pelos indígenas, uma trincheira, onde as pessoas lutam para proteger a sua identidade de ataques colonialistas. Em mais de uma ocasião tive a minha identidade questionada.

Em resposta, escrevi o seguinte texto: Será que só os traços físicos são suficientes para reivindicar a identidade indígena? Será que só os traços físicos e a autoidentificação são suficientes para reivindicar a identidade indígena? Será que só os traços físicos, a

[116] Segundo Quijano (2005), o capitalismo mundial foi, desde o início, colonial/moderno e eurocentrado.

autoidentificação e o reconhecimento de parentes indígenas de outras etnias são suficientes para reivindicar a identidade indígena?

Será que só os traços físicos, a autoidentificação, o reconhecimento de parentes indígenas de outras etnias, a ascendência comprovada em documentos são suficientes para reivindicar a identidade indígena? Será que só os traços indígenas, a autoidentificação, o reconhecimento de parentes indígenas de outras etnias, a ascendência comprovada em documentos, e o reconhecimento do pajé do povo Potiguara no Rio Grande do Norte - povo em cujo território nasceu o meu avô - são suficientes para reivindicar a identidade indígena?

Será que só os traços indígenas, a autoidentificação, o reconhecimento de parentes indígenas de outras etnias, a ascendência comprovada em documentos, o reconhecimento do pajé do povo Potiguara no Rio Grande do Norte e o fato de ser confundida nas ruas com amazonenses e colombianas são suficientes para reivindicar a identidade indígena? Será que é?

O que falta mais para eu poder reivindicar minha identidade? Voltar para a aldeia da qual muito provavelmente meus antepassados fugiram perseguidos pela violência, adoecimento ou penúria?

O (re)conhecimento externo talvez não seja necessário, mas foi fundamental para mim. Foi importante eu investigar as raízes de minha árvore genealógica para entender de onde eu venho, mas, mais importante do que isso, para compreender para onde estou indo.

João Manuel, pesquisador das culturas dos povos indígenas, abriu os meus olhos para o tamanho do desafio: de quem você quer autorização, buscando os documentos da sua família? De quem você espera reconhecimento? Do governo? Dos povos indígenas?

Eu imaginava que só poderia me juntar aos movimentos pelos direitos indígenas, se conseguisse um documento que atestasse a minha ascendência. Era algo como peregrinar em busca de uma carteirinha com carimbo de ascendência confirmada.

Meus amigos pesquisadores se dividiam em dois grupos: aqueles que apoiavam a minha autoafirmação, me indicando livros de escritores indígenas, e aqueles que problematizavam a minha autodenominação, recomendando livros sobre mestiçagem.

Eu entendia minha condição de filha de uma família interracial, onde uma mãe negra filha de pai indígena havia se casado com um homem branco com parecência de caboclo. Mas compreendia também que, das raízes que me constituem, eu pretendia, a partir dali, visibilizar a mais apagada, a que eu nunca havia notado.

Não achava justo que após décadas de desconhecimento, as pessoas me desencorajassem a conhecer os meus ancestrais para reivindicar a minha história. Saber que minha ancestralidade indígena era forte - não que era a única - me fortaleceu nos momentos de maior fragilidade.

Então, para todos aqueles que me perguntaram: reivindicar-se indígena é importante? Eu respondo que sim.

Continuo buscando o apoio do povo Potiguara, raiz ancestral, e prossigo buscando fortalecê-los. Quando um indigenista recomenda que você investigue a sua ascendência (como ocorreu comigo), ele quer dizer: veja, você pode ser uma indígena e, sendo uma, por que não se comprometer com as causas que dizem respeito aos povos do qual faz parte?

Eu conheço os meus privilégios e sei que o *front* fica a quilômetros de distância da minha zona de conforto. Mas ao reivindicar a minha identidade indígena, eu busco abrir espaço para aqueles que ainda não acessaram os espaços que ocupo.

Eu sei que sou mestiça, no sentido construído a partir dos textos de Gloria Anzaldua, mas eu não quero falar sobre mestiçagem. Eu quero falar sobre genocídio indígena, ecocídio e apagamento da mulher indígena. Eu quero começar a falar, pois percebi, muito recentemente, que não só posso, como preciso.

7. Cinema e territórios (texto apresentado durante a Sessão aberta de curtas-metragens Território, ancestralidade e resistência, no dia 18 de outubro de 2019)

Dias atrás, minutos antes de assistir o documentário Roda o Tererê (de autoria da cineasta e documentarista Lilian Santiago), me flagrei pensando: minha ascendência indígena é realmente forte? Será que este é realmente o meu lugar de fala? Será que não sou uma impostora? Será que meu lugar é aqui nesta mesa sobre ancestralidade?

Minha mãe, anos atrás, se autodeclarou indígena para o IBGE. Meses atrás um xamã-pajé veio me dizer que eu tenho uma forte ascendência indígena. No semestre passado, Daniel Munduruku, escritor indígena, me chamou de parente[117] numa aula magna e ao autografar um livro dele para mim, desejou que aquelas histórias ancestrais me aproximassem de nossa gente (sem que eu me autodeclarasse indígena para ele).

[117] Forma de tratamento entre alguns indígenas, mesmo entre aqueles que não se conhecem.

Semanas atrás soube que o meu avô materno havia nascido num povoado ocupado pelo povo Potiguara durante a invasão dos colonizadores. Segunda-feira, ao registrar o Toré do povo Potiguara da Paraíba, chorei por reconhecer-me num ritual que eu não conhecia. Ainda assim, e apesar de tudo isso, questionava se eu deveria estar nesta mesa falando sobre ancestralidade e etnia.

A tesoura da colonização cortou os fios da história que me ligavam aos meus parentes distantes. Mas obras como o Roda o Tererê estão reatando esses laços. Fazendo com que eu me enxergue naqueles que eu sequer enxergava.

Me inspirando um comprometimento com suas lutas anticoloniais – termo citado por Quijano (2005), quando analisa os efeitos da colonialidade do saber na América Latina, em especial, nos países colonizados por Portugal e Espanha. Me ensinando que sim eu devo ocupar todos os espaços possíveis mas, não só isso, devo abrir espaço.

Ser ouvida não basta. Ser ouvida é muito e, ao mesmo tempo, é pouco. É preciso ouvir. E é isto que Lilian faz. Quando laços de pertencimento se constituem, as pessoas percebem que não estão sozinhas. As soluções (mesmo as individuais) se multiplicam na coletividade e se coletivam na multiplicação. ‘Identificar-se com’ torna-se quase o mesmo que ‘pertencer a’.

Não sonho com o tempo das mulheres guerreiras, "que mandavam nos homens e eram mais fortes e determinadas que eles" (MUNDURUKU, 2018, p. 67). Sonho com o retorno de uma terra sem males, onde não existam mais colonizados nem colonizadores.

Se o tempo é cíclico e não existe nada além do passado e do presente, conforme filosofias indígenas, estamos retornando ao passado para não mais repetir um erro tão presente: o de estereotipar indivíduos, hierarquizar grupos e aniquilar comovisões distintas das nossas.

Com esta tese, busco me tornar uma aliada do povo Potiguara, minha raiz ancestral, como também o são “Ailton Krenak para diferentes povos da floresta; Claudia Andujar junto aos Yanomami; Silvia Rivera Cusicanqui entre os Aymara; Aparecida Vilaça e os Wari” (IMBASSAHY, 2019, p. 15,), dentre várias outras pessoas, que se comprometeram a buscar outras ferramentas conceituais, técnicas e materiais que permitissem resistir ao saque, tanto de recursos materiais como de pessoas (mãos, cérebros) ou, pelo menos, nos ajudar a sobreviver a isso (CUSICANQUI, 2019).

8. Universidade, um lugar de descolonização (?)

A universidade pode oferecer disciplinas, realizar cursos, custear a vinda de palestrantes de(s)coloniais, mas nada disso fará da universidade um lugar de de(s)colonização do pensamento científico, se não houver antes uma de(s)colonização da mente dos cientistas, das cientistas.

Uma universidade, um departamento, um programa só se tornarão anticoloniais, quando professores pararem de dizer que mantêm as suas orientandas racializadas acorrentadas pela perna à sua mesa.

Só será anticolonial, quando professores pararem de dizer que racismo não se pesquisa na universidade; quando pararem de dizer, pelas costas dos alunos, que estes não trabalham, quando, na verdade, estes alunos são os responsáveis por boa parte da produção do orientador e pelos principais resultados dos seus projetos de extensão.

Quando professores pararem de coagir pesquisadoras racializadas a lavarem a louça que eles sujam; quando pararem de dizer que pesquisadoras negras e indígenas não têm capacidade de participar de mesas temáticas; quando pararem de dizer que pesquisadoras negras não são nada e pesquisadoras indígenas são preguiçosas; quando pararem de dizer que pesquisadoras racializadas se parecem donas de casa; que não parecem pesquisadoras. Quem sabe assim a universidade possa se tornar um espaço menos colonial.

9. Fazer ciência olhando a partir de dentro

A gente começa a estudar ciências olhando para dentro: os membros do corpo, os órgãos do sentido. Para depois começar a fazer ciência olhando para fora. E esse fora quase sempre é a Europa ou os Estados Unidos. Qualquer lá que não seja o aqui.

Mas e se, ao invés de olhar só para fora, a gente olhasse também para dentro? Para dentro da América Latina, para dentro do Brasil, para dentro da gente? Desperdiçamos nossas vivências e subvalorizamos as nossas aprendizagens.

Colonizados, reproduzimos a colonização, subjugando o que há de mais originário - e original - na nossa ciência; uma ciência que já existia antes dos colonizadores aportarem por aqui. O que há de novo na minha tese não é nada, senão o esforço em mostrar que os pensadores indígenas e negros podem contribuir com a ciência assim como os europeus.

10. Não há futuro para uma ciência que não se reconcilia com o seu passado.

11. Um pedido de ajuda

O ano de 2020 começou com um pedido de socorro: "por favor, nos ajude com a retomada". Foi o que me pediu a escritora indígena Julie Dorrico [povo Macuxi] ao saber da minha história de vida e da história da minha pesquisa.

12. Todo galho se origina de uma raiz

Por que a minha mãe não me contou que o pai dela havia nascido em território ancestral Potiguara?

Cresci com uma mãe que indicava guaraná (em refrigerante) para fraqueza, curava gripe com lambedor preparado por ela, contava histórias dos encantados ao redor da chama de uma vela sempre que faltava energia elétrica, compartilhava seus sonhos premonitórios - sem saber que ela herdara tudo isso de seus antepassados.

Só aos 31 anos, no meio do doutorado, consegui articular uma resposta para as minhas questões, ao ler que a Igreja, mais especificamente a catequese protestante, introduziu entre os Tiriyó várias mudanças (que também foram impostas a tantos outros povos indígenas colonizados) tais quais: Os índios [sic] não fazem mais as suas festas tradicionais; 2) não dançam mais nem para se entreter à noite; 3) não cantam mais as suas cantigas de festas, de bebidas, etc.; 4) não fazem mais nem bebem mais caxiri, sua bebida tradicional; 5) não fumam mais, nem os cigarros de estilo antigo, de taurari, nem os de fabricação importada; 6) não contam mais as suas lendas; 7) não falam mais dos pajés ou de suas atuações, do mundo dos espíritos e dos ancestrais, porque todos eles, espíritos, pajés e ancestrais, já foram parar no ‘grande fogo’, que é o inferno, por não terem conhecido e observado a Bíblia (FRIKEL, 1971). A resposta para todas essas perguntas que abrem este texto é: “minha mãe não sabia, pois sequer tinha como saber”.

13. Literatura indígena e os sentimentos do mundo (texto preparado para uma *live* com esse tema a convite de uma professora de Literatura do município de Parnamirim/RN)

Eu comecei o doutorado em 2018 e de lá para cá já são sete projetos de pesquisa. O que a gente chama de objeto vem mudando muito, porque eu também venho mudando, e eu acredito numa pesquisa que muda, conforme o pesquisador muda.

Eu pesquisava literatura brasileira de autoria feminina, quando num encontro na UFRN o pajé do Povo Potiguara aqui do Território Indígena do Katu (região metropolitana de Natal/RN) me chamou para comunicar a minha "forte ascendência indígena".

Até então, eu sentia que podia ser, mas sem ter uma certeza, uma comprovação, uma documentação. E nesse encontro ele, que já atuou como indigenista no estado, sugeriu que eu buscasse os documentos dos meus antepassados, avós, bisavós, "quanto mais para trás, melhor; até onde eu conseguisse ir".

E foi aí que consultando os documentos (da família), a gente percebeu que o nosso avô materno Manoel havia nascido no território ancestral Potiguara na Paraíba, no município de Pirpirituba, onde os Potiguara viviam durante a invasão do Brasil.

E desde então aquele encontro mudou não só a minha vida pessoal, mas também a minha vida acadêmica, a minha vida profissional. Hoje eu atuo, inclusive, na comunicação da Articulação dos Povos Indígenas do RN.

Após essa "revelação", eu decidi mudar o tema da pesquisa de literatura brasileira de autoria feminina para literatura indígena brasileira de autoria feminina. Esse encontro vem me ajudando a ressignificar a minha trajetória. Eu comento com os amigos que eu encontrei peças que eu não sabia que faltavam em mim e venho interagindo com várias pessoas que se mostram interessadas nesse tema, porque pouco se conhece.

Eu conversava, por exemplo, com um amigo que é professor de literatura na rede pública de Ensino e ele perguntava se, de fato, existia uma literatura indígena, e na hora, eu não pude aprofundar, mas acredito que talvez esse seja um espaço oportuno, propício, para isso.

Sim, há literatura indígena. E há pelo menos três fases da literatura a respeito dos povos indígenas. A primeira fase ficou conhecida como literatura indianista: os textos eram escritos por cronistas, por viajantes, que falavam sobre os povos, e quase sempre descompromissados com a veracidade daquilo que eles narravam, então muitos preconceitos e estereótipos começam a ser disseminados justamente neste momento, a começar pela carta de Pero Vaz de Caminha.

A segunda fase ficou conhecida como literatura indigenista. Nesta fase, os escritores são, em especial, antropólogos, e no geral pesquisadores, e eles passam a falar com (os indígenas). Essa literatura já é um pouco mais comprometida com os modos de viver indígenas, que são vários. Um dos nomes que pode ser vinculado à literatura indigenista é Darcy Ribeiro, que esteve entre os povos, principalmente entre os Kandidéw, para narrar

e analisar os seus modos de vida. Da literatura indianista um nome que a gente pode vincular a essa vertente é Gonçalves Dias, que produzia a sua literatura sem falar com os povos, falando sobre.

E nessa terceira fase, na literatura indígena, os escritores são os próprios indígenas. Então, eles não falam só sobre, eles não falam só com, eles falam a partir de si. E aí faz muita diferença, porque eu acredito que a gente conhece melhor o outro pelo outro e não através de um terceiro, de um intermediário, de um intérprete.

Embora existam registros que narrem a existência de escritores indígenas há um século, foi a partir da década de 70, na esteira do movimento indígena, que a literatura indígena ganhou uma voz nacional, uma maior visibilidade. É recente.

O primeiro texto literário publicado foi o de Eliane Potiguara, um poema chamado identidade indígena, no ano de 1975. Eliane Potiguara é uma das pioneiras. Ela é muito atuante, contribuiu para o capítulo indígena da Constituição (de 1988), participou das reuniões da ONU, denunciou, em vários países, as violências impostas aos povos indígenas brasileiros. É um nome expressivo e alguém que merece (precisa) ser conhecida. Há vários livros dela publicados, como o Metade cara, metade máscara, por exemplo.

Daniel Munduruku é outro precursor. Ele publicou o seu primeiro livro em 1996, mas antes dele há um outro nome que eu gostaria de citar, que é Kaká Verá, que publicou em 1994 o livro A terra dos mil povos. Esse livro é considerado o primeiro livro indígena publicado no Brasil.

Em um artigo onde fazem menção à Kaká - que tem vários livros publicados e traduzidos em vários países – comenta-se que o fato de um “índio” [sic] escrever e publicar um livro mereceu uma reportagem no Fantástico, porque pareceu algo inesperado, surpreendente, fora da realidade, porque as pessoas têm a impressão de que o “índio” [sic] é aquele que mora numa oca, que vive da pesca, se alimenta da coleta, da caça. Também é. Alguns povos preservam essas práticas, esses modos de vida. Mas há muitos outros modos de existência.

Inclusive, “índio” [sic] é um termo muito criticado. Eu não sei se todos têm essa ideia, eu acredito que não até porque ele é muito usado, mas os povos indígenas preferem ser chamados de indígenas, que significa nativo de um lugar ou originário, porque eles são anteriores ao Estado Nacional, são anteriores ao Brasil, à formação do Brasil; anteriores à colonização.

Essa fala muito comum do indígena como alguém preguiçoso, que remonta ao tempo da colonização, da escravização, da invasão do Brasil mostra um desconhecimento dos modos de vida indígenas. Daniel Munduruku, no livro *O Banquete dos Deuses*, vai explicar um pouco sobre como se constituem os preconceitos e também sobre como enfrentá-los.

E ele vai dizer que os indígenas se passaram por preguiçosos (e também perigosos, que foi à palavra que veio à mente, mas eu quero focar agora em preguiçosos), porque para os indígenas o trabalho não está dissociado do lazer, que é uma coisa totalmente diferente do que a Europa vê, dos países que nos invadiram.

Para alguns povos indígenas, dá para trabalhar e dá para ter lazer ao mesmo tempo, no mesmo dia, numa mesma jornada. Essa prática me lembra um pouco o bem-viver, uma 'filosofia' indígena que chega para nos ajudar a encontrar soluções nessa crise que estamos, uma crise que é epidemiológica, que é sanitária, mas que é uma crise também social, econômica, climática, cultural.

Eu queria fazer uma menção ao título sugerido para a *live*, que é literatura indígena e sentimentos do mundo. De fato, a palavra sentimentos precisava vir no plural, como você colocou, porque são muitas formas de sentir, muitas formas de pensar, muitas formas de ver o mundo e intervir no mundo, e quanto mais a gente abre, quanto mais a gente percebe modos de vida diferentes, mais a gente encontra soluções para os nossos problemas.

E eu acredito que essa é uma das grandes contribuições que os mais de 300 povos indígenas desse país têm para essa sociedade nacional que é pautada ainda no colonialismo persistente, no capitalismo, no sexismo (no racismo).

Os povos indígenas podem oferecer muitas respostas para as nossas dúvidas, a questão é: estamos dispostos a ouvi-los? A natureza é parte do povo indígena, ela constitui o povo indígena. Tanto que alguns povos se referem a montanhas, a rios como avô, a terra como mãe, um ser que é fundamental para a nossa existência, para a nossa nutrição, para a nossa sobrevivência, que merece ser tratada com reciprocidade, ou seja, respeito.

Reciprocidade é uma palavra muito importante para os povos indígenas. Tratar o outro assim como eu gostaria que ele me tratasse. Eu sei que a gente conhece esse ditado da bíblia eurocristã, mas isso é muito mais antigo que a bíblia, muito mais antigo que o cristianismo, afinal os povos indígenas do Brasil estão aqui há mais de cinco mil anos, e não 500 anos.

Há relatos de povos aqui há muito, muito, muito mais tempo. Existe um número imenso de pessoas brancas, negras, pardas que são indígenas. Embora o IBGE coloque lá

no lugar cor da pele/raça: indígena, pardo, negro, ser indígena não tem a ver com a cor da pele, com a raça, não só; na verdade, muito pouco.

Se expressa através de um pertencimento étnico, pertencimento a um povo; você reconhece que faz parte de um povo e aquele povo reconhece que você faz parte dele, então, o pertencimento étnico está acima da cor da pele, e da raça. É interessante dizer isso, porque por causa da violência da colonização, da invasão de territórios, da aniquilação de pessoas, de línguas, de costumes, de ritos, de saberes, nós não temos acesso à nossa história integral.

Por exemplo, eu li um livro indígena pela primeira vez no ano passado (2019) e eu só li um livro escrito por um indígena, porque alguém me disse: -"você tem uma ascendência indígena forte".

A partir daí, eu quis conhecer a minha história e mais do que isso eu quis conhecer o motivo pelo qual eu não conhecia a minha história. Eu lembro que no primeiro censo, que contou a população indígena, minha mãe respondeu que a "raça" dela era indígena, mesmo sem um documento que comprovasse isso.

Eu lembro que eu tinha muitas experiências com sonhos, com plantas, e eu não sabia de onde isso vinha. Quando eu soube onde o meu avô nasceu, muitas coisas que não faziam sentido, passaram a fazer, o que vem, inclusive, influenciando o caminho que eu venho seguindo nesse momento.

Daniel Munduruku, que já tem mais de 50 títulos publicados – eu sempre tenho uma dificuldade de acompanhá-lo, porque ele escreve muito, publica muito - criou a primeira livraria especializada em literatura indígena, que é a livraria Maracá. Acessar os livros dele são um ótimo passo para quem quer adentrar nesse outro universo, nesse outro mundo, que ao mesmo tempo que está muito perto da gente, está também muito distante. É como se estivesse diante de nós, mas uma venda nos separasse e nos impedisse de enxergar.

Há também a Grumin, que foi criada por Eliane Potiguara e a Pachamama que foi criada por Aline Rochedo Pachamama, um outro nome muito expressivo dentro da literatura indígena brasileira. Ela escreve para crianças, adultos. Poemas, crônicas, reportagens.

É interessante apontar que essas três pessoas que eu citei – Eliane, Daniel, Aline – passaram pela universidade; são professores, historiadores, filósofos. Daniel e Aline são doutores, o que ajuda a quebrar essa ideia de que o indígena só está na aldeia. Não. Há

indígenas na aldeia, mas há indígenas em todos os lugares. Nós é que não conseguimos vê-los.

Você relatou há pouco a dificuldade que alguns indígenas têm em pronunciar palavras em português. É interessante não perder de vista que a língua portuguesa foi uma imposição. Proibiu-se por muito tempo que os indígenas falassem nas suas próprias línguas, então, hoje, muitos falam a língua portuguesa, porque eles querem aprender conosco, mas também querem nos ensinar. A língua portuguesa é como se fosse uma porta que abrisse para vários mundos e permitisse que as pessoas que antes não dialogavam pudessem, se quisessem, dialogar. (Mas ela foi uma imposição histórica).

É interessante quando se fala da oralidade. Os povos indígenas transmitem muitos de seus saberes através oralidade, a oralidade ainda é muito forte, e eu acredito que não vai deixar de ser forte, mas há muitas outras formas de expressão. A escrita é só uma delas. Você citou o audiovisual, você mencionou uma cineasta indígena, que segundo você, não fala bem o português. Pode ser que ela não fale bem o português, mas produza imagens como nós não conseguimos produzir. Ela escolheu uma outra linguagem para se comunicar com a sociedade nacional.

Voltando um pouco para a universidade. Você comentou que estar na universidade era como uma forma de ascensão. Eu só não sei dizer que concordo e porque não concordo. Porque pode dar uma ideia, até pelo termo ensino superior, que as pessoas que fazem o ensino superior ascenderam e as que não fazem universidade não ascenderam...

Sobre o acesso à livros escritos por indígenas, o cenário mudou um pouco com a aprovação da lei 11.645/2008, que determina o ensino das histórias e culturas indígenas nas escolas de ensino básico, porém a gente sabe que tem muito caminho a percorrer, porque a gente pode até encontrar livros escritos por indígenas nas bibliotecas, mas nem sempre consegue encontrar esse conteúdo dentro dos livros didáticos, dos livros escolares.

A gente precisa entender que a história é permeada de disputas de poder e que as pessoas vão se comportar a partir do modo como forem ensinadas a se comportar. Se eu ensino que o indígena é preguiçoso, que o indígena tem muita terra, que o indígena é aquele que mora na aldeia, o indígena da cidade, por exemplo, não vai ser visto e se ele for visto, vai ser discriminado.

Então, a gente precisa avançar ainda na inserção desses conhecimentos, saberes e conteúdo dentro das escolas. Se a gente não encontra um livro didático que seja nosso

parceiro, a gente precisa se empenhar para levar esses saberes para dentro das escolas de outros modos.

Eu fui convidada para falar sobre culturas e histórias indígenas na Escola Brigadeiro Eduardo Gomes, em Parnamirim/RN, e fiquei surpresa ao ver na biblioteca muitos livros escritos por homens e mulheres indígenas e mulheres e homens pretos. A criança que passa por essa biblioteca sai com o olhar muito mais ampliado sobre o mundo.

14. Sobre o medo de falar

Antes, eu tinha medo de falar...
E lendo sobre o sexismo,
percebi que sentia medo de falar,
porque eu sou uma mulher
Lembrei das fogueiras e aquilo me queimou por dentro

Antes, eu tinha medo de falar...
E lendo sobre o racismo,
percebi que sentia medo de falar,
porque eu sou uma mulher racializada
Lembrei das correntes e aquilo que aprisionou por dentro

Antes, eu tinha medo de falar...
E lendo sobre o capitalismo,
percebi que sentia medo de falar,
porque eu nasci uma mulher racializada empobrecida
Lembrei da fome e aquilo me devorou por dentro

Antes, eu tinha medo de falar...
E lendo sobre o colonialismo,
percebi que eu sentia medo de falar, porque eu nasci uma mulher
racializada empobrecida colonizada
Lembrei dos laços e aquilo que amarrou por dentro

Dos ventres espoliados de onde eu vim
Escorre um fio de fala desautorizada
Nasci para falar por mim
Mas também pelas ancestrais que em mim fazem morada

Falo para dentro,
quando não me sinto autorizada a falar para fora
E falando para dentro...
Apago a fogueira da inquisição
Quebro as correntes
Sacio a fome por expressão
E desato os laços nos dentes.

15. Sonhar o sonho

Através dos sonhos me chegam palavras, conceitos, ensinamentos e orientações que me ajudam a tecer a tese. O fato de sonhar com signos relacionados à Kemet (antigo Egito) me fez expandir o olhar para o povo indígena/originário de Kemet, e entender que a tese, ao abordar a (in)visibilidade dos povos indígenas brasileiros, tocava também a (in)invisibilidade dos povos originários de outros espaços e tempos.

O sonho, para muitos povos indígenas, é um canal de comunicação com a ancestralidade. Até hoje não sei explicar a recorrência de Kemet em meus sonhos. Os documentos também não oferecem uma resposta, já que a certidão de meu avô só dá conta do lugar onde ele nasceu e não diz nada sobre onde nasceram os ancestrais dele: pais, avós, bisavós, tataravós.

16. Apagamento e ninguendade

O meu apagamento na universidade lembra aquilo que Darcy Ribeiro chama de ninguendade. Eu era ninguém, na universidade. Alguém que só podia falar, quando era autorizada a falar. Alguém que só podia aparecer, onde era autorizada a aparecer.

Eu sequer podia escrever com as minhas palavras. Mutilei meu repertório, porque um professor me disse que o meu vocabulário não cabia na academia. Mesmo quebrando as correntes invisíveis da servidão compulsória – digo compulsória, porque ou eu aceitava trabalhar sob aquelas condições ou seria substituída por alguém que aceitasse – continuei sem conseguir falar. Não era que me faltasse a voz. Faltavam as palavras que haviam arrancado de mim.

17. “Os sonhos devolverão”

“As histórias que a colonização roubou, os sonhos devolverão”. Foi a mensagem que me chegou por sonho no dia 14 de julho de 2020. Neste mesmo dia fiz uma retrospectiva dos sonhos recentes: Quando perguntei por onde começar minha busca pelas minhas raízes, sonhei com um endereço em Recife, Pernambuco; quando perguntei onde minha

linhagem começava, sonhei com Kemet; Quando perguntei de qual povo era minha ancestral mais antiga, sonhei com o povo Hehe - coletivo Swahili : Wahehe - (da atual Tanzânia, região sob o domínio do Alto Niger no período pré-colonial), quando eu não sabia nem da existência desse endereço, nem de Kemet, e muito menos da existência do povo originário africano Hehe. Diz-se que o uso de *wahehe* como designador do grupo foi originalmente empregado por seus adversários e adotado por essa etnia só depois que os alemães e britânicos começaram a aplicar de forma consistente, após vários embates.

18. A herança está na terra

Em visita a um pajé Fulni-ô, numa sessão de pajelança, recebi a orientação de passar menos tempo no computador e mais tempo na natureza, com o pé na terra, se possível, próximo à água, onde eu conseguiria me conectar melhor com a minha ancestralidade. Eu já caminhava em direção à qualificação da tese e achei que era uma recomendação muito difícil para seguir.

Mesmo assim, passei o final de semana seguinte longe do computador. Num dia, cuidei do jardim. No outro, fui encontrar o mar. Cavoucando a terra, lembrei de uma visão que tive durante a pajelança. Nessa visão, eu caminhava até uma clareira, me agachava, cavava e encontrava um embrulho. Ali, estava a herança que alguém havia reservado para mim. Eu começava a abrir o embrulho, mas não via o que tinha dentro.

Hoje penso que o futuro é como essa herança para nós. Está disponível, mas nem sempre é desembrulhado. Eu, mesma tenho dificuldade para mudar a minha lógica de pensamento. Vivia dizendo que gostaria de comprar a floresta atrás da minha casa. Mas a floresta está lá há anos, disponível gratuitamente, e eu mal entro. Planejo possuir a floresta amanhã para desfrutá-la, quando podia desfrutar dela agora.

Também planejo comprar um terreno para plantar, mas a casa onde moro tem terra disponível e eu nunca plantei nada. E as plantas que ganhava de presente morriam, porque não cuidava delas. Sem falar que recebi de herança dos meus bisavós maternos uma terra no interior do RN. Mas nunca plantei nada lá nem ao menos colhi o que os outros plantaram.

Ou seja, eu só consigo operar no tempo futuro: quando eu comprar a floresta amanhã, tiver a sua posse e colocar o meu nome no papel, vou desfrutar dela; quando eu comprar um terreno, tiver a sua posse e colocar o meu nome no papel, vou desfrutar dele.

A questão é que tudo isso já está disponível, gratuitamente, no agora. Mas eu continuo vivendo em função da necessidade de ter a posse. A lógica é a da posse e não a do desfrute. É a da propriedade privada e não do usufruto coletivo. O tempo é o amanhã e o não o agora.

Se só será meu amanhã, então eu não precisarei cuidar da floresta nem do terreno hoje. Acontece que se eu não cuidar hoje, se eu não regar as plantas hoje, possa ser que não exista nada disso amanhã. Possa ser que as sementes murchem, porque não foram adubadas. Possa ser que as plantas sequem, porque não foram regadas.

É a ideia de futuro que nos liga à dinâmica do presente como des-envolvimento do passado e do futuro como des-envolvimento do presente. O tempo presente é uma herança do passado; o agora é um presente do passado. O presente pode ficar lá esquecido e nunca ser desfrutado.

Se meu presente é uma planta e eu não rego, ela seca. Se meu presente é uma fruta e eu não como, ela apodrece. Se o meu presente é um rio que corre na terra onde eu moro e eu não o defendo das mineradoras, ele morre envenenado. Nos três casos, nem desfruto eu nem desfrutará a geração seguinte.

O que transforma o futuro no presente do passado não é o des-envolvimento, mas o contrário disso: é o envolvimento. Pensar no tempo futuro é deslocar o nosso foco de atenção do presente para o futuro. Mas sem presente, não há futuro. Se eu não regar hoje a muda que ganhei ontem não haverá planta amanhã: não haverá sombra, não haverá alimento, não haverá medicina. Esta foi uma das lições que aprendi, seguindo a recomendação do pajé.

19. Futurismos

Quando você pensa em futurismo, que imagens veem à sua mente?

Quando eu penso na palavra futurismo, eu vejo tudo cinza. Eu penso sempre em prédios de concreto, janelas de espelho. Sinto o calor causticando as ruas cimentadas. Não há árvores. As pessoas vestem geralmente tons neutros.

Quando eu penso em futurismo, eu não penso no vento balançando a copa das árvores, eu não penso em crianças brincando no rio, eu não penso em cores, eu não vejo os indígenas com seus cocares, colares de sementes, brincos de penas. Por quê?

Porque o futuro já foi colonizado e os indígenas foram banidos do futuro. Quando a gente fala em futuro possível, a gente esquece que a imagem de futuro que predomina é um futuro sem fruto nas árvores, sem crianças no rio, e sem indígenas.

E se a gente desloca a nossa atenção do presente para o futuro, a gente se descompromete com o agora. Não haverá futuro possível, se não existir um presente viável. Sempre que colocamos a nossa atenção no futuro possível, nos descomprometemos com a necessidade de transformar esse agora impossível. Este é um mecanismo de fuga para quem pode fugir do presente impossível.

Não haverá indígenas no futuro, não haverá rios no futuro, não haverá frutos nas árvores no futuro, se não mudarmos a lógica do futuro possível para o presente possível. Muitos mundos findarão, muitas comunidades morrerão, se não mudarmos a conjugação do tempo do futuro infinito para o presente do passado. É preciso libertar o futuro? É. É preciso descolonizar o futuro? Sim. Mas o futuro só será descolonizado, se o presente também for. Não haverá futuro, enquanto a sociedade envolvente não aprender a conjugar o tempo no gerúndio.

20. Confinamento e visão de mundo

O nosso mundo é do tamanho do nosso confinamento. Nós, indígenas que nascemos na cidade, crescemos dentro de vasos de cimento. Um ou outro consegue quebrar o vaso e conectar as suas raízes com as raízes de sua comunidade. Depois que o vaso se quebra e as raízes se expandem, é difícil confinar novamente a mesma planta num vaso de igual tamanho.

Mesmo que cole aquele vaso e coloque a planta dentro dele, haverá sempre uma brecha, uma fissura por onde entrará o sol. Foi o que aconteceu comigo. Passei muito tempo confinada em vasos de cimento muito pequenos. E fui quebrando um a um.

Meu sonho é ser plantada na terra, onde eu possa me alimentar dos nutrientes que veem dos meus antepassados enterrados sob esse chão. Nas histórias do surgimento da humanidade, é comum ler que os nossos ancestrais se encantaram na forma de planta: viraram a jurema, o guaraná, o açaí, a mandioca. Por que isso ocorre?

Porque no lugar onde aquela pessoa foi enterrada nasceu uma planta, uma planta que se alimentou dos nutrientes daquele corpo, transformando-se em fruto que alimenta, casca que cura, tronco que estrutura casas.

O ocidente chama de mito aquilo que não consegue racionalizar. Porém, o pensamento eurocristão é repleto de histórias que não conseguimos racionalizar: como a ideia de que Eva nasceu de uma costela; que Maria engravidou de um espírito; que Deus apareceu como uma chama numa árvore.

A diferença é que tudo o que é eurocristão é apontado como a verdade absoluta e tudo o que não é eurocristão é apontado como a inverdade absoluta. Quando os povos indígenas dizem que são netos do avô Sol e da avó Lua, estão dizendo que sem a interferência do sol e da lua a humanidade não teria nascido.

Quando dizem que seus povos são descendentes dos povos das águas, dos peixes, estão reconhecendo que a vida primeva se originou nos charcos. Os povos originários são os primeiros cientistas, porque antes deles não havia mais ninguém. O primeiro cientista do mundo era indígena e preto, aceitemos ou não.

Mas a modernidade, para se dizer moderna, precisou criar a figura do pré-moderno. E agora começa a construir a figura do anti-moderno, aquele que é contra o progresso, o avanço e o desenvolvimento. Sim, os povos indígenas e pretos são contra o des-envolvimento, pois o des-envolvimento compromete o futuro ao nos descomprometer com o presente.

21. Células suicidas

O mundo é um corpo e nós somos as células. Se uma célula está doente, o corpo também está, pois o corpo só estará 100% são, quando todas as células estiverem – ou ao menos a maioria delas. Ocorre que muitas células, no decorrer de sua existência, passam a atacar, a predar e destruir o que ela deveria proteger, defender e preservar.

O problema não é o que a célula é, mas o que ela faz. Não dá para transformar uma célula em uma não-célula. Mas dá para intervir de modo que ela deixe de atacar, predar e destruir e passe a proteger, defender e preservar.

Dá, quando não é tarde demais, para mudar a programação, pois somos programados a partir das informações que chegam para nós, logo podemos mudar a programação se mudamos as informações que nos chegam.

22. A literatura indígena é como uma bússola apontando o caminho de volta para nossa casa (ancestral)

23. Identidades múltiplas

Ao teorizar o entrecruzamento das identidades, Jamille Lima (2019) mostra que a identidade não é única ou estanque, e sim múltipla e movente, pois ela muda em contato com movimentos e forças internos e externos.

Na minha certidão de nascimento consta que sou descendente de Manoel Moura; a certidão de nascimento de Manoel Moura diz que ele nasceu em território Potiguara; os documentos históricos dizem que o povo Potiguara é descendente do povo Tupi[118].

Considerando que não há documentos que digam de quem o povo Tupi é descendente, recolho em mim marcas do povo brasileiro, do povo Potiguara, do povo Tupi, e de todos os povos originários que me antecederam[119].

Isso significa que posso ser uma e muitas ao mesmo tempo, o que exemplifica a tese das identidades múltiplas de Jamille Lima (2019). Mas eu não sou a soma exata de todas essas partes; eu sou uma combinação imprecisa delas.

Até saber que eu podia ser descendente do povo Potiguara, eu me dizia só brasileira. Antes de saber que o povo Potiguara era descendente do povo Tupi, eu me dizia só brasileira e Potiguara. Se eu aceito que o mundo nasce de África e o povo Tupi é descendente, em algum grau, de um povo originário africano, então posso dizer que sou filha do povo brasileiro, neta do povo Potiguara, bisneta do povo Tupi, e tataraneta de um ou mais povos originários africanos.

Se meu pais, avós, bisavós, tataravós sou eu, então eles não são o meu passado, não são apenas o meu antes e o meu lá, mas também o meu presente, o meu agora e o meu aqui.

Sou, portanto, uma e muitas ao mesmo tempo. A ideia de que somos todos descendentes de um ancestral comum - ou ao menos filhos de uma mesma mãe, a Terra (Pachamama para os Andinos) – transforma a humanidade numa família extensa. Por causa do encontro dos primeiros povos, eu estou no outro e o outro está em mim também.

24. Colonização e auto rejeição

[118] Há uma vertente da tradição Tupi que narra que o povo Tupi foi até à África e depois voltou. Relatos dos Tupi, associados a documentos históricos, também mostram como o povo Tupi saiu da Amazônia e veio povoar o litoral nordestino em busca da terra sem males.

[119] Não tenho nenhum documento que diga que sou descendente dos iorubá, povo originário de Kemet (antigo Egito), mas também é sabido que a documentação não abarca tudo.

Todos nós estamos implicados na história do útero, pois quem não tem um, veio de um. Não há outro modo de vir para o mundo que não seja através do útero. Antes de se arrastar, feito cobra, pelo chão, nadamos em líquido amniótico. Somos seres aquáticos, rastejantes e bípedes, feito girinos, cobras e outros parentes animais, que se (des)equilibram sobre duas pernas.

Expelidos junto com a placenta, crescemos a maioria de nós, nos sentindo rejeitados por nossa mãe; sentindo que nossa mãe não nos quis. Mas é o sistema colonial que nos rejeita e não nos quer; que me rejeita e que rejeita a minha mãe, a minha vó, a minha bisavó. É o sistema que nos transforma em boca de maldições, ao invés de benzimentos, ao apagar o nosso elo com nossos antepassados curadores, curandeiros.

É o sistema colonial, que entrava as cruzas, enquadra as rodas e costura as bocas. O sistema, que abomina o sacrifício de animais para fins ritualísticos e nutrição de terreiros e aldeias é muito efetivo em transformar a população negra e indígena na carne mais barata do mercado.

Um sistema que não nos prepara nem para bem-nascer, nem para bem-morrer, nem para Bem-viver. Um sistema, que não nos mantêm afastados apenas dos nossos, mas de nós.

Um sistema, que usa as escolas modernas para disciplinar, dominar, castigar, silenciar e duvidar do corpo. Um sistema, que se fortalece com a remediação dos males que ele escolheu não prevenir; que espera nascer para poder deter, encarcerar, escravizar e matar (o filho e a mãe); onde a corporação que vende agrotóxico é a mesma que vende remédio para o mal que planta; onde as companhias mais *hi-tec* se estruturam a partir de uma prática social milenar: a escravidão; onde homens famintos distribuem comida, "o estômago colado nas costas". Um sistema que, para encobrir suas deficiências, boicota as comunidades, que se tornam autossuficientes; que demoniza os guardiões dos caminhos (Exú, Curupira) para fincar as suas cercas naquilo que desconhece fronteiras.

Acontece que a colonialidade não criou nada, pois nada pode ser criado a partir do nada. A colonialidade roubou, expropriou, trocou o nome. Muitas práticas modernas no nome tratam-se apenas de práticas originárias obliteradas. Isso vale para a ginecologia natural, banho de floresta, agroflorestamento, ecologia, constelação familiar, alimentação orgânica, cosmetologia natural, fitoterapia.

Porém, "nunca é tarde para voltar e pegar o que ficou para trás" (filosofia *Sankofa*, do povo Akan); nunca é tarde para recuperar tecnologias ancestrais e lhes restituir os seus nomes ou até mesmo inventar novos nomes para velhas tecnologias sociais: recuperar o

sonho de construir uma terra sem males onde possamos bem-viver; onde o futurismo seja menos cinza, cimentado e destroçado, e mais verde, com negros e indígenas nele. Não somos o passado. Somos um presente do passado para o futuro.

25. Colonialismo interno e bloqueios

Passei dias sem escrever. Ler sempre foi mais fácil do que falar. Mas agora parece que falar ficou um pouco mais difícil. Talvez porque eu tenha usado quase toda a minha reserva de coragem para participar das rodas que eu participei em 2020.

O ano virou e reabri o arquivo da tese. Ainda não consegui escrever nada novo, porém, estou trazendo para cá algumas reflexões escritas em bilhetinhos colocados no pote das ideias.

Um dos primeiros papéis que tirei diz assim: - "Eu nem era preta nem branca. Me dizia parda. Tentava me ver negra, mas não me identificava diretamente com os episódios de racismo relatados por minhas amigas de pele mais retinta que a minha. No fundo, eu não queria me ver indígena por saber das ameaças, riscos e violências que atravessam o corpo indígena. Sabia que falar, aparecer poderia implicar em assumir riscos. Hoje eu falo publicamente, porque aprendi com Maya Angelou que o silêncio não vai me proteger, e também porque aprendi com Gloria Anzaldua, que não me resta nada além de escrever".

26. Não há indígena apenas no Brasil. Povos originários estão por toda parte

Embora o meu foco sejam as narrativas indígenas brasileiras, uso o termo indígena para me referir aos povos originários de todos os países, já que o termo indígena não designa um povo, um lugar ou sequer uma época, e sim a condição de nativos de povos anteriores à colonização.

A compreensão do indígena como nativo de um povo anterior à colonização enfraquece as fronteiras, que separam negros e indígenas no Brasil, demarcadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), reforçadas por setores dentro do movimento negro, e tensionadas pelo movimento indígena no país.

Ao enegrecer os indígenas, a categoria "pardo" faz o Brasil parecer muito mais negro do que indígena, interferindo diretamente na elaboração de políticas públicas voltadas a esses dois grupos sociais, que estão na base da pirâmide social. Estão na base, não só

porque estão abaixo dos outros grupos, mas também porque estão colados na terra, alimentando, com o que produzem, aqueles que estão acima.

A categoria "pardo" transforma duas identidades originárias – negras e indígenas – numa identidade única sem nenhuma vinculação com um povo originário, extirpando os galhos de suas raízes e assim enfraquecendo os territórios indígenas. Embora negros e indígenas façam parte de grupos sociais diferentes, ambos fazem parte de povos originários, que cultivavam práticas sociais comuns, como a circularidade do tempo, antes de serem escravizados durante a colonização.

Ao enegrecer os indígenas, setores do movimento negro brasileiro endossam o apagamento dos povos originários, contribuindo diretamente para o genocídio simbólico e indiretamente para o genocídio físico. Sempre que mascaram – ou não desmascaram - as estatísticas, reproduzem a violência a que são expostos.

Visibilizar os negros e invisibilizar os indígenas dentro do debate antirracista é aceitar as regras para participar de um jogo de soma zero, onde um jogador só ganha, se (e o que) o outro perde. Num jogo assim, a tendência é que cada jogador maximize o seu ganho às custas do outro jogador.

O enegrecimento dos indígenas sob o manto do pardo expõe a necessidade de se pensar uma teoria que acompanhe a prática. Durante a colonização, muitos indígenas acolheram negros fugidos em suas aldeias, assim como muitos negros acolheram indígenas fugidos em seus quilombos.

Até hoje, existem quilombos e aldeias habitados por negros/indígenas no Brasil, de modo que essa separação que se dá no plano da teoria nem sempre se espelha na prática, o que não significa que não gere prejuízos principalmente no que diz respeito à formulação e implementação de políticas públicas voltadas a populações em situação de vulnerabilidade.

Mesmo com origens diferentes, os dois grupos têm um horizonte comum: garantir o seu direito de existir num país que, de modo simbólico e físico, tenta invisibilizar e inviabilizar a sua existência.

Os indígenas estão mais próximos dos negros, em termos de vulnerabilização, sendo o oposto do que escreveu Djamila Ribeiro, no *Pequeno Manual Antirracista*, ao dizer que os negros eram mais violentados do que os povos indígenas.

Ambos são violentados. A questão não é qual dos dois grupos sofre mais; é como os dois podem sofrer menos, já que tanto indígenas quanto negros se tornaram os não-brancos ao serem racializados pela branquitude durante a colonização.

Kaká Werá (2020) torna a questão ainda mais complexa ao ressaltar que no início do ‘descobrimento’ do Brasil os povos daqui eram chamados de ‘negros’ – por não serem brancos como portugueses, franceses, holandeses e espanhóis que aqui transitavam e por lembrarem os africanos, já conhecidos pelos europeus. Eram os negros da terra, assim conhecidos nos primeiros séculos após a chegada dos portugueses, principalmente na região de São Paulo, afirma.

Esta é uma explicação necessária para entender o que quero dizer, quando escrevo sobre narrativas indígenas, e quando sugiro que a Catografia pode desinvisibilizar tanto as narrativas dos povos indígenas quanto as narrativas da população negra, ambos povos originários historicamente discriminados e apartados dos espaços de legitimidade social.

27. “A universidade precisa sair de seus muros”

Sair dos muros e ‘ensinar para’ é deixar o colonial falar mais alto em nós, enquanto abrir as portas e “aprender com” é deixar o anticolonial falar mais alto em nós. Primeiro, porque quem saiu dos seus muros e “foi ensinar para” foram os colonizadores. Segundo, porque quem construiu muros em Pindorama não foram os originários. Terceiro, porque os professores originários só ensinam, quando solicitados[120].

Se os colonizadores não tivessem saído dos seus muros no afã de “ensinar para”, nós, professores indígenas, provavelmente, teríamos conservado muitos dos nossos saberes, tecnologias e ciências.

28. Meios e fins

“Que fins se busca através dos meios?” continua sendo uma pergunta-chave para abrir as trilhas de uma conscientização crítica acerca das mensagens, que se transformam em nossas receitas de orientação e interpretação, já que um dos maiores problemas é quase nunca saber quem usa os meios, como usa, e porque usa, uma vez que os detentores dos grandes meios de comunicação nem sempre explicam que interesses os movem.

[120]No livro a Terra dos Mil Povos, Kaká Werá (2019) ressalta que os pajés (primeiros cientistas originários) procuravam ensinar, sempre que **solicitados** (grifo próprio).

A palavra meio é usada como sinônimo de mídia, mas o seu uso aqui é mais abrangente, já que sempre que falarmos em meio estaremos nos referindo a um meio usado para atingir determinado fim dentro da máxima “os fins conformam os meios”[121].

29. Dar um passo já é mudar de lugar

Quando sujeitos subalternizados entram para a universidade[122], “principal instituição responsável pela produção e socialização do conhecimento científico" (GOMES, 2013, p. 419), eles ajudam a alargar o campo da visão da ciência[123] ao olhar para temas que sequer eram notados, como o apagamento das mulheres nas bibliografias, por exemplo.

A inserção de indígenas e de outros grupos historicamente minorizados nas instituições de ensino superior vem contribuindo para uma mudança não só do perfil da universidade, mas das pesquisas em desenvolvimento, num movimento amplo de descolonização de uma ciência que foi gestada dentro da barriga do colonialismo europeu, já que o 'outro da razão' passa a ocupar também os lugares da racionalidade científica, desafiando-a “por meio de outra racionalidade que não se dissocia da corporeidade, da musicalidade, das narrativas, da vivência da periferia, das culturas negras (no caso dos intelectuais negros), das formas comunitárias de aprender" (GOMES, 2013, p. 429), uma característica marcante também dos povos indígenas no Brasil.

As ciências sociais, desde suas origens, estiveram impregnadas por um imaginário colonial eurocêntrico, que legitimou não apenas a destruição e espoliação de povos africanos, asiáticos e latino-americanos, como também a imposição violenta daquilo que os colonizadores entendiam como desenvolvimento e modernidade (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

No entanto, pesquisadores e pesquisadoras oriundos de diferentes grupos sociais e étnico-raciais e/ou comprometidos com esses setores sociais aos poucos começam a se inserir de maneira mais significativa nas diferentes universidades do país, sobretudo nas

[121] A máxima ‘os fins conformam os meios’ é uma releitura da expressão ‘os fins justificam os meios’.
[122] Gomes (2013) vê a universidade como lócus privilegiado de produção do conhecimento; como espaço privilegiado de produção do saber científico sob a égide da racionalidade ocidental moderna e de expressão da branquitude.
[123] Segundo Lima (2019), a ciência também corrobora para a construção e para o fortalecimento de imaginários, assim como a mídia.

públicas, abrindo espaço para um outro tipo de conhecimento, que extrapola a tendência ainda hegemônica no campo das ciências humanas e sociais de produzir conhecimento 'sobre' e não ‘com’ os movimentos sociais e os seus sujeitos (GOMES, 2013).

Esses pesquisadores têm o desafio de, através dos seus temas, problemas, modelos teóricos, metodologias, linguagens, imagens e formas de argumentação, ajudar a abrir o olhar da ciência e de grupos que ocupam espaços de poder e decisão no campo da pesquisa científica para compreenderem o peso da cultura, das dimensões simbólicas, da discriminação, do preconceito, da desigualdade racial, de gênero e de orientações sexual na vida dos sujeitos sociais, e dar visibilidade a subjetividades, desigualdades, silenciamentos e omissões em relação a determinados grupos sociorraciais e suas vivências (GOMES, 2013).

A entrada dos 'ex-objetos' no mundo da produção da pesquisa acadêmica configura um novo campo de tensão epistemológica e política por problematizar as análises até então construídas sobre as relações raciais no Brasil, ameaçar territórios historicamente demarcados dentro do campo das ciências sociais e humanas, trazer elementos novos de análise e novas disputas de poder acadêmico, sendo, por isso, colocada sob suspeita por aqueles que insistem na possibilidade de produção de uma ciência neutra, descolada dos sujeitos que a produzem e desconectada da realidade social e política do país e das demandas colocadas pelos movimentos sociais e diferentes setores da sociedade (GOMES, 2013).

Embora até hoje o perfil epistêmico dominante na produção do conhecimento ocidental tenha uma configuração muito particular e específica - homens brancos, heterossexuais de classes privilegiadas de origem europeia - esse perfil está longe de ser universal (CRUZ, 2017).

A ciência, conforme Gomes (2013), serviu, no contexto científico do final do século XIX e início do século XX, como um instrumento de dominação, discriminação e racismo, tendo como principal espaço de divulgação dessas ideias e práticas a universidade, onde 'homens da ciência' ajudaram a produzir as pseudo-teorias raciais que, naquele momento, atestavam a existência de uma suposta inferioridade e superioridade racial (GOMES, 2013).

Hobbes, Bossuet, Turgot e Condorcet, por exemplo, concordavam que a “espécie humana” saía pouco a pouco da ignorância, atravessava diferentes “estágios” de aperfeiçoamento até, finalmente, alcançar o grau de “maioridade” atingido pelas sociedades modernas europeias (cuja superioridade havia sido construída às custas da inferiorização

de sociedades não-europeias). O referencial empírico utilizado por este modelo para definir o "estágio" mais baixo na escala de desenvolvimento humano, inclusive, era o modelo das sociedades indígenas americanas idealizado a partir das narrativas dos viajantes, cronistas e navegantes europeus (CASTRO-GOMÉZ, 2005).

Dentro desse modelo, a selvageria, a barbárie e a ausência completa de arte, ciência e escrita eram apontadas como características do primeiro estágio, pois se dizia que "no 'princípio, tudo era América', ou seja, tudo era superstição, primitivismo, luta de todos contra todos, "estado de natureza"" (CASTRO-GOMÉZ, 2005, p. 173), enquanto o último estágio do progresso humano era o já alcançado pelas sociedades europeias.

À contraluz do primeiro estágio, ali reinava, segundo tais teóricos, a civilidade, o Estado de direito, o cultivo da ciência e das artes. "O homem chegou ali a um estado de 'ilustração' em que, no dizer de Kant, pode autolegislar-se e fazer uso autônomo de sua razão. A Europa demarcou o caminho civilizatório pelo qual deverão transitar todas as nações do planeta" (CASTRO-GOMÉZ, 2005, p. 173). O caráter colonial das ciências sociais nos séculos XVII e XVIII provava, segundo o autor, que a colonialidade do poder e a colonialidade do saber estavam localizadas "numa mesma matriz genética" (CASTRO-GOMÉZ, 2005, p. 173).

Jamille Lima (2019) relaciona o papel do conhecimento acadêmico desde os embates históricos que averiguavam a "humanidade" ou não dos povos indígenas, passando pelo papel da historiografia e da ciência em aquartelar os indígenas e negar sua alteridade, sistematicamente promovendo sua redução ao Mesmo, até a decretação oficial de sua extinção, por parte da historiografia, reduzindo-os à condição de miscigenados e ninguendade.

Algumas dessas teorias foram derrubadas, superadas e condenadas nos meios intelectuais e na realidade social graças à pressão dos movimentos sociais de caráter identitário e de pesquisadores indígenas, negros, mulheres, gays, lésbicas etc. (GOMES, 2103). Isso, entretanto, "não isenta os prejuízos sociais e o imaginário racista que elas ajudaram a reforçar e produzir, principalmente na trajetória dos grupos étnico-raciais sobre os quais elas incidiram" (GOMES, 2013, p. 423).

Sobre o papel da universidade na vida de pessoas oriundas de grupos historicamente discriminados, Márcia Kambeba comenta, em entrevista à Aun (2019): "nosso povo faz da educação, da leitura e da escrita as suas maiores armas porque, se eu tenho um conhecimento que é milenar, a universidade vai me ajudar a trabalhar isso em prol de uma coletividade" (AUN, 2019, s/p): daí advém a importância de o indígena que

entra na universidade compreender que ele tem que dar um retorno para o seu povo, já que a luta maior não é de quem está na cidade, mas de quem permanece na aldeia resistindo contra as invasões e o desmatamento. “E a educação chega para nos dar esse apoio”, enfatiza Márcia na entrevista (AUN, 2019, s/p).

Os intelectuais indígenas, em geral, se revelam na luta pelo reconhecimento, pela autodeterminação, pelo direito a relações simétricas com outras sociedades, pela afirmação de seus valores, seus conhecimentos, seus direitos políticos e sociais; conhecimentos que podem ser aprendidos em uma possível interculturalidade entre conhecimentos indígenas (não dominantes, não legitimados) subordinados pelos conhecimentos coloniais, eurocêntricos e não indígenas (dominantes, legitimados), quando há chance para isso (BERGAMASCHI, 2014), já que a construção de novos saberes está relacionada à abertura a uma diversidade de modos de conhecimento e de relacionamento entre estes e a ciência moderna, uma, entre tantas formas possíveis de conhecer, visto que a inesgotável experiência do mundo produz conhecimentos diversos os quais, no contexto do poder e na teoria social hegemônica, são produzidos como ausências. E para superar esse estado de coisas é preciso que os façamos emergir como presenças. E mais, é preciso construir entre nós uma ecologia de saberes, capaz de colocar em diálogo as constelações de saberes advindos das mais diferentes experiências sociais. Estes devem dialogar com o saber científico sem hierarquias ou discriminações (GOMES, 2013, p. 434).

Cada intelectual indígena que de fato tem êxito na academia – e nos referimos a um número relativamente baixo – enfrenta uma série de problemas ligados às maneiras como deve relacionar-se com o mundo, dentro e fora de suas comunidades, dentro e fora da academia e entre todos esses diferentes mundos (SMITH, 2018). Em face desses problemas, são muitos os intelectuais indígenas que desistem de seus cursos universitários.

30. Brasil ‘ocidental’

O termo ‘Ocidental’, que aparece em textos de Ailton Krenak, Daniel Munduruku e Daniel Cabixi, aparece também no texto do projeto de Constituição de 1889, segundo o qual a República Brasileira é constituída: 1.- pelos Estados do Brasil ocidental sistematicamente confederados, os quais provêm da fusão de elementos europeus com o

elemento africano e o aborígene americano; 2. – pelos Estados americanos (indígenas) do Brasil, empiricamente confederados.

O projeto não chegou a ser aprovado, mas a discussão se propagou, levando-nos a ver o Brasil não como um, mas como dois: um Brasil ocidental sistematicamente confederado e um Brasil indígena empiricamente confederado. Essa divisão[124] (di-visão; dupla visão), no entanto, é fruto do sistema cognitivo ocidental, que criou relações modernas de poder dualistas e excludentes (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

Para unir as duas partes de um todo, Grimaldo Rengifo Vásquez (VÁSQUEZ, S.d.) propõe uma combinação dos conhecimentos adquiridos através da experimentação científica, espalhados através das escolas, livros e textos, com os conhecimentos obtidos a partir da e com a experiência cotidiana, transmitidos através de uma série de práticas hieráticas (relacionadas a coisas ou funções sagradas), não necessariamente a partir de uma unidade anti-ocidental que, neste século XXI, seria suicida, segundo ele.

31. O Brasil ainda pode nos machucar

Nossos bisavós e avós África e Pindorama estão (temporalmente) distantes de nós e por isso não podem mais nos machucar, mas o Brasil, nossa mãe, ainda pode.

32. Colonização e mídia

Qual é o papel da grande mídia brasileira? O que ela quer que a gente pense? O que quer esconder? Quais as práticas discriminadas por este grupo? Por que são corpos indígenas e negros os alvos das maiores perversidades? questiona Juliana Guajajara [povo Guajajara]. “Talvez fazer o papel do colonizador seja não questionar nossos costumes e não contribuir para o acesso aos ensinamentos e sabedorias de nossos ancestrais”, ela responde.

[124] Divisão significa linha de demarcação, divisa, limite. Significa também cada uma das partes ou porções de um todo. Também significa ação ou resultado de dividir; separação. Ação de repartir, distribuir, partilhar; repartição, distribuição, partilha. Cada uma das partes distintas em que se divide um todo. Operação matemática pela qual achamos quantas vezes uma quantidade está contida em outra. Marco imaginário que limita algo; limite, fronteira, divisa. Falta de acordo; discórdia, dissensão. Parte menor de uma instituição, organização, empresa. Espaço menor que pertence a outro maior; seção. Classificação seguindo determinado critério; classe (DIVISÃO..., 2021). Do latim divisio.onis, divisão é o contrário de junção, união. Para mim, tem um caráter paradoxal, podendo significar tanto repartir quanto compartir (compartilhar).

33. Comedores de terra

Uma pesquisa realizada pela Intervozes apontou que a maioria dos grandes meios de comunicação do país está nas mãos de uma minoria branca, rica, sudestina, ligada à grandes empresas "comedoras de terra"[125].

O termo "comedores de terra" adquire aqui um novo sentido, quando recuperamos a história dos escravizados, cujas bocas eram tapadas para evitar que morressem de tanto comer a terra[126] dos barões. Embora ambos possam ser considerados "comedores de terra", só um grupo tinha a boca tapada: os escravizados.

Segundo Grada Kilomba (2019), quando o colonizador tapa a boca do colonizado com a máscara de ferro, ele transmite duas mensagens: você não vai comer nem a terra nem os frutos dessa terra. O trabalho pode ser seu, os frutos do trabalho podem ser seus, a terra pode ser sua, mas a máscara é minha e eu vou usá-la para impedir você de se alimentar dos seus frutos, do seu trabalho e da sua terra.

A máscara, enquanto instrumento colonial, é um símbolo das políticas coloniais e de medidas brancas sádicas para silenciar a voz do sujeito negro durante a escravização; trata-se, portanto, de uma máscara do silenciamento. Tal máscara, segundo Kilomba (2019), foi uma peça muito concreta, um instrumento real, que se tomou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos:

> Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os "Outras/os" (KILOMBA, 2019, p. 21).

Kilomba (2019) ressalta o fato de a boca ser um órgão muito especial por simbolizar a fala e a enunciação. Também por isso, no âmbito do racismo, a boca se torna o órgão da opressão por excelência, representando o que as brancas/os querem – e

[125] Termo usado por Davi Kopenawa para designar os não-indígenas (KOPENAWA; ALBERT, 2015).
[126] Um dos grandes desafios dos meus pais, quando eu era criança, era me impedir de comer terra. Vez por outra um deles me flagrava raspando as paredes para comer o barro que estruturava nossas casas.

precisam – controlar e, consequentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente censurado.

Segundo a autora, existe um medo apreensivo de que, se o sujeito colonial[127] falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir, sendo, portanto, forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o "Outra/o"; verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredo. É por isso que "o senhor branco quer 'se desviar', 'manter à distância' nas margens, invisíveis e 'quietas'. Por assim dizer, esse método protege o sujeito branco de reconhecer o conhecimento da/o 'Outra/o'". (KILOMBA, 2019, p. 34).

A fala da 'Outra/o', a comunicação da 'Outra/o' é, portanto, uma comunicação que faz com que o senhor branco queira se desviar, mantê-la a distância nas margens, invisíveis e quietas e, permanece assim, como uma comunicação que não vemos até que paremos de nos desviar dela.

Há muitas formas de tapar a boca do colonizado e elas podem se materializar através da comunicação social, interpessoal e intrapessoal. Uma delas é usurpar toda a originalidade do originário, roubando tudo aquilo que serve aos princípios colonialistas e apagando o valor e a validade daquilo que não serve diretamente aos interesses da colonialidade do saber, do poder, do fazer e do ser. Outro modo é concentrar todos os grandes veículos de comunicação e se posicionar contra o que vem sendo denominado de democratização da comunicação, como acontece no Brasil, onde não há uma legislação específica de fomento aos meios de comunicação alternativos e independentes.

Dentro deste contexto, a descolonização da comunicação pode ser descrita como uma predisposição para ouvir o que foi silenciado e enxergar o que foi ocultado por trás das máscaras de silenciamento e ocultamento da colonialidade do ser, saber, poder e ver.

Ela passa, invariavelmente, por ver e ouvir o que os povos indígenas e pretos têm para mostrar e dizer, já que por muito tempo, a colonização apagou e silenciou a originalidade dos povos originários.

A descolonização da comunicação e dos meios, passa, portanto, pela dinâmica do *Sawabona*, onde dizemos para os terrivelmente outros (BORGES, 2019): eu te vejo (eu te ouço)[128].

---

[127] O que Kilomba (2019) chama de sujeito colonial, eu chamo, no contexto dessa tese, de sujeito anti-colonial. Embora os termos sejam opostos, a perspectiva é similar.

[128] *Sawabona* é um dos aspectos da filosofia do povo Zulu, originário de África.

A descolonização da comunicação, assim, estaria vinculada a manter (criar-sustentar) uma mídia de(s)colonial, mesmo, sabendo que mídias descapitalizadas lideradas por indígenas e pretos dificilmente conseguirá fazer frente aos grandes meios de comunicação à serviço do capital. Este, no entanto, não parece ser um entrave, já que o objetivo não é captar 100% da atenção, mas captar atenção o suficiente para não ser apagado do mapa.

O mapa das escritas indígenas de autoria feminina mostra parte do movimento pelo direito ao aparecimento (na mídia), mas não de forma estereotipada, caricaturizada ou racista. O objetivo dele é visibilizar vozes originárias, que evocam modos outros de ver e intervir no mundo, centrados nas sociedades indígenas, sabendo que:

> Nós indígenas fomos amputados historicamente de usar essa ferramenta de poder. Usavam nossas vozes e conhecimento, mas nunca permitiam que tivéssemos reconhecimento ou compensação financeira, não raro nas prateleiras obras de antropólogos e indigenistas estão recheadas de vozes indígenas reconhecidos apenas como informantes, sem rostos (LEIAMULHERESINDÍGENAS, 2020).

Sem a participação dos/as indígenas de *Abya Yala*, não há comunicação anticolonial, pois sem os originários/as de *Abya Yala*, a colonização, enquanto sistema de di-visão e dominação da complexidade do mundo, não teria uma origem, já que a origem da colonização está ligada à dominação do originário, e o domínio do originário está ligado ao controle da complexidade do mundo.

Por isso, tudo o que não pôde ser d/nominado, apreendido e apropriado, foi rasurado, apagado e queimado pelo colonial. Mas, como não se apaga ideias queimando livros, todos os nomes exorcizados voltaram para assombrar o colonizador, quando o colonizado destapou a própria boca, estilhaçando a máscara do silenciamento, e soprou as suas palavras no mundo.

Os relatos de viajantes e naturalistas, as missivas e os relatórios de padres, oficiais do Reino e cronistas descreveram por quase quatro séculos a paisagem e as gentes da terra como projeções de suas visões e (pré)conceitos. Povos imigrantes que vieram mais tarde (século XIX em diante) seriam considerados legítimos formadores da nacionalidade, em oposição aos nativos, insistentemente colocados como "em vias de extinção ou a caminho de sua 'integração' à sociedade brasileira (o preço para isso é bem conhecido, deixar de ser índio [sic], apagar-se na abstração da 'cidadania' e na vida da cidade)" (TETTAMANZY, 2018, p. 16).

Tettamanzy (2018) parece se surpreender com o fato de que sujeitos arrancados de seus territórios e de si mesmos, ainda assim, consigam nomear e narrar a genealogia que lhes foi subtraída. É isso o que vem acontecendo.

Por baixo das monoculturas, raízes originárias se ligam para fazer rebentar outra vez as sementes de um amanhã mais sociobiodiverso. Não à toa há um levante de novas vozes, que pouco a pouco vão deixando de ser mudas, e se transformam em novas semeadoras. As narrativas indígenas são, assim, a forma que os mais velhos de ontem, hoje e amanhã encontraram para continuar nutrindo a terra que somos nós.

O modo de operar dos colonizadores é o embrião do modo de operar dos neocolonizadores, pois o que floresce hoje não é nada mais do que a semente sintética que foi plantada aqui desde as primeiras invasões. Até hoje se mata as florestas para transformá-las em monoculturas.

Desde que o Brasil deixou de ser Pindorama (região das palmeiras, segundo o povo Tupi e outros povos ando-peruanos), a sociobiodiversidade é arrasada, queimada e destruída para dar lugar à uma unidade forjada no controle, domínio e extermínio. Por isso, os escritores indígenas, enquanto porta-vozes de seus povos, são considerados semeadores de palavras capazes de fazer rebrotar as raízes que se recolheram dentro da terra.

34. Excludência

O sistema cognitivo ocidental cria relações de poder dualistas e excludentes que não costumam encontrar eco no sistema cognitivo extraocidental. Que soluções, portanto, as mídias com fins de(s)coloniais – fomentadoras de um sistema cognitivo extraocidental – podem nos oferecer? Se as patologias da ocidentalização são causadas pelo caráter dualista e excludente das relações coloniais do poder, as relações de poder de caráter não-dualista e não excludente podem atenuar os efeitos patológicos da ocidentalização? Qual seria o papel das mídias com fins de(s)coloniais de caráter extraocidental nesse contexto?

As mídias com fins de(s)coloniais podem nos ensinar a desaprender as relações dualistas e excludentes e aprender a criar relações de poder de caráter não-dualista e não excludente? O que os “extraocidentais”, os “não-modernos”, os “primitivos”, “selvagens”,

“não-humanos”, “mais aparentados à animais[129]”, têm para ensinar através da midiatização de suas narrativas?

Podem eles ensinar a sociedade ocidentalizada a (re)conhecer as realidades a partir do corpo? Não só de uma mente que pensa, mas de um corpo que come, de um corpo que bebe, de um corpo que sangra, de um corpo que dança, de um corpo que levanta a poeira, quando arrasta o pé no chão, de um corpo que enxerga com a sola do pé; de um corpo capaz de sentir o que sente outro corpo. De um corpo capaz de sentir?

35. Fissurar para abrir brechas e respirar melhor

Segundo Jamille Lima [Povo Payayá][130], a prevalência da consciência[131] é compreendida como um dos instrumentos da razão imperialista colonizadora eurocêntrica, "e por isso é necessário fissurá-la" (LIMA, 2019, p. 11).

Mas como libertar-se "das amarras da consciência e dos modelos coloniais de intelecção do ser?" (LIMA, 2019, p. 11). Fissurando, ora! Abrindo uma pequena abertura; uma fenda; rachadura, sendo a abertura o entressonho da comunicação e a comunicação o entressonho da abertura, pois comunicação pressupõe abertura, e pressupor é o mesmo que entressonhar. A pressuposição pode ser interpretada tanto como conjectura, hipótese e prognóstico quanto como imaginação, devaneio e fantasia.

Mas por que costumamos opor conjectura e imaginação, prognóstico e fantasia, hipótese e devaneio? Por que a conjectura, a hipótese e o prognóstico são aceitos dentro de nossos espaços de poder/saber/dizer a nossa palavra, mas a imaginação, o devaneio e a fantasia não, quando todos significam, em algum nível, um exercício de pressuposição?

Porque o ocidental é sempre relacionado ao prognóstico, à conjectura, à hipótese e o extraocidental, à imaginação, fantasia e devaneio, quando todas essas palavras são

---

[129] Inclusive, “costumamos agir com indiferença para com as plantas, os animais e as outras formas de vida classificadas como não-humanas ou objetos da natureza” (LIMA, 2019, p. 184), incluindo também pessoas subhumanizadas, animalizadas.

[130]Segundo Jamille Lima (2019), os Payayá, cuja historicidade e geograficidade se entrelaçam com a própria constituição colonial da Bahia e do Brasil, foram aquartelados e oprimidos até o seu desbaratamento, ao ponto de serem declarados extintos pela historiografia e pelos órgãos oficiais brasileiros no século XVIII. Rompendo o silenciamento a que foram compelidos, iniciam um movimento de retomada que tem em Cabeceira do Rio, povoado do município de Utinga (Bahia), seu aqui. O movimento do povo Payayá conseguiu, no ano de 2012, a certificação de sua identidade indígena, emitida pela Fundação Nacional do Índio, a Funai e, em 2019, recebeu do Estado da Bahia a primeira porção de seu território.

[131] Embora acreditar na supremacia da consciência, sobretudo, quando reduzida ao cogito, consista em um grande problema, a consciência não é uma fortaleza ensimesmada - mas também um ato de transgressão da distância entre ela e o mundo, entre si e o outro, segundo Jamille Lima (2019).

sinônimas? Qual é o lugar do entressonho enquanto prognóstico dentro de uma sociedade onde a razão imperialista colonizadora eurocêntrica prevalece e se manifesta através de discursos e imagens propagados pela grande mídia? E qual é o lugar do entressonho enquanto devaneio? É possível separar? Se não é possível, por que separamos?

Quando o povo Tupi sonhou com a chegada dos navegadores (sem sequer conhecer um veleiro), o que podia ter sido interpretado como uma fantasia foi lido como um prognóstico; o que parecia devaneio revelou-se como uma hipótese que se comprovou. Não era um e não o outro, mas um e outro simultaneamente. É essa a lógica, que costuma permear mídias com fins de(s)coloniais: a não separabilidade. A partir das teorizações de Lima (2019), penso que a simultaneidade pode ser uma saída pós-bifurcação.

Segundo Munduruku (2013), o que está acontecendo em termos ambientais, sociais, políticos e até religiosos foi profetizado, previsto, há muitas centenas de anos por nossos ancestrais, que também previram em sonhos o momento de chegada dos europeus e "todas as atrocidades que seriam cometidas aos filhos da terra... E a resistência, e o ressurgimento das forças da natureza que forçariam o 'homem branco' a rever seu papel no planeta Terra" (MUNDURUKU, 2013, p. 57).

Braço da lógica binária da Modernidade, essa razão prevalecente, ao impor linearidades históricas e hierarquias culturais, sufoca a pluralidade, policiando as manifestações identitárias, que subvertem a excentricidade da sua matriz autoritária e seletiva, ao mesmo tempo em que asfixia a coexistência da multiplicidade (LIMA, 2019).

36. Somos os dois lobos

Sempre que penso no embate colonizador x colonizado, lembro da história dos dois lobos, o bom e o mau... em resumo, vence o lobo que é alimentado. Quando o lobo colonial prevalece? O lobo colonial prevalece sempre que o colonial fala mais alto em nós. O colonial fala mais alto em nós, quando silenciamos a fala de alguém; o colonial fala mais alto em nós, quando nos colocamos como o centro e o outro como a margem; o colonial fala mais alto em nós, quando nos portamos como se somente nós tivéssemos algo interessante a dizer.

O colonial fala mais alto em nós, sempre que falamos do outro, sobre o outro, a partir do outro, contra o outro, mas não com o outro; o colonial fala mais alto em nós, sempre que apagamos a originalidade de alguém para que somente nós sejamos

considerados originais; o colonial fala mais alto em nós, sempre que negamos o direito de fala àquele que ouve; o colonial fala mais alto em nós, sempre que nossa versão reivindica o status de história única.

Eu, por exemplo, sou Mendes e sou Moura[132]. Trago o Mendes assim como Belquior, que liderou colonizadores e o Moura assim como Tukano, que liderou os colonizados (até onde sei não sou parente nem de Belquior nem de Tukano).

Enquanto Belquior Mendes de Moraes exterminou 20 mil Manao na foz do rio Negro e garantiu a posse portuguesa sobre a bacia do Napo, Manoel Fernandes Moura Tukano foi um dos principais articuladores do movimento indígena brasileiro, sendo um dos fundadores da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Presidiu a Federação Indígena pela Unificação e Paz Mundial, além de ser um dos representantes indígenas da Região Amazônica na Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI).

Às vezes, é Belquior Mendes que fala mais alto. Às vezes, é Moura Tukano[133]. Mas eu carrego os dois sobrenomes[134]. Sou os dois lados dessa moeda: a cara, e também a coroa. A questão é: Quem prevalece na maior parte do tempo?

37. Matar o branco em nós

Dia desses ouvi que era preciso matar o branco em nós. Mas matar o branco em nós não significa (re)produzir a violência? Produzir novamente a violência? Não significa tornar-se um matador, mesmo que só pretenda matar a dor? A advogada Juliana Guajajara atribui uma cor ao colonial e pergunta: - Já matou o branco que existe em você hoje?[135]:

> Quem chegou aqui em 1500 e precisou criar um discurso de que era melhor e mais "civilizado" que os povos que já estavam nesta terra e que os povos trazidos a força para, assim, justificar a dominação? Então quer dizer que esse "colonizador" se colocou em uma posição de superioridade, de soberba, em um pedestal onde suas características físicas, seu modo de pensar, sua religião, sua culinária, sua língua eram e são melhores que as de quaisquer outros que não sejam eles mesmos? Pois é, e arrisco dizer que toda essa perversa imposição cultural – que inclui religião, língua, culinárias e tantos outros modos de vida – atualmente tem como único objetivo: fazer a manutenção dos

[132] O Guilherme acrescentei durante o casamento.
[133] Até onde sei não sou parente nem de Belquior nem de Tukano.
[134] Ambos os sobrenomes (Mendes e Moura) estão relacionados a pessoas ou lugares em Portugal.
[135] Essa frase é atribuída a Lorenzo Kom'Boa, conforme explica Juliana Guajajara (GUAJAJARAJULIANA, 2020).

> privilégios que os descendentes desses "colonizadores" possuem até hoje. As consequências disso são o apagamento de toda nossa pluralidade, a desvalorização dos saberes que não são os brancos e o afastamento das nossas imagens das figuras brancas humanizadas. Isso quer dizer que aos olhos dessa gente, nem humanos nós somos. Continuam querendo que a gente acredite que o que vem deles é melhor e o que vem de nossa gente é pior. Acredito que um bom caminho para mudar é começando dentro de nós. Portanto, mate essa pessoa branca colonizadora, dominadora e soberba dentro de você. Ela não pode ser a nossa referência! Temos muitas mulheres indígenas e pretas foda, muitas parteiras, raizeiras, pensantes, artistas e que realizam trocas de saberes incríveis. Todos os dias são dias para matar esse branco dentro da gente (GUAJAJARAJULIANA, 2020).

Não é tão simples, porém, dividir os brasileiros em dois grandes grupos: dos colonizadores e dos contra colonizadores, porque todos nós, em algum nível, somos frutos da colonização. Bisnetos de África, netos de Pindorama, e filhos da pátria amarga Brasil, buscamos, através das narrativas, nos aproximar de nossas raízes, de nossos bisavós e avós, e nos afastar dos galhos que nos sustentam: nossa mãe (não muito) gentil. Não queremos ter nada a ver com ela.

Como podemos matar o branco colonizador em nós sem matar uma parte nossa também, se quase tudo o que sabemos sobre nós, o sabemos através da mídia à serviço da branquitude. O que podemos fazer então?

Podemos nos descomprometer com o pacto narcísico da branquitude, segundo o qual tudo o que é branco é bom e belo e tudo o que não é branco é demoníaco, feio, sujo e selvagem. Por onde começar? Pelas histórias que contamos para nós e para os nossos.

Os dois lobos estão dentro da maioria de nós. Se o racismo é sistêmico, a colonização também é estruturante. Não nascemos colonialistas, racistas e sexistas. Aprendemos a ser pessoas que produzem e reproduzem discursos e práticas colonialistas, racistas e sexistas.

Só conseguiremos mudar a programação, quando aceitarmos que o foco da mudança é a linguagem que permeia os discursos e as práticas. Cancelar o racista deixando de segui-lo nas redes sociais, deixando de comprar os seus livros, de assistir as suas novelas não resolve. O problema-chave não é o racista – que pode, inclusive, deixar de ser racista; o problema-chave é o racismo. Se o racismo se aprende, como podemos aprender o antirracismo? Um antirracismo que não divida o mundo em branco e preto, mas que enxergue os matizes de todos os originários, cuja originalidade vem sendo, dia após dia, cancelada.

38. Comedores de terra – parte 2

Desde a colonização, os povos indígenas vêm sendo obrigados a aceitar a parte de terras que lhes foi destinada. Para não esgotar todos os recursos, adotaram estratégias com vistas a não esgotar toda a sua reserva de uma vez só.

Mas, dia após dia, veem a sua terra ameaçada pelos comedores de terra, que comendo a deles, agora partem para comer a terra preservada pelos outros. É por isso, mas não só por isso, que há fome entre os indígenas. Não só porque foram obrigados a aceitar territórios diminutos comparado a tudo que tinham, mas porque sempre aparece um comedor de terra para comer o território indígena.

Quando os invasores aportaram aqui – quando transformaram nossas praias no porto deles -, os povos indígenas compartilhavam entre si Pindorama. Havia animais para os caçadores, frutos para os coletores, peixes para os pescadores. Após a invasão, os povos indígenas passaram a dividir seu alimento com os colonizadores. Os colonizadores nunca ficam saciados. Querem sempre comer mais e mais e mais, avançando para dentro dos territórios originários. O único progresso, o único avanço colonial é este: o avanço para dentro dos territórios originários e a destruição de tudo aquilo que não é colonial.

Os colonizadores trouxeram os demônios deles com eles, quando aportaram em Pindorama, pois as culturas originárias não concebem a ideia de um demônio responsável por todas as desgraças do mundo. Exú até hoje é tido, dentro do imaginário eurocristão, como demônio. O mesmo acontece com o Curupira, considerado o demônio da floresta. Mas Exú, para os originários de África, é o dono dos caminhos abertos, assim como o Curupira, para os originários do Brasil, é o guardião dos entrecaminhos. Quando demoniza Exú e o Curupira, o colonial fecha os caminhos que estavam abertos.

39. A centralidade da roda

No pensamento colonial, o indivíduo está no centro da roda, enquanto no pensamento de(s)colonial é a comunidade que está no centro; o centro é a própria roda. A comunicação é tão circular quanto a roda é comunicacional, já que, em roda, todos conseguem ver todos de modo similar, enquanto numa sala quadrada, onde as cadeiras estão dispostas em fileiras, nem todos conseguem se ver de modo equidistante.

Numa escola “ocidentalizada”, o professor está quase sempre em um lugar de destaque, às vezes, em cima de um palco, num palanque, num púlpito, enquanto os

estudantes “mais inteligentes, participativos e engajados” estão nas primeiras carteiras e os “menos inteligentes, menos participativos e menos engajados” ocupam as últimas carteiras, a margem.

O professor quase não os consegue ver nem eles conseguem ver o professor. Os estudantes na margem se fazem notar apenas através do barulho, interpretado, na maior parte dos casos, como um ruído que precisa ser abafado, e não como uma comunicação, que procura se estabelecer.

40. A comunicação enquanto troca

Se levarmos em conta a tríade sinalização-informação-comunicação descrita por Ciro Marcondes Filho, perceberemos que o colonial está para a sinalização e para a informação, assim como o de(s)colonial está para a comunicação, já que o primeiro visa a acumulação e a adição e o outro visa a troca e a reciprocidade.

Quando comunico, não troco as minhas ideias com as ideias do outro, mas posso trocar eu mesmo as minhas ideias após entrar em contato com as ideias do outro. A apropriação só se dá, quando consigo tornar próprio o alheio; quando consigo interpretar aquilo que percebo; quando decido fazer algo com aquilo que se oferece aos meus sentidos, pois só consigo ressignificar aquilo que para mim tem algum significado, aquilo ao qual atribuo alguma significação.

É preciso aqui um esforço, uma espécie de predisposição, para ir além da percepção, sendo a percepção um primeiro passo para a interpretação, e a interpretação um segundo passo para a ressignificação.

Quando digo que o outro só pode falar na minha língua, fragilizo a comunicação, pois desfaço a reciprocidade; Não estou disposto a aprender a língua do outro. Não quero aprender as palavras dele. Na verdade, nem sei se quero ouvir a voz dele. Por isso, decido banir a língua dele ou, como ocorreu durante a colonização em Abya Yala, a arranco e jogo para os cães. Obrigo o outro a dizer apenas aquilo que quero, quando quero e como quero.

41. Eliane Potiguara, precursora da literatura indígena no Brasil

A Catografia das escritas indígenas inicialmente seria composta por quatro escritoras, mas Eliane Potiguara não pôde participar por uma questão de saúde. Publico

aqui, entretanto, o texto que escrevi para apresentá-la. Eliane Potiguara [Povo Potiguara], primeira mulher indígena a publicar um texto literário (no Brasil) (PUCHEU, 2020), é escritora, poeta e professora formada em Letras (Português-Literatura) e Educação, fundadora do Grupo Mulher-Educação Indígena (GRUMIN), membro do Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas (*NEArIn*), do Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (*INBRAPI)*, do Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena (ITC), da Ashoka Empreendedores Sociais, organização internacional com foco em empreendedorismo social, Eliane faz parte da Associação pela Paz, é cônsul de Poeta Del Mundo e Embaixadora da Paz pelo círculo da França.

Entrou[136] para o movimento indígena, criou políticas de resistência, atuou em um trabalho de campo que beneficiou muitas pessoas, mas esbarrou com a força reacionária, política e econômica do local e quase foi morta por querer noticiar os fatos arbitrários e trazer a conscientização dos direitos indígenas para o povo Potiguara, que, na época, sofria o impacto social e ambiental do arrendamento de suas terras por fazendeiros que promoviam o racismo ambiental (POTIGUARA, 2019).

Eliane, porém, continuou trabalhando: criou o Grupo Mulher-Educação Indígena, ajudou a elaborar a Constituição de 1988 e a fundar o Comitê Intertribal 500 Anos, começou a participar do Fórum Permanente para Povos Indígenas da ONU, de onde saiu a Declaração Universal dos Direitos Indígenas, esteve com Lélia Gonzalez em Cuba a convite do Programa de Combate ao Racismo e participou de tantas outras "políticas de resistências" (PUCHEU, 2019, p. 47).

A escritora nasceu no Rio de Janeiro anos após sua avó e mãe fugirem da Paraíba após o assassinato e desaparecimento do avô, Chico Sólon. Eliane tomou gosto pela escrita ao redigir as cartas que a sua avó, Maria de Lourdes, ditava, quando sentia saudade dos parentes. Hoje, contabiliza cinco livros lançados, sem contar os textos publicados na internet e as colaborações em coletâneas.

Algumas de suas ideias podem ser encontradas tanto nos livros Metade cara, metade máscara, O coco que guardava a noite, O pássaro Colorido, A cura da terra e na cartilha A terra é a mãe do índio [sic], com a qual venceu o Prêmio literário do PEN CLUB da Inglaterra e do Fundo Livre de Expressão, USA, como também no site da escritora (http://www.elianepotiguara.org.br/), em blogs e sites de revistas, no site do Grumin (Rede de Comunicação Indígena), nos três perfis da escritora no Facebook, no

[136] A biografia da autora foi extraída da apresentação nos livros publicados por ela.

perfil da escritora no Instagram, nos grupos do Grumin e de Literatura indígena (bienais e feiras) no Facebook, no Youtube, nas publicações de sua editora, a Grumin edições. Eliane vê a literatura indígena, literatura dos excluídos, como uma estratégia de luta, um instrumento de libertação e de conscientização.

Escritora que trabalhou uma década na Declaração Universal dos Direitos Indígenas na ONU, em Genebra/Suíça, e desempenhou um papel fundamental no movimento indígena brasileiro, garantindo que os direitos dos povos indígenas fossem incluídos na Constituinte.

Começou a publicar ainda na década de 70, ganhando o título de primeira mulher indígena a publicar literatura no Brasil. Apesar de sua biografia, não consta nenhum livro seu na rede de bibliotecas da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, onde, podemos, sem dificuldade, encontrar livros escritos por Daniel Munduruku, Davi Kopenawa e Ailton Krenak - sem mencionar o número elevado de livros escritos por não-indígenas sobre os povos indígenas.

42. As palavras...

Se as palavras ajudam a criar o mundo; podem ajudar a recriá-lo.

43. Todos-todos

É preciso algum cuidado para não se deixar levar pela ideia da comunicação todos-todos (os excluídos digitais são muitos). Também para perceber que se abriu canais também para disseminação de *fake news* e para os discursos de ódio, que colocam em risco a coesão social.

44. Transformando silêncio em ação

Dizer é como fazer.

45. Incomunicação

Ao mesmo tempo em que pode fomentar comunicação, a mídia também pode fomentar incomunicação: o oposto da comunicação; o seu contrário antitético,

contraditório e incompatível, pois se comunicação é seguir adiante com a conversa, o avesso da comunicação é não seguir adiante com a conversa.

A mídia - aqui incluída a mídia alternativa radical - pode funcionar como um espaço de comunicação, mas também de incomunicação (interrupção da conversa ou inexistência da capacidade de comunicar) dentro de uma lógica "tudo aqui e ao mesmo tempo", onde a dinâmica e/e tensiona a dicotomia ou/ou.

Neste esquema, a comunicação vai além de onde a sinalização e a informação chegam, pois enquanto a sinalização e a informação adicionam dados aos que já temos, mantendo uma mesma orientação, a comunicação muda essa orientação, quando somos confrontados com falas, representações, imagens, opiniões de pessoas próximas ou por nós respeitadas, que questionam nossas posições, fazendo com que aquilo que era sólido em nossa mente, valores e posicionamentos sofra um abalo: "Eu penso, reflito, repenso, considero, avalio, mudo de opinião. Já não estamos falando de informação, de adição, de ampliação de repertório, mas de quebra, de substituição, de transformação. De comunicação" (MARCONDES FILHO, 2013, p. 27).

46. Designações

O verbo designar é um termo basilar na construção desta tese, pois pode ser definido como: Nomear; Caracterizar; qualificar através de um nome; Mostrar; fazer a distinção de alguém ou de alguma coisa em relação aos demais; Determinar. Não dá para dissociar interpretação de orientação; orientação de interpretação. Designação.

47. A raça como uma imagem

Os comunicadores indígenas reagem como podem diante da imposição de um sistema cognitivo, que separa o homem da natureza e coloca esta à serviço daquele. Não por acaso povos considerados mais próximos da natureza foram, ao longo dos séculos, explorados, escravizados ou exterminados, como ocorreu com milhões de índios [sic] [137] e negros - outras duas nomenclaturas criadas pela branquitude europeia colonizadora.

Aplicada pela primeira vez aos “índios” [sic] e só depois aos “negros”, a categoria eurocêntrica de raça[138] apareceu muito antes do aparecimento da categoria cor na história da classificação social da população mundial para expressar um modo de dominação imposto durante a colonização/constituição da América e implantação do capitalismo colonial/moderno/eurocentrado como o padrão do poder mundial (QUIJANO, 2005).

Como a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus, os colonizadores agiam como se fossem ‘naturalmente’ superiores[139] a todos os demais povos do mundo, pois a articulação entre o etnocentrismo colonial e a classificação racial reforçava a imagem dos povos colonizados como raças inferiores e anteriores aos europeus.

Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa e o restante do mundo foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Ocidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno: “Essa perspectiva binária, dualista, de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impôs-se como mundialmente hegemônica no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo” (QUIJANO, 2005, p. 6).

A codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça foi assumida pelos colonizadores como o elemento fundacional das relações de dominação que a conquista exigia. A velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com formas de trabalho não pago desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos, já que a suposta inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário, tanto que o vasto genocídio[140] dos indígenas nas primeiras décadas da colonização não foi causado pela violência da conquista nem pelas enfermidades que os

[138] Segundo Quijano (2005), a categoria raça é literalmente uma invenção que nada tem a ver com a estrutura biológica da espécie humana.

[139] O que ourtogou aos brancos uma vantagem decisiva para disputar o controle do comércio mundial foi a exploração do ouro, da prata e de outras mercadorias produzidas por meio do trabalho gratuito de índios [sic], negros e mestiços na América, e sua vantajosa localização na vertente do Atlântico por onde, necessariamente, tinha de ser realizado o tráfico dessas mercadorias para o mercado mundial (QUIJANO, 2005).

[140] O termo genocídio foi definido, na Assembleia Geral das Nações Unidas, em 1946, como quaisquer atos perpetrados com a intenção de destruir, parcial ou totalmente, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, como sejam: a) matar membros do grupo; b)infligir lesão grave à integridade física ou mental dos membros do grupo; c) submeter intencionalmente o grupo a condições de existência que forçosamente acarretem sua destruição física total ou parcial; d) adoção de medidas destinadas a impedir nascimentos no seio do grupo; e) transferência forçada de crianças de um grupo ao outro.

conquistadores trouxeram em seu corpo, "mas porque tais índios [sic] foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer" (QUIJANO, 2005, p. 4).

De origem e caráter colonial, a ideia de raça, em seu sentido moderno, foi inventada durante a colonização para marcar as diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados e produzir a partir de supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos, identidades sociais historicamente novas: índios [sic], negros e mestiços (QUIJANO, 2005).

Na medida em que as relações sociais que estavam se configurando eram relações de dominação[141], essas identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, e, consequentemente, ao padrão de dominação que se impunha.

A ideia de raça se tornara então uma maneira de legitimar a naturalização das relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus e justificar a invasão de territórios (tradicionalmente) ocupados pelos povos nativos, provando ser uma das invenções mais duradouras do colonialismo, que até hoje globaliza a subalternização, ao inferiorizar povos uma vez dominados e consequentemente também suas descobertas mentais e culturais (QUIJANO, 2005).

A riqueza usurpada da América transformou a Europa no centro do capitalismo mundial, a partir de onde os europeus passaram a articular o mercado mundial e as experiências, histórias, recursos e produtos culturais numa só ordem cultural global em torno da hegemonia[142] europeia ou ocidental (QUIJANO, 2005).

Foi dessa forma que a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas da subjetividade, da cultura, e em especial, do conhecimento, difundindo um modo concreto de produzir conhecimento colonial/moderno, capitalista e eurocentrado fundado a partir da combinação de dois mitos principais: o mito segundo o qual, a história da civilização humana é uma trajetória que parte de um estado de natureza[143] e culmina na Europa, e o mito segundo o qual, "as diferenças entre Europa e não-Europa são diferenças de natureza (racial) e não de história do poder" (QUIJANO, 2005, p. 238).

---

[141] Conforme Quijano (2005), a imposição da dominação colonial europeia começou com a América, sendo a dominação o requisito da exploração, e a raça o mais eficaz instrumento de dominação que, associado à exploração, serve como o classificador universal no atual padrão mundial de poder capitalista.

[142] Segundo Jamille Lima (2019, p. 23), "a hegemonia é manifesta pelo egoísmo e pelo egotismo".

[143] Da ideia do estado de natureza como ponto de partida do curso civilizatório, cuja culminação é a civilização europeia ou ocidental, se origina a especificamente eurocêntrica perspectiva evolucionista, de movimento e de mudança unilinear e unidirecional da história humana.

Desconhecemos o fato de a categoria raça ter sido criada para classificar os povos originários (indígenas) das Américas e só depois aplicada aos povos originários de África, que tiveram a sua diversidade apagada ao serem nomeados de índios [sic] e negros (QUIJANO, 2005), e por isso não conseguimos, por vezes, identificar o racismo na perpetuação de discursos preconceituosos acerca dos povos indígenas do Brasil.

48. Estereótipos

A imagem do indígena preguiçoso, atrasado, selvagem acompanha os povos originários desde a invasão do Pré-Brasil, pois o colonialismo – mas não só ele, o capitalismo e o patriarcalismo também -, parece se alimentar da estereotipização de indivíduos, hierarquização de grupos e subalternização de povos.

Provocado em palestras a responder porque os indígenas não teriam evoluído na mesma proporção das outras sociedades, Daniel Munduruku [povo Munduruku] (2013) concorda que "em determinados aspectos a sociedade brasileira ou ocidental é mais evoluída que a indígena. Basta pensar na indústria tecnológica com todo o seu desenvolvimento, nas máquinas complexas, nos meios de transportes e de comunicação" (MUNDURUKU, 2013, p. 62).

O desenvolvimento tecnológico é financiado (e financeirizado), porque "acredita-se que seja importante valorizar este tipo de conhecimento, por isso investe-se pesado nele. Nisso está também a busca da felicidade, do bem-estar e da qualidade de vida das pessoas e o domínio da natureza" (MUNDURUKU, 2013, p. 62), já que ao dominar a natureza, o homem ocidental pensa que pode chegar à felicidade, enquanto no contexto das sociedades indígenas a felicidade é posta em outro lugar e os esforços são investidos em outros campos (MUNDURUKU, 2013):

> A natureza não é objeto para ser simplesmente explorado. Nessa atitude de respeito, as sociedades indígenas chegaram a um equilíbrio perfeito, utilizando uma tecnologia que, comparativamente à do Ocidente, é muito simples. Por outro lado, se levarmos em consideração a qualidade de vida - onde ninguém tem mais que o outro e há abundância e menos violência - alcançada por essas sociedades, notaremos que elas são mais desenvolvidas que as não-indígenas (MUNDURUKU, 2013, p. 62).

Daniel Cabixi [povo Paresi] (2009) bem que gostaria de fazer os não-indígenas compreender o seu mundo, "assim como cheguei a compreender o mundo deles"

(CABIXI, 2009, p. 46), mas a cegueira etnocêntrica, às vezes, não permite esse diálogo franco e sincero (CABIXI, 2009), já que a espoliação colonial é legitimada por um imaginário, que estabelece diferenças incomensuráveis entre o colonizador e o colonizado, conforme explica Castro-Gómez (2005).

As noções de raça e cultura geram identidades opostas: "O colonizado aparece assim como o 'outro da razão', o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador" (CASTRO-GOMÉZ, 2005, p. 173). A maldade, a barbárie e a incontinência aparecem como marcas identitárias do colonizado, enquanto a bondade, a civilização e a racionalidade aparecem como características do colonizador.

Josefina Coll (1986) recupera, na obra *A resistência indígena*, relatos do cronista oficial Fernandes de Oviedo, conquistador nomeado Governador de Cartagena, segundo o qual, os indígenas se matavam com veneno ou se enforcavam com as suas próprias mãos para não ter que trabalhar e perder seu passatempo, pois, segundo ele, eram gente de natureza ociosa e viciada; Enquanto descrevia os soldados espanhóis como bravos lutadores, o cronista chamava os soldados indígenas de vagabundos (COLL, 1986):

> Quando, em tempos antigos, os portugueses tentaram escravizar os indígenas, esses não aceitaram aquela imposição. Trabalhar, para o português colonizador, era acumular. A acumulação é uma das dimensões do futuro. Acumula-se, poupa-se, guarda-se com a intenção de utilizar depois, amanhã. Os indígenas não sabem o que é o amanhã. E fugiram da escravidão. Os portugueses inventaram, então, que eles eram preguiçosos demais para aquela função nobre. E assim ficou. (MUNDURUKU, 2009, p. 50).

49. O sofrimento das mulheres brancas

Já ouvi mais de uma vez em rodas sobre racismo que "mulheres brancas sofrem". Sim, a mulher branca sofre, mas não sofre o que uma mulher racializada sofre, porque enquanto a branca sofre sexismo, a racializada sofre sexismo e racismo. A categoria raça foi criada para subjugar as pessoas não brancas.

Não à toa, a maioria das pessoas racializadas é pobre ou miserável. Os povos originários não brancos não são pobres, porque são menos inteligentes ou mais preguiçosos. São pobres, porque a racialização os empobreceu. Os colonizadores europeus usaram a categoria raça – legitimada cientificamente – para invadir os territórios originários, espoliar os recursos, subjugar pessoas, e superar tudo aquilo que não era o seu espelho.

Uma disputa que só se acirra, já que o esbulho dos povos racializados não acabou com o fim da colonização. O colonialismo persistente continua investindo com violência contra as aldeias e os quilombos, alvos constantes de práticas genocidas, que ameaçam territórios materiais e imateriais, já que explodir a pedra de Xangô na Bahia é violentar os filhos de Xangô, assim como envenenar o rio Watu em Minas Gerais é violentar os netos do rio, o povo Krenak. Se o branco que é branco sofre, avalie quem não é branco, num país colonialista.

É muito comum ouvir de algumas pessoas brancas a seguinte indagação: "agora eu não posso mais falar?". Poder, pode, mas convém ouvir também. Por muito tempo só a branquitude se julgava no direito de falar. Quantos escravizados a branquitude não silenciou com as suas máscaras de ferro? Quantos não perderam a voz? Quantos não perderam as línguas? É por isso que exercer o direito de fala, mesmo sob o risco de ser apontado como ridículo, é um exercício de insubordinação, de insurgência, e de liberdade.

A máscara do silêncio aprisiona a nossa língua e imobiliza a nossa voz, todas as vezes em que nós, bisnetos e bisnetas de escravizados, temos a nossa fala desautorizada, rotulada de inconveniente, ou apontada como ridícula, nos espaços de poder/saber/ser que só a branquitude se julga capaz de ocupar.

> Por que deve a boca do sujeito negro ser amarrada? Por que ela ou ele tem de ficar calada/o? O que poderia o sujeito negro dizer se ela ou ele não tivesse sua boca tapada? E o que o sujeito branco teria de ouvir? Existe um medo apreensivo de que, se o sujeito colonial falar, a/o colonizadora/o terá de ouvir (KILOMBA, 2019, p. 33).

Tudo o que não pôde ser calado ou apagado, teve o seu nome substituído, e a origem suprimida. Foi o que aconteceu com o mapeamento, por exemplo. Embora seja considerada uma ciência de origem europeia, o primeiro mapa da história não é europeu e sim africano. Foi elaborado pelo povo de Kemet, território que passou a ser chamado de Egito, porque assim a Grécia o quis, a mesma Grécia que costuma ser apontada como o berço da civilização (ocidental), da filosofia, da política.

Mas um berço não pare um bebê. O bebê só é posto lá, depois que nasce. Sendo assim, se a Grécia é considerada o berço, continuamos em busca da mãe. Cheikh Anta Diop diz ter pistas de seu paradeiro ao sustentar que os gregos aprenderam muito do que propagaram com uma civilização egípcia (portanto, africana) superior.

50. Escuta n’ativa

Quando eu escrevia as minhas primeiras linhas sobre escuta n’ativa, começou a tocar uma música que eu nunca tinha escutado: Odekomorode, do grupo Ofa. No meio da canção, uma voz começou a recitar: “Oxóssi, o senhor da caça, o senhor da comunidade, o senhor do silêncio. Aquele que está sempre alerta e sempre observa tudo o que está à sua volta; aquele que nada deixa escapar. Nós não podemos negar: somos caçadores (...) Oxóssi é o caçador com uma flecha só”[144].

Caça, comunidade e silêncio estão diretamente vinculados. A comunidade depende da caça e a caça depende do silêncio. Não há comunidade sem caça. E se não há caça sem silêncio, não há comunidade sem silêncio. Não é só a partilha do sensível que dá forma à comunidade, não é só a partilha do comum; é a partilha do silêncio; e o silêncio se exercita na escuta, pois enquanto escuto, silencio a minha voz para ouvir a voz do outro. Logo não existe comunidade sem escuta. É preciso silêncio para seguir o rastro da caça e a caça é o que garante o sustento de uma comunidade.

O que os colonizadores fazem ao aportar em Abya Yala é impor aos povos originários o silenciamento. E como o silenciamento significa não prosseguir com a conversa, ele estrangula toda a possibilidade de comunicação, suspendendo qualquer possibilidade de partilha do sensível, do comum e do silêncio, já que, segundo Luhmman, comunicar é prosseguir com a conversa e a comunicação pressupõe alguém que fala e alguém que escuta àquele que fala.

Ouvindo a canção Odekomorode, chego à conclusão de que a escuta n’ativa pode ser definida também como uma escuta que está sempre alerta, que sempre observa tudo o que está à sua volta, e que nada deixar escapar.

Essa não foi a primeira vez que Oxóssi atravessou o meu percurso de pesquisa. Quando visitava o pajé Kuaraci Katú, o primeiro objeto que ele me apresentou foi uma garrafa com a bebida da jurema com uma foto do orixá Oxóssi no rótulo, vestido de verde, suspenso no ar, com uma flecha retesada no arco.

Ali, naquele instante, em vi dois mundos confluírem: as cosmovisões ‘ameríndias’ e as cosmovisões originárias africanas. Na casa do pajé, havia cocares, cachimbos, colares de sementes, mas à primeira figura que eu fui apresentada foi à de Oxóssi, orixá da caça,

[144] Este trecho foi inspirado numa recitação (da Mãe Carmem) extraída da canção Odekomorode – Orixá Oxossi, do grupo Ofa.

da comunidade e do silêncio. Para seguir o rastro das palavras, para caçá-las, e capturá-las em pleno movimento é preciso silêncio.

51. Dominação e nominação

Os colonizadores usaram a palavra para usurpar os territórios indígenas; os indígenas usam a palavra para reavê-los. Os colonizadores usaram a palavra para desencantar os mundos; os indígenas usam a palavra para reencantá-los. Os colonizadores usaram a palavra para cortar as línguas indígenas; os indígenas usam a palavra para recuperá-las. Os colonizadores usaram a palavra para dizer que os indígenas estavam mortos; os indígenas usam a palavra para dizer "estamos vivos".

As palavras são as mesmas, o que muda é o sentido que a flecha percorre e o alvo que se intenciona atingir, variando de acordo com a intenção comunicacional daquele que faz uso dela. A palavra é força, poder e energia. A palavra é vida. A palavra tem alma. Tal qual a água, representada pela letra Y no Tupi, está em tudo, ora na forma líquida, ora no estado sólido, ora sob o status do gasoso. Já provocou grandes ebulições na história do mundo, ao liquefazer determinadas práticas, enquanto solidificava outras. A palavra está sempre à serviço.

A exemplo das sementes, a palavra pode ser usada como um meio para alcançar diferentes fins. A semente olho de pombo, por exemplo, muito utilizada pelos povos originários americanizados e africanizados, pode fortalecer a saúde do corpo energético (na forma de guias e amuletos), mas também deteriorar a saúde do corpo físico, se ingerida, devido à sua toxicidade.

O mesmo ocorre com outras sementes, que podem salvar e matar, produzir feitiços e quebrar feitiçarias, reforçar a nutrição e agravar a desnutrição. A diferença entre remédio e veneno (entre quem vive e quem morre), não é só a dose, mas a forma como aquela substância será administrada. Isso vale para as sementes e para as palavras que se (es)colhe[145]: o uso depende da intenção de quem usa.

Aprendi a dizer essas palavras através de uma "pedagogia Curupira", que caminha para frente com os passos virados para trás. Algo similar à filosofia africana do *Sankofa*. Estou escrevendo um texto sobre isso.

[145] Escolher e colher são movimentos parecidos, pois ambos ocorrem, quando manifestamos nossa preferência por alguém ou algo; quando fazemos opção entre duas ou mais pessoas ou coisas.

52. Alianças

Segundo Ailton Krenak, os povos indígenas são povos da aliança. Para adiar o fim de seu mundo, fazem aliança tanto com indígenas quanto com não-indígenas. Um exemplo de aliança possível é apresentado pelo professor Isaías Potiguara no livro *Índios na visão dos índios.*

Conta Isaías que a revitalização da língua Tupi entre os Potiguara, na Paraíba, se deu através de uma aliança firmada entre a aldeia e Eduardo Navarro de Almeida, professor e pesquisador da USP (Universidade de São Paulo), que formou um grupo de professores para que atuassem como multiplicadores junto aos demais parentes, fazendo com que a língua pudesse ser retomada pelos Potiguara. O Tupi, segundo Isaías:

> Era a língua falada pelos nossos guerreiros ancestrais Potiguara. Com a chegada dos invasores, a partir de 1500, começou o massacre, e tudo foi mudando de uma forma monstruosa. Os invasores proibiram os nossos parentes de falar sua própria língua. Massacraram, espancaram e mataram muitos Potiguara. Tomaram nossas terras e roubaram nossas riquezas, mas não roubaram nossa dignidade, nosso sangue e nossa cultura. Durante muitos anos ficamos na esperança de conseguir falar novamente nossa língua ancestral, até que o sonho se tornou realidade [...] Enquanto jovem Potiguara agradeço ao professor Eduardo por nos ter trazido a oportunidade de conhecer nosso idioma e também a todos nossos parentes que buscam manter a língua Tupi viva (POTIGUARA, 2011, p. 54)

53. Um país construído sobre um cemitério indígena

Embora a história tradicional apresente a conquista “como uma façanha prodigiosa, realizada por um punhado de valentes que dominam quase que apenas com sua presença, em nome de Deus e Castela, a milhares de seres primitivos e selvagens” (COLL, 1986, p. 9), uma simples leitura das crônicas demonstra o contrário.

> Encontramos homens e mulheres desnudos e indefesos que lutam contra as armas de fogo, contra os cavalos, contra os cães amestrados "cebados en indios" que os despedaçavam cruelmente. Manifesta-se também com o incêndio de povoados e plantações ante a aproximação de tropas invasoras; com a fuga para as montanhas dos moradores de povoados e cidades; com os abortos provocados pelas mulheres desesperadas ante a escravidão e a fome que esperavam seus filhos ou "para não dar à luz bastardos"; com o suicídio de milhares de pessoas convencidas de sua impotência diante do jugo do opressor; com a luta armada constante e tantas vezes admirada dos valentes.

Segundo Josefina Coll[146] (1986), passada a surpresa e a confusão do encontro, a oposição tornou-se escarniçada e sistemática, “chegando até a ser suicida com alguma frequência" (COLL, 1986, p. 9).

54. Identidade indígena em questão

A definição de quem é ou não é indígena pode variar de país para país, de época para época, mas, de um modo geral, todos parecem concordar que é indígena quem se considera pertencente a uma comunidade, um povo ou uma nação indígena e é por ela reconhecido como membro.

55. Mídia e imaginário

Vivemos em um país de maioria negra e indígena, onde os grandes conglomerados de comunicação estão nas mãos de uma minoria branca. Que efeitos essa discrepância provoca no nosso olhar? Que efeitos provoca no nosso imaginário? Quem financia a mídia hegemônica? Quem paga para colocar as notícias na nossa mesa? Que interesses os financiadores têm? No que eles querem que a gente acredite? Que imagens estão tentando nos vender?

56. Indígenas. “Onde vivem? Do que se alimentam? Como se reproduzem?”

Quando comecei a estudar visibilidade indígena, eu fazia enquetes, aonde chegava: “-Onde vivem os indígenas? Do que se alimentam? Como se vestem?” A maioria das pessoas respondia: vivem da caça, da pesca, da coleta; moram na floresta; estão sempre adornados de pena.

Mesmo que somemos, até agora, 305 povos falantes de 274 línguas - sem contar as desconhecidas - e nossos modos de existência sejam variados, ainda predomina a imagem do indígena genérico. Apesar de nossa mobilidade, continuamos ouvindo comentários que tentam aprisionar nossos espíritos e corpos em (i)móveis coloniais.

[146] Coll (1986) inventariou as principais ações indígenas de resistência à conquista espanhola e portuguesa do México à Patagônia.

Assim como o termo “índio” [sic], a história única do indígena genérico não passa de mais uma ficção reproduzida pelos meios à serviço da colonialidade.

Discursos como “o indígena não gosta de trabalhar”; “é muita terra para pouco ‘índio’” [sic]; “os indígenas atrasam o desenvolvimento do país” atravessam séculos graças à miopia adquirida por quem só pode ver o mundo pelos olhos de terceiros.

Não por acaso, povos considerados mais próximos da natureza foram e continuam sendo alvo de violências físicas e simbólicas por apontarem, com suas existências, que existem outros caminhos possíveis além daquele mostrado pela mídia hegemônica alinhada à política desenvolvimentista da sociedade brasileira.

57. Notas introdutórias sobre Contra colonização, Anti colonialidade e Decolonialismo indígena

Para identificar (e enfrentar) os efeitos da colonialidade, várias teorias foram criadas. Entre as abordagens que alcançaram maior projeção, estão o Pós-colonialismo e a Decolonialidade, cujas características podem ser visualizadas na tabela abaixo, elaborada pelo Grupo de Estudos sobre Comunicação, Cultura e Sociedade:

Tabela 8: Comparação entre pós-coloniais e decoloniais.

Principais diferenças entre	Pós-colonialismo	Decolonialidade
Principais questões	- Fim político/administrativo do sistema colonialista em África e Ásia nos anos 70/80; - Crise do projeto de Estado-nação; - Emergência de novos sujeitos “colonizados”: mulheres, negros, LGBTs, etnias, minorias religiosas, indígenas; - Exigência do lugar de fala; – Crítica feita a partir de dentro; - Vivência como legitimidade; - Vozes “subalternas”; - Luta por representação e representatividade; – Disputas narrativas; - Perspectivas pós-coloniais a partir das margens/periferias; - “Situação pós-colonial”; – Questão do poder, violência e opressão - crítica ao ocidente e ao eurocentrismo;	- crítica à concepção de pós-colonialismo; – sistema político/administrativo é diferente de uma lógica de controle; – persistência de formas de colonialidade do poder, do saber, do ser e do ver; - giro decolonial; – autores da América Latina; – Grupo latino-americano de Estudos Subalternos (1992); – Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C); - descolonização do pensamento e das CS; - ênfase na questão racial.

	– Identidade/alteridade; – Crise na representação do outro; – Norte/Sul; ocidente/oriente; "nós x eles"; – Críticas aos binarismos; - Referências aos pós-modernos; – Estudos subalternos asiáticos.	
Principais conceitos	- entre-lugar, hibridismo, deslocamento, fronteira, encontro; - catecrese, deslizamento, ambivalência; - estereótipo, fetiche; - lugar de fala, representação; – crise da representação do outro; - orientalismo; eurocentrismo; - sujeito do terceiro mundo; - posição do sujeito; - cultura como arena de disputas; - geopolítica do conhecimento; - Sul global	- pluralidade de projetos coletivos; – multiuniversalidades; – modernidades alternativas; – utopias plurais, realistas e críticas; - sul global; - colonialidade do saber, do poder, do ser e do ver; - fronteiras, hibridismos, mestiçagens, mediações; - sistema-mundo moderno colonial capitalista sexista racista; - reinvenção do social; - conhecimento-emancipação
Principais nomes	- Said, Guha, Bhabha, Prakash, Appadurai, Spivak, Fanon, Cesáire, Boaventura Santos	Quijano, Mignolo, Grosfoguel, Maldonado-Torres, Lander, Dussel, Santiago-Gomez, Anzaldúa, Walsh, Escobar, Coronil
Observações importantes	– crítica 1: não contempla as diferentes colonizações e conflitos decorrentes; – crítica 2: problema com o termo "pós", (pois) reforça o linear e mantém o colonialismo como a base da linha temporal; – crítica 3: tributário a autores e conceitos europeus; formação e inserção dos autores	– crítica 1: apagamento das mulheres; - crítica 2: conflitos entre grupos; apagamentos - crítica 3: novos termos, mesmas ideias e posturas? - crítica 4 – poucos negros e indígenas; - crítica 5 – inserção EUA

Fonte: GRECOS - Grupo de Estudos sobre Comunicação, Cultura e Sociedade

Inseridos na tabela apenas para facilitar a visualização, os conceitos são mais fluídos e orgânicos do que aparentam à primeira vista. Cambiam-se[147]. Estão mais para rios, que em algum ponto do horizonte podem se intersectar, do que represas a quilômetros de distância uma da outra. Embora não partam da mesma nascente nem sigam o mesmo percurso, ambas as correntes acabam desaguando na crítica à colonialidade.

Autores, cujas obras apontam os efeitos materiais e simbólicos da colonialidade também utilizam o termo Descolonização. Embora Decolonialidade e Descolonização apareçam como sinônimos em alguns textos, vários intelectuais têm optado pela grafia

[147] Cambiar pode ser definido como dar e receber mutuamente; trocar, permutar (CAMBIAR..., 2022).

decolonial como um posicionamento político e epistemológico. A opção pelo termo decolonial, ao invés de descolonial, conforme observa o Grupo de Estudos sobre Comunicação, Cultura e Sociedade (GRECOS), está relacionada a uma estratégia de nomeação, buscando romper com a ideia de descolonização, comumente associada ao ato de desfazer a colonização.

Samia Mehrez (1991), porém, dá outro significado para o termo descolonização. Segundo ela, a descolonização pode ser entendida como um ato de exorcismo tanto para o colonizado quanto para o colonizador e para os dois lados deve ser um processo de libertação: da dependência, no caso do colonizado, e, por parte dos colonizadores, das percepções, instituições e representações imperialistas e racistas que permanecem conosco até hoje. A descolonização, insiste Mehrez (1991), só pode ser completa quando compreendida como um processo complexo que envolve ambos, o colonizador e o colonizado (MEHREZ, 1991).

Além do Pós-colonialismo, da Decolonialidade e da Descolonização, outros conceitos são acionados por intelectuais brasileiros para visibilizar os efeitos da colonialidade em países como o Brasil, onde a escravização consolidou as bases para uma distribuição desigual da precariedade. Antônio Bispo dos Santos (2019), por exemplo, apresenta o conceito de contra colonização. Já Denise Ferreira da Silva (2019) expõe as bases do conceito de decolonização, enquanto Alvaro Gonzaga (2021) apresenta aquilo que ele define como Decolonialismo Indígena.

Na teoria da contra colonização, Bispo (2015, 2019) aborda o modelo católico de colonização, a dominação precoce sofrida pelos indígenas, a instituição central da escravidão na formação social e econômica do país, a ideologia da mestiçagem e a democracia racial, e os modelos de desenvolvimento, a maioria deles dentro do regime capitalista (CARVALHO, 2019). Ele:

> Não apenas condena veemente esse modelo de sociedade imposto aos negros e aos indígenas pelos portugueses como enfatiza as revoltas, as rebeliões e as lutas antirracistas contra as classes e grupos raciais dominantes levadas a cabo pelos povos tradicionais nas suas tentativas de viver segundo outras bases civilizatórias (CARVALHO, 2019, p. 9).

Santos (2019) conceitua contra colonização como todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores e em prol dos símbolos, das significações e dos modos de vida praticados nesses territórios.

Embora, segundo Carvalho (2019), seja possível conectar a obra de Santos (2015, 2019) com o chamado movimento Pós-colonial, “um movimento intelectual e político

recente, que nesse momento reverbera em toda a América Latina e no Sul do Mundo em geral" (CARVALHO, 2019, p. 11), Santos (2015, 2019) demarca que sua perspectiva não é nem Pós-colonial nem decolonial e sim contra-colonial.

Enquanto isso, Ferreira da Silva (2019) descreve decolonização como uma (improvável) restauração do valor expropriado do trabalho escravo e das terras nativas ou ainda como uma reconstrução do mundo através da restauração do valor total sem o qual o capital não teria prosperado e do qual ainda se sustenta.

Ao mencionar o termo reconstrução, ela não se refere à reparação ou à restituição de uma determinada quantia que corresponda ao que o capital mercantilista e o capital industrial adquiriram através da expropriação colonial desde o século 16; ela se refere a implantação de outras arquiteturas jurídico-econômicas de retificação através das quais o capital global restaura parte do valor que continua a derivar da expropriação da capacidade produtiva do corpo do escravo e da terra do nativo. Segundo Ferreira da Silva (2019), quando a *virtualidade* guia a imagem da existência no presente global, a única reivindicação ética-política significativa é a Decolonização.

Alvaro Gonzaga, por sua vez, define Decolonialismo como um conjunto de "posturas, projetos, anseios e empenhos para acabar com as promessas de modernidade e situações impiedosas criadas pelo colonialismo" (GONZAGA, 2021, p. 132). Segundo ele, no Decolonialismo indígena, a temática indígena é introduzida como referencial para a construção de novos conhecimentos e novas práticas de relações humanas e com o meio ambiente.

O Decolonizar indígena, afirma Gonzaga (2021), é o devir dos povos originários em que pensamos no futuro pós-colonização e escrevemos uma nova história visando a garantia de direitos. Em *Decolonialismo indígena,* Gonzaga (2021) contextualiza a luta pela garantia de direitos indígenas dentro do debate da colonialidade, tenta descontruir algumas imagens de controle que circulam a respeito dos povos originários do Brasil – chamadas por ele de mitos -, mas não aprofunda outros aspectos de sua teoria.

Embora partam de referenciais distintos e, por vezes, considerem pontos de partida diferentes, as quatro teorias, de um modo geral, buscam oferecer um horizonte de interpretação para aquilo que inúmeros autores têm definido como colonialidade (do poder, do saber, do ser, do imaginário, da natureza).

59. Sobre inacabamentos

Ingressei no doutorado em março de 2018 com o projeto "A face entre as interfaces", cujo objetivo era aprofundar os resultados obtidos durante o mestrado através da investigação das condições dos trabalhadores da comunicação em meio às transformações do jornalismo.

Lembro que a banca de defesa foi unânime quanto à recomendação de dar continuidade ao trabalho. Mas logo na primeira reunião de orientação após o meu ingresso no doutorado, o antigo orientador disse que não tinha mais interesse em orientar a pesquisa.

Olhando em retrospectiva percebo que essa falta de interesse dele pelos temas pelos quais eu me interessava atravessou boa parte da minha carreira enquanto pesquisadora. Na graduação, eu propus pesquisar imagem, mas ele comentou que não tinha interesse em orientar uma pesquisa sobre esse tema; então pesquisei comunicação ambiental. Eu pretendia seguir nessa linha, mas logo após a banca, ele comentou que não tinha mais interesse em orientar o tema. No mestrado, eu pesquisei mudanças no jornalismo e pretendia seguir nessa linha. Mas logo após a minha entrada no doutorado, ele comentou que não tinha mais interesse em orientar o tema.

Tudo o que me interessava parecia não despertar (mais) o interesse dele. Numa busca alienante por algum tema que interessasse a ambos, passei o primeiro ano de doutorado só escrevendo projetos que, tão logo apresentados, eram recusados sem chance de contra-argumentação. Foi assim que vi destruídas as chances de pesquisar 1) fotografia; 2) educomunicação; 3) narrativas multiplataformas; 4) *fake news.*

O projeto sobre *fake news* ele recusou sob a alegação de que ao fim do doutorado já seria um tema ultrapassado e ninguém estaria mais falando sobre isso. Bastou eu desistir para ele contatar outros pesquisadores que tratavam desse tema para que dessem palestras a convite dele em escolas públicas.

Ainda sem saber que caminho seguir, mesmo após percorrer 1/3 do doutorado, escolhi pesquisar a Gênero e Número, primeira plataforma de jornalismo de dados comandada por mulheres na América Latina. Durante as primeiras semanas de pesquisa, me deparei com os números relacionados à violência contra a mulher. Foi a primeira vez que me vi enquanto vítima de violências moral, psicológica e intelectual, dentro da universidade.

O projeto foi aprovado no primeiro SEP e a pesquisa seguia bem até eu conhecer o projeto Leia Mulheres e decidir estudá-lo, mudando a temática da investigação. Meu

foco agora era a invisibilização histórica das mulheres nos meios de produção e reprodução de conhecimento e cultura, uma violência da qual era vítima.

Seguindo uma recomendação da professora Denise Carvalho comecei a coletar dados a respeito do perfil das autoras lidas no Leia Mulheres em São Paulo e Natal - meu campo de observação – e percebi que entre as autoras, as negras e indígenas eram as menos lidas.

Essa 'descoberta' coincidiu com o fato de eu ser reconhecida por parentes Potiguara como uma mulher de ascendência indígena. Após essa ‘descoberta’, percebi que a violência que me asfixiava tinha um lastro histórico. Foi neste momento que o meu atual orientador perguntou se eu não gostaria de alterar o foco da minha pesquisa.

Respondi que sim e desde janeiro de 2020 meu foco são as estratégias midiáticas que as escritoras indígenas brasileiras usam para disseminar as suas ideias e promover uma de(s)colonização das imagens a partir da produção de narrativas e imaginários.

Sinto que tenho muito chão para caminhar. Mesmo com o fim do doutorado, continuarei pesquisando as intersecções entre imaginação política, produção de imagens de si e de(s)colonização do imaginário. O que você tem em mãos é, portanto, um texto inacabado. Peço a sua ajuda para localizar o que eu ainda não catei.

ANEXO

Perguntas-geradoras da pesquisa Escritoras indígenas e a descolonização do imaginário midiático

Olá, sou Andrielle Cristina Moura Mendes Guilherme, pesquiso narrativas indígenas de autoria feminina dentro do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Mídia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, e gostaria de fazer algumas perguntas sobre como e por que você utiliza a mídia para propagar as suas ideias. Um dos objetivos da pesquisa é propor uma formulação coletiva do conceito de comunicação em diálogo com escritoras/pensadoras/intelectuais indígenas do Brasil. Responda no seu tempo, mas por amor, me envie, se for possível para você, até o dia 31 de janeiro, para que eu possa reunir todas as respostas a tempo de apresentá-las na minha banca de qualificação, prevista para o primeiro trimestre de 2021. Agradeço antecipadamente por concordar em construir coletivamente um conceito de comunicação, que considere a palavra de povos originários do Brasil. Suas perguntas serão bússola para a construção de uma teoria descolonizada da comunicação.

Vamos às perguntas?

1- Quando você olha para você, quem ou o que você vê diante de si? Como posso melhor apresentá-la na pesquisa?

2- Muitas pessoas escrevem, mas nem todas compartilham. A partir de quando você começou a compartilhar o que escreve?

3- Por que decidiu compartilhar?

4- Como você utiliza a mídia para propagar as suas ideias?

5- Para compartilhar os seus textos (de forma escrita, ou verbal, ou visual) você utiliza que meios, quais mídias, principalmente?

6- As mídias sociais digitais – Instagram, Facebook, Twitter, Youtube - são relevantes na hora de propagar as suas ideias?

7- O que é um comunicador, uma comunicadora, para você? Você se considera uma comunicadora?

8 - Para você, o que é comunicação?

9- Quando pensa em comunicação, qual a primeira palavra ou imagem vêm à sua cabeça? O que essa imagem, essa palavra te diz sobre comunicação?

10- Se você pudesse resumir comunicação em uma palavra indígena ou um conceito indígena, que palavra ou conceito seria? Por quê?

11- Quais temas, que ideias, que visões, que palavras estão mais presentes nos seus textos, nas suas comunicações?

12- Comunicar para quê e por quê?

13- O título da pesquisa é Escritoras indígenas e descolonização do imaginário midiático. Descolonizar é possível, para você?

14- As grandes corporações midiáticas brasileiras – os grandes jornais, as emissoras de Tevê, as rádios de alcance nacional – retratam os povos indígenas de maneira condizente com as realidades dos povos indígenas? Por quê?

15- Qual o papel das editoras, dos livros, das rádios, dos podcasts, dos canais no Youtube, dos perfis no Instagram e Facebook indígenas na construção do imaginário social no Brasil?

16-Lendo escritores e escritoras indígenas, encontrei a expressão “novos futuros possíveis”. Você acredita em novos futuros possíveis? Como tornar esses futuros possíveis?

17- Para você, qual o papel (ou os papéis) da literatura indígena brasileira, da comunicação indígena brasileira?

18- Há algo que eu não perguntei e sobre o qual gostaria de falar?

19- Há algo que gostaria de perguntar para mim?

Comunicadores respondem ao questionário

ALINE ROCHEDO PACHAMAMA

1- Quando você olha para você, quem ou o que você vê diante de si? Como posso melhor apresentá-la na pesquisa?

Aline: Saudações, sou Aline Rochedo Pachamama, do Povo Puri da Mantiqueira. Sou mulher da terra; mulher que preza o útero da mãe terra, que se deixa parir de muitas formas para que as vozes das minhas antepassadas e a voz da mãe terra estejam nas escritas que eu faço. Eu gostaria de quando as pessoas olhassem para mim, muito mais do que quando eu me olho, vissem essa floresta, essa força, essa mãe terra, essas ancestrais; abelhinhas Jataí. Que as pessoas possam (a partir) da minha escrita ver esse universo que existe dentro de mim, essa floresta que me habita, que também é a floresta ao qual eu me comprometo em cuidar, em preservar.

2- Muitas pessoas escrevem, mas nem todas compartilham. A partir de quando você começou a compartilhar o que escreve? 3- Por que decidiu compartilhar?

Aline: Eu sempre entendi a escrita como um desenho, num é? Desenhar as palavras, desenhar os sentimentos e em alguns momentos, para mim, era mais fácil escrever esses desenhos, essas escritas do que falar e me encantou essa possibilidade da alma estar impregnada nessas palavras, tanto que o primeiro livro que eu lancei pela Pachamama, nosso Pachamama: a poesia é a alma de quem escreve, ele traz essa força. Então eu sempre gostei de compartilhar. Antes da existência da Pachamama, eu fazia versos em papéis e pintava os papéis e coloria e entregava para as pessoas que eu encontrasse na rua esporadicamente, para desconhecidos. Isso me acompanhou durante todo o meu caminhar, né? Principalmente na esfera acadêmica, que é um caminhar muito difícil para nós originários, isso me acompanhou. Era o meu acalanto levar essas mensagens. Então eu sempre compartilhei tanto as escritas quanto meus desenhos, os pensamentos. E os meios são aqueles que são os possíveis no momento, né? Antes eram as cartas... Hoje a gente tem usado a esfera virtual. Embora não seja o meio que mais aprecio. Digamos, é um meio muito incompleto; de muitas incompletudes que também adoece a gente está o tempo todo de frente para um computador, um celular. Não é o meu lugar. O meu lugar é na floresta. Eu procuro até mesmo quando passo uma mensagem para as pessoas a partir desses meios, estar na floresta, né? Estar num lugar aberto para que as pessoas vejam como que a gente pode recuperar a mãe terra e como seria maravilhoso que todas as pessoas pudessem falar de um lugar como esse que eu falo, enfim, alguns sons me passam...

4- Como você utiliza a mídia para propagar as suas ideias? 5- Para compartilhar os seus textos (de forma escrita, ou verbal, ou visual) você utiliza que meios, quais mídias, principalmente? 6- As mídias sociais digitais – Instagram, Facebook, Twitter, Youtube - são relevantes na hora de propagar as suas ideias?

Aline: As mídias não são o meu lugar. É como uma ferramenta, mas para mim (provoca) um desconforto às vezes precisar estar sempre nesses lugares. Eu procuro não estar todos os dias. Eu não tenho preocupação alguma de ter seguidor, de ter likes, de atingir tantos públicos, não tenho. Eu entendo que quem tem me acompanhado pela internet são de

alguma forma pessoas que me conheceram, né? Às vezes, num encontro a sua energia é transmitida para a pessoa que você conhece. Então ela passa também a te reconhecer, né? Como pessoa viva, presente, pulsante e a partir disso as pessoas vão nas minhas redes e me procuram, porque eu não tenho estratégias, né? Tenho uma poesia minha que até fala um pouco sobre as estratégias que eu não tenho para viver, né? Sou uma pessoa livre. Eu sei que a gente tem uma responsabilidade também com as pessoas que leem, né? Que acompanham, principalmente na esfera do trabalho. Mas eu não faço disso uma rotina pesada e uma obrigação, principalmente porque (obrigação) é uma palavra que eu não uso em nenhum momento da minha vida. Você não precisa ser obrigado. Você faz uma semeadura, né? Então se há um dia para fazer as postagens, se há necessidade, de algum jeito a gente compartilha mas, por exemplo, a minha página é particular, né? Não a da Pachamama, que a gente precisa pelo menos algumas vezes na semana ir lá e dar um afeto. Na minha página particular, eu simplesmente compartilho. O que eu faço, parece muito quando estou com um dente de leão nas mãos e dou um sopro assim, né? Isso que eu faço com ele lembra o momento em que eu estou postando alguma coisa. Depois, geralmente, eu não vou lá e respondo os comentários, mas eu não vou lá ver se alguém curtiu, se alguém compartilhou; isso não é preocupação minha, sabe? Não tem essa ansiedade, eu fico feliz por não ser assim. Por causa do apelo midiático ou mesmo por conta da pandemia, a gente usa muito esse instrumento, mas eu não me sinto contaminada por ele; eu continuo entregando, escrevendo cartinhas para quem adquire os livros; eu continuo dando semente para as pessoas. É meu princípio, né? Não sei se eu fui clara, mas são ferramentas importantes no sentido de eu chegar até você; importante no sentido de eu transmitir minha afetividade, minhas sementes, mas são ferramentas, são meios, né? E que a gente possa voltar o mais breve, né? Com aprendizado que a Mãe Terra vem trazendo ao contato real, a troca real.

7- O que é um comunicador, uma comunicadora, para você? Você se considera uma comunicadora?

Aline: Eu acho que eu sou uma semeadura. Eu sou uma semeadura. Uma abelhinha jataí. Se pessoas vão olhar para mim e dizer se eu sou comunicadora, se eu sou ativista, se eu sou uma pessoa de movimento? Eu prefiro ser uma abelhinha Jataí, aprendendo sempre com elas; uma árvore, um pássaro, que canta e transmite o seu recado. E o que as pessoas vão ver é isso: que eu sou, porque também como está lá (no livro) Pachamama: A poesia é a alma de quem escreve, a pessoa é aquilo que a presença dela desperta, né? Por mais que pessoas sigam às vezes um perfil, elas podem seguir, mas não tem relação profunda com aquela pessoa do perfil. E eu entendo que as pessoas que me procuram, é porque de alguma forma eu cheguei no íntimo daquela alma e pude estabelecer um diálogo.

8 - Para você, o que é comunicação? 9- Quando pensa em comunicação, qual a primeira palavra ou imagem vêm à sua cabeça? O que essa imagem, essa palavra te diz sobre comunicação?

Conceitos são formatos colonizadores, né? Vou ter que aqui dar um conceito do que é a floresta, para mim? A floresta é comunicação para mim. Como é que eu vou encaixar isso no conceito quadradinho que a academia quer? Eu detesto conceitos. Para estabelecer aqui um conceito, não conte comigo, pois o que eu faço são semeaduras e práticas, né?

Talvez métodos. E eu tenho falado muito: a história está na Terra e as pessoas pensam: - “ah, você está estabelecendo um conceito”. É um olhar, é uma forma de enxergar a história, para mim, que certamente a academia não vai usar isso como conceito porque é muito forte, vivo e pleno para academia se render ao que é, né? Na verdade. Então não, não, eu não sei formular conceitos. Eu acredito que originários que escrevam, que estão nas mídias, que estão no cinema, que estão fazendo produções que as pessoas imaginam que sejam só para os não indígenas e não pretos provoquem estranhamento, mas por que o estranhamento, né? Porque as pessoas acham que os povos originários não são capazes, não têm o direito de estar nesses lugares, né? Eu não posso falar pelos que produzem outros meios, o que eu faço são livros, eu entendo os livros como espaço de memória. Eu sugiro que você vá no site e tem um texto muito bom lá do que eu entendo como esse processo do livro e você talvez lendo, me escute a partir daquilo que eu sinto escrevendo, né? Que é um uma escrita que é parida, não é uma escrita, que senta, se reflete. Eu não sei escrever sentando e refletindo sobre coisas. Eu sinto, né? E é o movimento de parir, né? Muito forte e sem rodeios; é um movimento lúcido. O imaginário social do Brasil e o imaginário em relação ao povo originário do Brasil é ilícito; ele começa errado no livro didático e vem se desenvolvendo de forma equivocada ao longo dos tempos, por isso que é importante essas mídias, as pessoas falando por si. O que eu acho importante é que você tenha a oportunidade de ouvir o próprio originário falando na primeira pessoa. Você pode fazer uma busca de qualquer povo e você encontra representantes que

12- Comunicar para quê e por quê?

Aline: Eu acredito que nós somos uma semeadura. Eu não tenho a pretensão de falar algo a partir dos outros, né? Para nós, para minhas ancestrais, para minha mãe, paras minhas parentas, para minha irmã, escrever e trazer a editora Pachamama é uma reparação também histórica, né? Tanta violência causada de forma física, simbólica nessa terra que tem nome de árvore, que pouco honra a sua mãe originária; que em nada honra a sua mãe originária. Há muito trabalho a fazer e o que eu digo é que nosso caminhar ele é amoroso, mas não é nada romântico. Não é romântico. Eu não coloco o cocar ou meu traje de forma que eu vá buscar aceitação de quem está me vendo. Meu povo não usa cocar, eu não uso cocar. Eu uso urucum, quando eu sonho, e as minhas roupas, grande parte delas, são feitas por minha mãe. Não estou preocupada com a imagem que as pessoas querem que eu tenha, né? Minha preocupação é que a minha alma ultrapasse toda essa pele, que me cobre e que mostre aquilo que realmente eu sou. Uma mulher da terra, que honra as ancestrais e que tem amor imenso por essa mãe terra e por todos os não humanos e também pelos humanos que aqui residem, que compartilham desse viver comigo e essa escrita precisa transbordar isso, essa escrita precisa oportunizar pessoas a trazerem suas vivências, seus sentires, a sua alegria e a sua própria existência. Eu gostaria de até me dedicar mais a essa fala, mas nós como disse, nossa história é amorosa, mas ela não é romântica, então todos os dias temos enfrentamentos, nós temos que aprender a lidar com as nossas tristezas e ainda assim acolher você e qualquer pessoa que venha com sorriso e isso é um grande desafio, né? A mulher originária é uma mulher que é guerreira, mas ela também é da partilha, é do acolhimento, do afago. São mulheres humanas e que estão perto da mãe, mais perto da mãe terra. Talvez por isso algumas pessoas entendam com mais profundidade. Se você quiser um dia marcar uma conversa, porque eu acho mais dinâmico do que eu responder dessa forma, pode marcar. Espero ter colaborado com você.

GRAÇA GRAÚNA

1- Quando você olha para você, quem ou o que você vê diante de si? Como posso melhor apresentá-la na pesquisa?

Graça: Sou filha de Tupã, sou Potiguara do Rio Grande do Norte. Sou mulher, mãe, avó; sou uma indígena que batalha por um lugar no mundo e que expõe essa busca também por meio da escrita.

2- Muitas pessoas escrevem, mas nem todas compartilham. A partir de quando você começou a compartilhar o que escreve? 3- Por que decidiu compartilhar?

Graça: Há quase quinze anos, compartilho meus textos (poemas, ensaios, crônicas...) nos blogs "Art'palavra" e "Tecido devozes" que estão, agora, na plataforma Wordpress. Para saber mais, fique à vontade para acessar: https://gracagrauna.com .

4- Como você utiliza a mídia para propagar as suas ideias? 5- Para compartilhar os seus textos (de forma escrita, ou verbal, ou visual) você utiliza que meios, quais mídias, principalmente? 6- As mídias sociais digitais – Instagram, Facebook, Twitter, Youtube - são relevantes na hora de propagar as suas ideias?

Graça: Desde que haja respeito e compromisso com a verdade, as mídias digitas podem ser relevantes, porém as chamadas "fake news" (mentiras, enganações, histórias oficiosas) vêm se alastrando e provocando tsunamis nas relações sociais.

7- O que é um comunicador, uma comunicadora, para você? Você se considera uma comunicadora? 8 - Para você, o que é comunicação?

Graça: A noção em torno do ser, da pessoa que comunica parece ampla: pode ser alguém habilidoso, habilidosa no jeito de ser, falar, conversar, dialogar com naturalidade, por exemplo. Esse atributo compõe uma das faces complexas da comunicação, isto é, o ato de transmitir, informar; esclarecer, e compartilhar conhecimento, entre outros aspectos.

9- Quando pensa em comunicação, qual a primeira palavra ou imagem vêm à sua cabeça? O que essa imagem, essa palavra te diz sobre comunicação? 10- Se você pudesse resumir comunicação em uma palavra indígena ou um conceito indígena, que palavra ou conceito seria? Por quê?

Graça: Pensando em comunicação, a palavra ¨semear¨ a primeira que me vem à cabeça. Digo isto a propósito do pensamento de uma anciã que admiro muito: a sábia Ana da Luz Fortes do Nascimento (indígena Kaingang). Em uma entrevista ao Jornal Porantim – quando foi homenageada pelo Dia Internacional da Mulher - ela comunicou que nós mulheres ¨somos a multiplicação das lutas como a terra multiplica o cereal plantado¨. Desse modo: semear a palavra, multiplicar a semente, compartilhar os saberes que herdamos dos ancestrais; foi/é essa imagem que também consigo intuir do pensamento dessa mulher indígena; cujo modo de pensar também se encaixa no campo da comunicação. Do pnto de vista indígena, penso que a comunicação é de certa forma multiplicar o cereal plantado; é compartilhar os saberes ancestrais.

11- Quais temas, que ideias, que visões, que palavras estão mais presentes nos seus textos, nas suas comunicações?

Graça: Poesia, oralidade, entre-lugar, deslocamento, saberes ancestrais, utopia, liberdade, amor, família, resiliência e direitos humanos, entre outras palavras andantes.

14- As grandes corporações midiáticas brasileiras – os grandes jornais, as emissoras de Tevê, as rádios de alcance nacional – retratam os povos indígenas de maneira condizente com as realidades dos povos indígenas? Por quê?

Graça: Infelizmente, os chamados grandes jornais insistem em desalojar o indígena de sua cultura. Para eles, nós indígenas somos invisíveis.

16-Lendo escritores e escritoras indígenas, encontrei a expressão “novos futuros possíveis”. Você acredita em novos futuros possíveis? Como tornar esses futuros possíveis?

Graça: Prefiro falar em “mundos possíveis”, considerando a diversidade cultural e de visões existentes no mundo.

MÁRCIA KAMBEBA

1- Quando você olha para você, quem ou o que você vê diante de si? Como posso melhor apresentá-la na pesquisa?

Márcia. Eu fiz mestrado em Geografia, na UFAM, no Amazonas. Hoje moro no Pará, mas eu sou amazonense. Transcrever a fala dos idosos, né, foi complicadinho? Meu medo era perder – na época não tinha whatsapp, eu tinha de gravar mesmo nas fitas cacete e a fita podia embolar ou alguma coisa assim. Teve muita complicação. Então, eu acho que a escrita e o email são muito mais seguros da gente fazer as coisas. Imensamente grata por seu convite e mais ainda por saber que você é parenta. Nossa, fiquei assim muito feliz de você ser indígena, estar no doutorado, isso para nós é representatividade demais. A palavra Wika Kwara, força no caminhar, é uma palavra do meu povo Kambeba, é uma escrita na língua do meu povo Kambeba. Quando Miguel Guimarães (hoje presidente da Associação Wika Kwara) veio me procurar e a gente conversou, eu já estava com essa ideia de formar um grupo de povos indígenas em contexto urbano em Belém. Havia muito tempo que eu vinha tentando e aí encontrei o Miguel, conversa vai, conversa vem, ele disse que queria está junto, e como eu viajo muito e moro uma hora e meia distante de Belém, moro em Castanhal, ele ficou tocando o projeto, já tem CNPJ, já tá tudo legalizado, creio que uma hora dessa a associação já exista de fato e de direito, então agora para frente é fazer as articulações certas e chegar o mais longe possível que a gente possa, não é? Agora deixei um pouco de lado por conta da política e vou continuar deixando um pouco de lado, porque vou ter que voltar ao Amazonas, porque meu povo quer entrar em conflito. Então, me chamaram ontem numa reunião de caciques, 12 aldeias, pois vai ter uma grande assembleia onde eles vão me levar para participar para ver se a gente reestrutura a OCAS (Organização do Povo Omágua-Kambeba do Alto dos Solimões) que eu também ajudei a fundar para reestruturar aquilo para que a gente possa fluir a partir de então. Antes de eu continuar, minha querida parenta, a universidade nos invisibiliza e não é porque somos indígenas, tão somente eu, eu percebo assim, sabe? Que não são todos os doutores (que fazem isso). Mas eu não sei o que a universidade faz no cidadão. Não permita que isso aconteça com você. É que a partir de um certo nível de conhecimento (algumas pessoas) se tornam "eucentristas" demais, egocentristas demais, egocêntricas demais, não sei como se chama, se eu estou falando certo ou errado. É um eucentrismo danado. Eu sempre acho que o outro não sabe, que eu sei mais que o outro, essa questão de ser pesquisador é muito delicada, porque o pesquisador nunca é dono de nada, ele apenas é um investigador que vai tentar encontrar caminhos, meios, indicar formas da pessoa conhecer ou desconhecer alguma coisa, mas ele não é o dono da pesquisa. Principalmente quando essa pesquisa se relaciona a povos. Eu estou cansada de ver pesquisadores aqui mesmo, no estado do Pará, dizer: "- ah, eu os meus povos". Não! Aquela aldeia, aquele povo não é um objeto para dizer que é meu. Meu celular, aí sim, mas os meus Caiapó, os meu, não existe os meus, né? Ah, porque eu estudei a língua do povo, eu acho que eu domino. Não domina nada, porque o tempo que a gente leva de formação tendo como professores a floresta, é muito maior. Agora o processo de retomada daqueles que tiveram suas vidas violentadas por um processo do contato e da dizimação de muitos povos tirando o direito de ser quem é, de ter uma identidade, de lutar por ela, de ser de resistência, isso aí é um direito de todos nós. É o meu direito, é o seu direito, e a universidade tem que nos reconhecer como tal e nos respeitar dentro do nosso espaço, do nosso território hereditário, do nosso sagrado e de conhecimento científico, né? Mas

a gente não pode fazer disso um pedestal, subir e ninguém consegue mais descer, né? Estou lá e todo o mundo que tiver que olhar para mim tem que levantar a cabeça. Eu vejo muito os professores fazerem isso e eu fico muito triste, né? E peço aos meus parentes que não se deixem se impregnar por esse vírus não.

2- Muitas pessoas escrevem, mas nem todas compartilham. A partir de quando você começou a compartilhar o que escreve? 3- Por que decidiu compartilhar?

Márcia: Muitas pessoas escrevem, mas não compartilham, né? Guardam, porque acham que não está bom. E sempre a gente acha que não está bom, né? Como escritor... Ou porque tem vergonha, alguma coisa assim. Eu comecei a recitar poesia, a escrever poesia, desde os catorze. E dei uma parada, quando sofri um acidente num barco que pegou fogo, né? Explodiu, mas eu consegui me livrar, aí deu um, parece que um bloqueio na minha mente, eu não sei, o trauma. E aí eu dei uma parada. Quando eu estava no mestrado, em 2000, eu conheci o Clube Literário do Amazonas e me juntei a galera lá, a turma e a gente saía pelas escolas, a gente recitava, e eu recitava até então poema dos outros, porque todo meu material foi queimado, na época eu não tinha computador e a gente escrevia mesmo, né? À caneta. Eu andava com aquele caderno para cima e para baixo, menina, e tudo aquilo foi queimado. Hoje, com quarenta e um anos, né, como eu queria ter lido novamente aquele meu material. Claro, hoje, com quarenta e um anos, com outro olhar. Então, eu não recitava poemas meus, eu recitava poemas dos outros, né? De outros poetas. Ah, mas todos amazonenses, todos de lá. E assim eu fiz por alguns anos que eu passei em Manaus, na capital. E aí vim para o Pará. E foi aqui no Pará que eu encontrei outro grupo de poetas. Eu cheguei agora, mas eu vou lembrar. E em meio a eles eu comecei a recitar poesia. Mas aí eu já tinha defendido o mestrado. Eu pensei, o que vou fazer com a minha dissertação? Será que ela vai ficar engavetada aqui na biblioteca da UFAM? E aí eu comecei a escrever. Eu me acidentei, quebrei o finalzinho da coluna, fiquei acamada e foi aí que nasceu o livro Eu moro na cidade. Justamente porque as pessoas questionam a gente de que se você mora na cidade você deixou de ser quem é. As pessoas não entendem a identidade da maneira certa como deve ser entendido. Só que assim... eu já tinha vendido minha casa. Eu terminei de escrever, paguei todo o processo da publicação do livro e saiu a primeira edição. Saiu paga, paga por mim. E demorou muito tempo para eu fazer a segunda edição. Até encontrar a Lizandra Bagun de Almeida, que é dona da editora Jandaíra hoje, né? Antiga Pólen. Nesse processo, eu criei (minha página no) Facebook.

4- Como você utiliza a mídia para propagar as suas ideias? 5- Para compartilhar os seus textos (de forma escrita, ou verbal, ou visual) você utiliza que meios, quais mídias, principalmente? 6- As mídias sociais digitais – Instagram, Facebook, Twitter, Youtube - são relevantes na hora de propagar as suas ideias?

Márcia: Eu comecei a pensar comigo: - se eu não tenho dinheiro para publicar esses, eu posso tornar eles visíveis e fáceis de serem lidos, de outra forma, né? E foi quando eu comecei a usar o Facebook para fazer as minhas publicações e já faz até muito tempo que publico no Facebook. E também eu queria, eu queria que as pessoas se acostumassem a ler poemas decoloniais, porque é como eu classifico a minha literatura. Poemas de cunho antropológico, identitário. Entender que era uma forma de eu criar um cantinho de diálogo com as pessoas, com as pessoas que simpatizam com a causa, com as pessoas que querem, que buscam isso dentro de si. Essa ideia do caminho de volta, né? Que as pessoas precisam fazer. E aí, eu comecei a fazer o seguinte: as pessoas me davam feedback, e o

retorno de suas indagações virava poesia. E vira poesia até hoje, né? Então, a minha poesia, ela nasce muito das inquietações dos outros e das minhas próprias inquietações, do meu olhar dentro da aldeia e fora dela. E aí eu comecei a a criar (espaços de diálogo), eu criei a página escritora, Márcia Wayna Kambeba no Facebook. Márcia Kambeba foi uma página mais recente, com quatorze mil seguidores. Também criei uma para política, porque eu adentrei a política esse ano, né? Como candidata. Mas o meu outro perfil foi criado para isso, para divulgar uma literatura midiática que necessita sim fazer, necessita ser partilhada, porque nada é meu, tudo é nosso dentro (das cosmovisões) dos povos indígenas. E se nada é meu, tudo é nosso, como é que eu vou ficar guardando um texto que pode provocar uma reflexão no outro? Então, essa foi a motivação que me levou a produzir textos midiáticos desde 2013, que eu criei a página. Acho que 2006, 2007, né? Mas foi a partir de 2013 com a ideia que eu tive de trazer poesia, de trazer outras informações para as pessoas, que eu começo a publicar e criei um grupo leitor que todo dia eu colocava um poema no Facebook, todo dia tem poema meu, ali de muito tempo, né? E isso foi bom, sabe? Por quê? Porque quando deu um problema no meu computador, que eu perdi tudo, muita coisa eu salvei porque estava registrada no Facebook. Então, é uma forma da gente registrar e não perder também. Eu escrevo direto, eu não tenho essa de escrever, reler, reler, reler. Escrevo, já foi, depois eu vou corrigir, porque às vezes a gente erra, né, na escrita? Mas eu sou assim, no Facebook, eu sou assim no Instagram, eu sou assim. Ontem publiquei um poema no Instagram que está só lá, né? Não está em canto nenhum. E ontem também eu fiz dois para uma antologia que tem que falar do confinamento, do confinar-se e é assim eu vou fazendo e as pessoas vão pegando, vão usando e isso que é legal. Quando você lê, gosta e usa. E partilha com mais pessoas, porque essa ideia de quem escreve no Facebook não é para mostrar que sabe, mas é para mostrar que quer convidar o outro para também ou escrever, ou fazer igual, ou ser multiplicador. Acontece que as pessoas, elas têm medo, eu acho, sabe? De arriscar isso que eu fiz, que a Eliane Potiguara faz, não sei a Graça Graúna faz, ainda não vi a página dela, mas já converso muito com ela, que a Julie Dorrico faz, que Aurita Tabajara faz. Deixa eu ver quem mais faz... Eu ainda não vi a página da Fernanda Vieira, que ela é Cariri, mas eu acho que a Fernandinha deve fazer. Ela faz doutorado também em literatura e tem tantas mulheres indígenas. Está vendo, né? Mas quando você vai dar ideia, ah, muita gente não quer, porque acha que vai perder a ideia, que vai deixar de ser autoral. Oras, eu não tenho medo disso, eu escrevo, tem poemas que eu escrevo especificamente para o Facebook, poemas que eu escrevo paro meu livro. Agora, se aquele poema que eu postei no Facebook, ganha, vamos lá. É cinquenta, sessenta, cem compartilhamentos, aí eu tiro, eu pego ele, não é que eu tiro ele de lá, deleto ele de lá não, eu só pego ele e seleciono para ir para o livro. Tem muitos poemas que estavam aí com aquele tema que foram feitos para o Facebook, ganharam uma repercussão imensa e eu tirei de lá e botei no meu livro, né? Nada demais, eu não vejo nada demais nisso. E eu tenho uma página também; não sei se você conhece o site, chamado Recanto das Letras; está no Google, se você jogar Recanto das Letra no Google, ele te direciona para o site. Você lá pode criar uma escrivaninha para a você; é gratuito. E eu tenho lá uma escrivaninha, né? Eu tenho uma página lá com muitos poemas que não estão em livro, que estão só lá. Né? Então quer dizer, eu uso todas as formas possíveis que a mídia me dá para fazer literatura. Tem também poemas meus em vídeos, né? Gravados. Também uso o YouTube para isso. Enfim, a forma que tiver eu vou usando. Ah, ainda tenho Twitter, né? Foi criado uma conta de Twitter para mim e eu não divulgo somente poesia, né? Eu divulgo as minhas

ideias sobre a questão da ação humana no planeta, falo sobre a questão ambiental, falo sobre a questão indígena, educação, território, formas de territorialidade; tem vários outros assuntos, e comunicação, porque eu fui radialista por dez anos da minha vida. O primeiro trabalho que eu fiz foi rádio, né? Então a rádio me ajudou muito, porque a minha voz ela era uma voz grossa que eu tenho um cuidado muito grande para não parecer que eu estou brigando com a pessoa, sabe? Então, eu tive que educar minha voz, porque o rádio pede isso. Como é que você vai falar com o ouvinte dessa forma? Tem que educar a voz, né? Então eu tive que educar a minha voz. Eu comecei na rádio, eu tinha, era uma menina, eu tinha quinze anos e passei um bom tempo da minha vida com rádio. Eu fiz a minha graduação fazendo rádio. Depois eu parei, eu estou um tempo parada, fora dos microfones da rádio, mas nunca saiu de mim a vontade de ser radialista, né? É uma coisa intrínseca mesmo, está em mim. E a rádio me ajudou muito para hoje eu fazer o que eu faço. E também a rádio é uma forma de divulgar. Então pela rádio fazia ativismo; esse ativismo que eu faço, essa luta de fazer com que as pessoas entendam o que que é identidade, pertencimento, autorreconhecimento, né? Eu estou com a ideia aí de criar um grupo em Belém de Mulheres, né? Mulheres em retomada. É o grupo que eu quero criar justamente com pessoas como você que falou para mim: "-ô Márcia, eu fui assim, fiz assim". Então, isso é legal, essas retomadas, essas buscas, esses retornos, o retorno ao seu lugar de origem, ao seu lugar de território, ao seu lugar de pertencimento, ao seu lugar de ancestralidade, ao seu lugar como pessoa no mundo, né? Quem sou eu como pessoa, com identidade, com memória, com história, cultura. E o que eu estou fazendo com tudo isso depois que eu acho? Depois que eu me encontro, o que isso torna? O que isso faz de mim? Que ativista me torno, que luta, que guerreira, que guerreiro, é isso que eu questiono com os meus parentes. Não basta só ser, é preciso saber ser, sabe? É preciso saber o que fazer com aquilo que você encontrou. Eu encontrei um tesouro, o que eu vou fazer com ele agora? Esse é o X da questão. Então é por isso que eu uso as redes sociais, é por isso que então eu tenho bastante seguidores, eu não tinha muito no Instagram que eu não sei mexer tanto, né? Mas parece que já tem quase 8.700, né, de seguidores lá? E eu não posso abandonar esses meus leitores, porque são eles que movimentam também a partir desses textos midiáticos e que me ajudam a movimentar os textos escritos, impressos em livro, que precisam ser vendidos. Então a estratégia de luta é a estratégia de venda, é estratégia de divulgação, pelo ativismo, mas também pelo ativismo cultural de sobrevivência também, porque a partir daí as pessoas vão querer se interessar pelo livro. Como é que você vai comprar uma coisa que você nunca viu? Que você não tomou conhecimento? Então precisa saber divulgar, escrever livro é fácil. Mas divulgar a imagem do escritor, aí é mais complicado e requer muita estratégia. Além de usar as redes sociais, a mídia, para divulgar a literatura que, para mim, é o desenho do pensamento, eu sou fotógrafa. Então, eu percebi que a fotografia, ela consegue unir várias outras linguagens também, né? Ela consegue, ela é uma poesia, porque quando você olha uma imagem, você não vai ver só uma árvore, uma casa. Você vai fazer uma leitura daquele contexto. Eu estou apresentando um poema, um poema foto, né? Então. Ou fotopoema ou fotopoesia, que é como as pessoas classificam a minha fotografia. E aí eu faço exposições de algumas fotos. Eu coloco no Facebook, coloco no Instagram. Fotos que tenha permissão do (fotografado), porque hoje você sabe que é difícil a gente trabalhar com imagem, né? Então, para o meu quarto livro, sobre encantarias, sobre a Matinta, o Curupira, o Mapinguari (?), eu estou pedindo para o meu filho desenhar. Ele é autista. Ele tem dez anos, desculpa, tem doze anos. Eu ainda o vejo como criancinha. Meu filho tem doze

anos, é autista, mas tem uma mentalidade de oito. Eu acho que eu tenho até que rever isso, né? A idade mental dele não bate com a cronológica, a cronologia é outra. E ele não desenha sempre assim, ele desenha quando ele quer, né? Então eu peço, assim, e é muito engraçado. Mas vai estar lá no livro alguns desenhos dele. E eu fotografo natureza também, justamente para mostrar essa relação intrínseca, homem natureza e espiritualidade. E é isso, cara. Eu acho que a gente tem que usar a mídia de várias formas. Eu sou, eu faço, eu filmo também documentários. Tenho vários vídeos. Tenho uma T4 (?) que eu uso para o meu trabalho. E no YouTube tem vários documentários meus, sem eu, eu falando na aldeia. Eu peço para filmar, posto no YouTube eu cantando. Sou cantora, compositora, é uma outra linguagem também, é uma outra forma midiática de a gente fazer resistência. Então, das formas que eu posso, vou usando a mídia e a, a arte que vem da cidade, a arte que a gente está fazendo.

7- O que é um comunicador, uma comunicadora, para você? Você se considera uma comunicadora?

Márcia: Minha parenta, eu me considero comunicadora, até porque eu trabalhei com rádio dez anos da minha vida, né? E rádio é comunicação. Então você tem que saber chegar no seu ouvinte, você tem que saber vender a sua ideia, né? Vender no sentido de propagar mesmo, né? De deixar de fazer ele abraçar a ideia que você está apresentando, porque no rádio, a gente tem, a gente trabalha por comercial, né? Então, se eu não souber vender o meu comercial, vender o do patrocinador, eu não consigo o dindim no fim do mês, né? Então eu trabalhei numa rádio comunitária e trabalhei também numa rádio comercial. E ela foi a que eu iniciei mesmo, sabe? Assim. Eu tenho até o meu certificado que eu ganhei de radialista. Eu vou repostar (?) ele por aí, eu vou fotografar para tu. É até bom eu falar nisso, que eu vou postar ali no Instagram, relembrando meu momento de rádio. E pelo meu programa, né, eu apresentei vários programas, apresentei o Entre Amigos, que eu fazia de entrevista, então, eu sou entrevistadora, eu vi que foi bom, porque hoje, para fazer mediação de mesa, que o SESC me chama, que outras instituições chamam, Itaú Cultural, enfim. E se não fosse a experiência de todos os programas de rádio que participei terem entrevistas, né? Eu levava uma celebridade, eu levava um ativista, eu levava um indígena, eu levava pessoas de vários segmentos para que o povo tomasse conhecimento daquela causa, daquela luta, né? Então, era muito eclético o meu programa, até mesmo na questão da música. E eu tenho uma ideia de rádio que não bate com a forma de rádio que está fazendo hoje, né? Eu costumo dizer que minha cabeça é muito lá na frente ou lá atrás demais, porque eu não consigo hoje ouvir um radialista que coloca a música e no meio da música que o ouvinte pediu, o cara começa a mandar beijo. Eu quero mandar beijo para o fulano de tal, mandar um abraço para o fulano de tal, fala, né? A gente não sabe se aquela música marca a vida daquela pessoa. A música, ela fala com a gente, a música é muita coisa, né? Ela não é só melodia e letra. Então, eu falo pelo que eu faço, né? Como eu faço? Como eu componho? Como é a minha arte de compor música? E assim também como é a minha arte de compor poesia. Ah, tudo bem. Na hora que eu quero, eu escrevo. É verdade, se eu quiser sentar aqui, escrever, eu faço. Nasce para mim não tem lugar nem hora, não tem que estar no silêncio, o mundo dormindo não, eu faço no barulho, eu faço conversando com uma pessoa, porque a poesia está em mim, né? Ela está no meu corpo, ela permeia o meu ser. E quando eu entendo isso, nada me impede de aceitar o convite no momento para que ela se manifeste, né? Então vejo a poesia como uma entidade, como um ente da floresta, como um espírito. Então, eu me considero, sim, comunicadora, né?

E comunicadora de várias linguagens. Já apresentei festivais, né? Já tive experiência como repórter num programa de TV, que eu apresentava esporte radical. Então, a gente vai testando e isso é bom, aí as pessoas dizem assim, você faz muita coisa de graça. Eu nunca ganhei, assim, para fazer essas experiências de tevê, de rádio, sabe? Assim, a gente ganhava um comercialzinho que o patrocinador pagava, né? Um valor um pouquinho ali que dava para eu comprar minha apostila na época que fazia graduação e ajudar a pagar meu aluguel, que eu morava no município que não era o meu, eu morava no outro, município de Tabatinga e eu era de São Paulo de Oliveira. Mas não era tudo, não dava para você viver bem com o pouco que a rádio pagava. Mas eu estava ali, porque eu precisava ganhar experiências de rádio, eu precisava entender a impostação de voz, eu precisava saber como me comunicar com as pessoas, como chegar no ouvinte, como fazer o ouvinte querer ligar para rádio, para ouvir a minha mensagem, para pedir uma música, porque se você não consegue isso, é complicado, né? Se você não sabe educar sua voz, fica uma voz horrível, o ouvinte não vai querer ouvir de novo. Tem ouvinte que não é qualquer ouvinte, ele é seletivo, ele seleciona aquilo que ele quer escutar, né? E eu me comunico pela música, a música também é uma forma de comunicar. Eu me considero sim uma comunicadora midiática, uma comunicadora de várias outras formas, né? Porque a literatura é uma forma de comunicação, a música é uma forma de comunicação, a fotografia é uma forma de comunicação, o teatro que eu faço, sou atriz também, é uma forma de comunicação, né? É uma forma de comunicação, eu roteirizo o meu próprio trabalho. Eu vou fazer um filme, eu vou fazer um filme não, desculpa, filme eu já fiz, mas eu vou fazer um documentário sobre mim, sobre o meu trabalho, sobre o que eu quero mostrar. Eu roteirizo para que a pessoa que vai filmar tenha pelo menos uma base do que eu quero dizer, né? Então eu só não sei editar, mas eu filmo também, eu filmo, eu roteirizo. Só não aprendi a editar ainda, porque ainda não sentei para buscar um curso e aprender. Mas já fiz curso de cinema, tenho aqui meu certificadinho, já fiz cinco cursos de fotografia. Então, eu estudo também. Eu não peguei uma máquina e saí fotografando não, eu fui estudar primeiro, eu fui me aperfeiçoar, entender o que é fotografia, como trabalhar com a luz, enquadramento. Fui aprender essas coisas, porque senão como é que você vai fazer uma foto de qualquer jeito? Quem é que vai querer ver, né? Então, tem tudo isso. E conseguir fotografar dentro de aldeia é um outro desafio, porque você vai conviver com a insegurança dos parentes. É muitos acham que o espírito vai ficar preso na lente, dentro da câmera, então tem muita coisa assim. E tudo isso é comunicação, comunicar é falar, é dizer, é saber dizer e como dizer; (comunicar) é uma arte.

8 - Para você, o que é comunicação?

Márcia: O que eu acho feio é quando um jornalista usa o seu poder de comunicação - porque a comunicação, ela tem um poder, que você pode (usar para) edificar ou você pode destruir uma pessoa. Uma situação: eu recebi ontem um vídeo de um jornalista apresentador em Manaus, falando do meu município de São Paulo de Oliveira. Se tu vê o vídeo, ele debocha do início ao fim do prefeito. E relaciona o erro que o prefeito cometeu com o município e as pessoas que vivem lá. Chamando as pessoas de burra, de ignorante, que não sabem. O que foi que o prefeito fez? O Prefeito não tinha nem ensino fundamental e nem médio concluído e foi comprar o diploma. O cara errou, é verdade, mas como esse erro pode se transformar numa violência? Quer dizer, esse erro não, como que a forma, o erro do jornalista ao divulgar a matéria pode se transformar numa violência, violentar o outro, ele errou, está errado, deixa que ele pague pelo erro dele de comprar o diploma,

mas não precisa o cara ir para mídia fazer o que fez. Eu vou te mandar depois o vídeo para você ver. Isso para mim é um mal comunicador. É uma pessoa que não tem capacidade de usar a sua imagem, sua voz para fazer algo que vai edificar. Algo que vai construir e não destruir, né? Então, para mim, a comunicação é algo muito sério, delicado, porque você vai adentrar a casa de muitas pessoas, né? A pessoa vai permitir que você entre na casa dela quando ela liga o rádio, quando ela liga a TV. Eu assisto o Faustão, se eu quiser, eu assisto a Ana Maria Braga, se eu quiser, eu assisto a Fátima Bernardes, se eu quiser, eu assisto o programa que eu quero, porque eu domino o botão da TV, eu domino o botão do rádio, eu adoro a Fátima, já fui no programa dela, né? Dois mil e dezoito. Mas eu não vejo o programa Encontro todo dia. Mas quando eu posso, eu vou, assisto o programa dela, adoro a forma de comunicação da Fátima. Ali é uma comunicação, para mim, fluída, verdadeira, com seriedade. Ela aponta os fatos, ela apura antes os fatos para mostrar, né? Então, tem muitos comunicadores aí que estão fazendo grande sucesso, porque usam com seriedade o seu poder de comunicação, porque é o poder. Você tem na mão o poder de gente que nasce com esse poder de comunicar, de persuadir. Uma vez um bispo me disse: você tem o poder de comunicação e de persuadir, use para o bem. Eu nunca mais esqueci dessa frase: use para o bem. Porque agora vendo, agora não, né? Depois que eu me tornei mais adulta. Eu era uma menina, quando ele me falou isso. E quando eu comecei a ver como as pessoas, o que as pessoas fazem com a comunicação, é que eu fui entender a frase do dom, né? “Use para o bem”. Não use para fazer mal, para prejudicar uma situação ou várias situações, né? É isso, para mim comunicação é saber usar para o bem, em prol de uma coletividade, isso é bem viver.

9- Quando pensa em comunicação, qual a primeira palavra ou imagem vêm à sua cabeça? O que essa imagem, essa palavra te diz sobre comunicação? 10- Se você pudesse resumir comunicação em uma palavra indígena ou um conceito indígena, que palavra ou conceito seria? Por quê?

Márcia: Se eu pudesse resumir comunicação em uma palavra indígena, eu usaria Kumiça Jenó, falar e ouvir, né, Kumiça Jenó, falar e ouvir. Porque é isso, né, comunicação é isso, você fala o outro ouve, o outro fala, você ouve. Então, falar e ouvir. E comunicar para quê? Comunicar, porque a gente precisa é que mais pessoas entrem nessa luta em prol de um clima mais equilibrado, né? O clima está alterado, a mudança climática está aí. É o ser humano que está impactando a alteração do clima. As calotas polares estão derretendo todo dia; o degelo aumenta. E o impacto com a natureza está aí. O desmatamento, a poluição por garimpo. Então, tudo isso precisa que a gente comunique. É preciso que a gente convide mais gente para refletir sobre isso aí. Por que comunicar? Porque os impactos estão aumentando cada dia mais, porque os indígenas estão tendo suas aldeias invadidas todo dia, porque todo dia tem mulher sendo estuprada, violentada. Eu falo sobre a mulher indígena. Então, todo dia tem mulher indígena e tem mulher não indígena violentada. Dentro e fora de seus espaços de territórios. Então, comunicar é isso, comunicar é para isso, quando há um bem coletivo. A comunicação, ela precisa ser em prol de uma coletividade. Eu não falo só para mim. A comunicação não pode ser individualista, egoísta, egocêntrica. Ela precisa ser plural, coletiva e trazer sempre as pessoas para uma reflexão crítica. Sobre quem somos, onde estamos, o que queremos.

13- O título da pesquisa é Escritoras indígenas e descolonização do imaginário midiático. Descolonizar é possível, para você?

Márcia: Eu não uso a palavra descolonizar, porque eu acho que a gente não descoloniza ninguém, sabe? As pessoas já estão impregnadas do que foram impregnadas, de uma ideia eurocêntrica sobre os povos indígenas, de uma ideia errada de que ser indígena assim, assado, porque se não for assim, não é. Uma imagem estereotipada, que foi passada de muito tempo pelas escolas até, né? De pequenininho, a criança aprende. Ah, é índio [sic], ah, é tribo, ah, é oca. Não! Nós não somos índios [sic]. Nós somos povo originário. Nós não vivemos em oca, a gente não mora em tribo, a gente mora em território, aldeia. Então, enquanto a gente não conseguir formar um grande número de professores que nos dê a mão e busque decolonizar... Eu tiro o S da minha fala. Né? Eu gosto da palavra decolonizar. Eu acho que a gente consegue sim. Com a decolonização. Um processo que as pessoas reflitam. De que as pessoas analisem, de que as pessoas consigam fazer a sua própria... consigam criar o seu próprio meio e método de transformar numa linguagem, numa comunicação transformadora. Decolonialidade consegue. Agora descolonizar o que já foi impregnado nos outros, eu não sei se a gente pode fazer. Essa palavra, eu não sei se a gente consegue, de fato, concretizar. Agora, decolonialidade é uma outra concepção, é uma outra ideia que eu acho que sim, dá para trabalhar muito bem, quando é decolonialidade. Dentro do que eu penso para a questão indígena, para a questão ambiental, dá sim. Quando a gente consegue chegar nas escolas e dizer para as crianças: olha, quando chegar lá em casa, dizer para o papai, para a mamãe, que quando for escovar o dente, tem que fechar a torneira. Quando for ensaboar o corpinho, tem que fechar a torneira, né? Porque você estragar água, vai acontecer isso, isso, isso e isso. Se você faz a sua parte, você está economizando, contribuindo com o ambiente. Dizer para a criança, que cuidar de uma árvore é cuidar de si também, porque árvore e homem tem uma relação inter, né? É uma relação intrínseca, uma relação de pertencimento, um pertencer ao outro, né? Ensinar a criança a proteger, a lutar, a cuidar da terra, a não jogar palito de bombom na rua, porque a rua é pública, mas também é minha. É nossa. Eu sou responsável pela frente da minha casa. Então, essas ideias ambientais, de mitigação dos impactos, que é também uma luta minha, é importante. Chamar a pessoa para entender o que é o lixo zero na sua cidade. Vamos trabalhar junto? Vamos fazer um coletivo de lixo zero? O que é o lixo zero? Vamos pensar, vamos chegar, vamos divulgar, vamos fazer panfleto, vamos dialogar, vamos, sabe? São ações assim que eu chamo de ideia decolonial (?). E a literatura indígena ela nasce nessa pegada da decolonialidade (?).

14- As grandes corporações midiáticas brasileiras – os grandes jornais, as emissoras de Tevê, as rádios de alcance nacional – retratam os povos indígenas de maneira condizente com as realidades dos povos indígenas? Por quê?

Márcia: Agora, sobre como a mídia, sobre como as várias formas da mídia hoje, propaga sobre os povos indígenas, não acho que é condizente com o que a gente quer que seja propagado, né? A forma como a gente é colocado é estereotipada; a sexualização dos nossos corpos, a forma como pensam o território e nós no território, então ainda precisa, a mídia precisa entender muito, precisa se decolonializar muito para que esteja mais a nosso favor de nós, né? A gente não quer, a gente não quer enfrentamento com ninguém, a gente quer o que é nosso por direito, a gente quer ir à luta dos indígenas no território, não é só porque ele quer viver ali, ele está lutando por uma natureza em pé, uma natureza viva, uma floresta viva. E uma floresta viva, ela pode contribuir com o mundo. Não só com quem está vivendo debaixo dela. Então, a mídia precisa entender isso. E entender isso é levar os povos para falar, é ir até os povos e ouvir o que eles têm para dizer, porque

eles sabem falar. Eles têm boca, eles têm língua, eles têm ideias e inteligência para poder falar sem precisar de um interlocutor, sem precisar de alguém que o tutele, sem precisar de nada. Ele sabe quem ele é. E ele sabe o que ele quer fazer com o que ele é. Então, eu acho que é isso.

15- Qual o papel das editoras, dos livros, das rádios, dos podcasts, dos canais no Youtube, dos perfis no Instagram e Facebook indígenas na construção do imaginário social no Brasil?

Márcia: Ah, esqueci de responder uma, qual o papel das editoras, canais de YouTube. Eu acho que eu já respondi, né? A gente usa para fazer a nossa divulgação, do nosso pensamento. Nem todas as editoras querem trabalhar com a literatura e muito mais ainda não querem trabalhar com poesia, né? Porque acha que não vende. Então, eu bati muito na porta de editoras e só recebia não. Mas não desanimei, foi quando eu encontrei, eu não, a própria editora Jandaíra me encontrou, né? Encontrei a Lisandra acho que não sei nem como foi, não lembro hoje. É tanta coisa que a gente já estava esquecendo, mas eu encontrei a Elisandra (?) e ela me sugeriu a reedição do livro Saberes da Floresta. A gente reeditou, que é o Capinha Verde, da menina emergindo e a gente, eu lancei pela editora Jandaíra, que é a mesma Pólen, né? Só que agora com outro nome. Foi a primeira editora que me encontrou, que abriu as portas. Hoje, tem a uma editora nos Estados Unidos (?), que eu vou estar lançando ano que vem. Daniel Munduruku também vai lançar a segunda edição do O Lugar do Saber Ancestral ano que vem. E assim a gente vai fazendo a literatura fluir. Nós temos aí Daniel Munduruku com mais de cinquenta livros publicados; Eliane Potiguara; Cristiano Wapichana (?), Graça Graúna e tantos outros indígenas, que usam como eu, Twitter, esses espaços, né? Que são criados, justamente para que a gente possa estar vindo, ver, veiculando as informações e trabalhando. Eu acho, assim, que você tem que saber como eles estão aí, todos os canais midiáticos estão aí. Agora, como você vai usar a seu favor ou a favor de uma coletividade, aí parte de cada um, da ideia criativa de cada um, aí é colocar a sua ideia de humano, racional, de animal racional, para funcionar, né? Eu sempre digo isso para as pessoas. Nós não somos irracionais. Então, a gente precisa fazer isso acontecer. A gente precisa saber como isso acontece, fazer acontecer, né. E fazer isso acontecer da melhor forma, né?

16-Lendo escritores e escritoras indígenas, encontrei a expressão “novos futuros possíveis”. Você acredita em novos futuros possíveis? Como tornar esses futuros possíveis?

Márcia: Sobre a expressão novos futuros possíveis, o que eu posso te dizer é que eu sou muito do agora, né? De fazer o hoje acontecer. Para nós, indígenas, pelo menos o que eu escutei de alguns anciões, é que a (temporalidade), ela é circular, ela é cíclica, isso aí todo mundo sabe. Todo o mundo que pesquisa cultura indígena, que é indígena, né? Então, se ela é cíclica, nós estamos nessa roda, o presente e o passado. É importante entender o passado, muito bem entendido para vivenciar e construir um presente com resistência, com estratégia, com luta. Porque o futuro está longe, ele ainda não chegou, então, pouco importa, né? Agora ele vai ser importante mais para lá, não agora. Então, não adianta ficar pensando no futuro, lá não chegou. Tem que saber o que eu estou fazendo no hoje. Quem sou eu hoje? Quais são as minhas ações? O que eu posso fazer? O que é possível? O que

está ao meu alcance? E o que não está ao meu alcance, mas eu posso lutar para chegar lá? Então, pensar uma educação consistente, pensar uma educação fluída onde as crianças entendam a sua própria língua, pensar a questão da estruturação de uma dialética indígena, de um dicionário, de uma enciclopédia, de um enfim, o que for possível criar para que essas palavras, essa língua materna não seja perdida. Então, eu acho que é o agora que tem que ser feito. Não é amanhã, é hoje, né? Não é deixar para o meu filho fazer, se eu posso fazer hoje. Então, quando se pensa em futuro, na minha cabeça é assim. Eu estou vivendo o futuro que foi plantado pela minha avó. Preparou, viveu bem o presente dela. Me preparou bem no presente dela para que no meu presente, que seria o futuro dela, eu pudesse estar fazendo o que eu estou fazendo hoje. E eu estou preparando bem o meu presente, construindo um caminho, trilhando um rio para que no que seja futuro para mim possa ser bem vivido o presente do meu filho, né? Então quer dizer, sempre haverá o presente. O futuro sempre vai estar lá. Ainda para ser almejado, ainda para ser alcançado, né? E vai ser alcançado por outros; não somos nós então. Eu penso isso, né? Eu acho que, assim, entender bem o seu passado, projetar bem o seu presente e aí, sim, pensar o futuro. Na cidade, nós temos presente, passado e futuro. Na cidade, como ela é movida pelo capitalismo, as pessoas estão sempre pensando no futuro, ou seja, tenho carro hoje, mas eu já estou pensando no outro que eu olhei e quero comprar e estou me projetando para comprar o outro. Então, a cidade esquece do seu presente. O passado pouco importa, importa mesmo é o futuro; o que eu vou ganhar amanhã, o que eu vou comer amanhã, mas o hoje... eles esquecem o que comeu hoje, porque ele está lembrando o que ele vai comer amanhã. Então, são lógicas e formas de ver diferente, né? Onde o capital, o cifrão está sempre na frente, né?

17- Para você, qual o papel (ou os papéis) da literatura indígena brasileira, da comunicação indígena brasileira?

Márcia: O papel da literatura brasileira e da comunicação brasileira é cada dia mais decolonizar. Convidar mais pessoas para entrar nessa roda, chamar mais gente para dar a mão. Entender o que é ser indígena, que não existe uma cara de índio [sic]. Mas existe uma identidade pertencente ao povo. Entender o que é identidade, que o pertencimento está dentro de nós, não está no estereótipo, não está na cara, não está no cabelo. Não existe uma cara de índio [sic], né? Existe uma afirmação, existe um pertencimento, existe uma ancestralidade que está na pessoa, mas muitas vezes fica adormecida, porque ela não buscou se encontrar. Fazer esse caminho da volta. Então, ajudar as pessoas a se encontrar, a se entender, a se questionar, a perguntar quem eu sou. Qual é a minha, qual é a ancestralidade que eu carrego? Qual o povo que eu sei quem eu sou. Tenho construído uma luta e tentado continuar o que foi traçado por minha avó. Mas quem é o meu semelhante? Quando uma pessoa chega para mim e fala: "- eu sou descendente de indígena", eu falo para pessoa: - "não, descendente é ficar em cima do muro, ou você sobe ou você desce. Ou você assume ou você nega, não tem como ser descendente". Se a gente conta até a décima quarta geração, ou é ou não é, né? Então, mas como é isso? Então, é colocar uma minhoquinha na cabeça da pessoa e fazer a pessoa ficar matutando aquilo até ela entender quem ela é de fato do contexto de povo brasileiro. Então, acho que a literatura, ela está fazendo muito bem esse trabalho, a literatura indígena, com pensadores como o Daniel, e tantos outros. Novos pensadores também, porque a gente não vai focar só naqueles que já estão conhecidos da mídia, conhecidos do povo, a gente tem que também visibilizar aqueles escritores indígenas que estão começando, que estão

com sua divulgação aí, que tem sabedoria para apresentar. E a comunicação, ela é isso, né? Ela é você saber dialogar, é você saber informar, é você saber levar, é ser guia, levar outro a refletir quem ele é. E o que ele faz com o que ele é, né? Então eu acho que é tudo isso. Agora encontrar como comunicar-se aí é que é de cada um, né? Aí vai de cada um aprender e se conhecer dentro do papel de comunicador. Muito obrigada. Acredito que respondi todas essas perguntas. Estou aqui. E vamos trocando ideias, está bom? Um beijo. Vou tomar café agora.