



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

CENTRO DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

BRISANA ÍNDIO DO BRASIL DE MACÊDO SILVA

**“DANÇA DOS SABERES”: RETOMADA INDÍGENA A PARTIR DAS PRODUÇÕES
ESTÉTICO-LITERÁRIAS DE AUTORAS INDÍGENAS**

FORTALEZA

2025

BRISANA ÍNDIO DO BRASIL DE MACÊDO SILVA

**“DANÇA DOS SABERES”: RETOMADA INDÍGENA A PARTIR DAS PRODUÇÕES
ESTÉTICO-LITERÁRIAS DE AUTORAS INDÍGENAS**

Tese apresentada para fins de defesa ao Programa
de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade
Federal do Ceará, como requisito parcial à
obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia.

Linha de pesquisa: Subjetividade e Crítica do
Contemporâneo.

Orientador: Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo.

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S578" Silva, Brisana Índio do Brasil de Macêdo.
"Dança dos saberes": : retomada indígena a partir das produções estético-literárias de autoras indígenas /
Brisana Índio do Brasil de Macêdo Silva. – 2026.
256 f. : il. color.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação
em Psicologia, Fortaleza, 2026.
Orientação: Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo.
1. Retomada indígena. 2. Literatura indígena brasileira. 3. Mulheres indígenas. 4. Dança dos saberes. 5.
Extensão universitária. I. Título.

CDD 150

BRISANA ÍNDIO DO BRASIL DE MACÊDO SILVA

“DANÇA DOS SABERES”: RETOMADA INDÍGENA A PARTIR DAS PRODUÇÕES
ESTÉTICO-LITERÁRIAS DE AUTORAS INDÍGENAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará como requisito para obtenção do título de Doutor em Psicologia.
Área de concentração: Psicologia.
Linha de Pesquisa: Subjetividade e Crítica do Contemporâneo

Aprovada em: 28/07/2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. João Paulo Pereira Barros
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.^a Dra. Dolores Cristina Gomes Galindo
Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)

Prof.^a Dra. Cândida Maria Bezerra Dantas
Universidade de Brasília (UNB)

Prof. Dr. Casé Angatu Xukuru Tupinambá (Carlos José Ferreira dos Santos)
Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC)

Dedico às minhas avós, Neusa e Luiza,

que partiram enquanto eu escrevia esta tese, mas
jamais deixaram de dançar comigo.

Com vocês aprendi que o saber também mora no
silêncio, na escuta, na presença, no cuidado e na
resistência.

Agradecimentos

Este trabalho nasce do encontro entre corpos, vozes, memórias, afetos e compromisso ético-político. É resultado de uma dança coletiva, tecida na escuta, na partilha e na resistência.

Agradeço, primeiramente, aos meus pais Ana Cláudia Lopes de Macêdo Silva e Edivaldo Moraes Silva, por serem chão e abrigo. Por sustentarem meus passos quando o cansaço pesou e por acreditarem, mesmo quando a travessia exigiu mais do que as palavras podiam nomear. Vocês são presença, cuidado e força ancestral que impulsionam o meu dançar.

Aos meus irmãos, Ana Brisa de Macêdo Silva e Edivaldo Filho de Macêdo Silva, agradeço pela partilha da vida, pelo riso e pela lembrança constante de que sonhar é possível. Esta dança é nossa. Com vocês, tenho a certeza de que nunca caminho só!

Às minhas avós, Maria Neusa Moraes Silva e Luiza Lopes do Nascimento, minha gratidão. Em vocês reconheço a memória que me antecede, o saber que atravessa o tempo, a resistência que sustentam os meus passos no presente e fortalece um futuro ancestral. Este trabalho dança com vocês nas mais diversas dimensões da existência.

Ao meu orientador, João Paulo Sales Macedo, agradeço pela confiança no percurso e pelo respeito às escolhas metodológicas e políticas que conduziram este trabalho. Sua parceria foi gesto de cuidado e abertura para que esta dança encontrasse sua própria cadência.

À banca de qualificação, composta por João Paulo Pereira Barros, Dolores Cristina Gomes Galindo, Márcia Wayna Kambéba e Saulo Luders Fernandes, agradeço pelas leituras atentas, pelas contribuições generosas e pelas provocações que fortaleceram este percurso. À banca de defesa, composta por Casé Angatu Xukuru Tupinambá, Cândida Maria Bezerra Dantas, João Paulo Pereira Barros e Dolores Cristina Gomes Galindo, pela escuta comprometida, pelo diálogo respeitoso e pela partilha de saberes.

Às autoras indígenas, como Eliane Potiguara, Aline Rochedo Pachamama, Trudruá Dorrico e Márcia Wayna Kambeba. Seus escritos, cantos e narrativas são fontes de conhecimento, de (re)existência e de criação. Este trabalho se alimenta de suas palavras, de suas cosmologias, de suas memórias e de suas lutas, reconhecendo-as como produtoras de saberes fundamentais para a descolonização do pensamento, da universidade e da sociedade.

Ao curso de extensão “Literatura indígena brasileira contemporânea: história, diálogos e experiências”, espaço fértil de encontro, escuta e experimentação, que se constituiu como parte viva desta pesquisa. Agradeço a todas/os/es que participaram dos encontros, compartilharam leituras, experiências, inquietações e afetos, fazendo do curso um território coletivo de aprendizado, diálogo intercultural e dança dos saberes.

Às minhas amigas e aos meus amigos, que reconheço como alianças políticas e afetivas, agradeço pela presença constante. A amizade, neste percurso, foi incentivo, presença e resistência.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFC, pelo espaço de formação crítica, pelas possibilidades de diálogo e pelo apoio institucional que tornou viável as trocas construídas ao longo do percurso.

Por fim, agradeço a todas as pessoas, coletivos e saberes que, de diferentes formas, dançaram comigo. Que este trabalho siga como gesto de escuta, respeito e compromisso com os povos indígenas e com a construção de conhecimentos plurais e em movimento.

A vida não é para ser útil. Isso é uma besteira. A vida é tão maravilhosa que a nossa mente tenta dar uma utilidade para ela. A vida é fruição. A vida é uma dança. Só que ela é uma dança cósmica. E queremos reduzi-la a uma coreografia ridícula e utilitária. Queremos reduzi-la a uma biografia: alguém nasceu, fez isso, fez aquilo, fundou uma cidade, inventou o fordismo, fez a revolução, fez um foguete, foi para o espaço. Tudo isso, gente, é uma historinha tão ridícula... A vida é mais do que tudo isso. Nós temos de ter coragem de ser radicalmente vivos. E não negociar uma sobrevivência (Krenak, 2020a, pp. 51-52).

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo evidenciar os processos de retomada indígena a partir das produções estético-literárias de autoras indígenas, a fim de identificar os principais elementos, marcadores e acontecimentos que os compõem; conhecer quais histórias, diálogos e experiências são acionadas, potencializadas e dinamizadas; e refletir como essas produções expressam, impulsionam e mobilizam tais processos. Defendo, como argumento central, que as produções estético-literárias de autoras indígenas operam como território capaz de viabilizar a compreensão da retomada indígena na atualidade. Inspirada nas danças indígenas, a exemplo do Toré, e no som vibrante do maracá, proponho a realização de uma “Dança dos saberes”, que se constitui enquanto dimensão epistemológica, metodológica, ética e política desta tese. Essa perspectiva reivindica um modo de produção de conhecimento em diálogo com os povos originários. Ao invocar a dança, busco romper com a linearidade e rigidez que marcam a escrita acadêmica, criando possibilidades de uma escrita implicada, enraizada na ancestralidade, na (re)existência e nas múltiplas vozes que atravessam este trabalho. Pesquisar, aqui, é dançar com os saberes ancestrais, permitindo que seus cantos atravessem o corpo, que o som do maracá embale a escuta e que as circularidades conduzam os passos de retomada. Nessa perspectiva, as produções estético-literárias de autoras indígenas, como “Metade Cara, Metade Máscara” (2018), de Eliane Potiguara; “Guerreiras – mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia” (2020), de Aline Rochedo Pachamama; “Eu sou macuxi e outras histórias” (2019), de Trudruá Dorrico; “Ay Kakyri Tama – Eu Moro Na Cidade” (2020) e “O lugar do saber ancestral” (2021), de Márcia Wayna Kambeba, demarcam os ritmos e batidas que entrelaçaram as vozes, a escuta e os movimentos desta dança. Esse entrelaçamento resultou na criação de um curso “Literatura indígena brasileira

contemporânea: história, diálogos e experiências”, concebido como espaço de reflexão, articulação e experimentação em torno dos processos investigados. Realizado em parceria com a UFC e a UFDPAr, como ação de extensão universitária, o curso ocorreu de 09/07/2021 a 27/08/2021, totalizando oito encontros pelo Google Meet. Participaram estudantes de graduação e pós-graduação em Psicologia e áreas afins, integrantes do movimento indígena e profissionais da educação de diversos estados brasileiros. A partir disso, ganham relevo quatro movimentos: a) reconexão com a história familiar; b) mergulho nas memórias ancestrais; c) exaltação à terra, às espiritualidades e aos modos de vida indígenas; d) chamamento da força ancestral. Isso implica compreender que os processos de retomada indígena não são lineares e nem unidimensionais, mas fluem em movimentos, que se renovam e se fortalecem a cada novo elemento, marcador e experiência. Assim, esta tese visa oferecer uma chave analítica para a compreensão dos processos de retomada indígena em curso no Brasil; bem como propor uma experiência de pesquisa que se move como dança, entrelaçando literatura, ancestralidade e cosmologias; e, ao mesmo tempo, contribuir para a política de pesquisa ao fortalecer práticas éticas, colaborativas e descolonizadoras, orientando psicólogas/os/es e pesquisadoras/es a atuarem junto aos indivíduos e coletivos em retomada, respeitando seus diversos contextos, realidades e vivências.

Palavras-chave: retomada indígena, literatura indígena brasileira, mulheres indígenas, dança dos saberes, extensão universitária.

Abstract

This paper aims to highlight the processes of indigenous revival based on the aesthetic and literary productions of indigenous authors, in order to identify the main elements, markers, and events that comprise them; to understand which stories, dialogues, and experiences are triggered, enhanced, and energized; and to reflect on how these productions express, drive, and mobilize such processes. My central argument is that the aesthetic and literary works of indigenous authors operate as a territory capable of enabling an understanding of the indigenous revival today. Inspired by indigenous dances, such as Toré, and the vibrant sound of the maraca, I propose the creation of a “Dance of Knowledge,” which constitutes the epistemological, methodological, ethical, and political dimension of this thesis. This perspective calls for a mode of knowledge production in dialogue with indigenous peoples. By invoking dance, I seek to break with the linearity and rigidity that mark academic writing, creating possibilities for an implicated writing, rooted in ancestry, in (re)existence, and in the multiple voices that traverse this work. To research, here, is to dance with ancestral knowledge, allowing its songs to traverse the body, the sound of the maraca to lull the listener, and circularities to guide the steps of resumption. From this perspective, the aesthetic and literary works of indigenous authors, such as “Metade Cara, Metade Máscara” (Half Face, Half Mask) (2018), by Eliane Potiguara; “Guerreiras – mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia” (Warriors – Indigenous Women in the City, Indigenous Women in the Village) (2020), by Aline Rochedo Pachamama; “Eu sou macuxi e outras histórias” (I am Macuxi and other stories) (2019), by Trudruá Dorrico; Ay Kakyri Tama – Eu Moro Na Cidade (Ay Kakyri Tama – I Live in the City) (2020) and O lugar do saber ancestral (The Place of Ancestral Knowledge) (2021), by Márcia Wayna Kambeba, mark the rhythms and beats that intertwined the voices, listening, and

movements of this dance. This intertwining resulted in the creation of a course entitled “Contemporary Brazilian Indigenous Literature: History, Dialogues, and Experiences,” conceived as a space for reflection, articulation, and experimentation around the processes investigated. Held in partnership with UFC and UFDPAr as a university extension program, the course took place from July 9 to August 27, 2021, totaling eight meetings via Google Meet. Undergraduate and graduate students in psychology and related fields, members of the indigenous movement, and education professionals from various Brazilian states participated. From this, four movements stand out: a) reconnection with family history; b) immersion in ancestral memories; c) exaltation of the land, spiritualities, and indigenous ways of life; d) invocation of ancestral strength. This implies understanding that the processes of indigenous revival are neither linear nor one-dimensional, but flow in movements that are renewed and strengthened with each new element, marker, and experience. Thus, this thesis aims to offer an analytical key to understanding the processes of indigenous resurgence underway in Brazil, as well as to propose a research experience that moves like a dance, intertwining literature, ancestry, and cosmologies, and, at the same time, contribute to research policy by strengthening ethical, collaborative, and decolonizing practices, guiding psychologists and researchers to work with individuals and collectives in recovery, respecting their diverse contexts, realities, and experiences.

Keywords: indigenous revival; Brazilian indigenous literature; indigenous women; dance of knowledge; university extension

Lista de Figuras

Figura 1

*Registros da pesquisa de mestrado junto aos povos indígenas da etnia Tabajara – Piauí.....*33

Figura 2

*Foto da autora Eliane Potiguara.....*60

Figura 3

*Foto da autora Aline Rochedo Pachamana.....*62

Figura 4

*Foto da autora Trudruá Dorrico.....*63

Figura 5

*Foto da autora Márcia Wayna Kambeba.....*65

Figura 6

*Mesa de abertura do 3º Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina (CIPAL), com a presença de Jheniffer Tupinikim, Sônia Guajajara, Márcia Abrahão e Joênia Wapichana (da esquerda para direita).....*69

Figura 7

Registros das conversas com meus avós: Maria Neusa (a direita), Luiza Lopes e Rodrigo Pereira (a esquerda).....72

Figura 8

Roda de conversa intitulada “Modos de ser indígenas”, mediada por Márcia Nunes Maciel, Rosimar Mukua, Márcia Wayna Kambeba e Edson Krenak (da esquerda para a direita).....73

Figura 9

Capas das obras selecionadas.....105

Figura 10

Arte de divulgação do Curso de Extensão.....107

Figura 11

Registro fotográfico do curso de extensão “Literatura indígena brasileira contemporânea: histórias, diálogos e experiências”110

Figura 12

Foto de Luiza Lopes do Nascimento, Raimundo Lopes do Nascimento e Evangelina Lopes do Nascimento em visita à Comunidade Gameleira/CE (da esquerda para a direita).....139

Sumário

Convite.....	15
Entrada.....	31
Retomada indígena: entre lutas por direitos, autodeclaração e autorreconhecimento.....	34
Literatura indígena brasileira contemporânea: ato de criação, indianidades e (re)existências indígenas.....	50
Posicionalidade.....	68
Pesquisa, povos indígenas e descolonização	76
Extensão universitária: território de escuta, produção de saberes e compromisso ético-político	91
Compassos e descompassos	103
Encontro com produções estético-literárias das autoras indígenas.....	103
Tessitura do curso de extensão “Literatura indígena brasileira contemporânea: história, diálogos e experiências”	106
Movimentos	123
Reconexão com a história familiar	124
Mergulho nas memórias ancestrais	150
Exaltação à terra, às espiritualidades e aos modos de vida indígenas.....	172
Chamamento da força ancestral	192
Referências	221
Apêndice A – Ementa do curso de extensão “Literatura indígena brasileira contemporânea: histórias, diálogos e experiências”	238
Apêndice B – Formulário de inscrição do curso de extensão.....	242
Anexo A – Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE)	244

Anexo B – Parecer de Aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa UFDPAr.....	247
Anexo C –Documentos Familiares.....	254

Convite

A vida é uma dança cósmica.

(Krenak, 2020a, p.51)

Ao realizar a leitura do livro “Radicalmente Vivos”, deparei-me com essa metáfora poética de Ailton Krenak (2020a)¹, que nos conduz a uma compreensão ampliada da existência, em que tudo no universo está interligado por uma coreografia viva, orgânica e interdependente, que conecta a Terra, os seres humanos, os ancestrais, as palavras, a escuta e o silêncio. A dança cósmica, proposta por ele, é um convite para repensarmos nossas relações com o mundo, com a natureza e com o cosmos e, conseqüentemente, para rompermos com os paradigmas coloniais que fragmentam nossos vínculos com a humanidade, a ancestralidade e as culturas dos povos originários.

É a partir desse horizonte cosmológico e filosófico, que compreende a existência como uma dança contínua, que esta pesquisa encontra inspiração. A metáfora da dança, evocada por Ailton Krenak (2020a), não apenas amplia a percepção sobre a vida, mas também conduz a perspectiva analítica que desenvolvo nesta tese, ao compreender os processos de retomada indígena na atualidade como movimentos de vida, de sabedoria ancestral, de territorialidades e de outros mundos possíveis.

¹ Escolhi por mencionar o primeiro nome de autoras e autores indígenas juntamente ao nome tradicional de seu povo, principalmente na primeira citação direta no texto, como uma forma de valorizar sua autoria e reafirmar seu pertencimento étnico e a força ancestral que seus nomes carregam.

Assim, ao entrelaçar essa visão com o campo das produções estético-literárias de autoras indígenas, delinea-se a presente tese de doutoramento intitulada “Dança dos saberes: retomada indígena a partir das produções estético-literárias de autoras indígenas”, que se propõe a evidenciar os processos de retomada indígena a partir dessas produções, a fim de identificar os principais elementos, marcadores e acontecimentos que os compõem; compreender as histórias, os diálogos e as experiências que são acionadas, potencializadas e dinamizadas a partir das mesmas; e refletir como as produções estético-literárias de autoras indígenas expressam, impulsionam e mobilizam esses processos.

Neste trabalho, somos convidados/as/es a adentrar um território de reconexão com a vida e com as cosmologias indígenas, em que as produções estético-literárias de autoras indígenas operam como potentes dispositivos de retomada indígena. As autoras indígenas, com suas narrativas individuais e coletivas, resgatam saberes ancestrais e desafiam as narrativas hegemônicas que, historicamente, silenciaram seus povos, seus modos de existências e suas trajetórias de vida. Essa tese, portanto, não se limita a uma análise dessas produções, mas se envolve afetivamente com elas, criando um espaço de partilha, escuta e circulação de saberes, assim como ocorre nas danças indígenas.

Para os povos indígenas, dançar é um modo de existir e de se relacionar com o mundo, em que cada passo, cada ritmo e cada canto articulam uma linguagem que conecta os corpos às forças da natureza, aos espíritos ancestrais e à comunidade. Geralmente realizadas em círculo e com o acompanhamento de instrumentos de percussão e canto, essas danças são

importantes para a manutenção da identidade e cultura, conectando o físico ao mundo espiritual, cumprindo funções ritualísticas de homenagem, de agradecimento e/ou de passagem.

No Toré, dança sagrada praticada por diversos povos indígenas do Brasil, especialmente por várias etnias do Nordeste brasileiro, como os Pankararu, Xukuru-Kariri, Atikum, Potiguara, Tabajara, Fulni-ô e dentre tantos, os passos circulares, o maracá² e os cantos evocam a memória e a resistência de seus antepassados, fortalecendo o pertencimento comunitário e a luta pelo território. Entre os povos do Alto Xingu, as danças rituais associadas aos ciclos da vida, como a dança do Kuarup, homenageiam os mortos e celebram a continuidade da existência, movimentando saberes, afetos e alianças intercomunitárias. Já no Sul do Brasil, os Guarani Mbya realizam a dança do Xondaro, prática que integra defesa territorial, espiritualidade e educação das novas gerações, expressando, através do corpo, valores éticos e cosmológicos (Carneiro,1993; Reesink, 2000; Figueiredo, 2021).

Essas danças, entre tantas outras, revelam que dançar é um ato que articula memória, cura, pertencimento, força coletiva, ancestralidade, resistência e afirmação identitária. São práticas culturais e ritualísticas que produzem e sustentam saberes, visões de mundo e cosmologias. Desse modo, opto por escrever na primeira pessoa do singular (eu) quando narro minhas escolhas, trajetórias e percursos realizados ao longo desta dança a partir das produções

² Instrumento feito de um coco ou outro recipiente seco, com sementes ou outros materiais dentro, é utilizado para criar um som vibrante e ritmado, que acompanha a dança e o canto. Símbolo de poder espiritual, representa a conexão com a natureza e anuncia a presença da força ancestral.

estético-literárias de mulheres indígenas. Esse “eu” não se coloca como sujeito isolado, mas como corpo implicado, atravessado por memórias, afetos e ancestralidades que orientam o gesto de pesquisar e escrever. Já a primeira pessoa do plural (nós) emerge quando trago experiências, pretensões e vivências tecidas no encontro com outras pessoas e coletividades (participantes, autoras, interlocutoras, leitores e leitoras), reconhecendo que o conhecimento aqui produzido é fruto de relações, partilhas e escutas mútuas.

Essa alternância entre o “eu” e o “nós” inspira-se na “poética do eu-nós”, conceito formulado por Trudruá Dorrico (2021a)³ para compreender a literatura indígena contemporânea no Brasil. Em sua tese, ela propõe o “eu-nós” como chave de leitura que revela as especificidades da autoria indígena, mesmo em obras assinadas individualmente. Essa poética expressa a afirmação do pertencimento étnico por meio de marcas como o uso do nome tradicional e/ou o nome do povo, a incorporação da língua materna, seja por vocábulos ou traduções bilíngues, a localização geopolítica e a celebração do paradigma homem e natureza, entendido como um modo de existência relacional, em que humanos e não humanos compartilham o mesmo território de vida.

Adotar essa perspectiva implica afirmar uma escrita eu-nós que nasce da relação com o território, com as ancestralidades e com os modos de vida indígenas, e que reconhece o saber como processo compartilhado. Essa escolha metodológica e política ressoa na própria tessitura da Dança dos saberes, enquanto um movimento que rompe com a linearidade e com a

³ Antes conhecida como Julie Dorrico, a autora adota o nome indígena Trudruá Dorrico (significando “formiga” em língua makuxi) em ato de reconhecimento de ancestralidade e pertencimento ao povo Makuxi.

individualidade da escrita acadêmica tradicional, instaurando um processo de criação coletiva e plural, onde o conhecimento se faz na escuta, na reciprocidade e no pertencimento.

Portanto, escrever esta tese configura-se como um ato político e ético, uma forma de reinscrever a palavra acadêmica em diálogo com as vozes e cosmologias indígenas, tensionando fronteiras entre o pessoal e o coletivo, científico e poético, racional e espiritual. Ao permitir que o “eu” se transforme em “nós”, reconheço que cada escolha, palavra e passo aqui registrado faz parte de um movimento mais amplo de retomada, de reencantamento e de descolonização dos modos de produzir conhecimento e de estar neste mundo.

É nesse mesmo gesto – de corpo que escreve e que dança – que a escrita se aproxima do movimento das danças indígenas, nas quais o saber é vivido e transmitido em comunhão com a terra, com os ancestrais e com a coletividade. Guiada por esse entendimento, a Dança dos saberes assume uma dimensão epistemológica, metodológica, ética e política que orienta toda a tese. Ela expressa o próprio modo como a pesquisa foi sendo concebida, realizada e escrita: como um corpo em movimento, em uma dança que entrelaça múltiplos saberes, experiências e narrativas, produzindo conhecimento de forma relacional, circular e situada, que não se dissocia da vida, do território, da terra e da natureza.

Epistemologicamente, a Dança dos saberes ancora-se nas cosmologias indígenas, afirmando uma epistemologia que valoriza a oralidade, a pluralidade e a experiência vivida. Pesquisar, aqui, é dançar, criar, mover-se, escutar, cantar, sonhar, em um ato de conexão com os ciclos de vida, com a natureza e com os saberes indígenas. Assim, essa proposta

epistemológica se afasta do ideal moderno-ocidental de uma racionalidade universal e neutra, para afirmar uma racionalidade pluriepistêmica, que reconhece a interdependência entre todos os seres. Na Dança dos saberes, o conhecimento não é um dado fixo, mas um acontecimento. Ele emerge da relação, da escuta, das palavras, dos sonhos, do silêncio, do corpo que se move e se deixa afetar.

Metodologicamente, a Dança dos saberes rompe com os modelos tradicionais de pesquisa acadêmica, que priorizam a linearidade, a objetividade e o distanciamento entre pesquisador/a e objeto, orientando-se pela circularidade, pelos ritmos e pela abertura ao imprevisível. Tal como nas danças circulares praticadas por muitos povos indígenas e no som vibrante e contínuo do maracá, a produção de saberes nesta dança não ocorre de forma linear, hierárquica ou distante, mas se dá por meio de encontros, escutas, musicalidades e afetos. Trata-se de uma metodologia viva, em movimento, que privilegia a experiência, os sentidos e significados e uma poética eu-nós como modos de produção de conhecimento, recusando hierarquias entre conhecimento acadêmico e saberes ancestrais, entre teoria e prática, entre pensamento e corpo.

Na dimensão ética, compromete-se com uma escuta respeitosa e afetiva das produções das autoras indígenas, reconhecendo-as não como objetos de estudo, mas como protagonistas de suas histórias, trajetórias e experiências. Trata-se de uma ética da reciprocidade e do cuidado, que se orienta pelo respeito às cosmologias e práticas indígenas, bem como pelo compromisso com a luta contra o epistemicídio e o silenciamento histórico desses saberes

ancestrais, promovendo a visibilidade e o reconhecimento às vozes das mulheres indígenas, historicamente silenciadas, marginalizadas e subalternizadas.

Politicamente, a Dança dos saberes constitui-se como um gesto insurgente e afirmativo, que busca descolonizar a produção de conhecimento, valorizando e legitimando as produções estético-literárias das autoras indígenas como dispositivos de (re)existência, resistência e afirmação identitária. Ao dançar com esses saberes, esta tese se posiciona ao lado das lutas históricas e atuais dos povos originários, fortalecendo os processos de retomada, autorreconhecimento e criação de outros mundos possíveis, sustentados pela força da ancestralidade, da coletividade e das espiritualidades indígenas.

Por essa razão, a estrutura desta tese não segue os moldes tradicionais da pesquisa científica. Ela foi sendo intencionalmente concebida como um corpo que convida, entra, se posiciona, caminha, produz movimento e celebra. Cada momento aqui elucidado corresponde a um gesto necessário para se estar nesta Dança dos saberes e, portanto, para compreender os processos de retomada aqui narrados e analisados.

Dessa maneira, a leitura desta tese é um chamamento à expansão, ao encantamento, à escuta e ao reconhecimento dos diversos modos de ser e estar no mundo – e, sobretudo, da beleza, da força e da potência de vida que permeiam as produções estético-literárias das autoras indígenas em estudo. Ao lê-las, somos provocados/as/es a revisitar nossas próprias histórias, narrativas e experiências e, principalmente, a reconhecer que todo movimento, por mais singelo

e sutil que seja, repercute nas relações que estabelecemos com as pessoas, com a natureza e com a sociedade e com o mundo.

Além do mais, essas produções estético-literárias das autoras indígenas constituem-se em verdadeiros atos terapêuticos, de cura e de denúncia. Por isso, devem ser reconhecidas também como expressões de subjetividade, de (re)existência e de promoção de saúde mental coletiva. Essa literatura, quando lida com a devida escuta e sensibilidade, opera como um dispositivo que toca profundamente quem a acessa, provocando deslocamentos, afetando subjetividades e ampliando horizontes de pertencimento e de compreensão de si e do mundo. Afinal, a literatura é um ato de criação que promove cura, que transcende o plano físico, envolvendo também dimensões espirituais, emocionais e territoriais (Kambebe, 2018; Potiguara, 2018; Smith, 2021).

Esse aspecto é fundamental para situar a relevância desta pesquisa no campo da Psicologia, especialmente na interface com a Psicologia Social e Crítica. Ao reconhecer a literatura indígena como prática que mobiliza processos de autocuidado, de ressignificação e de fortalecimento identitário, esta tese evidencia que tais produções transcendem a dimensão estética e literária, configurando-se também como práticas de saúde, de resistência cultural e política e de elaboração de experiências individuais e/ou coletivas frente às múltiplas violências históricas e estruturais que incidem sobre as populações indígenas no Brasil.

Desse modo, compreender a literatura indígena como dispositivo de escuta, cuidado e pertencimento permite reconhecer nela uma potência que atravessa os planos ético, político e

terapêutico. Essa perspectiva rompe com leituras estereotipadas, exotizantes ou meramente contemplativas sobre os povos indígenas e reafirma o papel da literatura na afirmação de epistemologias plurais e insurgentes, capazes de tensionar e transformar os modos hegemônicos de pensar e produzir conhecimento em solos Abya Yala⁴.

Em resumo, este estudo demonstra como a retomada indígena, expressa nas escritas de autoria indígena, atua como um processo de elaboração subjetiva e de fortalecimento coletivo, afirmando outras possibilidades de existência e de mundos. Assim, não apenas reafirma a importância da literatura indígena como espaço de retomada, mas também contribui para a construção de uma escuta sensível, plural e ética em relação aos povos indígenas e às suas cosmovisões.

Dessa forma, ao final desse trabalho de tese, busco oferecer uma chave analítica que contribua para a compreensão da retomada indígena em curso no Brasil, bem como qualificar a atuação de psicólogas/os/es e de pesquisadores/as junto aos indivíduos e/ou coletivos em processo de retomada, em seus mais diversos contextos, realidades e vivências. Pois, apesar do incremento de estudos sobre a temática indígena⁵, a relação da nossa ciência e profissão com

⁴ Abya Yala, na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento. Trata-se de uma expressão que tem sido cada vez mais utilizada pelos povos originários do continente como uma forma de descolonizar o pensamento, substituir a denominação eurocêntrica “América” e celebrar a identidade, a história e a resistência dos povos originários do continente. Para mais informações: <https://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>

⁵ Vitale e Grubits (2009) e Ferraz e Domingues (2016) ao realizarem um estado da arte sobre as produções acadêmicas em Psicologia sobre a temática indígena, observam que tratam, em sua maioria, sobre: a) aspectos identitários, culturais e sociais da cultura indígena; b) educação indígena; c) práticas e cuidado em saúde indígenas; d) religiosidade/espiritualidade indígena; e) uso do álcool e outras drogas; f) suicídio entre a população indígena; g) representação social do ser índio na cidade; bem como, nos meios de veículos de mídia e entre os profissionais de saúde; h) consumo de álcool entre os indígenas ; i) comparação entre grupo indígena e não indígenas acerca de sua cognição visual, motora, verbal. M. P. C. D. Silva e Macedo (2021), a fim de atualizar a produção existente sobre a temática, realizaram uma busca nas mesmas bases de dados (SciELO e PePSIC), utilizando os mesmos descritores usados por Ferraz e Domingues (2016): indígena/ índio e psicologia, e

as discussões étnico-raciais ainda é pouco abordada nos cursos de graduação/pós-graduação e nas produções acadêmicas, marcados pela forma de pensar eurocentrada e pela hegemônica cultura profissional da Psicologia. Assim, perpetua-se uma invisibilidade para essas questões, que imprimem diferentes tipos de preconceito, de discriminações e de sofrimento psíquico a uma expressiva parcela da população brasileira até então silenciada e invisibilizada (Conselho Federal de Psicologia [CFP], 2022; Conselho Regional de Psicologia de São Paulo [CRP-SP], 2010; 2016; Ferraz & Domingues, 2016; B. Í. B. M Silva & Macedo, 2021; Vitale & Grubits, 2009).

Além do mais, com a maior inserção de psicólogas/os/es nas políticas públicas e com a interiorização da profissão, cresce a presença de profissionais em comunidades ou em territórios indígenas, o que torna ainda mais necessária a reflexão crítica sobre esse saber-fazer profissional e sobre os processos vivenciados pelos povos indígenas, orientada por teorias, referências e perspectivas que dialoguem com as especificidades étnicas e culturais dessas populações (CFP, 2022; CRP-SP, 2010; 2016).

A realidade dos povos indígenas no Brasil revela um cenário preocupante e desafiador para a Psicologia em termos de formação e do recursos teórico-metodológicos. Os desafios

localizaram 30 novos artigos publicados entre os anos de 2014 e 2020, que versam sobre: a) o desenvolvimento cognitivo e sociocultural dos povos indígenas, em seus mais diversos contextos socioculturais e fases do ciclo da vida; b) os aspectos místicos das culturas indígenas; c) o papel e o desenvolvimento de uma clínica etnopsicológica e transcultural; d) as concepções, saberes e práticas de saúde e de saúde mental; e) o comportamento suicida na população indígena; f) o uso de bebidas alcóolicas pelos indígenas; g) as questões identitárias e culturais frente ao acesso a serviços de cunho social, de saúde e/ou de educação escolar indígena; h) as representações sociais, crenças coletivas e práticas discursivas acerca dos povos indígenas; i) as violências contra os povos indígenas; j) a produção de subjetividade e de estratégias de luta ou resistência no movimento indígena; l) mulheres indígenas, gênero e política; m) os sentidos, vivências e reposicionamento subjetivo de estudantes indígenas a partir da experiência universitária e da prática docente e n) apontamentos para o posicionamento e a atuação da Psicologia com povos indígenas.

abarcam desde aspectos relacionados ao desconhecimento das populações indígenas quanto a atuação da psicologia; à complexidade das relações interculturais dos grupos indígenas (cosmologia, traços culturais, dimensão mito-simbólica); à diversidade linguística dos grupos étnicos; à falta de articulação entre as instâncias governamentais e institucionais; à precarização dos serviços e das condições de trabalho (CFP, 2022; CRP-SP, 2010; 2016).

Nesse sentido, é diante desse cenário, que proponho a aproximação da Psicologia com a temática dos povos indígenas, principalmente com as discussões sobre retomada indígena, justificando a realização deste estudo no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, particularmente na linha de pesquisa “Subjetividade e Crítica do Contemporâneo”, que se dedica a estudar a produção de subjetividades na sociedade, promovendo reflexões e críticas a partir do campo da Psicologia Social e Crítica, com foco em questões relacionadas às instituições, as políticas públicas, as artes e a estética, pensando questões relativas ao corpo, à cultura, ao gênero e à sexualidade, à raça, à classe, à saúde e dentre outras⁶.

Assim, este trabalho surge na confluência entre a Psicologia e as lutas indígenas, propondo uma escuta atenta aos processos de retomada e às múltiplas formas de subjetivação que deles se desdobram. Busca, ainda, instaurar uma experiência de pesquisa que se move como dança, entrelaçando literatura, cosmologia e ancestralidade; e, ao mesmo tempo, contribuir para a construção de uma política de pesquisa comprometida com práticas éticas, colaborativas e

⁶ Para mais informações: <https://pospsi.ufc.br/pt/linhas-de-pesquisa/>

descolonizadoras, tecida em diálogo com psicólogas/os/es, pesquisadoras/es, e com indivíduos e coletivos em retomada.

Nessa direção, convido você a adentrar nesta dança, permitindo-se ser conduzido/a/e pelos ritmos, afetos e fluxos que a atravessam, que são eles: Entrada, Posicionalidade, Compassos e Descompassos, Movimentos, Celebrações e Rito final.

Na *Entrada*, aceitamos o convite. É primeiro passo para ingressar no território desta dança. Aqui, apresento o campo problemático que motivou a realização da pesquisa. Parto de uma série de questões teóricas, históricas e socioculturais que atravessam a realidade dos povos indígenas no Brasil. Contextualizo seus processos de luta, de resistência e de (re)existências, dando destaque especialmente à retomada indígena, compreendida como um processo dinâmico e plural, que articula história familiar, memória, ancestralidade, espiritualidade, consciência crítica, luta política, pertencimento étnico, bem-viver, território, cultura, cosmovisões e dentre outros.

Evidencio, ainda, o desenvolvimento da literatura indígena brasileira contemporânea, que tem conquistado um crescente reconhecimento, tanto no cenário nacional quanto internacional, com ênfase no protagonismo das autoras indígenas, como Eliane Potiguara, Aline Rochedo Pachamama, Trudruá Dorrico, Márcia Wayna Kambeba e dentre tantas. Suas produções estético-literárias têm fortalecido o papel da literatura como um espaço de construção e afirmação de novos modos de existência, de resistência e de retomada indígena.

Na *Posicionalidade*, corresponde a ação de se posicionar na dança. Afinal, nas culturas indígenas, não se dança de qualquer jeito: é preciso saber de onde se fala, com quem se dança e por que se dança. Atenta a isso, compartilho uma reflexão sobre o papel do/a/e pesquisador/a/e(s) e sobre os norteadores políticos, ontológicos, cosmológicos e éticos que orientam a realização de pesquisas científicas junto aos povos indígenas, a fim de afirmar uma posição no campo em estudo.

Nessa direção, destaco também a importância da extensão universitária como um espaço de diálogo e articulação indispensável para a realização de pesquisas junto aos povos indígenas. A extensão, nesse contexto, não se limita a uma ação da Universidade junto à comunidade, a fim de possibilitar o compartilhamento do conhecimento adquirido, mas diz de um espaço de escuta, de criação e de coprodução de saberes, que visa romper com as práticas coloniais historicamente associadas ao ensino e à pesquisa científica.

Ela se configura como um exercício de descolonização, autodeterminação, transformação e justiça social, fortalecendo o compromisso com os povos indígenas, suas epistemologias, cosmologias e lutas. Assim, afirmo uma posição que não é neutra, mas ética e política, comprometida com o fortalecimento e a valorização das epistemologias indígenas e com a construção de relações mais respeitadas, horizontais e colaborativas no âmbito acadêmico e social.

Os *Compassos e Descompassos* referem-se aos passos deixados no território habitado e construído nesta dança. Narro, então, como se deu meu encontro com as produções estético-

literárias, a exemplo de “Metade Cara, Metade Máscara” (2018), de Eliane Potiguará; “Guerreiras – mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia” (2020), de Aline Rochedo Pachamama; “Eu sou macuxi e outras histórias” (2019), de Trudruá Dorrico; “Ay Kakyri Tama - Eu Moro Na Cidade” (2020) e “O lugar do saber ancestral” (2021), de Márcia Wayna Kambeba.

A partir disso, relato a criação do curso de extensão “Literatura indígena brasileira contemporânea: história, diálogos e experiências”, concebido como espaço de reflexão, articulação e experimentação em torno dos processos investigados, em que amplia as reverberações do maracá, potencializando os movimentos de retomada indígena mediados pelas produções estético-literárias de autoras indígenas. Portanto, apostamos na dimensão criativa, interventiva, subjetiva e ancestral dessas obras, valorizando assim a literatura como lugar de intersecção entre arte, cultura, (re)existência, conhecimento e sabedoria ancestral.

Por sua vez, os *Movimentos* correspondem à proposição de um campo de análise, construído de forma coletiva, a partir das histórias, diálogos e experiências proporcionadas pelas produções estético-literárias de autoras indígenas. Trata-se de um momento marcado pela partilha, pela resignificação e pela criação de sentidos e significados, resultantes da conexão estabelecida entre mim, os participantes do curso e as obras selecionadas. Desse modo, as vozes das autoras indígenas não foram tratadas como objetos de estudo, mas como pontos de partida para a criação de um conhecimento coletivo, dinâmico e circular, se revelando profundamente

interventivo, ao promover a retomada e o fortalecimento das indianidades, ampliando a compressão relacionada aos processos investigados.

Portanto, como ocorre na maioria das danças indígenas, os movimentos aqui são circulares, interconectados, em constante interação. Não há um começo nem fim definido, apenas o desvelar de um processo em curso, vivo e pulsante. Como afirmar o mestre do saber Antônio Bispo dos Santos (2023, p.49)⁷: “somos começo, meio e começo”, referindo-se à circularidade da vida. Para ele, a história se reconstrói continuamente, onde o “começo” de hoje é um novo recomeço para o futuro, guiado pelas trajetórias e pela memória de quem veio antes. Dessa maneira, apresento os quatro movimentos que compõem, potencializam e mobilizam os processos de retomada:

1. (Re)conexão com a história familiar;
2. Mergulho nas memórias ancestrais;
3. Exaltação à terra, às espiritualidades e aos modos de vida indígenas;
4. Chamamento da força ancestral;

Já na *Celebrações e rito final*, apresento a síntese da tese e às considerações finais da tese, destacando a interconexão entre os diversos movimentos que compõem a retomada indígena, além de oferecer uma visão holística e relacional dos processos discutidos. Logo, evidencio a continuidade e a reciprocidade que marcam os encontros estabelecidos com as

⁷ Antônio Bispo dos Santos, popularmente conhecido como o Nego Bispo, foi um ativista político, mestre quilombola, escritor, professor e filósofo piauiense, reconhecido por sua luta pela cultura quilombola e pelo desenvolvimento do conceito de contracolonialismo. Morreu em 2023, aos 63 anos, e é considerado um dos principais intelectuais quilombolas do Brasil. Para mais informações: <https://www.ancestralidades.org.br/biografias-e-trajetorias/nego-bispo>.

produções estético-literárias das autoras indígenas. Isso implica compreender que os processos de retomada não são lineares nem unidimensionais, mas fluem em ciclos e circularidades que se renovam e se fortalecem a cada novo elemento, acontecimento e experiência. Por fim, enfatizo o quanto as produções estético-literárias de autoras indígenas viabilizaram a compreensão, a investigação e mobilização de processos de retomada indígena na atualidade, constituindo-se, assim, como um território epistemológico, metodológico, ético e político, conforme já elucidado.

Tal como ocorre nas festas e rituais indígenas, este é um momento de celebração. Esse rito, não significa um término, mas a abertura para novos movimentos de vida, de luta e de (re)existência, pois assim como nas danças indígenas e nos sons do maracá que inspiram esta escrita, o encerramento de um movimento já anuncia o início de outro, reafirmando a circularidade que permeia os processos de retomada indígena. É nesse entrelaçamento de fins e recomeços que se inscreve a força desta dança, que nos convida a uma escuta atenta e sensível dos saberes ancestrais que continuam reverberando, transformando e mobilizando nossos corpos, territórios e modos de existência.

Assim, dançar esta tese é também dançar a vida! É reconhecer que conhecimento é corpo em movimento, é gesto que toca e é tocado. Que o saber é dança viva, feita de escuta, encantamento, afeto e coragem! E que a Dança dos saberes é, em suma, um caminho de retomada!

Com alegria e respeito, saudações ancestrais!

Entrada

*Ao escrever,
dou conta da ancestralidade;
do caminho de volta,
do meu lugar no mundo.*
(Graúna, 2020, p. 19)

A literatura indígena brasileira tem se consolidado, no cenário literário nacional e internacional, como um importante contraponto e espaço de insurgência, sendo um ato de resistência e de (re)existência ao questionar as representações construídas e reiteradas violentamente há mais de 500 anos. Essas representações baseiam-se em imagens e valores morais e éticos cristão-coloniais que, historicamente, buscam apagar os modos de vida e as lutas empreendidas pelos povos indígenas contra o genocídio, etnocídio, epistemicídio e ecocídio⁸ presentes em seus territórios ancestrais e de morada.

Portanto, contar e compartilhar a história de cada povo e de suas ancestralidades a partir do protagonismo daqueles que possuem amplo conhecimento de suas culturas, ou daqueles que, mesmo com vivências silenciadas, apagadas e fragmentadas, tecem o seu caminho de volta, em busca de sua indianidade, autorreconhecimento e autoidentificação indígena, como aponta Graça Graúna (2020) na epígrafe acima, é o que tem mobilizado o interesse de pesquisa deste trabalho de doutoramento. Assim, defendo que as produções estético-literárias de autoras

⁸ Para maior conhecimento, segue os significados de cada um desses termos: *Genocídio* – Extermínio sistemático de um grupo étnico, nacional, racial ou religioso, com o objetivo de eliminá-lo parcial ou totalmente. *Etnocídio* – Destruição da identidade cultural de um grupo étnico, sem necessariamente exterminar seus membros fisicamente. O etnocídio ocorre por meio da imposição forçada de outra cultura, da proibição de línguas, costumes, crenças e modos de vida tradicionais. *Epistemicídio* – Supressão e desvalorização de sistemas de conhecimento de determinados povos ou culturas, geralmente em favor de uma epistemologia dominante. *Ecocídio* – Devastação massiva de ecossistemas, comprometendo a biodiversidade e a vida humana. Esse termo é usado para descrever crimes ambientais em larga escala, como o desmatamento da Amazônia e a poluição de rios. Todos esses conceitos estão interligados e frequentemente afetam indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais.

indígenas operam como território capaz de viabilizar a compreensão, a investigação e a mobilização de retomada indígena na atualidade.

Dessa maneira, esta tese surge de um conjunto de reflexões gestadas ao longo do meu percurso formativo e acadêmico na Psicologia, bem como em torno das problemáticas que atravessam a realidade dos povos indígenas, especialmente no Brasil, inicialmente conhecido (e ainda conhecido por muitos povos indígenas) como Pindorama – “terras das palmeiras” e/ou “terras sem males”, na linguagem Tupi.

Esse movimento iniciou-se ainda no mestrado⁹, entre os anos de 2018 a 2020, com a pesquisa intitulada “A luta que (re)existe: indianidades dos Tabajaras no Piauí”, quando propus estudar os processos de retomada dos grupos indígenas da etnia Tabajara no cenário piauiense, a fim de conhecer as condições sócio históricas que contribuíram para tal processo; refletir sobre sua organização social e política no cenário piauiense e compreender quais campos de sentidos os Tabajara atribuíam as suas indianidades (B. Í. B. M. Silva, 2020).

Essa entrada inicial foi fundamental para dar os primeiros passos daquilo que agora se consolida nesta dança. Foi a partir do meu envolvimento com os grupos indígenas da etnia Tabajara que compreendi que as retomadas indígenas não se limitam à recuperação identitária de um passado interrompido, mas se constituem em movimentos de vida que articulam a reconstrução de vínculos com a história familiar, o fortalecimento de territorialidades, a preservação de culturas e a criação de novas possibilidades de lutas e resistências frente às relações de colonialidade que moldam a sociedade.

⁹ Mestrado realizado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, na linha de pesquisa “Psicologia, Saúde Coletiva e Processos de Subjetivação”, na Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPAR), sob orientação do Prof. Dr. João Paulo Macedo. A presente dissertação “A luta que (re)existe: indianidades dos Tabajaras no Piauí”, foi defendida no dia 18 de janeiro de 2020, no território indígena da Comunidade Nazaré, município de Lagoa de São Francisco, Piauí, Brasil. Disponível em: <https://dspace.ufdpar.edu.br/jspui/handle/prefix/288>.

Figura 1

Registros da pesquisa de mestrado junto aos povos indígenas da etnia Tabajara – Piauí



Fonte: Arquivo pessoal (2019/2020).

Esse percurso não foi apenas acadêmico, mas também um caminho íntimo de reconexão com minha história familiar e ancestral. A escuta atenta às vivências dos povos Tabajara despertou em mim o desejo de revisitar e de reconstruir narrativas sobre meus avós, bisavós e demais parentes e, sobretudo, de acessar memórias que estavam até então esquecidas, adormecidas ou silenciadas pela força do tempo e das violências históricas e culturais.

Além disso, fortaleceu em mim um compromisso ético e político com os povos indígenas, especialmente com aqueles que resistem e (re)existem em seus processos de retomada, mesmo diante dos múltiplos atravessamentos do racismo, da invisibilidade e da negação de direitos que ainda marcam o país. Assim, mais do que um objeto de pesquisa, a retomada indígena se revelou como um chamado, isto é um convite a repensar as formas de estar no mundo, de construir conhecimento e de caminhar junto aos que lutam por memória, justiça e dignidade.

Diante disso, para dar início a esta Dança dos saberes, parto de uma série de questões teóricas, históricas e socioculturais que atravessam a realidade dos povos indígenas no Brasil, com ênfase nos processos de retomada indígena que se manifestam em diferentes territórios do país. Tais processos envolvem disputas por reconhecimento, direitos, território, memória e futuro. São movimentos que se expressam tanto no cotidiano quanto nas esferas institucionais, entrelaçando dimensões subjetivas, espirituais, políticas e comunitárias.

Nessa direção, destaco o desenvolvimento da literatura indígena contemporânea, que vem ganhando visibilidade no Brasil e fora dele, com atenção especial ao protagonismo das autoras indígenas, cujas vozes têm se afirmado como potentes expressões de retomada, de autorreconhecimento e de (re)existência dos povos indígenas em solos de Abya Yala. Suas obras narram histórias, ressignificam narrativas, tensionam estruturas, afirmam a pluralidade dos mundos indígenas e expressam – na oralidade, na escrita e na poética – os caminhos da retomada, ou seja, os caminhos de volta, conforme apresentado nas próximas seções.

Retomada indígena: entre lutas por direitos, autodeclaração e autorreconhecimento

Desde o início da invasão e do processo de colonização das terras brasileiras, os povos indígenas têm seus modos de vida, suas culturas e seus territórios subjugados ao colonialismo e à expansão das forças de produção e de trabalho capitalista que, no decorrer desses cinco séculos, têm operado e legitimado práticas de extermínio, opressão e violência, na tentativa de silenciar e de apagar a presença da população indígena na história brasileira.

Na tentativa de lutar e resistir pela manutenção e preservação de seus territórios, pela valorização de sua cultura e pela garantia de seus direitos, no intuito de contrapor tais práticas de etnocídio, genocídio e epistemicídio, bem como as políticas assimilacionistas promovidas

historicamente pelo Estado¹⁰, os povos indígenas têm protagonizado ações, de cunho étnico e político, voltadas para a (re)afirmação de seus modos de vida, de seus territórios ancestrais, de seus saberes tradicionais e de suas especificidades étnicas e culturais, construindo caminhos de retomada que enfrentam e desestabilizam lógicas coloniais ainda vigentes.

Nesse bojo, destaca-se o crescimento do número de grupos indígenas – que até então considerados “desaparecidos” ou “extintos” –, a exemplo dos povos indígenas do Piauí, passaram, nas últimas décadas, a se autodeclarar e a reivindicar o reconhecimento de sua identidade étnica e de seus direitos constitucionais, mesmo diante contextos extremos de violência, dispersão ou silenciamento. Tal fenômeno denominado pela Antropologia como “etnogênese”, “(re)emergência étnica”, “etnicização”, “ressurgimento” ou “viagem de volta”, denota para esses especialistas a constituição de novos grupos étnicos e políticos¹¹ (Arruti, 1995, 1997, 2006; Bartolomé, 2006; Oliveira, 1993, 1998, 2004).

À vista disso, Arruti (2006) entende esse movimento de (re)existência cultural e política dos povos indígenas como um processo social e histórico que tem revelado a existência de distintos grupos étnicos e políticos, articulados em movimentos sociais que reivindicam o reconhecimento de direitos historicamente negados pelo Estado. Trata-se de um processo que, desde o período colonial, impulsiona lutas contínuas pela afirmação de identidades coletivas e pela garantia de territorialidades. Para o autor,

Se o etnocídio é o extermínio sistemático de um estilo de vida, em oposição a ele, temos a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de

¹⁰ De acordo com Casé Angatu (2019), destacam-se o empreendimento das práticas dos antigos aldeamentos indígenas/jesuíticos; as ações desenvolvidas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, posteriormente, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI); a promulgação do Estatuto do Índio; a implementação da Lei de Terras de 1850; a própria expansão de projetos desenvolvimentistas e dentre outros.

¹¹ Com base nas formulações de Barth (1969) um grupo étnico se constitui quando pessoas se identificam, tomando como referência elementos culturais, a exemplo da língua, história, ancestralidade, sistemas simbólicos e etc., em um processo dinâmico, que resulta em uma interação social e em uma organização política.

desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional), com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos. (Arruti, 2006, p. 51)

Somando ao exposto, Oliveira (1998) define como um “movimento pelo qual um objeto político administrativo . . . vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais” (p. 56), o que resulta em um processo de territorialização, que perpassa:

1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (Oliveira, 1998, p. 55)

Bartolomé (2006) também destaca que os atuais processos protagonizados pelos povos nativos ou chamados de originários, sobretudo pela população indígena, apresentam-se “como processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva. . . . para poderem se articular ou se confrontar com seus Estados em melhores condições políticas” (pp. 43-44). E sinaliza vários casos dessa natureza na América Latina, como os Tonocoté, Selk’nam, Huarpe, Mocovíe, Diaguita e Kolla (na Argentina); Guaná (no Paraguai); Kankuano e Yanacona (na Colômbia); Neo-chayma, Neo-Kariña e Neo-Guayqueríe (na Venezuela); e Mapuche do Sul e Aymara (no Chile). No Brasil, aponta o processo de (re)existência cultural e política dos povos indígenas no Nordeste brasileiro¹².

¹² As reivindicações indígenas no Brasil, especialmente na região Nordeste, devem ser entendidas em relação ao processo histórico de criação e consolidação dessa região como território nacional. Segundo Arruti (2006), o primeiro ciclo de mobilizações (1920-1940) surge após a extinção dos aldeamentos indígenas, ocorrida entre as décadas de 1860 e 1870, em decorrência da Lei de Terras de 1850, sancionada por D. Pedro II, que incorporou as terras indígenas à propriedade privada e ao Estado-nação emergente. Esse processo foi fundamental para a formação do Nordeste brasileiro como região marcada pela expansão do latifúndio, a consolidação da propriedade privada e a marginalização dos povos indígenas, que passaram a ser invisibilizados e classificados como “caboclos”. As reivindicações indígenas desse período são, portanto, respostas diretas à perda territorial e à

Todavia, o uso dessas nomenclaturas supracitadas têm sido alvo de críticas por parte dos movimentos indígenas e de demais pesquisadores comprometidos com a causa indígena, pois tendem a sugerir uma certa espontaneidade e/ou descontinuidade histórica ao processo de retomada. Assim, indivíduos e coletivos indicam uma recusa ao uso de tais termos, uma vez que estes querem ser reconhecidos por suas histórias, territorialidades e pertencimento e não por uma suposta ressurgência, reemergência ou invenção identitária.

Nesse sentido, muitos povos indígenas têm reivindicado o termo retomada como forma de nomear e afirmar seus processos de reconexão identitária, de fortalecimento cultural e de luta por direitos. Ao adotarem essa designação, enfatizam a continuidade histórica de suas resistências, dos vínculos territoriais, ancestrais e espirituais, de suas formas de organização social e das memórias que mantiveram suas existências e as de seus povos.

A retomada, portanto, não se configura como um retorno ao passado, mas um movimento de afirmação e reocupação de lugares históricos, simbólicos e identitários, que contrapõem as estruturas do colonialismo e reinscreve a presença indígena como força contínua de existência, articulada em redes e profundamente conectada à terra, ao corpo, ao território, à memória e à ancestralidade, por meio das práticas culturais, espirituais, estéticas e políticas empreendidas pelos povos indígenas diante dos desafios da atualidade.

Nessa perspectiva, partindo do campo conceitual referente à descolonização, (re)existência indígena e interdisciplinaridade crítica, Casé Angatu (2019, 2020, 2021) e Casé

violência fundiária decorrentes da criação do território nordestino sob a lógica colonial e nacional. A política indigenista oficial, por meio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), buscava controlar e integrar esses povos ao projeto nacional de “civilização”, ao mesmo tempo em que promovia a expansão econômica da região Nordeste do país. Esse primeiro ciclo se sustentou em redes tradicionais de parentesco rede de trocas de rituais e de parentescos já existentes entre os grupos indígenas, que mesmo diante a usurpação de suas terras tradicionais e das tentativas de etnocídio e de genocídio, compartilhavam festas religiosas, rituais indígenas e lutas políticas, a fim de manter viva suas tradições, crenças, costumes e memórias. Já segundo ciclo, a partir dos anos 1970, corresponde ao fortalecimento das identidades étnicas e das lutas políticas indígenas em um contexto de repressão da Ditadura Militar, refletindo a resistência dos povos originários em meio às transformações sociais, econômicas e políticas do Brasil contemporâneo, reafirmando seus direitos no cenário nacional e regional.

Angatu e Ayra Tupinambá (2018, 2019) tem optado por nomear como indianização, fortalecimento da indianidade e/ou retomada da indianidade. Esses termos, cunhados a partir de uma epistemologia indígena comprometida com a valorização dos saberes e modos originários de existência, buscam superar os limites das categorias identitárias marcadas por uma abordagem colonial e eurocêntrica. Esse fenômeno, nesse contexto, é compreendido como um processo contínuo de reafirmação identitária e espiritual, enraizado nas cosmologias, nos territórios, nas memórias e nas lutas históricas dos povos originários, funcionando como um movimento de (re)existência cultural e política frente às violências coloniais, epistêmicas e institucionais.

Conceitualmente, Casé Angatu (2021) define esse processo como “subjetivações de t-eté (corpos), anga (almas) e aupaba (terras originárias), relativas às cosmologias indígenas e fortalecimento do Tupixuara Moingobé Ñerena (Espírito Originário que re-existi e resisti)” e assinala que são “subjetivações constituídas de formas decoloniais diversas através das manifestações de resistências e (re)existência cotidianas” (p. 13). Isto é, o autor indígena aponta que, desde a invasão dos colonizadores no século XVI, “vários povos indígenas em processos diferenciados de subjetivação”, conseguiram “moingobé (re-existir), ganhando pueraba (força) para novamente ñerena (resistir) aos que desejavam espolir as yby (terras), genocidar e etnocidar o Povo Originário” (p. 15).

Com base nisso, a retomada ancestral refere-se à dinâmica por meio da qual indivíduos e coletivos se reconhecem como indígenas, através do autorreconhecimento identitário, da autodeclaração originária e da reocupação de territórios memoriais, simbólicos, culturais, políticos e espirituais. Esse processo envolve o fortalecimento e a retomada de seus territórios e de suas indianidades, ou seja, de seus modos de ser e de se afirmar como indígena. Como afirma Casé Angatu (2021),

A retomada da indianidade por diferentes pessoas indígenas atua como fundamental neste atual contexto de lutas por direitos protagonizados pelos Povos Originários. A indianização demonstra o Tupixuara Moingobé Ñerena (re-existindo e resistindo) num contexto de subjetivação de t-eté (corpos), anga (almas), aupaba (terras originárias), autodeclaração originária, autodemarcação territorial. (p. 19)

Assim, ao reivindicarem a noção de retomada, os povos indígenas recusam as narrativas de apagamento e reafirmam a continuidade histórica de suas existências, inscrevendo-se ativamente na história com a sua própria voz, saber ancestral, corpo e território. Trata-se de uma ação descolonizadora, que desafia matrizes colonizadoras e reinscreve a presença indígena como força transformadora do presente, demonstrando o reexistir e resistir de seus corpos, almas e terras/territórios.

Essa concepção dialoga profundamente com o que Márcia Wayna Kambeba (2024) compreende como retomada. Em sua tese de doutorado “Os Omágua/Kambeba: narrativas, dispositivos colonial e territorialidades na Pan-Amazônia contemporânea¹³”, a autora enfatiza a importância de refazer o caminho de volta como um gesto de reconexão ancestral, de valorização do sagrado, de reverência aos anciãos e de revitalização da língua ancestral. Em suas palavras:

Para mim, “retomada” é rever com cuidado cada passo dado, refazer a caminhada com firmeza e clareza sobre o que se deseja alcançar, e ter a maturidade para compreender que essa retomada deve estar fortalecida pelo sagrado, pela memória e pelo respeito aos anciãos e aos que vieram antes de nós. Retomar um caminho requer paciência e atenção para tudo que se apresentará aos nossos olhos, percebendo, em cada detalhe, o saber que nos é apresentado. (p.47)

¹³ De acordo com a autora indígena: “O termo ‘contemporâneo’ retrata a relevância atual das questões vividas pelo povo, tanto nas aldeias quanto nas cidades, sendo necessário para uma análise crítica e atualizada. Esse conceito permite explorar como a cultura e a identidade dos Omágua/Kambeba são preservadas e adaptadas diante dos desafios da atualidade” (Kambeba, 2024, p.170).

Ao expressar a retomada como esse movimento atento, paciente e sagrado de refazer o caminho percorrido, a autora indígena nos convida a compreendê-la como uma prática ética, espiritual e coletiva de cuidado com a memória e com os rastros deixados por aqueles que vieram antes. Essa prática se manifesta na escuta, no tempo, no respeito às ancestralidades e na valorização dos ensinamentos inscritos nos corpos, nos territórios e nas histórias dos povos e comunidades indígenas (Kambebe, 2024).

Sua reflexão reafirma a retomada como um caminho de resiliência cultural, cura e ressignificação das identidades indígenas. Nesse percurso, incorpora expressões em língua Omágua/Kambebe que reforçam as dimensões múltiplas desse processo: “Ikuanatsui yiaiti kumitsatin awatsin” (Reconhecimento e reafirmação da identidade), da “Kumitsatin ikuakana yiaiti ipuraka kupeawakana” (Reafirmação dos saberes e práticas culturais), da “Ikuakan kumitsarakana yiaiti imitsaraka” (Entendimento das narrativas e memórias), e do “Wikatan ayukakan tsutsiau yiaiti awatsin chiriki” (Fortalecimento da coesão social e promoção da identidade externa). Esses elementos traduzem a retomada como uma prática viva, interligando passado, presente e futuro de forma insurgente e profundamente ancestral, espiritual, territorial e política (Kambebe, 2024).

Mais do que um conceito, a retomada é um processo contínuo de afirmação da identidade, de pertencimento e de compreensão de mundos cujos modos de vida, cosmologias e temporalidades se distanciam das lógicas urbanas e coloniais. Representa também a luta por direitos e o reencontro consigo mesmo, por meio da reconexão com a história, os ancestrais e a espiritualidade. Ademais, destaca, ainda, que esse caminho exige que o sujeito se desfaça de preconceitos, abrindo-se a novos aprendizados e ao reaprendizado de saberes ancestrais que lhe foram negados ou silenciados (Kambebe, 2024).

Esse movimento de retomada também se inscreve na escrita de Eliane Potiguar (2018), precursora da literatura indígena brasileira contemporânea. Sua obra denuncia o epistemicídio

causado pelo colonialismo e reivindica a dignidade das histórias, dos corpos e dos saberes indígenas. Em sua poesia e atuação política, entrelaça memória, denúncia e sonho, mostrando que a retomada pode se dar também pela palavra: ao recontar narrativas silenciadas, reativar ensinamentos ancestrais e imaginar futuros possíveis para os povos originários. Sua literatura se faz, assim, como um território de cura, de transcendência e de reconexão com o sagrado.

Nessa mesma tessitura, Trudruá Dorrico (2023), em seu livro “É tempo de Retomada¹⁴”, reafirma a produção literária como território de retomada indígena. Em seus poemas, crônicas e ensaios, a escrita emerge como lugar de escuta, de afeto e de reconexão com a ancestralidade. A literatura, nesse sentido, torna-se também um caminho de volta, uma forma de retomada que reinscreve os corpos indígenas no tempo e no espaço com dignidade, beleza e força ancestral. Ela afirma: “A nossa retomada é ancestral!” (p.32)

Assim, ao entrelaçar vozes como de Casé Angatu, Márcia Wayna Kambeba, Eliane Potiguara e Trudruá Dorrico, compreendemos que a retomada não pode ser reduzida a uma categoria fixa ou homogênea. Trata-se, antes, de um movimento múltiplo, situado e dinâmico, que envolve diferentes formas de reinscrição dos povos indígenas na sua própria história, seja pela palavra, pelo corpo, pela espiritualidade, pela ancestralidade, pelo afeto e pela luta coletiva. É uma (re)existência que brota do chão, da memória, das cosmologias, do canto, da escrita e de demais formas de insurgência que desestabilizam o colonialismo e afirmam a potência contínua das existências indígenas e originárias.

Portanto, é em resposta ao processo colonial instaurado no Brasil, com suas práticas de extermínio, dominação social e apagamento identitário, legitimadas pela ideologia da democracia racial, que os povos indígenas têm protagonizado lutas e ações de retomada no cenário nacional e internacional, afirmando-se enquanto sujeitos sociais e políticos em defesa

¹⁴ Cabe destacar que o livro “Tempo de retomada” será fonte de inspiração e tema da apresentação do “Boi Caprichoso”, no Festival de Parintins, no Amazonas, em 2025. O livro foi escolhido por ser um chamado urgente à valorização da cultura indígena e à preservação do planeta, com ênfase na defesa da Amazônia e dos povos indígenas e tradicionais.

de seus direitos étnicos e constitucionais. Trata-se, na verdade, da continuidade de históricos movimentos de (re)existências indígenas, frente à narrativa que os classificava como “desaparecidos” ou “extintos”, ainda hoje presente em diversas regiões do país, como no caso do Piauí, onde cresci ouvindo relatos que negavam a existência de povos indígenas no presente estado. Basta observar que o Piauí e o Rio Grande do Norte ainda são amplamente reconhecidos, no imaginário popular, como estados onde as populações indígenas teriam sido “totalmente” dizimadas.

Desse modo, contrariando as expectativas do Estado com as políticas de emancipação indígena – que pretendiam definir “quem é índio e quem não é”¹⁵ – observou-se, sobretudo a partir da década de 1970, uma crescente visibilidade dos povos indígenas no cenário nacional, por meio de suas mobilizações étnicas, políticas e sociais contra o apagamento da existência indígena na historiografia brasileira e contra os crimes cometidos pelo Estado e seus agentes ao longo de mais de cinco séculos de violações, golpes e ditaduras (Viveiros de Castro, 2006). Esse processo resultou na efervescência do movimento indígena brasileiro e na formulação de um conjunto de demandas e de pautas que culminaram, junto a outros movimentos populares, na proposição de uma nova constituinte para o Brasil e na adoção de acordos internacionais voltados à proteção da população indígena no país.

Fruto das mobilizações populares e políticas empreendidas pelas minorias étnicas e sociais durante o processo de redemocratização, e apesar de toda negligência do Estado brasileiro e do poder político e econômico para operacionalizar tais garantias de direitos, quase sempre violados e revogados, a Constituição Federativa de 1988 representou um significativo avanço ao dedicar um capítulo exclusivo para os assuntos indigenistas: Capítulo VIII – Dos

¹⁵ Sobre as políticas de emancipação indígena fincadas pelo Estado brasileiro, sobretudo, durante a Ditadura Civil Militar, “o propósito era emancipar, isto é, retirar da responsabilidade tutelar do Estado os índios que se teriam tornado não-índios, os índios que não eram mais índios, isto é, aqueles indivíduos indígenas que ‘já’ não apresentassem ‘mais’ os estigmas de indianidade estimados necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania” (Viveiros de Castro, 2006, p.41).

Índios, composto pelos artigos 231 e 232. Nos termos do artigo 231 “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que, tradicionalmente, ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. O artigo 232, por sua vez, refere-se que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” (Constituição da República Federativa do Brasil, 1988, p. 143).

Nas palavras de Viveiros de Castro (2006),

A Constituição de 1988 interrompeu juridicamente (ideologicamente) um projeto secular de desindianização, ao reconhecer que ele não se tinha completado. E foi assim que as comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que voltar a “ser” índio – isto é, voltar a virar índio, retomar o processo incessante de virar índio – podia ser interessante. Converter, reverter, perverter ou subverter o dispositivo de sujeição armado desde a Conquista de modo a torná-lo dispositivo de subjetivação; deixar de sofrer a própria indianidade e passar a gozá-la. (p. 43)

Nesse tocante, outro marco legal relevante foi a Convenção nº 169 sobre “Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes”, da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989, que estabeleceu a autoidentificação étnica como critério fundamental para o reconhecimento étnico dos povos indígenas. Ratificada pelo Brasil por meio do Decreto nº 143, de 25 de julho de 2002, a Convenção estabelece: “A autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção” (OIT, 1989, p. 18).

Em sua análise, autores como Angatu (2021), Arruti (2006) e Ricardo et al. (2023), evidenciam que a Convenção nº 169 trouxe mudanças nas dinâmicas sociais aos movimentos

de (re)existência cultural e política dos grupos indígenas ao estabelecer a auto identificação étnica como critério fundamental para reconhecimento étnico de tais povos. Pois, se desde as primeiras reivindicações o Estado brasileiro procurou impor restrições aos processos de reconhecimento étnico dos grupos indígenas que reivindicavam as terras de seus antigos aldeamentos, atribuindo tal reconhecimento ao próprio órgão indigenista estatal e mais tarde aos antropólogos, através da realização de laudos periciais antropológicos, com a Convenção nº 169 tal prerrogativa não se destina mais ao Estado brasileiro, mas sim aos próprios grupos e comunidades, a partir dos etnônimos que se auto atribuírem. Todavia, ainda se observa inúmeros impasses quanto a sua aplicabilidade pelas autoridades judiciais e administrativas, que ainda marcados por um viés formalista, tecnicista, solicitam a produção de laudos antropológicos para a identificação étnica de tais grupos e reproduzem um modelo de indianidade (eurocêntrico e colonial) construído, historicamente, pelos órgãos indigenistas estatais.

Dessa forma, o fortalecimento do movimento indígena no país ganhou novos contornos, sendo composto por diversos grupos que por necessidades territoriais, culturais e políticas: a) constituíram-se em demais grupos autônomos, pertencentes à mesma etnia e distribuídos em distintas regiões; b) reivindicam uma continuidade de laços genealógicos como grupos já existentes e legitimados, que por efeitos de migrações se dispersaram para demais regiões do país; e c) reportam de práticas e organizações comunitárias que remetem a elementos e traços da cultura indígena. Assim, observa-se uma maior diversificação dos grupos na contemporaneidade que passaram a assumir sua indianidade em diversos contextos históricos, territoriais, espirituais, sociais e culturais, seja nas aldeias, nas cidades, nas comunidades rurais, nas comunidades ribeirinhas, comunidades pesqueiras e dentre outros (Angatu 2021; Arruti, 2006; Ricardo et al., 2023; Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2012, 2022).

A exemplo, os dados dos Censos Demográficos de 1991, 2000, 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística demonstraram um crescimento no número de pessoas autodeclaradas indígenas no país, passando de 250 mil para 897 mil, entre os anos de 1991-2010, com um aumento bastante expressivo nas áreas urbanas, onde o número de pessoas que se identificam como indígenas cresceu 333,75%. Além disso, no ano de 2010, registrou-se a existência de 305 etnias e 274 línguas indígenas (IBGE, 2012). Dando continuidade, o Censo IBGE 2022 revela que o Brasil tem 1,7 milhão de indígenas, o que representa 0,83% do total de habitantes; sendo que, pouco mais da metade (51,2%) da população indígena está concentrada na Amazônia Legal. Logo, tais dados apontam que a população autodeclarada indígena cresceu 178% nessas últimas três décadas, sendo 88,82% nesses últimos 12 anos, período em que esse contingente quase dobrou (IBGE, 2022).

De acordo com a responsável pelo projeto de Povos e Comunidades Tradicionais do IBGE, Marta Antunes, o aumento do número de indígenas nesses períodos intercensitários é explicado majoritariamente pelas mudanças metodológicas feitas para melhorar a captação dessa população. A exemplo, no Censo de 1991, a opção “indígena”¹⁶ fora incluída pela primeira vez como possibilidade de identificação na autodeclaração étnica, o que resultou em maior registro da população indígena pelo país. Já no Censo IBGE 2022, houve a participação das próprias lideranças das comunidades no processo de coleta de dados e o órgão passou a considerar também outras localidades indígenas¹⁷, para além das terras oficialmente delimitadas. Além disso, o IBGE notou que, em censos anteriores, muitas pessoas com ascendência indígena respondiam que sua cor é “parda”, por isso, em 2022, os recenseadores passaram a fazer a pergunta “você se considera indígena?” à lista de perguntas desses locais

¹⁶ Mudança que fora fruto do protagonismo e do movimento indígena no cenário brasileiro, já que até o Censo de 1980 somente eram oferecidas como possibilidade de identificação no item do quesito cor e raça as opções “branca”, “preta”, “amarela” e “parda”.

¹⁷ A exemplo de agrupamentos indígenas e de demais áreas de conhecida ou potencial ocupação indígena.

que não eram oficialmente terras indígenas, mais se sabia que havia presença de povos originários (IBGE, 2012; 2022).

Nessa direção, alguns pesquisadores atribuem esse crescimento aos atuais processos de autorreconhecimento e autodeclaração indígena que vêm ocorrendo nessas últimas décadas pelo país, principalmente na região Norte e Nordeste. A exemplo, Casé Angatu (2019, 2020, 2021) e Casé Angatu e Ayra Tupinambá (2018, 2019) demonstram que o aumento no número de pessoas autodeclaradas indígenas no Brasil não pode ser explicado apenas por fatores demográficos, como natalidade, migração e mortalidade, mas que deve ser compreendido à luz dos processos de retomada indígena pelo país.

Partindo disso, durante a realização da pesquisa de mestrado com os povos Tabajara no Piauí, observei que os atuais processos de retomada indígena, atrelados à diversidade étnica e cultural, desdobram-se na constituição de “múltiplas indianidades” (C. T. D. Silva, 2005, p. 124) que operam como vetores/movimentos que conformam diferentes modos de existência indígena. Essa diversidade dos modos de existir indígena se contrapõe a um determinado modelo de indianidade hegemônico, construído, historicamente, pelos órgãos indigenistas estatais, que (re)produz uma imagem colonial e estereotipada do que é ser indígena, polo antagônico do ideal imposto como referência representado pelo homem burguês e as características do mundo ocidental moderno eurocêntrico e colonizador (B. Í. B. M. Silva, 2020).

Nesse sentido, a busca pelo reconhecimento das singularidades dos povos indígenas torna-se uma ferramenta de luta política e protagonismo diante dos agentes sociais e estatais, tornando-se um lugar de ser, de pertença e de existência. Trata-se, em suma, de um longo processo histórico e social marcado por práticas de resistência frente ao *modus operandi* hegemônico capitalista, moderno/colonial e eurocentrado, que (re)produz padrões de dominação, de opressão e de destruição dos corpos, saberes e territórios, em favor do acúmulo

de capital e de riquezas materiais e imateriais. A colonialidade, em suas múltiplas dimensões, segue negando as subjetividades e as especificidades dos povos indígenas e de outros grupos historicamente marginalizados.

Para compreender os efeitos dessa lógica, é preciso reconhecer como o pensamento eurocêntrico, arraigado desde a colonização das Américas, estabeleceu uma dicotomia entre colonizadores e colonizados, naturalizando relações de dominação nas esferas do poder, do saber, do ser, do gênero e da natureza. Como aponta Quijano (2005), a colonialidade do poder estrutura o mundo moderno a partir da centralização capitalista e da classificação racial dos povos, sustentando formas de opressão e exploração que se perpetuam até os dias atuais. Além do mais, essa estrutura se estende à produção do conhecimento na medida em que universaliza a experiência europeia como modelo epistêmico dominante, o que Lander (2005), Mignolo (2010) e Porto-Gonçalves (2005) denominam de colonialidade do saber. Tal legado impede a valorização de outras epistemes, silenciando formas plurais de compreender e habitar o mundo.

Somado a isso, Maldonado-Torres (2007) aponta que essas formas de domínios incidem no existir humano, nas vidas dos povos colonizados, naturalizando a negação do direito à vida e à liberdade, reproduzindo uma colonialidade do ser, que tem como característica a negação do outro não eurocêntrico. Assim sendo, Segato (2012) ressalta como as relações de gênero são centrais na estruturação do patriarcado colonial moderno, que, desde o período colonial até os dias atuais, incide com crueldade sobre as mulheres, a exemplo das indígenas. A colonialidade de gênero se expressa nas altas taxas de violência, feminicídio, estupro, abuso, tráfico e exploração sexual que vitimam cotidianamente essas mulheres, alicerçadas em uma lógica que busca controlar, submeter e apagar suas vozes, corpos e territórios. Não menos importante, outro eixo fundamental é a colonialidade da natureza, conforme aponta Alimonda (2011). Sob a racionalidade moderna/colonial, a natureza é vista como um objeto passível de controle,

exploração e mercantilização, o que legitima projetos desenvolvimentistas baseados na extração predatória e na destruição de territórios sagrados e ancestrais.

Posto isto, a história do Brasil está enraizada em um projeto colonial sustentado pela contínua negação, apagamento e subordinação dos modos de vida dos povos indígenas. Embora a Constituição de 1988 e demais garantias jurídicas tenham representado um marco importante no reconhecimento dos direitos originários, o avanço do neoliberalismo e a ascensão de movimentos de extrema direita, sobretudo nas últimas décadas, intensificaram os tensionamentos em torno dos direitos territoriais dos povos indígenas e quilombolas. Essa conjuntura tem revelado o fortalecimento de pautas conservadoras, ruralistas e anti-indígenas no cenário legislativo, colocando em risco conquistas históricas desses povos.

Entre esses projetos, destaca-se a PEC 215/2000 que propõe a transferência de responsabilidades sobre a demarcação das terras indígenas e quilombolas do Poder Executivo para o Poder Legislativo, comprometendo a autonomia técnica da Funai e politizando o processo de reconhecimento territorial; o Projeto de Lei 2633/2020, conhecido como “PL da Grilagem”, que anseia facilitar a regularização fundiária de áreas ocupadas ilegalmente, inclusive em terras públicas e territórios indígenas, legitimando a ocupação predatória e incentivando a especulação fundiária. Soma-se ainda PL 2903/2023, conhecida como “Lei do Marco Temporal”, prevê alterações nas regras de demarcação de terras indígenas, com o retorno do debate sobre o marco temporal, que restringe o direito constitucional de demarcação de terras aos povos indígenas e quilombolas, caso esses não comprovem ocupação da terra disputada antes da data da promulgação da Constituição de 1988.

Tais iniciativas revelam um projeto político que busca deslegitimar os direitos originários garantidos constitucionalmente, enfraquecer os marcos legais de proteção aos territórios tradicionais e intensificar a colonização dos bens comuns em nome de interesses econômicos ligados ao agronegócio, à mineração e à exploração predatória da natureza. Frente

a isso, os povos indígenas têm intensificado suas mobilizações e articulado estratégias de resistência e denúncia, reafirmando a centralidade da luta territorial como expressão de sua existência, identidade e autodeterminação. Essas ações se alicerçam na valorização dos saberes ancestrais, dos territórios, das línguas originárias e das cosmologias próprias, constituindo movimentos de descolonização e fortalecimento identitário nas mais diversas frentes de atuação.

Dentre essas, destaca-se a literatura indígena brasileira contemporânea como um dos mais potentes e expressivos campos de retomada identitária. Fruto direto das lutas empreendidas pelo movimento indígena, as produções estético-literárias, sobretudo das autoras indígenas, denunciam as violências históricas, reativa memórias, reinventa identidades e projeta futuros. Elas se inscrevem como uma forma de insurgência política, espiritual e poética, ou seja, um território simbólico onde a palavra se torna caminho de cura, de criação e de (re)existências indígenas.

Importante, destacar que o uso do termo “contemporânea” na formulação “literatura indígena brasileira contemporânea” não se limita a uma demarcação temporal, mas aponta para uma virada político-estética que recoloca os povos indígenas como sujeitos-autores no campo da literatura nacional. Ao contrário das representações coloniais e folclorizantes predominantes em momentos anteriores – em que o indígena era frequentemente reduzido a uma figura silenciada, estereotipada ou exótica –, a literatura indígena brasileira contemporânea é marcada pelas falas indígenas, que escrevem a partir de suas próprias narrativas, territorialidades e cosmologias (Dorrico et al., 2018; 2020).

Nesse contexto, a noção de contemporaneidade não apenas situa essas produções nas últimas décadas, mas expressa um movimento de retomada identitária, de fortalecimento das línguas originárias, de reconexão com os saberes ancestrais e de articulação política por meio da palavra escrita. Trata-se de uma produção que tensiona o cânone da literatura brasileira e

desafia os paradigmas coloniais que, historicamente, relegaram os indígenas a um passado mistificado e desconectado do tempo presente (Dorrico et al., 2018; 2020).

A literatura indígena brasileira contemporânea articula assim tradição e atualidade, memória e denúncia, espiritualidade e resistência. Ela retoma narrativas orais, cosmologias ancestrais e modos próprios de narrar o mundo, bem como denuncia violências históricas e atuais vividas pelos povos indígenas, afirmando-se como instrumento de luta, de cura e de resiliência cultural. Trata-se de uma força ancestral que se atualiza na palavra escrita como prática de descolonização dos saberes, das linguagens e das subjetividades. É a partir dessa manifestação política, crítica, espiritual e ancestral que adentramos na próxima seção desta Dança dos saberes.

Literatura indígena brasileira contemporânea: ato de criação, indianidades e (re)existências indígenas

A poesia é uma estrada de ida para um caminho de volta.

(E. Lima, 2023)

O desenvolvimento da literatura indígena brasileira contemporânea tornou-se, a partir da década de 1990, em um dos fenômenos político-culturais mais importante da esfera pública, política e cultural do país ao articular crítica social, resistência cultural, luta política e práxis pedagógica em torno da causa indígena e ao colocar em análise a visão paradigmática e colonizadora historicamente imposta aos povos indígenas (Dorrico et al., 2018). Conforme apontam os autores,

. . . ao passo que o movimento indígena assumiu a participação na esfera pública democrática como sujeito político, . . . a literatura indígena teve e tem como cerne a publicização das singularidades étnico-culturais, . . . a partir do testemunho direto e

pungente dos/as próprios/as escritores/as indígenas, em profunda conexão com suas comunidades de origem e com o movimento indígena. (p.12)

Em seu artigo “A literatura indígena: a produção autoral contemporânea e seus ensinamentos”, Dorrico (s.d.) enfatizar que o movimento literário indígena brasileiro é fruto das lutas e reivindicações relacionadas à promulgação da Constituição Federal de 1988, visto que anteriormente os povos indígenas eram retratados sob categorias desumanizadoras – como “não-humanos”, “humanos em transição”, “categoria transitória”, “primitivos”, “selvagem” e “animalescos” – tendo negados seus direitos fundamentais, como acesso à terra, educação, saúde, identidade e dentre outros. Além disso, eram frequentemente representados de forma estereotipada pelos escritores brasileiros nos períodos do Brasil Quinhentista, Brasil Colônia Seiscentistas, Barroco e do Romantismo Brasileiro.

Em outras palavras, o sujeito indígena não podia ocupar o posto ou exercer a função de escritor, pois estava condenado ao compulsório abandono da sua identidade indígena. Os artigos 9º, 10º e 11º do Estatuto do Índio explicitam que por ordem jurídica, o indígena, assistido pela FUNAI, obviamente, para ser considerado integrado deveria fazer uma petição ao Juiz, que deliberaria sobre sua condição de integrado. Ao completar a burocracia, ele ganharia a cidadania brasileira, o RG, CPF, e todos os direitos e deveres cidadãos, mas já não teria direito à identidade indígena no âmbito legal. É por isso que não vemos no Brasil um movimento literário articulado formalmente antes da década de 1990, porque em suma, se existisse, presumiríamos o sucesso do Estado-nação no extermínio da identidade indígena. (Dorrico, s.d., p.1)

Dessa forma, a literatura indígena brasileira contemporânea configura-se como um fenômeno estético-literário singular que permitiu (e permite) aos povos indígenas escreverem outras histórias no/para/do Brasil, sob um paradigma alternativo aos modelos eurocêntricos, racionalistas e marcados pela hegemonia da branquitude política, cujo autores e autoras

indígenas narram suas trajetórias de vida e denunciam o quadro de exclusão, marginalização e violência sofridas desde o início do processo colonial e da formação do Brasil, por meio de relatos autobiográficos, testemunhais e mnemônicos (Dorrico et al., 2018).

A literatura indígena não é um fim em si mesmo, se não um meio para uma práxis político-pedagógica de resistência, de luta e de formação em que as diferenças assumem protagonismo central e escrevem outras histórias do Brasil, seu passado e presente, nos convidando a pensar o país a partir de sua condição como minorias, como diferenças. (Dorrico et al., 2018, p. 12)

Assim, a literatura indígena brasileira contemporânea fomenta o ativismo, a militância e o engajamento político dos povos indígena pelo país, a partir do protagonismo, da autoafirmação, das lutas e resistências dos próprios autores indígenas, em profunda conexão com seus povos e territórios. Esse movimento abarca oralidade, grafismo, poesia, contos, escrita alfabética, mídias sociais, obra publicada, teatro, canções e dentre outros. Além do mais, contribui para a desconstrução de estereótipos coloniais, viabilizando a produção de novas narrativas e a troca de saberes entre indígenas e a sociedade brasileira (Dorrico et al., 2018; 2020). Nas palavras da autora indígena macuxi,

A literatura indígena contemporânea é uma produção autoral demarcada pela identidade indígena. Assim, a autoria é contemporânea no que diz respeito à adoção da escrita alfabética, do dispositivo do livro impresso, editorial e mercadológico, pelos sujeitos indígenas que os adotam para se fazer ouvir na sociedade dominante. É, por outro lado, ancestral, pois sempre existiu. Se fazendo presente majoritariamente na oralidade, passada de geração em geração, as narrativas que são usadas como literárias sobreviveram na memória e tradição dos povos indígenas do Brasil. (Dorrico, s.d., p.1)

Graça Graúna (2013), pesquisadora e professora universitária de origem indígena, em seu livro “Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil”, a define também nos seguintes termos:

. . . a literatura indígena contemporânea é um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas), ao longo dos mais de 500 anos de colonização. Enraizada nas origens, a literatura indígena contemporânea vem se preservando na auto-história de seus autores e autoras e na recepção de um público-leitor diferenciado, isto é, uma minoria que semeia outras leituras possíveis no universo de poemas e prosas autóctones (p. 15).

Nessa mesma linha, Ely Ribeiro de Souza (2018) aponta que a literatura indígena brasileira contemporânea “. . . apresenta uma cultura indígena viva, perene, criadora, transformadora e impulsionadora para os novos desafios que o mundo hoje impõe aos povos indígenas” (p.52). Além do mais, ressalta que a cultura indígena não pode ser reduzida a visões equivocadas, estereótipos ou fins ideológicos e nacionalistas produzidos em determinados períodos históricos. Para o autor¹⁸, indígena do povo Macuxi,

Os textos escritos por autores indígenas podem nos dar a oportunidade de contarmos uma outra história, sobre nossas tradições que foram desvirtuadas por estranhos que se apropriaram de nossas histórias e as transformaram em folclorismo, modismo literário, justificativas nacionalistas que em muito prejudicaram e distorceram nossas histórias. (p.68)

Destarte, a escrita alfabética tem se mostrado uma ferramenta de grande utilidade para os povos indígenas. Antes símbolo de dominação e de controle da colonização europeia civilizatória, hoje ela é usada por autoras e autores indígenas a favor de seus povos, histórias e

¹⁸ Ely Ribeiro de Souza encantou em 21 de janeiro 2021 vítima da COVID-19.

culturas, tornando-se um instrumento de afirmação, divulgação e defesa, que facilita o registro dos conhecimentos antes transmitidos pela oralidade (Souza, 2018).

Nesse sentido, Daniel Munduruku (2018) descreve a escrita alfabética como uma “demonstração de capacidade de transformar a memória em identidade, pois ela reafirma o ser na medida em que precisa adentrar no universo mítico para dar-se a conhecer ao outro” (p.83). Ely Ribeiro de Souza (2018) também complementa que “a escrita não é uma palavra morta, ‘escrita funerária’, mas uma escrita viva, livre como um pássaro voando, que devolve a palavra ao universo da oralidade” (p.73). Por fim, Cristino Wapichana (2012) afirma que “a literatura não é apenas a palavra pela palavra, ou junções e conjunções, mas a palavra com forma, palavra com timbre, palavras com coloridos, palavras que ditam um começo e um fim” (p.12).

Nesse ínterim, Ely Ribeiro de Souza (2018) destaca três momentos importantes provenientes dessa relação da escrita alfabética com a literatura desenvolvida pelos povos indígenas no Brasil. Primeiro, diz respeito às produções literárias produzidas nas aldeias, a partir dos Cursos de Formação de Professores Indígenas. Segundo, refere-se a literatura produzida nas universidades, nos centros acadêmicos e de pesquisa. Terceiro, abarca as produções literárias nomeadas de “Literatura indígena”, Literatura nativa”, “Literatura da Floresta”, “Literatura de Retomada” – que se trata de “. . . uma literatura que, assim como a retomada do território ancestral, reivindica o direito à vida, direito social, cultural, espiritual, mas também poético. Porque o mundo é feito de palavras” (Saavedra, 2023, p.13).

Assim, a escrita alfabética assume um papel político, ancestral e simbólico na literatura indígena brasileira contemporânea. Ela carrega consigo um povo, histórias, espiritualidades, saberes, tradições, sonhos, oralidades e musicalidades, abrangendo dimensões materiais e imateriais que envolvem memória, identidade, pertencimento e resistência (Kambebe, 2018). Nesse sentido, Tiago Hakiy (2018), escritor do povo Sateré-Mawé, afirma:

Esta literatura tem contornos de oralidade, com ritos de grafismos e sons de floresta, que tem em suas entrelinhas um sentido de ancestralidade, que encontrou nas palavras escritas, transpostas em livros, não só um meio para sua perpetuação, mas também para servir de mecanismo para que os não indígenas conheçam um pouco mais da riqueza cultural dos povos originários. (p.38)

A literatura possibilita então aos povos indígenas o reconhecimento e a reatualização das palavras ancestrais que integram suas histórias e identidades, permitindo, a partir de um movimento de memória a atualização de novos repertórios, sentidos, elementos e rituais à dança da vida (Munduruku, 2018). De modo que, a escrita indígena é a afirmação da oralidade do seu povo e de seus ancestrais e o lugar de fala indígena é a sua ancestralidade e a sua pertença étnica (Dorrigo, 2018a).

Colaborando com esse entendimento, autoras e autores como Daniel Munduruku (2016, 2018; 2019), Trudruá Dorrigo (2018a; 2019; 2022; 2023), Márcia Wayna Kambeba (2020, 2021, 2023), Graça Graúna (2013; 2014) e Débora Arruda (2021), entre outras, assinalam que quanto mais cedo dermos passagem às palavras ancestrais – por meio da literatura, da música, das artes, do cinema e da oralidade –, mais rapidamente nos reconectaríamos com a nossa ancestralidade, subjetividade e identidade. Nesse tocante, Graça Graúna (2014) assinala que há uma poesia que “vem dos ancestrais e se alastra como um bem precioso na mente e no coração dos Filhos da Terra” (p.7). A exemplo, Trudruá Dorrigo (2022) destaca o trabalho de Débora Arruda, pertencente ao povo Aranã, que através do seu livro intitulado “Voltar para ir”, expressa seu processo de retomada, do seu povo e da identidade Aranã.

Desse modo, defendo que a literatura indígena brasileira contemporânea pode ser uma dessas vias de passagem, ou seja, um desses caminhos de volta, de retomada identitária, de reconexão ancestral e de fortalecimento da indianidade, visto que ecoa a voz da ancestralidade, emana um sentido de pertencimento étnico e traz consigo a memória ancestral de muitos povos

que, para sobreviver à violência colonial e à política assimilacionista do Estado-nação, tiveram de silenciar, escamotear ou negar suas identidades indígenas — tornando-se, nas palavras de Munduruku (2018), “sem-terras”, “sem-teto”, “sem-história”, “sem-humanidade” e “sem-memória” (p. 82).

O próprio Daniel Munduruku (2018) aponta que “É preciso interpretar. É preciso conhecer. É preciso se tornar conhecido. É preciso escrever – mesmo com tintas do sangue – a história que foi tantas vezes negada” (p.82). Assim, por meio da autoria indígena, os indígenas têm prezado por tais fins – interpretar, conhecer, divulgar, escrever – no intuito de deixar para as gerações futuras a história de seus povos e o legado da cultura indígena em solos de Abya Yala, encontrando nas produções estético-literárias formas de expressarem as “condições de vida impostas aos indígenas pela civilização moderna ocidental”; a “contínua expropriação de seus territórios tradicionais por parte dos colonizadores”; a “despersonalização das culturalidades e das subjetividades ameríndias”; a “revalorização dos saberes tradicionais” e a “autoafirmação da diferença étnica e cultural” (Danner et al., 2018, p.319).

Nessa perspectiva, Trudruá Dorrico (2018a) compreende a autoria indígena como “núcleo caracterizador do movimento estético-literário político indígena brasileiro” (p.230), na medida em que reposiciona o “sujeito indígena no centro dele. . . . como alguém em processo de retomada da voz e de apropriação da letra em defesa de seu povo e de si” (pp. 230-231). Trata-se da reativação de uma voz-práxis ancestral que rompe com os silenciamentos coloniais e reivindica o direito à autoexpressão – historicamente negado, invisibilizado e marginalizado. Essa insurgência literária assinala a superação de uma longa história de apagamentos e reafirma a centralidade da palavra indígena como instrumento de resistência, memória e reconexão identitária.

Diante disso, muitos povos que, historicamente, foram compelidos a lutar, silenciar ou até mesmo ocultar suas indianidades, hoje buscam (re)escrever a história que lhes foi

sistematicamente negada, utilizando-se dos registros, da oralidade e da literatura, para realizarem (re)encontros com sua memória ancestral, fragmentadas e invisibilizadas pelas violências físicas e simbólicas perpetradas contra os povos indígenas ao longo dos séculos. Essas novas vozes encontram nas produções estético-literárias um lugar de enunciação e de reafirmação das existências indígenas, anunciando suas pertencas ancestrais e tecendo uma crítica da cultura, descatequização da mente e reorientação do olhar, a partir do próprio protagonismo indígena e da tessitura de uma poética eu-nós (Dorrico, 2018a, 2018b; Graúna, 2013; Hakiy, 2018; Kambeba, 2018; Munduruku, 2018).

Temos como pioneiros: Eliane Potiguara com o poema “Identidade Indígena”, em 1975; Umúsin Panlõn Kumu (Firmino Arantes Lana) e Tolamãn Kenhíri (Luiz Gomes Lana)¹⁹, do povo Desana, com a publicação da obra “Antes o mundo não existia”, 1980; Kaká Werá Jecupé²⁰, com a publicação da obra “Oré Awé - Todas as vezes que dissemos adeus”, em 1994; Daniel Munduruku, com “Histórias de índio”, em 1996 e etc. Destaca-se também demais autores como Olívio Jekupé, Ailton Krenak, Yaguarê Yamã, Edson Kayapó, Tiago Hakiy e dentre outros (Dorrico, s.d.; 2018a, 2018b; 2021b).

De acordo com a Bibliografia das Publicações Indígenas do Brasil, um levantamento bibliográfico coordenado por Daniel Munduruku, Aline Franca e Thúlio Dias Gomes, que traz uma bibliografia colaborativa das publicações de escritores indígenas do Brasil, foram identificados 83 escritores indígenas²¹ pertencentes a 39 povos distintos, sendo 36 autoras indígenas. Dentre elas: Eliane Potiguara, Graça Graúna, Trudruá Dorrico, Márcia Wayna Kambeba, Márcia Mura, Aline Rochedo Pachamama, Zéli Puri, Auritha Tabajara, Fernanda

¹⁹ Liderança indígena atuante na região do Rio Negro, Luiz Gomes Lana, o Tolamãn Kenhíri, ancestralizou em 22/03/2025.

²⁰ Fundou a primeira editora indígena do Brasil, em 1992, pela qual publicou "Oré Awé - Todas as vezes que dissemos adeus".

²¹ Destes, René Khitãulu, Ely Macuxi, Tolamãn Kenhíri já ancestralizaram, deixando um legado de preservação e valorização da cultura indígena pelo país.

Vieira, Salami Katy, Djuena Tikuna, Vãngri Kaingáng, Sony Ferseck, Débora Arruda e dentre outras²².

Esse cenário evidencia o expressivo crescimento, sobretudo nos últimos anos, das produções estético-literárias desenvolvidas por mulheres indígenas. Essas se dedicam a reescrever o passado, abrindo caminhos para a construção de futuros possíveis por meio da valorização e ressignificação da cultura indígena. Ao recuperar histórias, memórias e saberes ancestrais, suas produções literárias operam como instrumento de retomada, resistência e afirmação étnica, onde as vozes indígenas podem ser ouvidas em toda a sua diversidade e complexidade. Essas obras geram um impacto profundo nas gerações atuais e futuras, que encontram nessas narrativas uma fonte de inspiração, de orgulho e pertencimento étnico. Além disso, ao promoverem um diálogo intercultural, possibilitam que leitores não indígenas questionem seus próprios valores, representações e visões de mundo, abrindo-se a uma compreensão mais plural e crítica da sociedade.

Nesse âmbito, destaco as produções estético-literárias de autoras indígenas como Eliane Potiguara, Aline Rochedo Pachamama, Trudruá Dorrico e Márcia Wayna Kambeba, cujas obras, enraizadas nas experiências de seus povos, articulam com profundidade memória, ancestralidade, identidade, espiritualidade e resistência. Suas escritas se configuram como expressões de retomada ancestral que atravessam o campo literário, político e epistemológico, contribuindo para a ampliação dos horizontes da literatura brasileira e para a afirmação de outras formas de existência, saber e narratividade.

Eliane Potiguara, do povo Potiguara da Paraíba, ocupa um lugar de destaque no movimento indígena no Brasil. Escritora, poeta, professora, ativista, contadora de histórias e educadora, sua trajetória combina produção literária, militância política e atuação

²²Informações recuperadas no sítio eletrônico:
https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia_das_publica%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%ADgenas_do_Brasil.
Acesso:18/12/2024.

internacional. É fundadora da Rede GRUMIN²³ de Mulheres Indígenas, membra fundadora do Enlace Continental de Mujeres Indígenas, embaixadora da Paz pelo Círculo de Escritores da França e participou, por seis anos, das sessões da ONU em Genebra para a elaboração da Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas. Em 2021, tornou-se a primeira mulher indígena a receber o título de doutora *honoris causa* pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), instituição na qual também se graduou em Letras e Educação.

Sua escrita, marcada por uma linguagem direta, combativa e engajada, evidencia as marcas da colonização e as dores do silenciamento histórico, mas aponta também caminhos de resistência e cura por meio da memória ancestral e do orgulho étnico. O poema “Identidade Indígena”, de 1975, é considerado um marco inaugural dessa escrita comprometida com a denúncia das violências coloniais e com a afirmação do ser indígena no mundo contemporâneo. Em seus textos, Eliane Potiguara entrelaça voz individual e coletiva, memória pessoal e ancestral, projetando a literatura como um espaço de pertencimento, denúncia, reconstrução e esperança.

No livro “Metade cara, metade máscara”, publicado originalmente em 2004, Eliane Potiguara entrelaça contos, crônicas, poesias e relatos autobiográficos, em um potente gesto de resgate e afirmação de sua identidade indígena. Em sua produção mais recente, Eliane Potiguara também reafirma seu compromisso com a luta indígena, com o fortalecimento das mulheres originárias e com a denúncia das injustiças históricas. Entre 2023 e 2024, publicou os livros “O Vento Espalha Minha Voz Originária” (2023); “Questão Indígena Brasileira: Visto Minha Própria Pele sem Medo” (2024) e “Conhori e as Icamiabas – Guerreiras da Amazônia”

²³GRUMIN foi a primeira organização de mulheres indígenas do Brasil. Trata-se de uma Rede de Comunicação Indígena sobre Gênero e Direitos, voltada para a educação e integração da mulher indígena no processo social, político e econômico (Potiguara, 2018).

(2024)²⁴, nos quais reafirma o protagonismo das mulheres indígenas e a urgência da escuta das vozes originárias no debate nacional e global.

Figura 2

Foto da autora Eliane Potiguara



Fonte: Recuperado de <https://mag.sapo.pt/showbiz/artigos/eliane-potiguara-escritora-brasileira-defende-protagonismo-indigena-na-literatura-como-forma-de-resistencia>

Aline Rochedo Pachamama, do povo Puri, é outra autora de grande relevância no campo da literatura indígena contemporânea. Doutora em História Cultural pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF), desenvolve uma produção literária que articula literatura, espiritualidade, ciência, educação e cosmologia indígena, rompendo com os dualismos da epistemologia ocidental e promovendo uma reintegração entre corpo, território, memória e palavra.

²⁴ Informações recuperadas no sítio eletrônico: <https://www.instagram.com/elianepotiguara/?hl=en>. Acesso em 01/04/2025.

Sua escrita se ancora em uma escuta sensível e atenta às experiências das mulheres indígenas em contextos urbanos, como se observa em “Guerreiras – mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia”, lançado em 2018. Nesse livro, Aline Rochedo Pachamama costura depoimentos, poemas, narrativas e registros visuais que evidenciam a potência da memória ancestral, da espiritualidade e da luta cotidiana. A escrita, nesse contexto, emerge como caminho de reconexão ancestral, delineado na tessitura de redes de solidariedade e no fortalecimento das vozes historicamente silenciadas. Sua perspectiva estética e política afirma a literatura como um espaço ritual de retomada, onde palavra e espírito se entrelaçam para afirmar a presença viva dos saberes originários.

Para além da produção literária, Aline Rochedo Pachamama é idealizadora da Pachamama Editora, um coletivo editorial formado por mulheres indígenas, com foco na publicação de obras bilíngues e na valorização das línguas e culturas dos povos originários. Seus projetos atuam na promoção da cultura indígena, com especial atenção à região da Serra da Mantiqueira, território ancestral do povo Puri. Nesse sentido, sua atuação se estende para o campo ambiental, científico e educacional, em uma abordagem transdisciplinar que compreende o conhecimento indígena como base para processos de cura, reconexão com a terra e transformação social.

Entre suas obras mais recentes destacam-se: “Taynôh: o menino que tinha cem anos (2020)”; “Boacé Uchô: a história está na terra: narrativas e memórias do povo Puri da Mantiqueira” (2020) e “Inhã Uchô: território, corpo e espírito” (2021)²⁵. Nelas, Aline Rochedo Pachamama reafirma a centralidade da oralidade, da escuta e da ancestralidade como fundamentos epistemológicos, reafirmando a literatura como um território de insurgência, de memória e de afirmação dos modos de vida indígenas.

²⁵ Informações recuperadas no sítio eletrônico: <https://www.instagram.com/alinerochedopachamama/?hl=en>. Acesso em 01/04/2025.

Figura 3

Foto da autora Aline Rochedo Pachamama



Fonte: Recuperado de <https://www.elfikurten.com.br/2021/12/aline-rochedo-pachamama.html>.

Pertencente ao povo Macuxi, Trudruá Dorrico, representa uma nova geração de autoras indígenas que transita entre a crítica literária, a criação estética e a militância. Doutora em Teoria da Literatura, sua trajetória acadêmica é atravessada pelo compromisso com a valorização das epistemologias indígenas e a visibilização das produções literárias originárias. Sua atuação se destaca por articular pensamento crítico e sensibilidade poética, construindo pontes entre os campos da pesquisa, da oralidade e da autoria indígena contemporânea.

Em “Eu sou macuxi e outras histórias”, obra vencedora do Prêmio FNLIJ Tamoios em 2019, Trudruá Dorrico mergulha nas camadas de sua ancestralidade, assumindo publicamente sua origem indígena. O livro mescla contos, memórias, afetos e elementos autobiográficos, compondo um espaço narrativo onde o íntimo se entrelaça ao coletivo, e onde a literatura se afirma como caminho de retomada. Além do mais, Trudruá Dorrico é autora do livro *Tempo de Retomada* (2023) e de diversos poemas e textos publicados em antologias e coletâneas. Atua ainda como artista, curadora e palestrante, tornando-se figura central no desenvolvimento da literatura indígena no Brasil e fora dele. Sua escrita tem contribuído para ampliar os horizontes

do pensamento literário e para fortalecer as vozes indígenas no campo estético, político e acadêmico.

Figura 4

Foto da autora Trudruá Dorrico



Fonte: Recuperado de <https://emergemag.com.br/10-influenciadores-indigenas-para-voce-se-conectar/>.

Márcia Wayna Kambeba, pertencente ao povo Omágua/Kambeba do Alto Solimões (AM), é uma das vozes atuantes da literatura indígena brasileira contemporânea. Escritora, poeta, compositora, fotógrafa, professora, contadora de histórias e ativista ambiental, tem se consolidado como uma importante porta-voz de seu povo, atuando na valorização e difusão dos saberes Omágua/Kambeba, bem como na defesa dos direitos territoriais, culturais e ambientais dos povos indígenas e originários em todo o país. Sua atuação se inscreve em uma perspectiva descolonizadora e crítica, enraizada nos territórios de Abya Yala.

Nascida na aldeia Belém do Solimões, do povo Tikuna, e atualmente residente em Belém (PA), Márcia Wayna Kambeba é mestra em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e doutora em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal do Pará

(UFPA). Em 2022²⁶, tornou-se a primeira mulher indígena a ocupar a Ouvidoria Geral do Município de Belém, demonstrando seu compromisso com a escuta pública e o fortalecimento das vozes indígenas nos espaços institucionais e na construção de políticas mais inclusivas. Além do mais, em 2024, defendeu sua tese de doutorado intitulada “Os Omágua/Kambebe: narrativas, dispositivos colonial e territorialidades na Pan-Amazônia contemporânea”, na UFPA. A pesquisa teve como objetivo investigar as experiências históricas e contemporâneas dos povos Omágua/Kambebe na Pan-Amazônia, analisando os processos de resistência, as formas de territorialidade e os impactos dos dispositivos coloniais sobre suas narrativas e modos de vida.

Sua produção é marcada pela musicalidade da oralidade originária, pela evocação espiritual da floresta e pela escuta dos saberes ancestrais. Em seus versos, corpo, natureza, memória e cidade se entrelaçam como dimensões interdependentes de uma vivência indígena que resiste às violências coloniais e aos apagamentos históricos. Dentre suas principais obras publicadas, destacam-se: “Ay kakyri Tama - Eu moro na cidade”, “O Lugar do Saber Ancestral”, “Saberes da Floresta”, “Kumiça Jenó: Narrativas Poéticas dos Seres da Floresta”, “De almas e águas kunhãs”, entre outros títulos. Em todas essas, a autora reafirma a presença indígena em sua pluralidade e complexidade, desafiando estereótipos e propondo novas formas de perceber, escutar e compreender os povos originários na contemporaneidade.

²⁶ Informações recuperadas no sítio eletrônico: <https://www.instagram.com/marciakambebe/?hl=en>.

Figura 5

Foto da autora Márcia Wayna Kambeba



Fonte: Recuperado de <https://www.facebook.com/marciakambeba/>.

Dessa forma, reconhecendo as produções estético-literárias de mulheres indígenas enquanto um potente dispositivo de (re)encontros – consigo, com o outro e com o eu-nós – por meio dos quais se ativam movimentos de memória, de história, de escrita de si e de um povo, de outridade, de força ancestral, de autorreconhecimento e de pertencimento étnico, reafirmo o argumento central que orienta esta Dança dos Saberes, de que as produções estético-literárias de autoras indígenas operam como território capaz de viabilizar a compreensão, a investigação e a mobilização de retomada indígena na atualidade.

Assim, delineio as perguntas norteadoras que guiam esta dança: De que modo os processos de retomada indígena são evidenciados nas produções estéticas-literárias de autoras indígenas? Quais elementos, marcadores e acontecimentos que compõem os processos de retomada indígena estão presentes nas produções estéticas-literárias de autoras indígenas? Que histórias, diálogos e experiências sobre a retomada indígena são acionadas, potencializadas e

dinamizadas por meio dessas produções? Como as produções estético-literárias de autoras indígenas expressam, impulsionam e mobilizam processos de retomada indígena?

Portanto, a presente tese tem como *objetivo geral*: Evidenciar os processos de retomada indígena a partir das produções estéticas-literárias de autoras indígenas. E como *objetivos específicos*:

- a) Identificar, nas produções estéticas-literárias de autoras indígenas, elementos, marcadores e acontecimentos que compõem os processos de retomada indígena.
- b) Conhecer quais histórias, diálogos e experiências sobre a retomada indígena são acionadas, potencializadas e dinamizadas por meio dessas produções.
- c) Refletir como as produções estético-literárias de autoras indígenas expressam, impulsionam e mobilizam processos de retomada indígena.

Para atender tais fins, tomo como ponto de partida as produções estético-literárias de autoras indígenas, a exemplo de obras como: “Metade Cara, Metade Máscara” (Potiguara, 2018), “Guerreiras – mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia” (Pachamama, 2020), “Eu sou macuxi e outras histórias” (Dorrigo, 2019), “Ay Kakyri Tama - Eu Moro Na Cidade” (Kambebe, 2020) e “O lugar do saber ancestral” (Kambebe, 2021), com o intuito de oferecer uma chave analítica que contribua para a compreensão dos processos de retomada indígena, fenômeno ainda pouco discutido pelo conjunto das Ciências Sociais e Humanas, sobretudo na Psicologia.

De modo que, a relevância deste estudo reside, sobretudo, na sua capacidade de tensionar os paradigmas hegemônicos dessas áreas, ao reconhecer as produções estético-literárias indígenas como territórios vivos de subjetivação, memória, cura, ancestralidade e resistência. Ao colocar a foco analítico nos saberes produzidos por mulheres indígenas, esta pesquisa afirma o valor epistêmico da literatura como espaço de enunciação, elaboração de si e reconstrução coletiva. Nesse território simbólico e político, a palavra escrita – que dialoga

com a oralidade, o canto, o sonho e o rito – torna-se meio de revitalização da memória ancestral, de atualização dos saberes tradicionais e de afirmação de modos próprios de ser, conhecer e existir no mundo. A literatura, nesse contexto, constitui-se em um dispositivo de retomada, acionando narrativas que subvertem os silenciamentos históricos, tensionam as lógicas coloniais e reivindicam o direito à autodeterminação epistêmica, ontológica e territorial.

Nesse sentido, esta Dança dos saberes contribui para o fortalecimento de epistemologias situadas, de base oral, ancestral e cosmológica, desafiando fronteiras disciplinares e convocando a Psicologia – e demais áreas do conhecimento – a ampliar seus referenciais éticos, ontológicos e metodológicos a partir de um diálogo comprometido com os saberes indígenas. Assim, esta pesquisa reafirma a potência da literatura indígena enquanto força motriz, capaz de construir pontes entre mundos, enraizar o presente em memórias vivas e abrir trilhas para futuros outros – ancestrais, plurais e insurgentes.

Nesse ínterim, a seguir, apresento os principais norteadores teórico-metodológicos que orientam esta Dança dos saberes. Para isso, proponho uma reflexão sobre pesquisa, povos indígenas e descolonização, à luz de um debate político, ontológico, cosmológico e ético que nos convoca a repensar criticamente nosso lugar enquanto pesquisadores e os modos pelos quais conduzimos a realização de pesquisas científicas junto aos povos e comunidades indígenas. Defendo, ainda, a urgência de desenvolver metodologias de pesquisa que respeitem e valorizem as identidades, epistemologias e cosmologias indígenas, reconhecendo a extensão universitária como espaço privilegiado para o diálogo intercultural, a articulação política e a cooperação rumo a construção de pesquisas éticas, comprometidas e colaborativas com os povos originários.

Posicionalidade

Seremos sempre lembrados pela força de nossas pegadas.

(Tupinikim, 2019)

Essa fala foi proferida por Jheniffer Tupinikim durante a mesa de abertura do 3º Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina (CIPAL), realizado entre os dias 03 e 05 de julho de 2019, na Universidade de Brasília (UnB). Na ocasião, Jheniffer Tupinikim compartilhou os desafios de estar naquele espaço, de ocupar a universidade e de desenvolver estudos e pesquisas voltadas para o seu povo em um ambiente historicamente eurocêntrico, branco, elitista, machista e heteronormativo.

Em sua narrativa, denunciava as marcas do colonialismo e das relações de colonialidade vivenciada por ela e por seus demais parentes no contexto universitário, sobretudo por não corresponderem às imagens estereotipadas e coloniais atribuída historicamente ao “ser indígena”. Todavia, apesar de todas atrocidades, violências, racismo e tentativas de silenciamento, sua fala ecoava a força das pegadas de seus ancestrais e de sua própria trajetória de retomada indígena. Com convicção, Jheniffer Tupinikim convocava todas e todos a reconhecer e a se nutrir dessa força ancestral, presente também nas histórias de vida de muitos de nós e de nossos antepassados.

Figura 6

Mesa de abertura do 3º Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina (CIPAL), com a presença de Jheniffer Tupinikim, Sônia Guajajara, Márcia Abrahão e Joênia Wapichana (da esquerda para a direita).



Fonte. Arquivo pessoal (2019).

Escutá-la marcou profundamente minha trajetória pessoal e profissional. Suas palavras ecoaram em mim como um chamado para revisitar as pegadas que trilhei até ali – enquanto mulher, negra, migrante, nordestina, psicóloga e pesquisadora. Lembrei-me da história dos meus avós maternos, Luiza Lopes do Nascimento e Rodrigo Pereira de Macedo, naturais de Ipueiras/CE, e avó paterna, Maria Neusa Moraes Silva, oriunda de Crateús/CE, que, na década de 1950, migraram a pé e em comboios do Ceará para o Piauí – mais especificamente para a cidade de Campo Maior/PI – em busca de melhores condições de vida, diante das grandes secas que assolavam o estado cearense e da falta de oportunidades na região.

Essa memória familiar, enraizada na experiência da migração forçada, convocou-me a reconhecer minha própria posicionalidade, tanto em relação à minha história pessoal – como

neta de migrantes analfabetos que enfrentaram as violências da pobreza, da fome e da invisibilização, e que hoje consigo ocupar espaços, como os acadêmicos, historicamente negado aos meus, enquanto resultado de lutas cotidianas e intergeracionais – quanto em relação à minha prática de pesquisa e ao compromisso ético-político que assumo com a Psicologia e com os povos indígenas no Brasil. Povos que, assim como meus ancestrais, têm suas trajetórias marcadas por processos de deslocamento, marginalização e resistência, e que seguem reivindicando o direito de existir com dignidade, voz e pertencimento.

Além disso, na época, eu cursava o mestrado investigando o processo de retomada dos povos indígenas da etnia Tabajara no Piauí. A princípio, não imaginava que a minha aproximação com a temática e com esses grupos despertaria questões tão singulares e profundas relacionadas à minha própria trajetória de vida. Por exemplo, que a pergunta feita a mim desde a infância (“– *Você é indígena?*”), motivada pelo meu nome, voltaria a me acompanhar durante a realização da pesquisa de mestrado (e até mesmo no doutorado), e que, diferente de outras vezes, antes ignorada ou silenciada, ressoaria de forma distinta, abrindo caminhos para um mergulho nas histórias dos meus avós, bisavós, trisavó e demais parentes.

Na verdade, cresci ouvindo dos meus familiares que não tínhamos ascendência indígena, e isso, de certa forma, me bastava, por carregar uma representação colonial do que seria “ser indígena”. Então, quando me perguntavam se eu tinha origem indígena, prontamente respondia que não e explicava que meu nome tinha sido escolha do meu pai: “Brisana” – por ser a junção dos nomes Brisa e Ana, sendo Brisa uma referência à força da natureza, e Ana por ser o nome da minha mãe e que, coincidentemente, também era o nome das avós de seus pais, ou seja, das minhas trisavós maternas²⁷. Já “Índio do Brasil” foi escolhido em referência aos povos indígenas, reconhecendo-os como os primeiros habitantes e legítimos donos das terras

²⁷ Avó materna do meu avô materno (Rodrigo Pereira de Macêdo): Ana Eufrânsina da Rocha; Avó paterna da minha avó materna (Luiza Lopes do Nascimento): Ana das Chagas.

brasileiras, além de buscar destacar a relação originária, ancestral e sagrada que os povos indígenas mantêm com a natureza.

Com o tempo, compreendi que esse nome carregava, para além da homenagem, uma potência política: ele me vinculava – mesmo que de forma inicialmente inconsciente – à história de resistência e luta dos povos indígenas. Esse nome, que tantas vezes despertou curiosidade e perguntas sobre minha origem, passou a ressoar em mim como uma convocação: a de revisitar memórias, ressignificar pertencimentos e assumir um compromisso ético-político com as epistemologias, cosmologias e (re)existências indígenas. Nesse sentido, meu nome tornou-se também um território de busca, de travessia e de reconexão ancestral, que me instiga a escutar com mais atenção os chamados da ancestralidade que habitam meu próprio nome.

Assim, mobilizada por essas questões, ao retornar a Campo Maior/PI, após os dias que passei junto aos grupos da etnia Tabajara em Piripiri/PI e em Lagoa de São Francisco/PI, em meados de 2019, fui visitar meus avós maternos e minha avó paterna²⁸, com o intuito de conhecer sobre suas histórias de vida e de seus familiares, o que suscitou inúmeros relatos, até então, desconhecidos por mim. De início, eles até estranharam o meu interesse por essas narrativas. Devido ao tempo decorrido e à idade avançada, recordavam-se de poucos fatos e acontecimentos. Mesmo assim, escutei cada relato de forma bastante atenta e, na oportunidade que tinha, aproveitava para perguntar se meus bisavós e trisavós eram indígenas. Nesses momentos, eles respondiam não saber e, marcados por uma visão colonial e eurocêntrica do que é ser indígena, afirmavam rapidamente que “– Não”.

²⁸ Meu avô paterno José Higino da Silva já se encontrava In Memoriam.

Figura 7

Registros das conversas com meus avós: Maria Neusa (a direita), Luiza Lopes e Rodrigo Pereira (a esquerda)



Fonte. Arquivo pessoal (2019).

Diante de suas respostas, confesso que fiquei um tanto frustrada, pois, no fundo eu desejava encontrar algum indício, uma pista, uma confirmação. Contudo, apesar desse anseio, muitas vezes me questionei: se, de fato, eles dissessem que “– Sim”, o que eu faria com essa informação? Estaria pronta para assumir tal ascendência indígena? E, assim como eles, eu também não tinha respostas! Somente quanto participei de uma roda de conversa intitulada “Modos de ser indígenas”, mediada por Márcia Nunes Maciel, Rosimar Mukua, Márcia Wayna Kambeba e Edson Krenak, no mesmo congresso que escutei a fala proferida por Jheniffer Tupinikim, que comecei a elaborar melhor tais inquietações.

Figura 8

Roda de conversa intitulada “Modos de ser indígenas”, mediada por Márcia Nunes Maciel, Rosimar Mukua, Márcia Wayna Kambeba e Edson Krenak (da esquerda para a direita)



Fonte. Arquivo pessoal (2019).

Na ocasião, eles fizeram a seguinte provocação: “– Que rios te percorrem?”, entoando aos sons dos maracás, a presença dos rios amazônicos e ancestrais que atravessam nossas histórias de vida e comunitárias. A partir dos relatos e vivências ali compartilhadas, compreendi que o processo de retomada perpassa, além de laços consanguíneos, movimentos tecidos pela história, memória, espiritualidade, ancestralidade, sentimento de pertença, organização coletiva, ação política, revitalização de elementos culturais e dentre outros marcadores, que em conjunto, conformam os múltiplos modos de ser e de se afirmar indígena. Ou seja, mesmo que eu viesse a descobrir que meus bisavós ou tataravós eram indígenas, assumir essa ancestralidade implicaria muito mais do que uma origem genealógica, exigiria um reposicionamento de vida, uma escuta atenta, além de tempo, cuidado e paciência para que essa identidade pudesse ser, de fato, elaborada e ressignificada.

Diante disso, naquele momento, tive o entendimento de que as retomadas indígenas se tratava de um processo perpassado por fatores históricos, biológicos, linguísticos, psicológicos, sociais e culturais, marcados por subjetivações relativas às cosmologias originárias, conforme assinala autores como Casé Angatu (2021), Márcia Wayna Kambeba (2024) e etc. Assim, mobilizada pelo anseio de querer compreender esse processo em sua complexidade, comecei a esboçar a presente proposta de tese, a fim de inscrever novas pegadas ancestrais na dança cósmica que é a vida e de contribuir para a construção de novos futuros e mundos possíveis, especialmente no campo da Psicologia, enquanto saber, prática e atuação comprometida com os povos indígenas.

Nesse caminho, reconheço que a pesquisa que empreendo é assim uma Dança dos saberes, isto é, um entrelaçamento situado e implicado que exige constante reflexão sobre minha posicionalidade, minhas implicações e minha contribuição diante do tema e da realidade investigada. Desenvolver pesquisas junto aos povos indígenas demanda atenção às próprias posições pessoais e profissionais, reconhecimento dos colonialismos invisíveis que permeiam nossos olhares, questionamento da ética de nossa prática e aposta na experimentação, criação e reinvenção de um eu-nós.

Afinal, são situações como as ilustradas que indicam a importância de colocarmos em análise nossas implicações, inclusive de forma coletiva, o que envolve questionar as relações de força e de colonialidade que nos atravessam e que permeiam o campo da pesquisa. Daí a relevância de estabelecermos relações de cooperação, reciprocidade e lateralidade com os interlocutores e colaboradores do estudo e de refletirmos sobre os marcadores sociais que nos engendram e nos constituem. Como afirma Lourau (2004, pp.147-148): “Estar implicado (realizar ou aceitar a análise de minhas próprias implicações) é, ao fim de tudo, admitir que eu sou objetivado por aquilo que pretendo objetivar; fenômenos, acontecimentos, grupos, ideias, etc”. De modo que,

A criação de pesquisa implica sempre um movimento duplo: o de tentar enxergar com os olhos do outro e de retornar à sua exterioridade para fazer intervir seu próprio olhar, pois sua posição singular é única num dado contexto e nos valores que ali afirma. (Amorim, 2016, pp.101-102)

Nessa direção, para avançarmos na construção de uma pesquisa ética e descolonizadora, é necessário desconstruir o “olhar naturalizante” que muitas vezes lançamos sobre nossa própria história de vida, sobre o papel que ocupamos enquanto pesquisadores e sobre as práticas científicas realizadas junto aos povos e comunidades indígenas. Trata-se de identificar os preconceitos e pressupostos coloniais que permanecem enraizados em nossos modos de ver, pensar e produzir conhecimento; reconhecer que o pesquisador está implicado naquilo que investiga; e transformar a pesquisa num espaço de valorização e reconhecimento das identidades indígenas, rompendo o viés colonial e promovendo uma ciência inclusiva, colaborativa e justa, onde os povos indígenas sejam agentes de seus próprios saberes, narrativas e conhecimentos.

Até porque, historicamente, nossas trajetórias individuais e coletivas, assim como nossas práticas de pesquisa foram profundamente afetadas pelo processo violento de colonização, cujas marcas ainda são visíveis e atuantes na sociedade brasileira. Essas marcas se manifestam nas relações de colonialidade que estruturam o cotidiano, sustentando discursos romantizados e glorificados sobre o passado colonial. Esses discursos, ao se tornarem hegemônicos, bloqueiam a produção de novas linguagens, narrativas e conhecimentos capazes de desafiar as matrizes identitárias e ideológicas que historicamente oprimem, silenciam e negam a população indígena, objetificando e inferiorizando suas existências.

Portanto, ao reconhecer a literatura indígena como território de insurgência e criação de mundos, esta pesquisa busca também se inscrever em uma ética da escuta, do cuidado e do compromisso político. Como nos lembra Márcia Wayna Kambéba (2024), é preciso

decolonizar a escuta, o olhar e o gesto, o que implica um movimento contínuo de implicação, autocrítica e abertura ao aprendizado com os saberes outros. Nesse sentido, produzir conhecimento junto aos povos indígenas não é apenas uma escolha metodológica, mas um posicionamento político, ético e existencial diante da história, da memória e das urgências do presente. Compreender de onde se dança, com quem se dança e por que se dança é condição fundamental para a escuta comprometida e para a produção de conhecimentos implicados com a vida.

Atenta a essa perspectiva, proponho uma reflexão sobre pesquisa, povos indígenas e descolonização, buscando refletir sobre os processos que envolvem a produção de conhecimento a partir de uma perspectiva crítica. Nosso objetivo é reconhecer as histórias, culturas e saberes indígenas como fundamentais para a construção de uma pesquisa ética, colaborativa e descolonizadora. Esta reflexão visa questionar as práticas coloniais que ainda permeiam o campo acadêmico, identificar formas de resistência, autonomia e protagonismo indígena e refletir sobre metodologias de pesquisas que respeitem e valorizem as identidades e cosmologias indígenas. Para isso, destaco o papel da extensão universitária como campo fértil para o diálogo, a articulação e a cooperação, elementos indispensáveis para a construção de pesquisas comprometidas com a ética e a colaboração junto aos povos indígenas, traçando novas pegadas ancestrais na Dança dos saberes.

Pesquisa, povos indígenas e descolonização

No seu livro “Descolonizando metodologias: pesquisas e povos indígenas”, Linda Tuhiwai Smith (2018) observa que o termo “pesquisa” está profundamente associado ao imperialismo europeu e ao colonialismo, revelando-nos como a pesquisa científica, conduzida a partir de uma perspectiva ocidental, esteve no decorrer da história envolvida na apropriação

violenta dos conhecimentos indígenas, de seus territórios, de seus corpos e de suas vidas pelos colonizadores europeus.

Segundo a socióloga indígena, do povo maori, o imperialismo²⁹ moldou, por meio do colonialismo³⁰, práticas e sistemas de conhecimentos que instituíram a inferiorização e a negação da humanidade dos povos indígenas, o que resultou na colonização e no genocídio desses povos ao redor do mundo, especialmente na América Latina e no Brasil (Smith, 2018). Trata-se, de acordo com Quintero (2018), de uma história vivida e lembrada por muitos povos colonizados, que continuam a resistir aos efeitos do imperialismo e do colonialismo, os quais se (re)atualizam, nos dias de hoje, em novas formas de controle da terra e dos recursos naturais; nas estruturas de poder estatal; nos processos de exploração da força de trabalho; nas violências epistêmicas e físicas sobre os povos e territórios; na mercantilização da natureza, na reprodução e na expansão do capitalismo e da modernidade.

Nesse contexto, Smith (2018) enfatiza que “a pesquisa científica esteve implicada nos piores excessos do colonialismo” (p.11), com o desenvolvimento de teorias que historicamente negaram a legitimidade das reivindicações dos povos indígenas pelo direito à terra, ao território e à existência; pelo direito de autodeterminação, de preservação de suas línguas, formas de conhecimento e culturas; e pelo acesso aos seus recursos naturais e simbólicos. Conforme afirma a autora, “essa memória coletiva do imperialismo tem se perpetuado por meio de mecanismos utilizados para coletar, classificar e reapresentar de diversas formas o conhecimento a respeito dos povos indígenas no Ocidente” (pp.11-12).

Partindo disso, a autora aponta que para se pensar uma política de pesquisa junto aos povos indígenas se faz necessária uma análise das múltiplas camadas do imperialismo e das complexas maneiras pelas quais a busca de produção de conhecimento esteve profundamente

²⁹ Política de expansão e domínio territorial, cultural e econômica de nação dominante sobre outras, justificada por meio do etnocentrismo, racismo e darwinismo social. Os países imperialistas tinham como característica obter matéria-prima, mão de obra barata e mercado consumidor.

³⁰ Prática de dominação de uma nação sobre outra por meios territoriais, culturais e econômicos.

relacionada às práticas coloniais, já que os conceitos de imperialismo e colonialismo estão interligados, de modo que o colonialismo é uma expressão específica do imperialismo europeu, ou seja, a “alavanca do imperialismo” rumo à expansão econômica europeia pelo mundo (Smith, 2018, p.36).

Nesse bojo, ainda evidencia quatro maneiras distintas adotadas para descrever as múltiplas camadas do imperialismo: “(1) o imperialismo como expansão econômica; (2) o imperialismo como a subjugação do outro; (3) o imperialismo como ideia ou espírito, com muitas formas de se fazer a realidade; (4) o imperialismo como um campo de conhecimento discursivo” (p.33). Entretanto, ressalta que essas atribuições não se contradizem entre si, de modo que devem ser compreendidas como vertentes de análise pertencentes a diferentes níveis do imperialismo relacionados à uma cronologia de eventos atrelados às práticas coloniais: “a conquista, a exploração, a distribuição e a apropriação” (Smith, 2018, p.33).

Atrelado a isso, autores como Quijano (2005), Quintero (2018) e Mignolo (2010; 2017), apontam que a relação imperialismo e questão colonial não se prende a um passado, essa se atualiza nas expressões contemporâneas do colonialismo, a exemplo do colonialismo interno, do neocolonialismo, da colonialidade do poder e dentre outras, que permeiam as dinâmicas coloniais e pós-coloniais na América Latina, bem como a realidade dos povos indígenas, através de mecanismos de domínio territorial e étnico, de estratégias de conquista e controle e do empreendimento de políticas de tutela e extermínio desses povos.

A noção de colonialismo interno diz respeito a continuidade histórica da questão colonial nas antigas colônias europeias, mais especificamente nos Estado-Nacionais do Terceiro Mundo, a exemplo da América Latina, que reverbera nas relações de dominação e exploração entre grupos culturais heterogêneos e distintos dentro de uma mesma nação, região ou país, cujo determinadas etnias são associadas com classes ou grupos dominantes e outras com os dominados (González Casanova, 2006). Já o neocolonialismo, denominado como

imperialismo contemporâneo, representa as formas contemporâneas de controle político, econômico, cultural e social das potências capitalistas europeias, a exemplo dos Estados Unidos e Europa sobre algumas regiões da América Latina, África e Ásia, sendo até muitas vezes disfarçadas de ajuda ou cooperação internacional e tendo como principal método de dominação o uso da superioridade militar e a força bélica sob os territórios dominados (Nkrumah, 1967).

Por sua vez, a colonialidade de poder trata-se da constituição de um poder mundial capitalista, moderno/colonial e eurocentrado, oriundo do processo de colonização da América e da hegemonia mundial europeia, que se estruturou a partir de dois eixos centrais: relações sociais intersubjetivas e sistema de exploração. O primeiro diz respeito à constituição de relações sociais intersubjetivas, baseadas centralmente na ideia de “raça” e, posteriormente, articuladas sob outras formas de classificação social hierárquica da população mundial, a saber de gênero e de classe. E o segundo eixo, refere-se à constituição de um novo sistema de controle de trabalho, que articula todas as formas de exploração até então conhecidas, colocando-as dentro de uma única estrutura hegemônica pelo capitalismo (Quijano, 2005).

Nesse sentido, a produção de conhecimento sob a ótica do pensamento ocidental constitui-se em um exercício perpassado por um conjunto de condições históricas, econômicas, políticas e sociais, estando profundamente enraizada nessas relações de colonialidade de poder, saber, ser, gênero e natureza. A análise crítica dessas categoriais são fundamentais para a formulação de trabalhos, estudos e pesquisas junto aos povos originários e indígenas da América Latina, pois permitem compreender os modos de organização das sociedades latino-americanas, a persistência da questão colonial e as múltiplas formas de dominação que incidem sobre determinados povos e territórios (Quijano, 2005; Quintero, 2018; Lugones, 2008; Mignolo, 2010).

Assim sendo, longe de ser neutra, a pesquisa científica reflete relações de poder historicamente ancoradas no extermínio e epistemicídio de saberes produzidos por grupos racializados, especialmente negros e indígenas. Esse processo promoveu a hierarquização de conhecimentos, corpos e vidas, instituindo um racismo epistêmico que ainda hoje marca as práticas acadêmicas e a produção de conhecimento. Exemplos incluem pesquisas antropológicas e arqueológicas realizadas em terras indígenas sem participação ou autorização das comunidades envolvidas; estudos biomédicos que exploram saberes tradicionais de forma extrativista; e as pesquisas genéticas que classificam populações a partir de parâmetros ocidentais, reforçando visões estigmatizantes e essencialistas em torno da identidade indígena, até de desconsiderarem os direitos dessas populações e comunidades à autodeterminação e ao consentimento informado (Lander, 2005; Mignolo, 2021; Smith, 2018; B. S. Santos & Meneses, 2013).

Portanto, a pesquisa ocidental consolidou um conjunto de paradigmas, representações e imaginários sociais que reforçaram e naturalizaram os processos de dominação, impondo sobre os povos subjugados um espelho distorcido que os obrigavam a se enxergarem com os olhos do dominador, atendendo as exigências do poder moderno/colonial/capitalista vigente. Esse legado de valores, categorias e sistemas de classificação perpetua estereótipos, silencia saberes tradicionais e se manifesta em diferentes contextos acadêmicos (Lander, 2005; Mignolo, 2021; Smith, 2018; B. S. & Meneses, 2013).

Autores como Quijano (2005), Kilomba (2019), Mignolo (2021), Smith (2018) e dentre outros destacam que os avanços científicos e tecnológicos tiveram um papel central na consolidação dos ideais eurocêntricos e na expansão do imperialismo e colonialismo em escala global. Nesse processo, os centros de pesquisa atuaram como agentes difusores da hegemonia das ciências naturais, sociais e humanas, do pensamento ocidental e dos valores da civilização europeia. As universidades, em particular, desempenharam um papel central na legitimação

científica e intelectual da dominação colonial, na afirmação da suposta superioridade europeia e na subjugação de outros povos e epistemologias. Essas instituições consolidaram-se como pilares da civilização ocidental cristã, operando processos de colonização das mentes, dos saberes e das subjetividades, enquanto atendiam aos interesses políticos e econômicos das elites, majoritariamente compostas por homens brancos de classe média e alta.

Tais pressupostos reverberam até os dias atuais no mundo acadêmico, especialmente nas universidades da América Latina e na maioria dos países periféricos e semiperiféricos, como Brasil, que ainda predomina um modelo de ensino e de produção de conhecimento fortemente ancorado em paradigmas eurocêntricos, que privilegiam narrativas históricas e epistemológicas ocidentais, enquanto relegam as epistemologias indígenas e afro-diaspóricas à condição de subalternidade, quando não as silenciam por completo. Como afirmam Estermann, Tavares e Gomes (2017):

O mundo acadêmico no Brasil contemporâneo é, ainda, o resultado do modelo ocidental de universidade, com os seus paradigmas epistemológicos e a tendência para a fragmentação, disciplinarização e dualização dos saberes. Tal modelo redutor, ainda dominante, não tem em consideração uma visão holística, transdisciplinar e intercultural do conhecimento. Do ponto de vista da sua construção, não tem raízes populares nem territoriais-locais nem se direciona para a transformação social. Ao contrário, é um modelo promotor das desigualdades sociais, legitimador e perpetuador das estruturas de dominação social (p.19).

Fernandes (1975) observa que a universidade brasileira foi constituída sob a marca de um colonialismo educacional, responsável por transplantar e reproduz modelos europeus e norte-americanos de ensino superior no país, como desdobramento direto dos processos de imperialismo e da consolidação do capitalismo dependente. Para o autor, a universidade brasileira foi moldada para atender prioritariamente aos interesses da burguesia nacional,

funcionando como um aparelho ideológico que sustenta e perpetua os valores hegemônicos das elites. Tais valores incidem na produção das desigualdades sociais, na mercantilização do saber, no aprofundamento do racismo estrutural, na consolidação de relações de poder excludentes e no silenciamento das lutas populares, bem como na marginalização dos grupos historicamente subalternizados e racializados.

À vista disso, compreende-se que o processo educacional brasileiro foi estruturado para validar, legitimar e impor uma única forma de conhecimento, fundamentada em um paradigma monocultural, racionalista e eurocêntrico. Esse modelo exclui e silencia sistematicamente outros modos de vida, visões de mundo, práticas e saberes dos povos colonizados, mesmo após o fim do processo de colonização nas colônias. Assim, ideias e conceitos ocidentais seguem sendo apresentados como únicos e universais, perpetuando, por meio das relações de colonialidade, a colonização das mentes e dos saberes, a manutenção das estruturas de dominação política, econômica, epistemológica e sociocultural, além de estratégias que fragmentam o eu e o mundo dos sujeitos colonizados e oprimidos, rompendo suas conexões com a ancestralidade, o território e a coletividade (Benincá, 2015; Estermann, Tavares & Gomes, 2017, Freire, 1987; Lander, 2005; Quijano, 2005).

Nesse contexto, a psicologia hegemônica – enquanto campo científico historicamente conformado a partir da lógica moderna-ocidental – também participou da reprodução desse projeto colonial. Sua produção de conhecimento tem sido, majoritariamente, elaborada a partir de vozes brancas, eurocêntricas, masculinas e de classe média, desconsiderando a pluralidade das formas de subjetivação enraizadas nas cosmologias afro-diaspóricas e ameríndias. Essa limitação revela a urgência de se construir novos horizontes epistemológicos, éticos e metodológicos, capazes de afirmar e (re)inventar outras formas de vida, de pesquisa e de produção do conhecimento. Isso exige o rompimento com práticas históricas de embranquecimento, epistemicídio, racismo e apagamento, tanto no âmbito da ciência

psicológica quanto na forma como está se relaciona com os corpos e subjetividades indígenas no contexto sociopolítico brasileiro (CFP, 2019, 2022; CRP-SP, 2010; 2016; Nogueira, 2020; Silva & Macedo, 2021).

Esse cenário evidencia a urgência de desenvolver discursos contra-hegemônicos que dialoguem com as epistemologias indígenas e afro-diaspóricas, legitimando a pluralidade de saberes presentes nos territórios brasileiro e latino-americano. Tais discursos devem fomentar novas perspectivas e visões de mundo, capazes de instaurar uma geopolítica da produção de conhecimento – epistemológica, ontológica, teórica, técnico-instrumental e ética – que promova um diálogo efetivo com as cosmologias e os saberes dos povos originários e tradicionais, como os indígenas e as comunidades de matrizes africanas. Trata-se, portanto, de um esforço por extirpar o colonialismo das universidades, dos processos formativos, da produção do conhecimento e das práticas de pesquisa, desconstruindo o pensamento único e monocultural ainda dominante nos modelos eurocêntricos de ensino e investigação (Benincá, 2015; Cusicanqui, 2010; Nogueira, 2020; Simas & Rufino, 2019; Smith, 2018)

Inclusive, conceitos como imperialismo, história, escrita e teoria foram pilares dessas relações coloniais e, conseqüentemente, das práticas de pesquisa, reforçando uma retórica de superioridade do colonizador. Esses conceitos foram utilizados para silenciar, desvalorizar e distorcer os conhecimentos, as culturas e as línguas dos povos indígenas. Por meio das classificações hierárquicas de raça e das tipologias que definiam diferentes sociedades, o imperialismo construiu um ideal de civilização, humanidade e sujeito, no qual os povos indígenas eram frequentemente categorizados como “não humanos” ou “parcialmente humanos”. Essa desumanização os submeteu a práticas de extermínio, domesticação e expropriação de seus corpos, territórios e saberes, rompendo vínculos históricos, desestabilizando cosmologias e deslegitimando formas próprias de pensar, sentir e se relacionar

com o mundo (Cusicanqui, 2010; Quijano, 2005; Mignolo, 2003; Smith, 2018, B. S. Santos & Meneses, 2013).

Em função disso, um dos aspectos fundamentais da luta dos povos indígenas diz respeito à crítica às formas como os mesmos têm sido historicamente representados pelo olhar ocidental. Esses povos buscam reescrever suas próprias histórias, a partir de suas versões e narrativas, com suas palavras, seus tempos e de acordo com seus interesses. Isso não significa que a história não seja algo importante para os povos indígenas, mas sim que eles não se orientam na noção de história adotada pela academia ocidental, criada sob a perspectiva do colonizador e estruturada em torno de um conjunto de ideias, que segundo Smith (2018), inclui:

1. A ideia de que a história é um discurso totalizante; 2. A ideia de que há uma história universal; 3. A ideia de que a história é uma grande cronologia; 4. A ideia de que a história é equivalente ao desenvolvimento; 5. A ideia de que a história tem a ver com autorrealização do ser humano; 6. A ideia de que os relatos da história podem ser contados em uma narrativa coerente; 7. A ideia de que a história como disciplina é inocente; 8. A ideia de que a história é construída em torno de categorias binárias; 9. A ideia de que a história é patriarcal (p.44-46).

Nessa direção, autores e autoras indígenas têm cada vez mais reivindicado e valorizado suas formas orais de transmissão de conhecimento, preservadas na ancestralidade, nos territórios, nas práticas culturais, espirituais e políticas, a fim de: a) oferecer histórias e saberes alternativos aos discursos dominantes; b) dar testemunho acerca de suas vidas e dos ataques, violência e injustiças sofridas; c) revisitar, reivindicar e recontar o passado sob outra ótica; d) contestar ideologias coloniais e eurocêntricas presentes na sociedade e na academia (Dorrico, 2018a; 2018b; Dorrico et al., 2018, 2020; Hakiy, 2018; Kambeba, 2018; Munduruku, 2018).

Autores como Daniel Munduruku (2018), Ely Ribeiro de Souza (2018), Márcia Wayna Kambeba (2018) e dentre outros destacam também que a escrita tem ganhado novos contornos

e campos de significados para os povos indígenas, pois se *a priori*, sob a perspectiva ocidental, a escrita era usada como marcador de civilização e critério para definir o início da “história” de um povo e/ou sociedade. Atualmente, sob a perspectiva indígena, ela tem sido adotada como um instrumento de afirmação, de existência e de luta, com base em valores, tradições, cosmologias e identidades.

Atenta a isso, Smith (2018) adverte que a escrita, quando realizada de forma acrítica e orientada por perspectivas que reforçam representações coloniais sobre os povos indígenas, pode se tornar um ato perigoso, inclusive para os próprios indígenas, que ao apresentarem suas narrativas, conhecimentos e visões de mundos, correm o risco de terem seus textos descontextualizados, distorcidos e instrumentalizados contra suas lutas, demandas e processos de autodeterminação. Além do mais, a autora aponta o quanto a escrita contribuiu – e ainda contribui – para o silenciamento das vozes indígenas no âmbito acadêmico ao privilegiar determinados conhecimentos, concepções e teorias e ao representar valores, ações e costumes indígenas de forma distorcida, a fim atender aos interesses do capital e da sociedade dominante.

Nesse sentido, Smith (2018) propõe uma série de perguntas éticas e políticas que devem guiar qualquer pesquisa junto aos povos indígenas: “Que pesquisa é essa? A quem ele serve? A quais interesses ela serve? Quem vai se beneficiar dela? Quem elaborou suas questões e a partir de qual referencial? Quem irá executá-la? Quem irá escrevê-la?” (p.21). Tais questionamentos buscam desestabilizar a posição de autoridade de pesquisadores que, muitas vezes, se colocam como porta-vozes ou representantes institucionais dos povos indígenas, reproduzindo relações assimétricas de poder, tutela e colonialidade, e perpetuando ideologias ancoradas nos valores do pensamento ocidental e eurocentrado.

Corroborando com essa crítica, M. P. C. D. Silva e Grubits (2006) denunciam diversos casos de abuso e de desrespeito que ocorrem em pesquisas realizadas com a população indígena, a exemplo de casos de pesquisadores que não retornam à comunidade e/ou aos grupos

indígenas para dar uma devolutiva dos dados; que publicam trabalhos sem consentimento prévio ou conhecimento dos envolvidos; e a realização de pesquisas motivadas exclusivamente por interesses individuais e acadêmicos, em detrimento das necessidades e demandas coletivas dos povos indígenas.

Desse modo, muitas teorias foram e continuam sendo criadas acerca dos povos indígenas, introduzidas gradativamente na sociedade por meio de pesquisas científicas e ideologias dominantes. Essas teorias apoiam-se em um sistema cultural de classificação e representação oriundo do Ocidente, refletindo visões eurocêntricas sobre noções de sujeito e sociedade; corpo/mente; espaço e tempo, concepções de gênero, raça, natureza e dentre outros³¹ (Smith, 2018).

Essas concepções foram estruturantes para as relações coloniais estabelecidas ao longo dos séculos, consolidando-se em conceitos centrais do pensamento ocidental, reverberando ainda hoje nas práticas acadêmicas, especialmente nas pesquisas voltadas aos povos colonizados. Por essa razão, durante muito tempo, as teorizações sobre os povos indígenas foram construídas de maneira distorcida, acrítica e eticamente questionável, pautadas por interesses da sociedade dominante e descomprometidas com os saberes, as cosmologias e existências desses povos (Smith, 2018).

Assim, o problema não reside propriamente na formulação de teorias, mas nas visões de mundo, nas histórias e nas formações culturais geradas, criadas e delimitadas a partir dessas. Trata-se de reconhecer que muitas dessas teorias foram construídas a partir de referenciais eurocêntricos, que ignoram ou distorcem os modos de existência, conhecimento e subjetivação dos povos indígenas. Nesse sentido, é preciso desenvolver outras formas de pesquisa e de produção teórica que estabeleçam diálogos respeitosos e comprometidos com os povos indígenas e que forneçam “uma orientação cultural, um conjunto de valores, uma conceituação

³¹ Visões, noções e concepções essas que serão discutidas e aprofundadas no decorrer do presente estudo.

distinta de temas como tempo, espaço e subjetividade, diferentes e contrárias teorias do conhecimento, formas de linguagem altamente especializadas e estruturas de poder” (Smith, 2018, p.57).

Não se trata de rejeitar ou desprezar tais noções, mas sim de problematizá-las e propor novas narrativas e perspectivas que as confrontem, que transgridam os binarismos coloniais e que ofereçam alternativas a esses pontos de vistas construídos a partir de práticas colonizadoras em relação aos povos indígenas e calcificados em discurso colonizador eurocêntrico sobre o ser indígena, advindo do processo de colonização do Brasil, no qual se instituiu como modelo ideal – o homem branco europeu cristão – e , ao mesmo tempo, se forjou o seu oposto – os não brancos, não civilizados, não europeus (Castro-Gómez, 2005; Lander, 2005; Mignolo, 2010; Maldonado-Torres, 2007).

Alinhada a uma perspectiva crítica e descolonizadora, Smith (2018) aponta a urgência de construir uma agenda de pesquisa indígena enraizada nos princípios ético-políticos do movimento indígena e comprometida com a autodeterminação dos povos originários. Para a autora, a autodeterminação excede o campo político-institucional, configurando-se como um imperativo de justiça social que se desdobra em dimensões psicológicas, sociais, culturais, espirituais e econômicas. Tal agenda de pesquisa deve favorecer processos de cura, transformação e mobilização coletiva, incorporando abordagens e metodologias sensíveis às histórias, línguas, cosmologias, práticas e direitos dos povos indígenas.

A partir da metáfora do oceano – compreendido como fonte da vida – e de suas ondas – que representam fluxos, movimentos e processos – delineia quatro direções fundamentais que devem orientar as metodologias e práticas de pesquisa junto aos povos indígenas: descolonização, cura, transformação e mobilização. Essas direções não constituem etapas lineares ou metas fixas, mas se interconectam em diferentes níveis – local, regional e global –

como condições de ser e de existir, articuladas à luta pela sobrevivência, memória, pertencimento e ação política (Smith, 2018).

Além do mais, com base em décadas de experiência e na análise de vinte e cinco projetos realizados em contextos indígenas, Smith (2018) também elenca princípios norteadores para a construção de uma pesquisa comprometida com a restituição histórica, a justiça social e a valorização dos saberes ancestrais. Dentre esses princípios, destacam-se: reivindicar; testemunhar; contar histórias; celebrar a sobrevivência; relembrar; intervir; revitalizar; conectar; representar; imaginar futuros; restaurar; devolver; democratizar; formar redes; negociar; criar; compartilhar. Tais ações revelam o caráter profundamente político, coletivo e transformador da pesquisa quando conduzida a partir de um lugar de escuta, respeito e reciprocidade com os povos indígenas.

Diante disso, descolonizar os modos de se fazer e produzir pesquisa com os povos indígenas, demanda um exercício crítico, ético e comprometido, capaz de interrogar as relações de poder que atravessam a produção do conhecimento. Romper essa lógica implica repensar as perguntas que orientam a investigação, os métodos adotados, os lugares de fala reconhecidos, os modos de escrita praticados e os coletivos com os quais e para os quais esse saber é construído. Trata-se de deslocar os fundamentos etnocêntricos, androcêntricos e coloniais que estruturam o campo científico, a fim de abrir espaço às epistemologias enraizadas nas cosmologias, línguas, territórios, histórias e modos de vida indígenas (Castro-Gómez, 2005; Cusicanqui, 2010; Kilomba, 2019; Quijano, 2005; Segato, 2012; Smith, 2018).

É nessa direção, em diálogo com as quatro orientações propostas por Smith (2018) – descolonização, cura, transformação e mobilização – que a Dança dos Saberes, adotada nesta tese, propõe uma coreografia ética e colaborativa entre diferentes modos de conhecer e existir. Essa dança convoca escuta, deslocamento, afeto e autoria, alinhando-se ao chamado por práticas de pesquisa que não apenas incluam os saberes indígenas, mas que se deixem afetar,

transformar e reconstruir por eles. A dança, aqui, simboliza uma postura metodológica e política que rompe com lógicas coloniais e reconhece os povos indígenas como autores de suas histórias, cosmologias e mundos possíveis. Trata-se de um movimento de descolonização, que questiona os alicerces da ciência ocidental e propõe outras formas de relação com a produção de conhecimento.

Assim, a Dança dos saberes nos convida a conceber a produção de conhecimento não como uma prática neutra, linear ou técnica, mas como um movimento vivo, relacional e sensível. Ao evocar as danças circulares indígenas e os sons do maracá, desloca-se de uma racionalidade distanciada e objetivante para uma escuta sensível e encarnada, atenta à corporeidade, à memória e futuro, aos vínculos entre pesquisador/a e coletivo e aos múltiplos modos de viver, sentir e narrar o mundo. Dançar, nesse contexto, é também curar-se, ou seja, é permitir-se ser afetado, reconhecer feridas abertas pelo colonialismo e caminhar em direção à reconciliação. A pesquisa assume o gesto da cura como parte de seu percurso, restaurando vínculos rompidos e reinscrevendo as ausências nos territórios da memória coletiva.

Desse modo, compreendida como um movimento em constante criação, a pesquisa só se realiza plenamente quando conduzida de forma coletiva com, por e para os povos indígenas. Isso exige escutar suas narrativas e modos de existir, respeitar suas temporalidades e metodologias próprias, e co-construir caminhos que valorizem suas formas de vida e suas epistemologias. A Dança dos saberes é uma ética ativa de escuta e de compromisso, que desloca os fundamentos etnocêntricos e androcêntricos da ciência e abre espaço a práticas de pesquisa alinhadas as cosmologias indígenas.

Por fim, ao se contrapor aos silenciamentos históricos e às violências estruturantes que moldaram o campo acadêmico, a Dança dos saberes convoca à ação coletiva em defesa da autodeterminação dos povos indígenas e originários. Pesquisar, nesse horizonte, é também insurgir contra as estruturas de dominação, contra o epistemicídio, contra o apagamento. É

inscrever a prática científica no território partilhado da resistência e da (re)existência indígena. Trata-se de uma proposta ética, política e espiritual de reconstrução do campo da pesquisa, baseada na reciprocidade, no respeito e na afirmação da diversidade da vida.

Dessa forma, a Dança dos saberes convoca a universidade a se mover em novos ritmos e direções, a fim de reconhecer e fortalecer espaços institucionais capazes de acolher e potencializar práticas de pesquisa comprometidas com a justiça social, a descolonização do conhecimento e a valorização das epistemologias indígenas. Essa convocação exige abertura ao diálogo, a disposição para revisitar suas bases e comprometer-se com outras formas de produzir saberes implicados com os territórios e com os sujeitos históricos que os habitam.

Nesse contexto, a extensão universitária se apresenta como um campo fértil para semear e cultivar práticas colaborativas, dialógicas e contra-hegemônicas, capazes de romper com a lógica hierárquica e unilateral que historicamente marcou a relação entre universidade e povos indígenas. Longe de se reduzir a um braço auxiliar do ensino e da pesquisa, a extensão universitária, quando compreendida em sua dimensão crítica e política, configura-se como um espaço de diálogo intercultural, escuta ativa, autonomia e protagonismo.

Ao se vincular diretamente aos territórios, às comunidades e aos movimentos sociais, a extensão universitária permite que saberes outros – enraizados em experiências, ancestralidades e cosmologias indígenas – entrem em cena não como objetos de estudo, dos processos formativos, epistêmicos e políticos. Nesses espaços, a produção do saber deixa de ser um exercício de poder verticalizado para tornar-se uma construção coletiva e situada, pautada no encontro, na reciprocidade e no compromisso mútuo.

Então, ao convocar a universidade a se mover com e para os povos indígenas, a extensão universitária torna-se um instrumento potente para a criação de metodologias éticas, sensíveis e enraizadas nos territórios, histórias e cosmologias indígenas. Ao favorecer a construção coletiva do saber, desafia os paradigmas hegemônicos que sustentam o epistemicídio e o

apagamento histórico, atuando como ferramenta de restituição e reparação, e contribuindo para o fortalecimento das lutas por memória, reconhecimento e justiça social. Em outras palavras, torna-se um espaço de reinvenção da própria universidade que, ao se implicar nas lutas do presente, se faz agente ativo de transformação.

É sobre esse potencial da extensão universitária, que se aprofundará a discussão a seguir, ressaltando seu papel estratégico na construção de pesquisas eticamente comprometidas e politicamente implicadas com os povos indígenas, em diálogo com suas lutas, saberes, modos de vida e de existências.

Extensão universitária: território de escuta, produção de saberes e compromisso ético-político

Diante da urgência de construir uma pesquisa comprometida com a justiça social, a autodeterminação e a valorização das epistemologias indígenas, torna-se imprescindível pensar a universidade não apenas como espaço de ensino e pesquisa, mas como território de escuta, de produção de saberes e de compromisso ético e político com os povos historicamente silenciados. Nesse cenário, a extensão universitária desponta como uma possibilidade de reinvenção das práticas acadêmicas, ao viabilizar o exercício de uma ciência implicada e situada nas cosmologias, nos corpos e nas lutas dos povos indígenas.

Compreendida em seu sentido mais amplo, ela representa a abertura da universidade ao mundo, não como gesto de benevolência ou de mera difusão de saberes, mas como um ato de reconhecimento da pluralidade epistêmica que habita os territórios. Nessa perspectiva, não se trata de “levar conhecimento” para fora dos muros acadêmicos, mas de valorizar saberes historicamente ignorados e deslegitimados por esses espaços. Saberes esses forjados nas vivências e resistências dos povos indígenas, das comunidades quilombolas, dos povos ribeirinhos e de matriz africana, das mulheres negras, dos coletivos LGBTQIA+ dos

movimentos de base popular, periféricos, de terreiros e dentre tantos (B. S. Santos, 2010; Kilomba, 2019; Walsh, 2009; Smith, 2018).

Como afirma Boaventura de Sousa Santos (2010), é preciso superar o pensamento monocultural e promover uma “ecologia de saberes”, em que diferentes formas de conhecimento possam dialogar em pé de igualdade, sem hierarquias impostas. Nessa mesma direção, Catherine Walsh (2009) e Linda Tuhiwai Smith (2018) defendem também que a pesquisa e a extensão devem se comprometer com as práticas de descolonização, não apenas incluindo os saberes tidos como subalternizados, mas deixem-se afetar e transformar por eles. Djamila Ribeiro (2017), por sua vez, reforça que a escuta dos saberes produzidos por corpos dissidentes é fundamental para o enfrentamento das estruturas de privilégio e opressão, sobretudo na formação acadêmica.

Trata-se, então, de deslocar a lógica da superioridade epistêmica da universidade e instaurar um diálogo intercultural que seja, antes de tudo, respeitoso, horizontal e comprometido a realidade, de modo que, ao articular a universidade com os territórios indígenas e suas comunidades, a extensão universitária possa funcionar como um contraponto ao modelo eurocentrado e colonial de produção de conhecimento, que historicamente instrumentalizou a ciência para legitimar desigualdades e silenciar vozes.

Nesse sentido, em vez de reafirmar hierarquias, a extensão universitária se propõe a tecer alianças, cultivar vínculos, co-criar saberes e promover ações transformadoras, pautadas no reconhecimento das cosmologias, espiritualidades, línguas e práticas sociais dos povos originários. Como apontam autores como Boaventura de Sousa Santos (2010), Catherine Walsh (2009) e Linda Tuhiwai Smith (2018), trata-se de reconhecer a universidade como um entre-lugar, não mais centro exclusivo de saber, mas como espaço de escuta, de encontro e de diálogo entre diferentes epistemes. Assim, a extensão se configura como uma prática viva, sensível e situada, em que desafia os modelos acadêmicos tradicionais e convoca a

universidade a se implicar nos processos de descolonização, reparação histórica e fortalecimento das lutas coletivas. É nesse chão que se plantam as sementes de uma universidade outra, não apenas aberta ao mundo, mas transformada por ele.

Dessa forma, a extensão universitária afirma-se como prática descolonizadora, contra-hegemônica e comprometida com os saberes indígenas, na medida em que se ancora na escuta ativa, na reciprocidade, na restituição e na construção de ações coletivas orientadas pelos interesses dos coletivos e das comunidades. Para tanto, é necessário romper com a concepção de extensão como mera “atividade complementar” e reconhecer sua potência como dimensão formativa e política da universidade. Uma potência que se concretiza quando o conhecimento deixa de ser abstração e se transforma em relação tecida na convivência, no afeto e no diálogo com os povos e territórios.

Essa concepção exige que os projetos de extensão sejam formulados em parceria com os povos indígenas, desde a elaboração até a execução, passando pelo acompanhamento, a devolutiva e a reflexão crítica sobre os impactos. São nesses espaços que se torna possível inverter a lógica colonial e extrativista da pesquisa, ao reconhecer a sabedoria das lideranças indígenas, a importância das práticas ancestrais e o valor das cosmologias indígenas como formas de ensinar, aprender, intervir e sonhar.

Experiências como as desenvolvidas por universidades como Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Universidade Federal do Pará (UFPA) têm demonstrado que é possível construir projetos de extensão comprometidos com a descolonização da universidade, desde que essas ações estejam enraizadas nas demandas, vozes e perspectivas dos povos indígenas. Iniciativas como cursos de formação intercultural, rodas de conversa, vivências nos territórios, oficinas de arte, escuta e memória, projetos nas áreas de saúde e educação, entre outras práticas, reconfiguram o papel da universidade como aliada nas lutas por direitos, território, identidade e reconhecimento.

Um exemplo disso é o Projeto Xingu, fundado em 1965, trata-se de um dos programas de extensão mais antigos e respeitados do Brasil. Vinculado à Escola Paulista de Medicina da UNIFESP, surgiu como uma iniciativa pioneira do professor Roberto Baruzzi, com o objetivo de promover o cuidado à saúde e o bem-estar das comunidades indígenas do Parque Indígena do Xingu. Com mais de seis décadas de atuação, o projeto consolidou-se como uma referência nacional e internacional em práticas interdisciplinares e interculturais no campo da saúde indígena. Ao longo de sua trajetória, ampliou e diversificou suas frentes de atuação, respondendo às múltiplas demandas de saúde dos povos do Xingu, por meio de ações sustentadas no diálogo entre saberes tradicionais e biomédicos, incluindo o trabalho conjunto com pajés, parteiras e agentes indígenas de saúde (Assumpção, 2014; Mendonça, 2019; Santo, 2019)

Como programa de extensão universitária, o Projeto Xingu tem como eixos centrais de atuação: o respeito às diferentes concepções de corpo, cuidado e adoecimento; a formação conjunta de profissionais indígenas e não indígenas; e o desenvolvimento de pesquisas participativas voltadas à construção coletiva de estratégias de enfrentamento dos problemas de saúde no território. Sua atuação se estende por diversos níveis da formação universitária – graduação, pós-graduação, residência médica – e na capacitação contínua das equipes locais de saúde indígena. Ao articular ensino, pesquisa e extensão com compromisso ético e político, o Projeto Xingu contribui para a melhoria da qualidade de vida nas comunidades indígenas e, especialmente, para a sensibilização da sociedade brasileira e internacional quanto à importância de proteger e valorizar os direitos dos povos originários (Assumpção, 2014; Mendonça, 2019; Santo, 2019)

Outro desdobramento importante da atuação da UNIFESP, junto aos povos indígenas foi a criação, entre 2018 e 2019, do curso de extensão “Por uma licenciatura indígena no Estado de São Paulo”, que reuniu 20 docentes indígenas atuantes em territórios originários. A proposta

visava à construção coletiva do Projeto Político-Pedagógico (PPP) de um curso superior intercultural de formação docente. Essa iniciativa constitui um marco significativo na promoção da educação superior entre os povos indígenas, ao propor uma estrutura acadêmica que respeita e valoriza seus conhecimentos tradicionais, línguas, cosmologias e modos próprios de ensinar e aprender. O curso, que oferece 40 vagas anuais, teve sua primeira turma iniciada em 2024 (Pereira et al., 2014)

A criação do projeto foi conduzida por um Grupo de Trabalho composto por representantes do Fórum de Articulação dos Professores Indígenas do Estado de São Paulo, da Fundação Nacional do Índio, do Museu das Culturas Indígenas, da associação indígena Comitê Interaldeias e da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da Unifesp, com a participação de pró-reitores(as), da Coordenadoria de Direitos Humanos e da Cátedra Kaapora. Essa articulação interinstitucional expressa um compromisso coletivo com a construção de uma educação superior inclusiva, intercultural e descolonizadora, que valoriza os saberes indígenas e contribui para o fortalecimento das identidades, das territorialidades e da autonomia política das comunidades originárias (Pereira et al., 2014).

No campo da saúde, destaca-se ainda o projeto “Redes de Cuidado em Saúde na Terra Indígena Yanomami”, coordenado pela UFMG, desde 2023. Trata-se de uma iniciativa interinstitucional e interdisciplinar que visa fortalecer ações colaborativas em saúde, com foco no cuidado pré-natal e na saúde sexual e reprodutiva das mulheres Yanomami e Ye’kwana. Desenvolvido em resposta a uma solicitação das próprias mulheres Yanomami, o projeto articula oficinas, formações, estudos e produção de materiais interculturais, realizados de forma presencial – na Terra Indígena Yanomami e em Boa Vista (RR) – e também em Belo Horizonte ou em formato remoto³².

³² Informações recuperadas no sítio eletrônico <https://ufmg.br/comunicacao/assessoria-de-imprensa/release/ufmg-coordena-projeto-institucional-sobre-redes-de-cuidado-em-saude-na-terra-indigena-yanomami>. Acesso 01/07/2025.

O projeto articula um amplo conjunto de instituições, envolvendo professores, pesquisadores e estudantes da Escola de Enfermagem, da Faculdade de Medicina, da Faculdade de Educação e do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, além de colaboradores da Fundação Nacional dos Povos Indígenas, do Instituto Socioambiental, da Hutukara Associação Yanomami, da Associação Wanasseduume Ye'kwana, do Projeto Xingu, da Secretaria de Saúde Indígena, do Ministério dos Povos Indígenas e dentre tantas.

No campo da educação, destaca-se também a implementação do curso “Formação Intercultural para Educadores Indígenas”, realizado pela Faculdade de Educação da UFMG desde 2009. O curso tem como objetivo formar e habilitar, em nível de licenciatura plena, professores indígenas de diferentes etnias, com enfoque intercultural, para atuarem nos anos finais do Ensino Fundamental e no Ensino Médio, com quatro áreas de habilitação em Línguas, Artes e Literaturas; Matemática; Ciências da Vida e da Natureza, Ciências Sociais e Humanidades. O curso abrange as aldeias Xakriabá (MG), Pataxó (MG e sul da Bahia), Pataxó Hã-Hã-Hãe (BA), Maxakali (MG) e Guarani (RJ, ES e RS). Conta com uma ampla participação das lideranças indígenas no processo formativo e no conselho consultivo³³.

Além disso, a UFMG desenvolve diversos outros projetos extensionistas voltados à valorização dos saberes e modos de vida indígenas. Um exemplo é o Programa Morar Indígena, criado em 2014, pela Escola de Arquitetura da UFMG, que articula ensino, pesquisa e extensão em diálogo direto com diferentes povos indígenas da região. O programa tem como objetivo promover a produção e aplicação de tecnologias sociais e metodologias de assessoria técnica em arquitetura e urbanismo, voltadas à gestão territorial, à construção de habitações e espaços coletivos indígenas, em conformidade com os princípios da sustentabilidade socioambiental e do respeito à diversidade cultural. Suas ações são desenvolvidas em parceria com comunidades

³³ Informações recuperadas no sítio eletrônico <https://www.fundep.ufmg.br/projetos/8>. Acesso 01/07/2025.

indígenas, organizações da sociedade civil e, em alguns casos, com o Estado, visando contribuir para a melhoria da qualidade de vida das populações indígenas e o fortalecimento de seus projetos de futuro. As atividades do programa se organizam em três eixos principais, que são narrativas do espaço indígena; assessoria técnica em arquitetura indígena; artesanias indígenas (Canuto et al., 2016)

Por fim, destaco o projeto de extensão e pesquisa interdisciplinar “Imaginário nas Formas Narrativas Orais da Amazônia Paraense (IFNOPAP), criado em 1994, na Faculdade de Letras da UFPA, em Belém, com o objetivo de pesquisar, documentar e valorizar os mitos, lendas e formas orais da cultura popular paraense e amazônica. O IFNOPAP consolidou-se como uma importante iniciativa de diálogo entre saberes acadêmicos e saberes tradicionais, promovendo seminários embarcados pelos rios da Amazônia paraense, registrando mais de cinco mil, em mais de 130 localidades, entre contextos urbanos e ribeirinhos³⁴.

Em 2020, ao completar 25 anos de atuação, lançou o documentário IFNOPAP: Uma nascente de histórias e inaugurou o projeto “Maré de Lance”, voltado para o trabalho em escolas da Região Metropolitana de Belém, com foco na escuta, na criação e na valorização das narrativas locais. Ainda nesse ano, estreou o podcast “Conto Ribeirinho”, que amplia o alcance das histórias tradicionais amazônicas por meio das plataformas digitais, reafirmando o compromisso do projeto com a preservação, difusão e reinvenção das memórias orais da Amazônia, entre elas, as narrativas indígenas, que integram o tecido plural de vozes e cosmologias da região.

Essas experiências concretas, vividas em diferentes regiões do país, revelam a potência transformadora da extensão universitária junto aos povos indígenas. Elas demonstram que é possível, no interior da universidade, sobretudo pública, criar frestas de descolonização que

³⁴ Informações recuperadas no sítio eletrônico: <https://ufpa.br/ifnopap-e-na-cuia-lancam-podcast-sobre-narrativas-orais-da-amazonia-paraense/>. Acesso 01/07/2025.

questionam os paradigmas científicos hegemônicos e acolhem os saberes ancestrais como fundamentos de processos formativos, metodológicos e institucionais. Além do mais, evidenciam os desafios estruturais que ainda persistem, como a subalternização das práticas extensionistas, a escassez de recursos e a fragilidade das políticas institucionais que garantam continuidade dessas iniciativas a longo prazo.

Logo, essas práticas compartilham o esforço por construir relações não coloniais e extrativistas com os territórios e suas populações, apostando na autoria, no cuidado e na revalorização das epistemologias indígenas. Mais do que ações pontuais, tratam-se de movimentos contínuos de reconfiguração da própria universidade, que apontam para possibilidades reais de transformação institucional, curricular e epistêmica. Diante disso, cabe pensar a extensão como um campo estratégico de reinvenção do papel social da própria universidade, especialmente em contextos marcados por profundas desigualdades, apagamentos e violências históricas.

É nesse horizonte que a extensão pode contribuir de forma decisiva para o fortalecimento das lutas indígenas por memória, território, autonomia e justiça. Mais do que formar profissionais, a extensão universitária, quando vivida a partir de uma perspectiva crítica e decolonial, forma sujeitos éticos, sensíveis e implicados com a transformação social. Sujeitos que não apenas aprendem com os povos indígenas, mas que são transformados pelo encontro, pelo diálogo e pelo compromisso ético e político. Essa transformação é inseparável do projeto de descolonização da pesquisa, pois é na práxis cotidiana da extensão que se materializam movimentos de cura, mobilização, transformação e reinvenção coletiva.

Assim, compreender a extensão como prática descolonizadora é reconhecer seu potencial para a construção de pesquisas éticas, comprometidas e politicamente implicadas, ao permitir que os encontros entre universidade e povos indígenas se realizem não como imposição, mas como movimento compartilhado de criação, escuta e resistência. É nesse

espaço de entremeios, entre a universidade e territórios, entre o conhecimento acadêmico e o saber ancestral, entre a palavra escrita e a oralidade, que florescem novos modos de se conceber e realizar pesquisa junto aos povos indígenas.

Desse modo, a extensão se afirma como parte do processo de descolonização da universidade, pois desafia os modelos hegemônicos de ensino, pesquisa e formação, convidando à construção de uma ciência engajada, implicada e relacional. É nesse chão tecido por memórias, histórias, espiritualidades e cosmologias que se desafiam os limites da ciência ocidental e se abrem caminhos para epistemologias outras, que desenham novas pegadas ancestrais nas trajetórias daqueles que ousam dançar outros mundos possíveis.

Nesse sentido, assim como nas práticas de extensão aqui descritas, a Dança dos Saberes se sustenta no encontro entre mundos, que se aproximam sem se fundir, que se escutam sem se hierarquizar. Ela envolve o corpo, o afeto, o tempo e a terra, pois é nos territórios, nas memórias e nas cosmologias indígenas que pulsa o saber que resiste e recria. Ao convocar a universidade a dançar com outros ritmos, a Dança dos Saberes sugere um novo compasso, no qual os saberes ancestrais não são absorvidos como meros complementos ao conhecimento acadêmico, mas reconhecidos em sua potência epistemológica, ética, política e espiritual.

A Dança dos Saberes nos aproxima da ideia de que o conhecimento se faz em movimento, que não é linear, tampouco neutro, mas circular, vivo, coletivo. Nesse sentido, ela propõe outra forma de pensar a relação entre saberes, deslocando-se da lógica da acumulação e da apropriação para a lógica do vínculo, da escuta e da reciprocidade. Dançar os saberes é, portanto, romper com os silenciamentos impostos pela colonialidade do saber e afirmar outras formas de existência.

Por isso, a Dança dos Saberes se delineia como uma proposta ético-política que dialoga com as práticas de extensão decoloniais e críticas, na medida em que aposta na restituição de vozes silenciadas, na criação de vínculos horizontais e na construção de epistemologias

enraizadas nos territórios, nos corpos e nas histórias vividas. Trata-se, enfim, de reafirmar que pesquisar, ensinar e aprender podem ser gestos de cuidado, de resistência e de retomada, com passos dançados rumo à justiça, à transformação social e à autodeterminação dos povos originários.

Nesse compasso, a literatura indígena ocupa um lugar central, não apenas como forma de expressão artística, mas como território de enunciação política, de cura coletiva e de reivindicação epistêmica. As palavras escritas e oralizadas por autoras e autores indígenas são corpos em movimento, isto é, corpos que narram, resistem, denunciam, sonham e reinventam mundos a partir de cosmologias, memórias e experiências vividas que desafiam os paradigmas coloniais e eurocentrados que historicamente moldaram a produção do conhecimento.

Ao lado da extensão universitária, a literatura indígena configura-se como um dos passos mais expressivos e potentes dessa dança descolonizadora, pois inscreve, no campo acadêmico e literário, os saberes ancestrais, as línguas originárias, os modos próprios de narrar e ensinar que deslocam os cânones estabelecidos. Trata-se de uma produção que denuncia os apagamentos e violências estruturais, afirma outros modos de existir e conhecer, abrindo caminhos para o diálogo intercultural, para o reconhecimento da pluralidade epistêmica e para a reconstrução da universidade a partir dos saberes ancestrais e originários.

Ao adentrar a universidade por meio de disciplinas, cursos de extensão, clubes de leitura, grupos de pesquisa e eventos culturais, a literatura indígena transforma o espaço acadêmico em espaço de escuta e reverência. Não se trata de instrumentalizar essas produções, mas de se deixar afetar por elas, reconhecendo suas potências formativas e políticas. Nessa direção, a literatura indígena conduz a Dança dos Saberes, ensinando à universidade que o conhecimento pode brotar do chão, da floresta, do corpo, da memória, dos sonhos e da oralidade.

Autores e autoras como Eliane Potiguara, Ailton Krenak, Graça Graúna, Márcia Kambeba, Trudruá Dorrico, Sueli Maxakali, entre tantas outras, têm aberto caminhos para que a palavra indígena ecoe nos espaços acadêmicos não como objeto de estudo, mas como saber que canta, sonha, denuncia e propõe. Suas escritas convocam a universidade a reconhecer que a leitura de um poema, de um canto, de uma carta ou de um manifesto é também um gesto de produção de conhecimento, ou seja, um ato capaz de gerar saberes, encontros, deslocamentos, rupturas e reencantamentos.

Assim, a Dança dos saberes não se realiza sem literatura indígena, pois é nela que ressoam as vozes da ancestralidade e a imaginação de novos futuros. Ler, escutar e dialogar com essas vozes é parte do processo de descolonização da ciência, da formação universitária e das relações com os povos originários. Ao ocupar o lugar de autoria e protagonismo, essas narrativas criam fissuras nas estruturas hegemônicas do saber e nos convocam a imaginar e construir outros mundos possíveis tecidos por palavras que dançam, curam e resistem.

É nesse compasso que me coloco agora para narrar os passos que deixei – e que me deixaram – no território habitado e construído nesta dança. A próxima seção, intitulada “Compassos e descompassos”, é dedicada ao registro das marcas que atravessam meu percurso enquanto pesquisadora, leitora, educadora e mulher implicada neste processo. Narro, então, como se deu meu encontro com as produções estético-literárias de autoras indígenas como Eliane Potiguara, Aline Rochedo Pachamama, Trudruá Dorrico e Márcia Wayna Kambeba, vozes que tensionaram meus caminhos, desacomodaram meus passos e me convocaram a dançar junto.

A partir dessas experiências, relato também a criação do curso de extensão “Literatura indígena brasileira contemporânea: história, diálogos e experiências”, concebido como espaço de reflexão, articulação e experimentação em torno dos processos investigados nesta tese. Nesse curso, ampliamos as reverberações do maracá e potencializamos os movimentos de

retomada indígena mediados pelas palavras, pelos corpos e pelos territórios simbólicos e ativados pelas produções estético-literárias dessas autoras. Afinal, cada leitura, cada encontro, cada escuta partilhada é também um passo nesta dança coletiva por memória, reafirmação e (re)existência.

Compassos e descompassos

*Quando a gente acende uma fogueira e bate o maracá, a vida se
potencializa. Isso está o tempo todo dentro de nós*
(Mônica Cristina Aruaque)³⁵

Encontro com produções estético-literárias das autoras indígenas

Meu encontro com a literatura indígena brasileira contemporânea aconteceu em novembro de 2020, durante o segundo semestre do doutorado, em um contexto marcado pelas incertezas e perdas da pandemia de COVID-19, que assolava o mundo e que resultou em mais de seis milhões de mortes. No Brasil, foram aproximadamente 687 mil vidas perdidas, sendo perda de 1.324 indígenas, de 162 povos distintos. Desse total, 928 óbitos ocorreram em terras indígenas, conforme levantamento da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)³⁶.

Vivíamos um tempo de suspense, de recolhimento forçado, mas também de escuta e olhar mais atento. Foi nesse contexto de urgência e reflexão sobre o presente que me aproximei das produções estético-literárias de autoras indígenas. Ao ler Eliane Potiguara, Trudruá Dorrico, Márcia Wayna Kambeba, Aline Rochedo Pachamama, entre outras, percebi o quanto suas escritas denunciavam os processos coloniais de apagamento, genocídio e epistemicídio promovidos pelo Estado brasileiro – tão evidentes naquele momento – e expressavam a força de suas retomadas, seus caminhos de volta, seus corpos-território, suas memórias e suas espiritualidades.

³⁵ Trecho extraído da entrevista de Mônica Cristina Aruaque para o livro “Guerreiras – mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia”, Aline Rochedo Pachamama (2020).

³⁶ Informações recuperadas do sítio eletrônico: https://emergenciaindigena.apiboficial.org/dados_covid19/

A leitura dessas obras acendeu algo em mim, como nos lembra Mônica Aruaque no trecho citado anteriormente. Passei a me perguntar: que outros caminhos metodológicos poderiam acolher e escutar esses movimentos de retomada? De que modo essas produções literárias têm fortalecido suas indianidades? Como essas mulheres indígenas, ao escreverem, reinventam mundos, desestabilizam narrativas hegemônicas e traçam novos modos de existir, resistir e conhecer?

Fui percebendo que minha escuta não poderia ser neutra ou distante. Era preciso dançar com essas vozes, deixar-me afetar por elas. Foi assim que compreendi que essa pesquisa era uma dança – Dança dos saberes – capaz de operar como território onde se constroem compreensões, investigações e mobilizações dos processos de retomada indígena por meio das produções estético-literárias de autoras indígenas.

Convidei essas autoras para dançarem comigo. Suas palavras ecoaram como passos, ritmos e gestos. A literatura indígena foi território, companhia e movimentos. Ela me deslocou, me desestabilizou, me convocou a criar outras formas de caminhar, pesquisar e partilhar. Foi nesse fluxo que compreendi que a literatura, para essas autoras, é também retomada, enraizada em seus corpos, na terra, na aldeia, na cidade, e capaz de alcançar outros mundos possíveis.

Ao me deixar guiar por obras como “Metade Cara, Metade Máscara” (2018), de Eliane Potiguara; “Guerreiras – mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia” (2020), de Aline Rochedo Pachamama; “Eu sou macuxi e outras histórias” (2019), de Trudruá Dorrico; “Ay Kakyri Tama - Eu Moro Na Cidade” (2020) e “O lugar do saber ancestral” (2021), de Márcia Wayna Kambeba, aprendi que o conhecimento não se dá pela acumulação, mas se constrói no vínculo. Esse entendimento me impulsionou a atuar de forma mais coletiva, fazendo florescer o desejo de compartilhar essas narrativas com mais pessoas.

Figura 9*Capas das obras selecionadas*

Fonte. Elaboração própria (2021).

Durante as leituras, sempre me indagava: Por que não coletivizar? Por que não refletir, em companhia, sobre os caminhos que elas abrem? Quais histórias, diálogos e experiências podem ser ativados a partir do encontro com as produções estético-literárias de autoras indígenas? Essas perguntas, mais do que inquietações pessoais, tornaram-se convites para imaginar outros modos de estar na universidade.

Foi nesse chão tecido por palavras, afetos e ancestralidades que reconheci a potência da Dança dos saberes como proposta metodológica. Uma dança que acolhe os descompassos, as surpresas, as escutas interrompidas e os silêncios partilhados. Uma dança que exige presença e humildade. É nesse espírito que sigo narrando os passos que me atravessaram e foram inscritos neste território construído em diálogo com as autoras indígenas.

Tessitura do curso de extensão “Literatura indígena brasileira contemporânea: história, diálogos e experiências”

Partindo disso, em 2021, enquanto doutoranda vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC), matriculada na disciplina de Estágio em Docência III, fui conduzida a desenvolver uma proposta de curso de extensão, conforme previsto na ementa da disciplina. A proposta tinha como finalidade ampliar o diálogo entre universidade e sociedade, promovendo experiências formativas que articulassem ensino, pesquisa e extensão em uma perspectiva crítica e comprometida.

Além da vinculação como doutoranda à UFC, naquele mesmo ano também atuava como Professora Substituta no Curso de Psicologia da Universidade Federal do Delta do Piauí (UFDPa)³⁷, experiência que aprofundou meu compromisso com a formação crítica, plural e comprometida com os saberes de base comunitária. Foi a partir dessa dupla inserção, como pesquisadora em formação e enquanto docente em uma universidade pública localizada na região interiorana e litorânea do Piauí, que compreendi a potência de articular os campos do ensino, da pesquisa e da extensão por meio de práticas que valorizassem os conhecimentos indígenas e tradicionais.

Enraizada nesses dois territórios, surgiu então o curso de extensão “Literatura indígena brasileira contemporânea: histórias, diálogos e experiências” (Apêndice A), concebido como um espaço de criação, escuta coletiva e partilha de saberes. Inspirado nas vozes e escritas de autoras indígenas, o curso se propôs a promover encontros que favorecessem a circulação das palavras que dançam, curam, resistem e retomam. Para além do cumprimento de uma exigência curricular, tratou-se de um gesto político-pedagógico de amplificação das reverberações do maracá, de fortalecimento de vínculos e de experimentação de outros modos de produzir conhecimento e saberes ancestrais.

³⁷ Ingressei na presente instituição supracitada em março/2021 e permaneci até maio/2022.

Realizado em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC) e com o Departamento do Curso de Psicologia da UFDPAr³⁸, entre os dias 09 de julho e 27 de agosto de 2021, em um total de 8 encontros, o curso ocorreu às sextas-feiras, das 16h às 18h30, em formato virtual, através da plataforma *Google Meet*, em razão das restrições sanitárias impostas pela pandemia de COVID-19. A divulgação foi feita por meio de uma postagem³⁹, acompanhada de um formulário de inscrição disponibilizado no *Google Forms* (Apêndice B), veiculados nas redes sociais das instituições envolvidas [@nupolisufdpar; @ppgpsicologia.ufc].

Figura 10

Arte de divulgação do Curso de Extensão



Fonte. Arquivo pessoal (2021).

Ao todo obtivemos o registro de 105 inscrições. Todavia, a partir de critérios de diversidade de gênero, cor/etnia, sexualidade, vinculação institucional, motivação e a

³⁸ O presente curso foi aprovado no colegiado do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFC e no colegiado do curso de Psicologia da UFDPAr e foi cadastro na Pró-Reitoria de Extensão da UFDPAr.

³⁹ <https://www.instagram.com/p/CQq4B9mlQg6/?igsh=aGQzM3gwempteDk0>

importância do curso em sua trajetória, selecionamos 57 pessoas para compor o total de vagas previstas para a realização do curso⁴⁰, de modo a não comprometer a metodologia proposta, em um total de 48 mulheres, 8 homens e 1 não-binária. No processo de seleção, priorizamos a participação de pessoas autodeclaradas indígenas, resultando na presença de 16 indígenas. Quanto aos demais participantes, foram 14 pessoas brancas, 22 pardas e 5 pretas.

Contamos com a participação de estudantes de graduação e pós-graduação em Psicologia e demais cursos (a exemplo de Licenciatura em História, em Letras, em Pedagogia, Artes, Saúde Coletiva), integrantes do movimento indígena, profissionais de ensino médio e/ou superior, pertencentes aos mais diversos estados brasileiros: Piauí (n=21), Ceará (n=20), Bahia (n=5), Maranhão (n=3), Alagoas (n=1), Pernambuco (n=1), Manaus (n=1), Pará (n=1), Acre (n=1), Mato Grosso do Sul (n=1), Goiás (n=1) e Minas Gerais (n=1).

Cada encontro literário foi estruturado a partir das produções estético-literárias de autoras indígenas previamente selecionadas, que serviram como disparadoras das reflexões, partilhas e deslocamentos que buscávamos provocar. O primeiro encontro foi dedicado à apresentação do curso, das obras que orientariam nossas leituras e do cronograma proposto. Na ocasião, compartilhei com o grupo que a realização do curso de extensão estava diretamente articulada à proposta desta tese, que investiga os processos de retomada indígena a partir das produções literárias de autoras originárias. Ao mesmo tempo, que respondia a uma necessidade formativa e ética de promover uma descolonização dos modos de saber-fazer-pesquisar da Psicologia junto aos povos e contextos indígenas.

Na sequência, pactuei que a assinatura do Termo Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Anexo A), se daria de forma individual, caso quisessem, podendo ocorrer até o final do curso. Esclareci, ainda, que a recusa em participar da pesquisa, em qualquer momento, não

⁴⁰Devido à grande procura, ampliamos a quantidade de vagas, a fim de contemplar um maior número de pessoas interessadas, ao menos a metade, sem comprometer a dinâmica de funcionamento do curso.

acarretaria nenhum prejuízo à participação no curso de extensão. Todos/as/es consentiram formalmente com a participação na pesquisa, resultando em uma média de 25 pessoas por encontro. Houve também aceite coletivo para que os encontros fossem gravados e disponibilizado no drive do curso, para que tivessem acesso posteriormente. Posto isto, seguimos todas as prerrogativas da Resolução Nº466/12 e da Resolução Nº 510/16 do Conselho Nacional de Saúde, no que tange os quesitos éticos dispostos nos referidos documentos que estabelecem as normas éticas para pesquisa com seres humanos. Além das recomendações da Carta Circular nº 1/2021-CONEP/SECNS/MS e da Lei Geral de Proteção de Dados nº 13.709/2018, nos seus artigos 5º, 7º, 11º e 13º, em relação a proteção dos dados pelo operador e o acesso e utilização dos dados para fins acadêmicos.

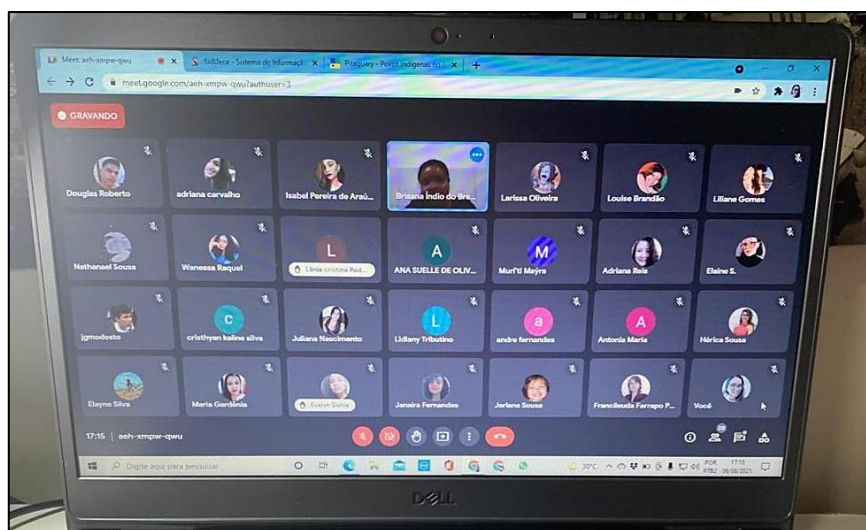
A presente pesquisa encontra-se aprovada no Comitê de Ética da UFDPAr, sob o parecer nº 5.585.097 e CAAE 60756922.3.0000.0192 (Anexo B). Todos/as/es autorizaram a divulgação de seus nomes nos trechos e relatos utilizados ao longo deste trabalho. Essa autorização se deu em reconhecimento da importância de visibilizar suas narrativas, experiências e acontecimentos compartilhados, compreendidos aqui como expressões de autoria e protagonismo e como parte do movimento de afirmação de suas trajetórias, pertencimentos e modos próprios de vida e de existência.

Feito tais acordos, propus uma rodada de apresentações inspirada em uma reflexão que ouvi durante o 3º CIPAL, realizado em Brasília-DF, durante a minha participação na roda de conversa “Modos de ser indígenas”. Ao reatualizar essa pergunta no curso: “Que raízes te percorrem?”, busquei criar um espaço de escuta, de enraizamento e de reconhecimento das múltiplas ancestralidades que nos habitam. A proposta era que pudéssemos revisitar nossas histórias de vida, territórios de origem, os Brasis que nos constituem e os caminhos afetivos, políticos e existenciais que nos trouxeram até ali.

Esse gesto inicial, ainda que aparentemente simples, revelou-se bastante potente. À medida que nos escutávamos mutuamente, fomos tecendo, passo a passo, um território comum, entre vozes, silêncios, memórias e presenças. Um território atravessado por diferenças, mas conectado pelo desejo de aprender e, sobretudo, de reaprender a escutar os saberes indígenas. Formou-se ali uma rede de afetos, cuidado e pertencimento, que atravessaria todo o curso, configurando-se como alicerce para as histórias, diálogos e experiências que iriam se desdobrar ao longo dos encontros seguintes.

Figura 11

Registro fotográfico do curso de extensão “Literatura indígena brasileira contemporânea: histórias, diálogos e experiências”



Fonte. Arquivo pessoal (2021).

O segundo e o terceiro encontros do curso foram dedicados à leitura e à discussão da obra “Metade Cara, Metade Máscara”, de Eliane Potiguara, publicada originalmente em 2004. Considerada uma das primeiras coletâneas literárias escritas por uma mulher indígena no Brasil, essa obra ocupa um lugar de destaque tanto no campo da literatura quanto no campo das lutas políticas e culturais dos povos originários. Por meio de contos, crônicas, poemas e relatos autobiográficos, a autora constrói um testemunho sensível e potente sobre os

atravessamentos históricos, sociais e afetivos que marcam sua trajetória enquanto mulher, indígena, mãe, escritora e militante (Potiguara, 2018).

Mergulhando no tempo, Eliane Potiguara (2018) traça um caminho de retomada de suas tradições ancestrais e indígenas. Seus textos-poesias oferecem múltiplas entradas para temas centrais à luta dos povos indígenas na atualidade, como o deslocamento forçado, migração, abandono da aldeia, apagamento identitário, reconhecimento étnico, afirmação da identidade, resistência das mulheres indígenas, espiritualidade, ancestralidade, cosmologias e modos de vida originários.

Organizada em sete partes, a obra nos leva por uma travessia que é ao mesmo tempo pessoal e coletiva: a) Invasão às terras indígenas e a migração; b) Angústia e desespero pela perda das terras e pela ameaça à cultura e às tradições; c) Ainda a insatisfação e a consciência da mulher indígena; d) Influência dos ancestrais na busca pela preservação da identidade; e) Exaltação à terra, à cultura e à espiritualidade Indígena; f) Combatividade e resistência e j) Vitória dos povos (Potiguara, 2018).

Ao compartilhar sua história e de seu povo, Eliane Potiguara (2018) reflete um movimento de cura, de denúncia e de (re)existência, articulando memória e luta como formas de reinvenção de si e do mundo. Nesse sentido, a leitura coletiva de “Metade Cara, Metade Máscara” foi fundamental para ativar reflexões sobre os processos de retomada, revelando como a literatura indígena pode ser um território de luta e de reencantamento, onde se entrelaçam ancestralidade, história e ativismo político.

Já o quarto e no quinto encontro foram dedicados à leitura e à discussão do livro “Guerreiras – mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia”, organizado por Aline Rochedo Pachamama (2020). A obra reúne as narrativas de treze mulheres, pertencentes a onze etnias distintas, oriundas de diferentes regiões e estados, com vivências marcadas por pluralidade cultural, diversidade linguística e trajetórias de vida. São elas: Socorro Borges

(Anambé); Monica Cristina (Aruaque); Namara Gurupy (Guajajara); Ara Rete Sandra Benites (Guarani); Indiara (Kayapó); Jane e Andrea (Kariri); Potira (Krikati); Lilian (Maraguá); Samehy (Potiguara); Jecy (Puri) e Julia Muniz (Xavante).

Suas histórias evidenciam distintas situações de violência, silenciamento e preconceito vivenciadas pelas mulheres indígenas em seus cotidianos. Nesse bojo, Aline Rochedo Pachamama (2020) constrói uma obra que amplia a visibilidade das trajetórias dessas mulheres, dando relevo às suas vozes e aos modos como enfrentam as múltiplas camadas de opressão que recaem sobre seus corpos e territórios. A autora também investiga os motivos que levaram essas mulheres a migrarem para o Rio de Janeiro e como constroem suas vidas em contextos urbanos e/ou nas aldeias, com destaque para suas lutas cotidianas, conquistas históricas e estratégias de resistência, através da educação, da arte, da maternidade, da atuação política e da espiritualidade.

Durante os encontros, a leitura do livro possibilitou importantes reflexões sobre o papel da escuta e da memória como ferramentas metodológicas e políticas, além de permitir o reconhecimento da força das vozes femininas indígenas no campo literário, social e acadêmico. A obra “Guerreiras – mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia” mostrou-se um território de encontros entre palavras, corpos e histórias que desafiam a invisibilização e reafirmam a potência da presença indígena nos múltiplos espaços que habitam.

O sexto encontro foi marcado pela exibição do vídeo intitulado “A literatura indígena: conhecendo outros Brasis”⁴¹ e pela leitura e discussão da obra “Eu Sou Macuxi e Outras Histórias” (2019), ambos de autoria de Trudruá Dorrico, escritora, poeta, curadora, artista, pesquisadora de literatura indígena e pertencente ao povo Macuxi. Sua trajetória é atravessada por múltiplas territorialidades e temporalidades que dialogam com as marcas do colonialismo e com os processos de retomada de identidade e pertencimento.

⁴¹ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=gKVOXmuEbwU>

Trudruá Dorrico nasceu em Guajará-Mirim, oeste de Rondônia, mas aos nove anos mudou para a casa da bisavó, em Bonfim (Roraima), na fronteira com Lethem (Guiana). A sua bisavó, que viveu mais de cem anos, cultivava mandioca, falava uma língua diferente e pedia para que sua dama de companhia traduzisse para o português seus contos ancestrais. Trudruá Dorrico relata que no doutorado, em Porto Alegre, teve a oportunidade de ouvir dois mestres da literatura indígena contemporânea: Daniel Munduruku e Kaká Werá. As palavras dos dois a atravessaram de uma forma em que ligou para sua mãe e perguntou: “– Mãe, a gente tem algum parente indígena na família?”. E ela respondeu: “– Sim, tua bisavó é Macuxi”. Aquele telefonema transformou sua vida: “– Saí do casulo, virei borboleta”. Descobrir-se macuxi, etnia que habita a Raposa Serra do Sol, em Roraima, foi um divisor de águas na vida pessoal e acadêmica⁴².

O livro “Eu Sou Macuxi e outras histórias” é resultado desse mergulho em suas memórias, afetos e ancestralidades. Vencedor do Prêmio Fundação Nacional para o Livro Infantil e Juvenil Tamoios 2019, esse livro é composto por vários contos, a exemplo: a) Eu sou Macuxi e outras histórias; b) Damurida; c) Makunaima e os manos deuses; d) Contos de minha avó; e) Não há fronteiras para o pertencimento; f) As bananeiras do meu quintal; j) O homem do ouro; h) A castanheira; i) O feitiço; j) O encontro com Makunaima (Dorrico, 2019).

Esses contos percorrem a fronteira entre o vivido e o imaginado, o cotidiano e o mítico, convocando o leitor a uma escuta sensível sobre as múltiplas dimensões do pertencimento indígena, que ultrapassa fronteiras geográficas e temporais, vivendo no corpo, nas palavras e nos afetos. A obra funciona como um território simbólico onde histórias ancestrais se entrelaçam com experiências contemporâneas, reafirmando a vitalidade da cultura Macuxi e

⁴² Trecho extraído da entrevista realizada por Fred Di Giacomo com Trudruá Dorrico em 04/06/2020. Disponível em <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/arte-fora-dos-centros/2020/06/04/quando-me-descobri-indigena-conheca-a-escritora-julie-dorrico.htm>

sua resistência. Assim, a leitura coletiva de “Eu Sou Macuxi e Outras Histórias” ampliou a Dança dos saberes, fortalecendo o diálogo entre literatura, memória e política, além de aprofundar a compreensão sobre os processos de retomada identitária e os caminhos possíveis para a (re)existência dos povos indígenas hoje.

Por fim, o sétimo e o oitavo encontros do curso foram dedicados à leitura e discussão das obras Ay Kakyri Tama – Eu Moro na Cidade (2020) e O Lugar do Saber Ancestral (2021), ambas de autoria de Márcia Wayna Kambeba, pertencente ao povo Omágua/Kambeba do Alto Solimões. Escritora, poeta, fotógrafa, ativista, educadora e gestora pública, Márcia Wayna Kambeba transita entre os espaços da aldeia e da cidade, do mundo acadêmico e da oralidade ancestral, construindo uma escrita que é, ao mesmo tempo, testemunho, resistência e sabedoria ancestral.

No livro “Ay Kakyri Tama – Eu Moro na Cidade”, a autora reflete sobre o pertencimento indígena em contextos urbanos, questionando as fronteiras impostas entre o “ser da aldeia” e o “ser da cidade”. A obra é atravessada por vivências pessoais e coletivas que abordam a territorialidade indígena em sua complexidade, evidenciando que o território não se limita ao espaço físico da aldeia, mas também se inscreve no corpo, na memória e na palavra. O livro nasce de sua dissertação de mestrado, intitulada “Reterritorialização e identidade do povo Omágua-Kambeba na aldeia Tururucari Uka”⁴³, e é dedicado à valorização do seu povo, do Alto Solimões, e à aldeia Tururucari Uka, onde desenvolveu laços de afeto, pesquisa e pertencimento. Publicado originalmente em 2013, esse trabalho marca sua estreia no campo da literatura indígena e inaugura uma escrita poética e política que entrelaça identidade, memória, oralidade e resistência (Kambeba, 2020).

Já “O Lugar do Saber Ancestral” é uma coletânea de contos, poemas e reflexões que mergulham no universo amazônico, evocando a força da Mãe-Natureza, os modos de vida dos

⁴³ Link de acesso: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/3978>

povos originários e os saberes ancestrais que atravessam gerações. Em seus textos, Márcia Wayna Kambeba entrelaça a poesia à espiritualidade, à cosmologia e às lutas coletivas por reconhecimento e demarcação territorial, construindo uma escrita que pulsa como rezo, denúncia e afirmação. A obra aborda temas como identidade indígena, pertencimento, memória, cultura, resistência e justiça ambiental, posicionando-se como uma convocação ao cuidado com a terra, com os corpos e com os saberes tradicionais (Kambeba, 2021).

A leitura dessas obras ampliou as reflexões acerca da multiplicidade das territorialidades indígenas e da potência política das produções literárias como instrumento de afirmação e (re)existência. Os textos-poemas contribuíram para fortalecer a compreensão de que a literatura indígena pode oferecer caminhos de cura, retomada e reencantamento do mundo. Ao ecoar as vozes da floresta e dos corpos-territórios, suas palavras se tornaram sementes que ajudaram a cultivar um espaço de escuta sensível, partilha afetiva e mobilização coletiva em torno da Dança dos Saberes.

Resumidamente, todos os encontros foram marcados por uma atmosfera de leveza, alegria e acolhimento. Essa tessitura, estabelecida na experiência compartilhada entre as obras literárias e participantes, revelou-se necessária para o fortalecimento do *ethos* de confiança que orientou cada passo dessa dança. Foi assim que se constituiu uma rede afetiva e política, capaz de sustentar as reflexões sobre os processos de retomada dos povos indígenas. A literatura indígena operou como um território de luta, resistência, ressignificação identitária e resiliência cultural.

Suas narrativas provocaram deslocamentos, mobilizaram afetos e abriram caminhos para novas formas de pertencimento, escuta e valorização dos saberes ancestrais. A partir das histórias, dos diálogos e das experiências entrelaçadas por diversas vozes e corpos espalhados por todo o Brasil, fomos tecendo o que Lucinete Tabajara, participante indígena do curso, nomeou de forma sensível como uma “Arte de vizinhar”, expressão que traduz a construção de

um território de convivência, partilha e cuidado mútuo. Vizinhar, nesse contexto, implica estar com o outro em sua inteireza, escutar com o corpo, reconhecer os silêncios e acolher as diferenças como partes constitutivas da teia que nos une. Trata-se de um movimento ético e sensível que rompe com as lógicas individualistas e competitivas da colonialidade, abrindo espaço para a criação de territórios afetivos e políticos.

Vizinhamos quando atravessamos fronteiras impostas entre saberes, quando nos deixamos se afetar pelas dores e pelas lutas do outro, quando reconhecemos que as histórias contadas ali também nos atravessam. Assim, a arte de vizinhar deslocou a centralidade da objetividade acadêmica em favor de uma construção coletiva de saberes, enraizada na experiência vivida, na escuta sensível e na reciprocidade. Foi nesse tecido coletivo de encontro que se fortaleceu uma rede de pertencimento e cuidado mútuo, onde cada gesto, fala ou silêncio contribuía para a germinação de novas formas de existir e de estar no mundo.

Parafraseando Sade, Ferraz e Rocha (2013) encontramos “na palavra confiança – *confiar* – fiar com, tecer com, composição e criação com o outro/outrem” (p.283), o sentido profundo que atravessou o percurso do curso. Ali, constituímos um solo fértil de germinação da vida, onde novas raízes, árvores e troncos floresceram, revigorando o que ainda pulsava em cada um de nós. Coletivamente, viabilizamos um processo compartilhado de produção de conhecimento, reconhecendo a experiência do outro, convocando a retomada de novas subjetividades e criando outras possibilidades de existência, de ação e de relação.

João Gabriel: Eu acho que esse curso, assim como o diálogo com os povos, que ainda estão vivos, possibilita isso, que outras raízes sejam fecundadas, para que outras árvores e outros troncos vivifiquem o que ainda tem de vivo em nós. (Curso de Extensão, Encontro 01, 09/07/2021)

Inspirando-se na história de um povo originário que enterrava espelhos para servirem de guias no caminho dos mortos pelos inframundos, Gonçalves (2019) propõe a imagem de um

universo latino-americano submerso, como espelhos enterrados na sociedade e na imaginação coletiva. Reconhecer esses espelhos vivos, mesmo quando silenciados, tornou-se uma das potências do curso. Ao longo dos encontros, desenterramos memórias, histórias e subjetividades soterradas pelo colonialismo, tecendo vizinhanças e revisitando caminhos de volta que atravessam os povos originários – e também a nós, conforme expressa o relato de Lucinete Tabajara a seguir:

Lucinete Tabajara: Assim o que me traz até aqui, é querer aprofundar mais a nossa história, porque assim a nossa família sempre soube da nossa descendência indígena⁴⁴, mas nunca tivemos esse conhecimento amplo de toda a história, de como se deu a exterminação. Então, me interessei porque eu quero aprofundar mais essa questão, porque para mim isso é muito importante, embora eu saiba que isso aconteceu de maneira muito trágica, principalmente dos trocos velhos de minha família. Pelo que meu pai e meu tio contaram, foi um extermínio muito doloroso e pra isso eles tiveram que se calar por muitos anos e só agora que a gente está levantando essa bandeira e estamos aí na luta pelos nossos direitos que são muitos e que foram tirados da gente! Poder aprofundar isso através da literatura indígena pra mim é enriquecedor e fundamental pra fincar a minha luta! (Curso de Extensão, Encontro 01, 09/07/2021)

Além disso, as narrativas tecidas nos encontros ajudaram a romper fronteiras étnicas e raciais, permitindo que participantes indígenas apresentassem uma cultura viva, inventiva e transformadora, capaz de desafiar discursos nacionalistas e estereótipos enraizados em determinados períodos históricos. Para os participantes não indígenas, o curso possibilitou uma

⁴⁴ Márcia Wayna Kambeba (2023) propõe uma reflexão sobre os sentidos atribuídos às palavras “descendente” e “identidade”. Segundo a autora, o termo “descendente” tem sido historicamente utilizado para se referir à herança sanguínea indígena, mas muitas vezes de forma a demarcar um certo distanciamento dos modos de ser, viver e existir dos povos originários, por exemplo “Não! sou descendente. Minha bisavó que era indígena!”. Em contraste, afirmar uma “identidade” indígena envolve o estabelecimento de uma relação ética, espiritual e política com esses modos de vida, especialmente com as lutas por justiça, direitos e reconhecimento.

reflexão crítica sobre visões de mundo moldadas pelo eurocentrismo teórico, pela racionalização asséptica e pela brancura política, tornando-se um dispositivo interventivo e contracolonizador, capaz de mobilizar memórias, histórias e afetos.

Cristhyan Kaline: Acho que é necessário esse exercício que a gente está fazendo no curso! É a gente construir uma consciência da pluralidade de diferentes modos de vida, de estar no mundo, de significados que existem no nosso país! Quando se fala de indígenas no nosso país, nós estamos falando de mais de duzentos e cinquenta povos reconhecidos oficialmente, estamos falando de diversas línguas, nós estamos falando de diversos lugares geográficos diferentes! Então, eu acho que pra gente precisa desconstruir essa colonialidade interna e reconhecer a pluralidade dos povos indígenas no Brasil! (Curso de Extensão, Curso de Extensão, Encontro 02, 16/07/2021)

Adriana Carvalho: Eu queria dizer que estou gostando muito do curso, estou adorando fazer as leituras. São leituras muito tocantes, muito emocionantes. Eu que choro fácil, de repente me vejo com os olhos cheios de lágrimas por conta dos relatos dessas mulheres. E no sentido pessoal, as leituras têm me ajudado a pensar a questão aqui da comunidade da minha cidade, que são os indígenas Tabajara, e eles também sofreram processo de migração. No caso, eles vieram do Ceará, da Serra da Ibiapaba, as primeiras famílias. E já faz um tempo que eu estive pensando sobre as mulheres indígenas dessa comunidade. Eu nunca tive acesso a nada escrito sobre elas e fui “empurrando com a barriga” para depois iniciar as leituras sobre mulheres indígenas, e aí chegou esse momento, essa oportunidade que o curso está me proporcionando, de conhecer essa literatura indígena feita por mulheres. Eu já tinha lido literatura indígena, por exemplo, do Daniel Munduruku, do Ailton Krenak, mas elas não me tocaram da forma que essa literatura tem me tocado. Até em relação de pensar minha própria ancestralidade,

mesmo enquanto mulher não-indígena, também enquanto mulher! (Curso de Extensão, Encontro 04, 30/07/2021)

Desse modo, a partir das obras e relatos compartilhados, tecemos um espaço de enunciação de vozes historicamente silenciadas, isto é, um território de insurgência epistemológica, política e afetiva, tornando-se um lugar de expressão das múltiplas formas de violência colonial, institucional, simbólica e epistêmica ainda vigentes, bem como de afirmação das tradições, línguas e cosmologias indígenas, oferecendo subsídios para a compressão dos processos de retomada, dos caminhos de volta e dos modos próprios de narrar, viver e ressignificar as existências indígenas na atualidade.

Lucinete Tabajara: Eu pude perceber que a realidade indígena brasileira, ela tem praticamente a mesma linha de história, de luta, de sofrimento e de extermínio bárbaro. A gente ver que tudo isso foi muito doloroso e sofrido para as pessoas que vieram antes de nós e nós também estamos sofrendo, só que quando a gente escuta essas histórias e esses relatos a gente se fortalece cada vez mais e fica mais dispostos a ir para a luta, porque a gente percebe que não é só a gente que está por esse caminho, que não é somente a gente que quer ter seus direitos de volta! Isso foi o que consegui perceber com as próprias leituras que eu fiz! (Curso de Extensão, Encontro 02, 16/07/2021)

Os diálogos tecidos compuseram um território intergeracional de escuta e partilha, sobretudo de mulheres de diferentes gerações. As vozes das mais velhas reverberavam nas mais jovens, e vice-versa, como se a palavra de uma abrisse caminho para a outra. Era possível perceber que o reconhecimento das violências, a busca por memória e a luta por direitos se entrelaçavam em cada fala, mesmo que em tons e intensidades distintas. A escuta se tornou, então, um gesto de respeito ao tempo de cada uma, às pausas, às descobertas e às feridas abertas.

Hérica Rodrigues: Na verdade, é mais mesmo um compartilhamento assim de afeto. Coincidentemente, ou não, hoje quando eu estava me organizando aqui para entrar no curso, do nada me veio a lembrança da Lucinete Tabajara e das falas dela em outros momentos dos nossos encontros. E aí, eu fiquei pensando como a fala dela é sempre muito potente e agrega muito aos encontros! . . . As falas dela sempre me emocionam, e mais uma vez eu fiquei muito afetada, muito emocionada pela fala dela! (Curso de Extensão, Encontro 06, 13/08/2021)

Laís Leal: Eu estava ouvindo e lendo e pensando e sentindo porque esse é um texto muito visceral. Tem que estar assim como os poros muito abertos pra você conseguir ler e ir absorvendo, porque as ondas de saudade, de violências, de dor, de perda, de luto são muito grandes pelo menos eu tive essa sensação. A cada parágrafo, a cada poema, a cada momento que ela ia trazendo e construindo o texto foi me gerando essa sensação de ser coberta por muitas ondas de afeto tristes e alegres, presentes ali naquela história! (Curso de Extensão, Encontro 02, 16/07/2021)

Esse ambiente intergeracional, não apenas fortaleceu vínculos afetivos e políticos entre os participantes, como também tensionou os silenciamentos impostos a tantas histórias, sobretudo às trajetórias de mulheres indígenas, historicamente invisibilizadas ou relegadas ao silêncio. Ao propiciar o encontro entre diferentes gerações, o curso ativou um espaço-tempo outro, no qual memórias individuais e coletivas puderam emergir com força e densidade, desafiando os apagamentos coloniais que incidiram sobre corpos, saberes e modos de vida. Essa experiência mostrou-se como uma prática profundamente descolonizadora ao convocar outras formas de narrar, existir e resistir.

Nesse sentido, entendemos essa abordagem como uma estratégia bastante inovadora e instigante para repensar os processos formativos e as políticas de pesquisa voltadas aos povos

indígenas. Ao contrário das estruturas tradicionais de produção de conhecimento, ainda ancoradas em uma racionalidade eurocentrada, colonial e abstrata, os encontros do curso afirmaram as narrativas de vida como epistemologias situadas, corporificadas e transformadoras.

Adriana Reis: É a força das narrativas de vida! . . . É você escutar as pessoas, o que elas trazem! A vida encarnada, e não a teoria. Eu estou dizendo isso porque muitos de nós aqui somos acadêmicos! . . . E eu achei sensacional as narrativas de vida! Cada vez tenho achado uma metodologia de pesquisa muito potente! (Curso de Extensão, Encontro 04, 30/07/2021)

Esse cenário resultou críticas contundentes às formas de silenciamento promovidas pelas ciências modernas, como a Psicologia, organizadas a partir de uma racionalidade antro/falo/logo/cêntrica, típica das matrizes ocidentais, coloniais e capitalistas. Essa matriz de pensamento, profundamente enraizada nas instituições e práticas acadêmicas, tem historicamente reproduzido relações de dominação e exploração, deslegitimando saberes outros e invisibilizando corpos, memórias e subjetividades que não cabem nos moldes instituídos.

Adriana Reis: Existem muitos saberes que a ciência positivista descartou como credence, como uma coisa menor! O que na verdade isso é um verdadeiro ato de violência! . . . Assim, um ponto que eu quero destacar é a importância da nossa escuta como Psi, de entender esses processos históricos e coletivos e não individualizar! (Curso de Extensão, Encontro 02, 16/07/2021)

Lidiany Tributino: A gente tem uma ciência psicológica brasileira, é claro que a gente tem produção disso! Mas se a gente for pensar nos grandes cânones, eles não estão no Brasil, os trouxe pra cá! Assim, fico pensando em que medida a gente, acaba tentando

encaixar essas experiências, esses sentidos de subjetivação, dentro das teorias que já tem prontas, e não estamos abertos a realmente conhecer esse outro e a pensar em teorias formuladas a partir dessa realidade?! (Curso de Extensão, Encontro 02, 16/07/2021)

Portanto, pensar em uma descolonização da Psicologia implica criar e fortalecer novas estratégias de ensino, pesquisa e extensão que enfrentem criticamente as múltiplas formas de violência, racismo e vulnerabilização que recaem sobre os corpos e subjetividades dos sujeitos historicamente colonizados. Esse movimento exige a criação de conhecimentos, poéticas, ontologias e cosmologias que dialoguem com os modos próprios de sentir, perceber, existir e resistir dos povos originários e tradicionais, em confronto direto com as lógicas de colonialidade do poder, do saber, do ser, do gênero e da natureza.

Diante disso, o desenvolvimento do curso de extensão consolidou-se como uma aposta formativa, interventiva e metodológica. Ao fomentar um espaço de escuta, criação e experimentação, possibilitou o (re)desenho de teorias, práticas e horizontes analíticos comprometidos com as lutas dos povos indígenas, tornando-se um campo propício à construção de práticas contra-hegemônicas, fundamentadas em experiências de resistência e em saberes coletivos que emergem de territórios historicamente excluídos e tensionam as estruturas do sistema colonial, fortalecendo o compromisso com uma educação transformadora, plural e sintonizada com as urgências dos povos que seguem em luta.

Na seção seguinte, intitulada “Movimentos”, aprofundaremos as experiências, os gestos e os sentidos ativados pelas autoras indígenas e pelos participantes do curso, que mobilizam formas próprias de caminhar, resistir e criar mundo. São movimentos, entendido aqui não apenas como deslocamento físico ou político, mas como fluxo vital de retomada, (re)existência e reinvenção, que convidam à construção de outros territórios de existência, onde o pensamento, o corpo e a ancestralidade se entrelaçam em dança contínua.

Movimentos

Nós, poemas, anunciamos: É tempo de retomada ancestral!

(Dorrico, 2023, p.133)

A literatura indígena brasileira contemporânea reúne uma pluralidade de vozes que, conforme aponta Trudruá Dorrico (2023), expressam uma autoexpressão poética e criativa, anunciando um “tempo de retomada” de territórios físicos, culturais, ancestrais e simbólicos. Esse movimento é impulsionado por dinâmicas que revitalizam e atravessam a história familiar, memória, cultura, identidade, espiritualidade, ancestralidade, relação com a terra e território, luta política, pertencimento étnico, bem-viver e desejo de outros mundos possíveis.

Nessa direção, pretendemos neste bloco, identificar, por meio das produções estéticas-literárias de autoras indígenas, os principais elementos, marcadores, acontecimentos que compõem os processos de retomada; conhecer quais histórias, diálogos e experiências sobre a retomada indígena são acionadas, potencializadas e dinamizadas por meio dessas produções e refletir como as produções estético-literárias de autoras indígenas expressam, impulsionam e mobilizam processos de retomada indígena.

Para tanto, iremos apresentar, através de movimentos, ou seja, “as camadas de mundos” (Krenak, 2022, p.18), como as produções estético-literárias de autoras indígenas operam como território capaz de viabilizar a compreensão, a investigação e a mobilização de retomada indígena em solos Abya Yala, em especial em terras de Pindorama. Assim, elucidamos aqui quatro movimentos que atravessam as produções literárias dessas autoras quanto os encontros tecidos no decorrer do curso de extensão: a) reconexão com a história familiar; b) mergulho nas memórias ancestrais; c) exaltação à terra, às espiritualidades e aos modos de vida indígenas; d) chamamento da força ancestral.

Então, movimentemo-nos!

Reconexão com a história familiar

Brasil

Que faço com a minha cara de índia?
 E meus cabelos
 E minhas rugas
 E minha história
 E meus segredos?

Que faço com a minha cara de índia?

E meus espíritos
 E minha força
 E meu Tupã
 E meus círculos?

Que faço com a minha cara de índia?

E meu Toré
 E meu sagrado
 E meus “cabocos”
 E minha Terra?

Que faço com a minha cara de índia?

E meu sangue
 E minha consciência
 E minha luta
 E nossos filhos?

Brasil, o que faço com a minha cara de índia?

Não sou violência
 Ou estupro

Eu sou história
 Eu sou cunhã
 Barriga brasileira
 Ventre sagrado
 Povo brasileiro.

Ventre que gerou
O povo brasileiro
Hoje está só...
A barriga da mãe fecunda
E os cânticos que outrora cantavam
Hoje são gritos de guerra
Contra o massacre imundo.
(Potiguara, 2018, pp.32-33)

Desde o início da colonização das “Américas”, sobretudo do “Brasil”, em 1500 com a invasão dos colonizadores europeus, a exemplo de Cristóvão Colombo, Pedro Álvares Cabral e Pero Vaz de Caminha, os povos indígenas foram submetidos a diferentes formas de trabalho forçado. A lógica imperialista, colonialista e escravista esteve presente nos empreendimentos portugueses, que viam os indígenas como mão de obra para atender às demandas econômicas da colônia, especialmente na exploração de recursos naturais, como o pau-brasil, e na agricultura, com o cultivo das lavouras de cana-de-açúcar. Apesar dessa relação ter assumido, inicialmente, características de escambo, com troca de bens, rapidamente, se transformou em violência, exploração, coerção, desumanização e escravidão dos povos originários que aqui já residiam (Angatu & Tupinambá, 2018; 2019; Carneiro & Rossi, 2018; Kambeba, 2023; Monteiro, 1990, 2022).

Os colonizadores usaram várias justificativas para legitimar a escravidão indígena, incluindo argumentos econômicos, culturais e religiosos, vindo a utilizar de expedições conhecidas como bandeiras e de missões religiosas. A ideia de que os indígenas eram “primitivos” e precisavam ser “civilizados” foi amplamente difundida. A catequese era vista como uma forma de salvá-los, mas, na prática, servia para subjugar-los e integrá-los à lógica de trabalho colonial, forçando-os a abandonarem suas línguas, crenças e modos de vida tradicionais. Além disso, os indígenas que resistiam ou não aceitavam o domínio colonial eram frequentemente vistos como “inimigos”, “selvagens” e/ou “inferiores”, sendo capturados sob

a justificativa de “guerra justa”⁴⁵ (Angatu & Tupinambá, 2018; 2019; Carneiro & Rossi, 2018; Monteiro, 1990, 2022).

A falta de imunidade da população indígena às doenças trazidas pelos colonizadores, os hábitos coletivos, o envenenamento deliberado e a falta de tratamentos adequados foram um outro aspecto que contribuiu para deixar a população indígena ainda mais vulnerável, o que resultou em grandes perdas populacionais e na dizimação de vários povos e etnias (Angatu & Tupinambá, 2018; 2019; Carneiro & Rossi, 2018; Kambeba, 2023; Ribeiro, 2017). Em seu livro “Os índios e a civilização”, Ribeiro (2017) relata o uso proposital de doenças como armas biológicas em conflitos contra povos indígenas, a exemplo do abandono e despejo estratégico de roupas e utensílios contaminados com vírus da gripe, varíola, sarampo, febre amarela, malária, sífilis e dentre outras. Estima-se que, antes do início do processo de colonização, havia cerca de 3 a 5 milhões de indígenas, distribuídos em 1.400 povos diferentes e que, no primeiro século, a população indígena já tinha sofrido uma drástica redução populacional devido às doenças, conflitos e mortes.

Apesar de tudo, os povos indígenas resistiram arduamente à escravização imposta pelos colonos europeus. Grupos e comunidades inteiras chegaram a abandonar suas terras; formar outros espaços de refúgios ou esconderijos, a exemplo de mocambos e quilombos indígenas e a organizar ataques e emboscadas contra os colonizadores, o que resultou em diversos movimentos de luta contra a escravização indígena pelo país: Chacina do Tibagi, Confederação dos Cariris, Confederação dos Tamoios, Guerra de Cabo Frio, Guerra dos Aimorés, Guerra dos Bárbaros, Guerra dos Manaus, Guerra Guaranítica, Guerrilha dos Muras, Levante dos Tupinambás, Revolta de Cumã, Revolta de Mandu Ladino, Revolta de Marcelino e dentre outros. Milhares de indígenas morreram nesses conflitos e embates, incluindo mulheres,

⁴⁵ De acordo com Kauss (2018), as guerras justas tratavam-se de “expedições de caça aos indígenas, cujas principais justificativas eram a propagação da fé cristã aos povos bárbaros, sua falta de moralidade, suas práticas canibais e os casos de ataques que faziam à sociedade estabelecida” (p.103).

crianças e idosos. E aqui aproveito para destacar algumas dessas lideranças indígenas que resistiram até a morte: Sepé Tiaraju, Cacique Guamiaba Tupinambá, Mandu Ladino, Marçal Tupã-y, Caboclo Marcelino e muitos outros que foram assassinados, silenciados e negligenciados nos registros e documentos históricos do país (Angatu & Tupinambá, 2018; 2019; Carneiro & Rossi, 2018; Potiguara, 2018).

Faço memória também, tomando por base a publicação de Moara Tupinambá (2025), a história de seis mulheres indígenas que desafiaram a colonização e defenderam seus povos e territórios, com muita força, coragem e ousadia, a saber: Cunhã Moaçara (liderança da etnia Tapajó, foi uma figura política importante no Brasil Colonial, durante o século XVII, sobretudo na Amazônia); Iguacu ou Iguassu e Potira (mulheres indígena da nação tamoios, lutaram contra as tropas dos “peros”, na tentativa de expulsar os franceses do Rio de Janeiro); Isabel (indígena escravizada e assassinada por denunciar os casos extraconjugais Fernão Cabral de Ataíde, proprietário de engenho do Recôncavo baiano); Madalena Tupinambá Caramuru (filha de português com mãe da etnia Tupinambá, lutou pelo direito à educação de crianças e mulheres indígenas) e Catarina Tupinambá Paraguaçu (mãe de Madalena), foi oferecida por seu pai, Tuxaua Taparica⁴⁶ à Diogo Álvares, em uma forma de estabelecer uma aliança entre os dois povos. Mãe de dez filhos, se tornou uma figura importante na história do Brasil e na sociedade baiana.⁴⁷

Diante disso, em razão da violência, dos ataques e das mortes, muitas famílias indígenas foram separadas, mesmo durante e após o período colonial, o que resultou na migração compulsória de grupos familiares e de indivíduos de suas aldeias para outros territórios, incluindo os grandes centros urbanos, como São Paulo, Rio de Janeiro e outras cidades

⁴⁶ Refere-se a um líder ou chefe, que desempenha um papel importante na organização social e na tomada de decisões, sendo responsável por representar a comunidade, mediar conflitos, garantir o cumprimento das tradições e costumes, e conduzir rituais e cerimônias.

⁴⁷ Para mais informações:

https://www.instagram.com/p/DG8CFwQO_ad/?img_index=6&igsh=MW1jOXhueXZ0b2ZmYQ==

localizadas nas regiões Centro-Sul e Sudeste do país (Angatu, 1998; Pachamama, 2020; Potiguara, 2018).

No livro “Metade Cara, Metade Máscara”, temos a história de Eliane Potiguara (2018), que teve seu bisavô indígena desaparecido e morto por ação colonizadora no estado da Paraíba no início do século XX. Na ocasião, Maria da Luz, e suas quatro filhas indígenas, Maria de Lourdes, Maria Isabel, Maria das Neves e Maria Soledad, ainda adolescentes, migraram de suas terras ancestrais, deslocando-se para os grandes centros urbanos, inicialmente para Pernambuco e depois Rio de Janeiro:

Conta-se que o índio X, pai das meninas Maria de Lourdes, Maria Isabel, Maria das Neves e Maria Soledad, por combater a invasão às terras tradicionais no Nordeste, foi assassinado cruelmente, segundo palavras de uns velhos que encontrei um dia. Amarraram-lhe pedras aos pés, enfiaram um saco em sua cabeça e o arremessaram ao fundo das águas do litoral paraibano. A família colonizadora inglesa Y ainda fez desaparecer muitos pais e avós de família. Quase 70 anos depois, a empresa Z foi à falência e nunca se fez justiça a esses crimes organizados, objetivando interesses políticos e econômicos locais. As filhas do índio X e toda a sua família, amedrontadas, assim como outras famílias, migraram para Pernambuco, nordeste do Brasil. Em 31 de dezembro de 1928, nascia a pequena Elza, filha de Maria de Lourdes, fraquinha e enferma – tanto pelas condições de vida de sua família quanto por sua própria mãe ter somente 12 anos, uma menina ainda em formação, violentada sexualmente pelo colonizador. Pouco tempo depois, toda a família migrava de novo para o Rio de Janeiro, em um navio subumano que trazia os nordestinos para o sul do Brasil. Sem conhecer ninguém e completamente empobrecida, a família indígena permaneceu por uns tempos nas ruas. Quando Maria de Lourdes, índia, mulher, analfabeta, paraibana, nordestina e já separada do homem que lhe fez mais dois filhos, conseguiu trabalho, se estabeleceu

com a família em uma área de prostituição chamada Zona do Mangue, próxima à Estação Ferroviária da Central do Brasil, na Praça XI, propriamente à rua General Pedra. (Potiguara, 2018, p.24)

No livro “Guerreiras”, de Aline Rochedo Pachamama (2020), encontramos também as narrativas de vida de Socorro Borges Anambé, Jane Kariri, Samehy Potiguara e Jê Jecy que discorrem os motivos que levaram suas famílias, e até elas mesmas, a migraram para o Rio de Janeiro e demais estados brasileiros. Dentre as razões mencionadas temos a invasão de terras, ameaças, fome, procura de trabalho e busca por melhores condições de vida e etc. Para ilustrar, apresentamos alguns desses relatos a seguir:

Socorro Borges Anambé: Sou indígena do estado do Pará e vou contar um pouco da minha história, de como cheguei ao Rio de Janeiro. Eu saí do Pará há sete anos atrás. Foi por falta de oportunidade mesmo. Devido ao nosso estado ser muito pobre e por não ter oportunidade de serviço; a gente, quando descobre novos horizontes, quer crescer. (Pachamama, 2020, p.21)

Jane Kariri: A gente passava muita necessidade; os fazendeiros tomavam tudo da gente, então, foi isso que me trouxe pra cá: a fome. Vim com 14 anos. (Pachamama, 2020, p.77)

Liliam Maria: Eu vivo no Rio de Janeiro. A minha avó e o meu pai são indígenas. O sobrenome da minha família está na árvore genealógica do povo Maraguá, no Amazonas. Eles são nascidos no Ceará, numa cidade chamada Camocim. E houve, naquela época, uma briga, uma guerra chamada Cabanagem e a família do meu pai toda se dispersou! O meu tio era militar e trouxe a família do meu pai para o Rio de Janeiro; trouxe minha avó, meus dois tios e meu pai. Outra parte da minha família foi para

Pernambuco e está lá até hoje. E outra parte foi para o Amazonas. Eu agora estou muito mais focada nos Maraguá do Amazonas, de onde eu fui reconhecida pela minha etnia e estou fazendo o possível para ajudar do Rio de Janeiro e indo lá também! (Pachamama, 2020, p.113)

Samehy Potiguara: Sou da etnia Potiguara. Minha etnia vive próxima à cidade de Cuité, na Paraíba, na região nordeste, e estou aqui no Rio de Janeiro há 34 anos. . . Quando eu cheguei aqui no Rio, eu estava com 18 anos. . . Eu vim fugida para o Rio de Janeiro. Fugida! (Pachamama, 2020, pp.127-128)

Jê Jecy: “. . . Fomos para a cidade por insistência de um fazendeiro. Esse fazendeiro convenceu meu pai. (Pachamama, 2020, p.144)

Partindo disso, atualmente, me dou conta de como esse histórico de migração atravessa profundamente a minha história familiar. Em 1958, meus avós maternos Luiza Lopes do Nascimento e Rodrigo Pereira de Macêdo, migraram do interior do Ceará para o Piauí. Saíram de Ipueiras/CE, mais especificamente da comunidade Gameleira/CE, em direção às cidades situadas na fronteira com o território piauiense. Percorrendo todo o trajeto a pé, chegaram primeiro na cidade de Pedro II/PI, cerca de 120 km de distância. Depois, resolveram seguir rumo à cidade de Campo Maior/PI, com quase a mesma distância já percorrida. De Pedro II a Campo Maior, as mulheres seguiram viagem em uma carona que conseguiram, enquanto os homens seguiram em comboios, trazendo consigo o pouco que restavam de alimentos, de alguns animais e utensílios e o muito que não lhes faltava que era coragem, esperança, luta e resistência. Vieram fugindo da seca que assolava a região e com o anseio de obter melhores condições de vida. Na época muitos trabalhavam para os fazendeiros na região e com a escassez

nas lavouras, foram despachados, ficando sem fonte de renda e de subsistência para garantir o provimento da família.

Nessa travessia, vieram também minha bisavó materna, Laurinda Lopes do Nascimento, os irmãos da minha avó – Raimundo, Cesário, Evangelina e Antônio – e Gonçala, irmã do meu avô, casada com o meu tio-avô Cesário. Campo Maior foi o destino escolhido porque minha bisavó sabia que alguns de seus irmãos – Joca e Regina – já estavam estabelecidos na região. Ao chegarem a Campo Maior, mais especificamente na Praça Luiz Miranda, conhecida na época como “Praça do Relógio”, encontraram, de forma inesperada, o primo “Louro”, filho de Joca. Na ocasião, Louro os levou ao encontro de seu pai, que, segundo relato do meu tio-avô Raimundo, também lhes ofereceu apoio naquele momento tão desafiador.

Por parte de pai, há outro fluxo migratório. Minha avó paterna, Maria Neusa Moraes Silva, natural de Crateús/CE, também migrou com sua família durante a década de 1950. Conforme relatos de minha avó, por conta da proximidade, de 110 km, seguiram inicialmente rumo a São Miguel do Tapuio. De lá, continuaram rumo ao norte do estado, até se fixarem em Campo Maior/PI. Assim como tantos outros nordestinos da época, migraram a pé e em comboios em busca de garantir a própria sobrevivência, diante das secas prolongadas, das condições precárias e da ausência de oportunidades em sua terra natal.

Esses relatos de deslocamento ressoam fortemente nos caminhos que venho trilhando na busca de recontar a minha própria história, costurando fios antes dispersos. Entendo hoje que o movimento de retomada, que marca o presente de muitas comunidades e indivíduos, também encontra ecos em trajetórias como a da minha família, atravessada por silenciamentos, apagamentos e marginalizações. Entre idas e vindas, a escuta atenta das histórias de vida dos meus avós e demais familiares tem se revelado, pra mim, enquanto um espaço de memória, enraizamento e (re)existência.

Essa realidade, no entanto, não se dá isoladamente, ela se entrelaça a processos históricos mais amplos que afetam profundamente as populações indígenas e negras no Brasil. Os impactos da escravização no Brasil permanecem até os dias de hoje, atualizando desigualdades e violências estruturais que se manifestam nas formas de preconceito, invisibilização e negação de direitos. Muitas mulheres indígenas e negras, em especial, foram submetidas ao trabalho forçado, à expropriação de seus territórios, à violação de seus corpos, à marginalização de suas culturas e à fragmentação de suas comunidades. Além disso, o apagamento histórico da escravidão indígena contribuiu para uma percepção distorcida de que a colonização foi um processo menos violento para os povos originários do que para os povos africanos escravizados, ocultando, assim, os traços profundos da colonialidade que continuam a operar nos corpos, nas memórias e nos territórios (Angatu & Tupinambá, 2018; 2019; Carneiro & Rossi, 2018; Ramos, 2004; Ribeiro, 1995; 2017).

Logo, esse apagamento dificultou e ainda dificulta o reconhecimento da presença dos povos indígenas na formação social, cultural e econômica do Brasil, conforme apontam autores como Ailton Krenak (2019), Prado Júnior (1961), Ribeiro (1995) e Holanda (1995). Esse cenário reflete diretamente no desconhecimento da história familiar de muitos brasileiros – inclusive a minha – especialmente no que diz respeito à sua ascendência indígena⁴⁸, como assinalam os relatos de Mônica Cristina Aruaque e Liliam Maria no livro “Guerreiras – mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia”:

Mônica Cristina Aruaque: Sou indígena do Amazonas. Pertencço 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

⁴⁸ Ascendência refere-se aos antepassados de uma pessoa, enquanto descendência se refere aos seus descendentes diretos. Portanto, no contexto indígena, "ascendência indígena" significa ter ancestrais indígenas, como seus pais, avós, bisavós e etc; enquanto "descendência indígena" refere-se aos descendentes de indígenas, ou seja, seus filhos, netos, bisnetos e assim por diante.

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. (Pachamama, 2020, p.33)

Liliam Maria: Meu pai faleceu com 86 anos, coisa de quatro meses atrás. E ele nunca quis que nós conversássemos sobre isso. Só agora, no finalzinho, já velhinho, ele falava alguma coisa. Porque eles sofreram muito. Perderam terras, a família foi dizimada, uma parte foi morta e a outra parte sumiu, desapareceu. E essa é a história e o sofrimento de todos os povos no Brasil. É a perda da família, a perda da terra, perda da sua identidade. Não foi diferente com a minha família. Não foi diferente com meu pai. Isso o magoava muito. Ele chorava muito, ficava muito nervoso porque não queria falar a respeito. Então, disse a ele que eu iria procurar por conta própria; ele ficava bravo. Mas eu fui. Até que, quando eu cheguei e contei a história da coisa que eu tinha achado, ele ficava calado e balançava a cabeça como quem diz: “É isso mesmo!” Então, eu entendo, porque é muito difícil falar sobre isso, até para mim! Porque eu vi o sofrimento do meu pai e vi o sofrimento de muita gente. Em várias histórias que a gente escuta, eles sofrem muito. O indígena sofre muito no país todo. (Pachamama, 2020, pp.115-116).

Nesse tocante, autores como Ribeiro (1995) assinalam que o desaparecimento de muitos povos indígenas não foi apenas demográfico, mas simbólico, com perda de suas terras, línguas, crenças e histórias. Viveiros de Castro (2002) também discorre que a história dos povos indígenas foi relegada a um passado remoto e aponta que essa desconexão não é natural, mas parte de um projeto colonial e ideológico. E Franco (1997), por sua vez, destaca o quanto a assimilação forçada e o apagamento cultural foram estratégias de um sistema que buscou a todo momento negar a pluralidade das raízes brasileiras, especialmente as indígenas e negras.

À vista disso, durante a realização do curso de extensão, tivemos alguns relatos pessoais que dialogaram sobre a desconexão histórica relacionada à ascendência indígena no Brasil, apontando as dificuldades e desafios enfrentados para recontar essa história familiar. Na ocasião, algumas pessoas relataram desconhecer completamente a sua história familiar, enquanto outras mencionaram até possuir consciência de suas ancestralidades indígenas, mas que contavam com poucas informações, o que reflete os efeitos do apagamento histórico, da marginalização cultural e da violência estrutural que marcam a trajetória da população brasileira, sobretudo indígena deste país.

Adriana Reis: Eu tenho ascendência indígena, mas não faço ideia. Fico pensando que talvez a questão não é a gente saber exatamente, mas é a gente assumir essa parte da história. Eu tenho traços também, mas sempre me perguntaram se eu tinha ascendência japonesa. Eu sou do sul de Minas, perto de São Paulo, então a gente sabe que São Paulo teve uma colonização também de muitos imigrantes japoneses, mas isso sempre me chamou atenção, o porquê as pessoas falam de Japão e não de indígena, que é muito mais nosso e é uma história apagada assim. Eu tenho um relato do meu avô que ele diz que a avó dele ela bugre⁴⁹, era assim que ele chamava, e é uma história de muita violência e de certa forma essas violências chegaram até a mim. (Curso de Extensão, Encontro 01, 09/07/2021)

Jéssica da Silva: Tenho descendência indígena na família, mas não sei muito das histórias. (Curso de Extensão, Encontro 01, 09/07/2021)

⁴⁹ Denominação pejorativa e preconceituosa atribuída aos indígenas por serem tidos como “selvagens”, “rudes”, “incivilizados” e “hereges”.

Maria Liliane: Meu avô paterno era indígena, era do Pará e não o conheci porque ele morreu muito jovem. Acabo não tendo muitas informações, porque foi algo em outro estado, moro no Acre, e quando ele faleceu meu pai ainda era pequeno. Gostaria de resgatar essa história. Sei que tinha uma comunidade Boa esperança, mas algo muito incipiente. Sobre a família de minha mãe, sei que eles são nordestinos e que foram para o Acre na época da borracha. Acabo me reconstituindo a partir desses dois lugares! (Curso de Extensão, Encontro 01, 09/07/2021)

Eliane Potiguara (2018), no poema “Agonia dos Pataxós”, expõe os impactos dessa perda de herança cultural e linguística e aponta o quanto isso lhe gerou um sentimento de deslocamento, de não pertencimento e de distanciamento de suas referências culturais, sociais e familiares, afetando a sua relação com o tempo e espaço. Esses aspectos também foram compartilhados em um de nossos encontros, em que Adriana Reis, por exemplo, narra como as histórias de sua família chegaram até ela marcadas pelo silêncio; Douglas Kariri, enquanto indígena da etnia Kariri, ressalta o quanto a destruição das culturas indígenas transcende o plano físico, atingindo dimensões espirituais e simbólicas; e, por fim, Lucinete Tabajara destaca o impacto da migração para a afirmação da identidade indígena, especialmente nas cidades.

Adriana Reis: Eu separei aqui um poema que é “Agonia dos Pataxós”, em que Eliane Potiguara diz: “Às vezes/ Me olho no espelho/ E me vejo tão distante/ Tão fora de contexto!/ Parece que não sou daqui/Parece que não sou desse tempo”. Eu estou destacando isso, porque a formação que eu tive ou a deformação que eu tive era como se “índio” . . . porque era assim que se falava. . . fosse “coisa do passado”! Como se não existisse! Como se fosse algo parado no tempo! Como se fosse remanescente de algum lugar. Algo assim! . . . Pensar que o processo de colonização ainda está em curso. Me identifico muito com isso, porque as histórias que chegaram até a mim de parentes

indígenas era uma coisa abafada! E se você for ver, isso é, até mesmo, inclusive, uma estratégia de sobrevivência, você não afirmar positivamente a sua origem indígena! (Curso de Extensão, Encontro 02, 16/07/2021)

Douglas Kariri: Toda a contação de histórias das Marias e de toda a família, que saiu e que teve que migrar para o sul do país, passa pelo etnocídio, que resulta na quebra de cultura dessas Marias. Desde a criança de 12 anos que já estava grávida e que teve seu primeiro filho com 12 anos, tem toda essa questão da violência que ela é física e também cultural. O poema “Agonia dos Pataxós” até diz que quando se tem esse etnocídio, ou seja, toda essa quebra da cultura, se tem também esse distanciamento que é muito evidente na própria relação da pessoa com a cultura, pois ela não sabe como ela está, ela não sabe ainda se colocar diante tanta coisa que ela vem sofrendo. No poema tem uma parte que é fundamental, que é quando ela diz que está distante de si mesma! (Curso de Extensão, Encontro 02, 16/07/2021)

Lucinete Tabajara: Essa questão da migração é uma coisa muito séria, pois se pra quem não é indígena migrar para uma outra região é difícil, imagine para um ser indígena, que deixa a sua cultura, tudo o que você é, para começar do zero em outro lugar. Então, tudo isso são coisas que marcam muito e que, muitas das vezes, algo vai se perdendo. . . Porque o preconceito como a gente vive hoje é muito mais marcante na cidade do que, assim, digamos que, no interior! A gente tem também, mas na cidade é maior essa questão do preconceito. E assim, eu pude perceber que foi isso que fez com que as mulheres, quando migraram de suas regiões para a cidade, principalmente para o Rio de Janeiro, se camuflar, abafar sua própria história pela questão da sobrevivência lá dentro da cidade. E isso a gente pega como uma questão muito dolorosa! Você ter que

negar quem você é para poder sobreviver! (Curso de Extensão, Encontro 05, 06/08/2021, 06/08/2021)

Assim, a perda étnica e cultural empreendida contra os corpos indígenas e negros foi tão devastadora quanto os ataques físicos. Esse etnocídio destruiu vidas, minou identidades e rompeu laços que muitos mantinham com o seu povo. O silêncio foi utilizado pelo Estado como uma estratégia de apagamento dessas histórias de vida, rompendo relações, línguas e costumes que conectavam os povos indígenas a seus ancestrais e territórios, aniquilando, assim, corpos, saberes e visões de mundo (Franco, 1997; Kilomba, 2019; Ribeiro, 1995; Viveiros de Castro, 2002).

Nesse sentido, os depoimentos presentes nas obras literárias das autoras indígenas e nos encontros do curso de extensão, apontam para alguns fatores que contribuíram para essa desconexão com a ancestralidade indígena, revelando como essas práticas de apagamento histórico e cultural continuam a impactar até os dias atuais. Dentre eles, destacam-se os estigmas e preconceitos⁵⁰ associados aos povos indígenas, que levou muitas famílias a ocultarem ou escamotear suas identidades, motivadas pelo medo da opressão, da discriminação e do racismo; afetando não apenas os indivíduos envolvidos, mas também gerações futuras, privando-as do conhecimento de suas histórias familiares e, consequentemente, de assumir sua ancestralidade indígena.

Socorro Borges Anambé: Meu pai tinha muita vergonha. Ele se esquivava de muitas coisas por ser indígena. Ele falava: “Não . . . não posso participar disso porque sou índio.” Éramos oito mulheres. E meu pai dizia: “Não quero que vocês se envolvam com

⁵⁰ Estigma e preconceito, apesar de estarem relacionados, possuem significados distintos. O estigma é um processo social no qual determinadas características de um grupo ou indivíduo são desvalorizadas e associadas a algo negativo, resultando em marginalização e exclusão. Ele pode surgir a partir do preconceito, que se refere a uma atitude ou julgamento prévio, geralmente negativo, baseado em estereótipos sobre um grupo social, manifestando-se de diversas formas, como racismo, sexismo, homofobia e dentre outros. No entanto, o estigma vai além, pois envolve a internalização dessas percepções tanto pelos próprios estigmatizados quanto pela sociedade (Parker, 2013).

os filhos de fazendeiros. Vocês são índias. Não quero que se envolvam. Eles vão apenas se aproveitar de vocês”. Meu pai tanto se escondia, quanto escondia a gente. E se a gente tivesse que fazer um ritual, era dentro de casa. Quietinhos, para ninguém ver. (Pachamama, 2020, p.21).

Samehy Potiguara: Eu também demorei para assumir a minha identidade indígena. Chegando aqui na cidade grande, eu tinha medo das pessoas. Ficava encolhida. . . eu não falava. E era chamada de bicho do mato. . . a selvagem . . . Eu tinha medo das pessoas. Tinha medo dos homens e, quando perguntavam se eu era indígena, eu dizia que não. (Pachamama, 2020, p.130).

Jê Jecy: Nunca falei no Rio sobre minha herança indígena, apenas para minhas filhas. Já era discriminada por ser do interior, imagina se eu falo que era descendente indígena Puri?” (Pachamama, 2020, p.145).

Dessa maneira, a vergonha e o medo levaram muitas famílias a um movimento de negação identitária, no qual a supressão da ascendência indígena tornou-se uma estratégia de sobrevivência diante a violência enfrentadas. Identificar-se como indígena significava muitas vezes estar mais suscetível à vulnerabilidade, discriminação, exploração e perda de direitos. Termos pejorativos como “bugre”, “bicho do mato”, “caboclo” e “selvagem” foram amplamente usados para desvalorizar as identidades indígenas, criando barreiras à valorização dessas culturas. Ou seja, negar-se indígena era a única forma de sobreviver em um ambiente que tomava a presença indígena como um entrave ao progresso e desenvolvimento do país (Cunha, 2009; Krenak, 2019; Potiguara, 2018; Ribeiro, 1995; Schwarcz & Starling, 2015).

Recordo que, em uma das conversas que tive como minha avó materna, Luiza, sobre nossos antepassados, ao indaga-la se tínhamos ascendência indígena, ela me responde dizendo

com firmeza: “– Olhe, esqueça essa história! Você não é indígena e nem negra. Não somos indígenas nem negros!”. Ao questionar o porquê, ela revelou algo que nunca havia compartilhado com ninguém da família, acredito que só pra mim: “Eu não gosto disso! Eu lembro que sua bisavó, a mãe do meu pai, sempre dizia, quando éramos crianças e íamos lá: Olha, os *neguim* do Antônio chegando!”. Fazendo referência a ela e aos seus irmãos, Raimundo Lopes do Nascimento e Evangelina Lopes do Nascimento.

Figura 12

Foto de Luiza Lopes do Nascimento, Raimundo Lopes do Nascimento e Evangelina Lopes do Nascimento em visita à Comunidade Gameleira/CE (da esquerda para a direita)



Fonte. Arquivo pessoal (2010).

Naquele momento, minha avó falou, pela primeira vez, sobre um episódio de racismo que atravessava sua história, seu corpo e sua memória. Pela fala, senti a dor, o ressentimento e mágoa. Entendi, enfim, o motivo dela sempre negar seus traços negros e, mais recentemente, os indígenas, que eu começava a perceber. Com o tempo, compreendi então que sua recusa não era esquecimento ou desinteresse, mas resultado de uma ferida histórica, de um silenciamento imposto por gerações e que de algum modo atravessava sua história de vida e familiar.

Esse episódio evidencia como a ideia de miscigenação ou mestiçagem, tão celebrada no Brasil como símbolo da formação nacional, também operou como um potente mecanismo de apagamento das identidades indígenas e negras. Em nome da homogeneização racial e da construção de uma identidade nacional branca, a miscigenação foi usada como estratégia de branqueamento da população brasileira, priorizando categorias como “pardo” ou “branco”, disseminando a crença de que quanto mais distante uma pessoa estivesse de suas origens indígenas ou africanas, maior seria sua aceitação social (Bento, 2022; Krenak, 2019; Munanga, 2019; Ribeiro, 1995; Schwarcz & Starling, 2015).

Esse processo resultou na diluição, ocultamento e negação dessas identidades culturais no imaginário brasileiro, algo que ainda reverbera nas famílias, nos censos, nas escolas, nas políticas públicas, entre outros meios. Esse apagamento não é apenas estatístico, mas atravessa afetos, corpos, nomes, silêncios e memórias, como demonstram os relatos de João Gabriel e Adriana Reis, compartilhados em um dos primeiros encontros do curso de extensão:

João Gabriel: Sou de Xique-xique, uma terra indígena não demarcada como todo o Brasil. Tenho ascendência tanto branca, indígena e afro. Sou uma pessoa mestiça, classificada erroneamente na categoria de parda. Desde a graduação, quando vim para Salvador, a cidade mais negra, fora de África, percebi a necessidade das pessoas ao meu redor de me categorizarem enquanto uma pessoa negra e, a partir disso, eu comecei a pesquisar e a me inserir em espaços que me ajudassem tanto a reconhecer quem eu sou quanto a estabelecer diálogos com as histórias que me formam. Sobre as raízes, penso que essa questão é complexa, principalmente para as pessoas que não sabem informar a sua árvore genealógica, porque nós somos os próprios troncos que sentimos falta de nossas raízes! Nós as perdemos! E a falta que sentimos delas é porque era ali que elas deveriam estar, mas não estão! (Curso de Extensão, Encontro 01, 09/07/2021)

Adriana Reis: Eu sempre me incomodei de colocar “branca” nos formulários, mas nunca me senti autorizada também . . . “Vou por indígena?” . . . que eu também não sou, né?! . . . Acho que eu sou mestiça! Talvez seja essa a definição! Porque eu sou essa mistura, né?! (Curso de Extensão, Encontro 02, 16/07/2021)

Essa complexidade das identidades mestiças no Brasil resultou em uma tensão entre as múltiplas heranças culturais (indígena, afrodescendente e europeia) e a dificuldade de se categorizar dentro de um sistema racial e social que frequentemente simplificam essas nuances. Essa problemática remete às reflexões de que identidades mestiças no Brasil carregam a marca de um processo histórico de violência, racismo e branqueamento, em que ser mestiço significava ocupar uma posição de inferioridade, sem pertencer a nenhuma das matrizes culturais que o constituíam (Cunha, 2009; Munanga, 2019; Ribeiro, 1995).

Nesse contexto, os relatos supracitados ilustram bem essa questão, pois, embora reconheçam traços ou sinais de ascendência indígena, expressam inseguranças e hesitações para reivindicar essa identidade, devido à ausência ou ao desconhecimento de suas histórias familiares e sociais. Além disso, ambos se deparam com a dificuldade de se identificar com uma única categoria étnico-racial, revelando os limites das classificações rígidas diante da pluralidade das vivências identitárias, raciais e culturais vigentes no cenário brasileiro. Reconheço, nessa tensão, algo que também me perpassa. Atualmente, sinto-me assim: entre rastros que indicam uma herança indígena e os silêncios familiares que ainda insistem em apagá-la. Carrego as marcas de uma história fragmentada, na qual o autorreconhecimento não é simples nem imediato, mas exige escuta, reconstrução, cura e coragem.

Arelado a isso, a ausência de documentos históricos e a interrupção da transmissão oral de histórias familiares impedem ainda muitos brasileiros de se identificarem como indígenas ou de reivindicarem direitos associados à sua indianidade. Durante muito tempo, a historiografia tradicional brasileira reforçou a hegemonia de valores europeus e desvalorizou

as matrizes culturais indígenas e africanas (Holanda, 1995; Schwarcz & Starling, 2015). Os povos indígenas do Nordeste, por exemplo, por não apresentarem traços físicos e culturais associados ao protótipo do “índio xinguano”, foram marginalizados e classificados como “índios misturados” (Oliveira, 1998). Prova disso é que, até pouco tempo, acreditava-se na inexistência de povos indígenas no Piauí e em demais estados brasileiros, como pude identificar na época da pesquisa de mestrado e reportado nas falas a seguir:

Ana Suelle: Trabalho com História, Memória e Resistência. Minha monografia foi sobre Seu Pedro Militão, um senhor remanescente indígena, morador da Ilha Grande do Piauí. Ele se identifica como indígena e luta pela regularização do território onde vive, embora ainda não seja reconhecido pela FUNAI. Minha monografia foi justamente contradizer o discurso da historiografia oficial de que no Estado do Piauí não existia indígena! (Curso de Extensão, Encontro 02, 16/07/2021)

Muri’ti: Na minha cidade natal, em Caxias, tem o rio Itapecuru, e lá viviam vários indígenas, de diversas etnias. Muitos deles tinham os pés amarrados com pedras, eram jogados no rio com sacos na cabeça e suas famílias inteiras eram exterminadas. Além disso, mulheres eram sequestradas. . . tinha esse negócio de “pegar no laço”! Com isso, várias identidades indígenas “sumiram”! Falavam que não existe mais indígenas em Caxias, no Maranhão, por exemplo! Só que é uma coisa que não é real! Porque, sim, existem indígenas no Maranhão! (Curso de Extensão, Encontro 02, 16/07/2021)

Adriana Reis: Desde pequena me inquietava a história da minha cidade ser retratada como uma história de imigrantes italianos. Um casal de italianos que chegou e, enfim. . . Como se não houvesse nada antes . . . aí me perguntava: “É essa história mesmo?!” (Curso de Extensão, Encontro 04, 30/07/2021)

Nesse tocante, tenho buscado acessar aos documentos dos meus avós, como Registros Gerais (RG), certidões de nascimento e de casamento, na tentativa de encontrar mais informações sobre meus avós, bisavós, tetravós e demais parentes. Até o presente momento, conseguir localizar os RG's dos meus avós maternos e paternos, nos quais constam os nomes dos meus bisavós. Também obtive as certidões de nascimento dos meus avós maternos, Luiza e Rodrigo, o que me possibilitou chegar aos nomes dos meus trisavós. Um caso, no entanto, me chamou atenção na certidão de nascimento da minha avó Luiza, o nome da mãe de sua mãe, ou seja, minha trisavó materna, aparece como “ignorado”. Esse dado me causou estranhamento, especialmente porque acredito que minha ascendência indígena esteja ligada justamente à minha linhagem materna. Aquele “ignorado” chegou em mim como um silêncio forçado, refletindo os apagamentos históricos que marcaram tantas famílias brasileiras (Anexo C).

Mobilizada por esse incômodo, fui atrás de obter mais informações com meu tio-avô Raimundo. Ao tomar conhecimento do documento, ele também estranhou e me contou que acredita que os nomes das minhas trisavós tenham sido trocados nos registros, que o nome que consta como sendo da bisavó paterna, na verdade, pertenceria à bisavó materna. Segundo suas lembranças, os nomes e sobrenomes presentes nos documentos não correspondiam exatamente à memória que ele guardava. De algum modo, isso fez sentido para mim, pois me recordo, ainda na infância, de ouvir minha avó Luiza dizer que o nome de sua avó materna era Ana, o que coincide com o que relatou meu tio-avô, irmão dela.

Todavia, esse tipo de “erro” documental, longe de ser apenas uma falha burocrática isolada, revela as formas pelas quais o Estado e suas instituições contribuíram ativamente para a desorganização genealógica de muitas famílias brasileiras. A ausência ou distorção de nomes, filiações e pertencimentos nos registros civis não é neutra, ela evidencia uma violência epistêmica que historicamente negou legitimidade às formas indígenas e negras de existência, memória e transmissão de saberes.

A designação “ignorado” no lugar de um nome próprio carrega consigo o peso do apagamento, ou seja, de um mecanismo que desautoriza a história, desarticula os laços de pertencimento e dificulta o processo de reconhecimento identitário. Em um país como o Brasil, onde a ideologia da democracia racial e da miscigenação foi usado como ferramenta de silenciamento e branqueamento, esse tipo de omissão se torna parte de um projeto mais amplo de marginalização dos povos originários e afrodescendentes.

Diante disso, o gesto de investigar, escutar e reconstruir a memória familiar se torna, para mim, não apenas uma busca pessoal, mas também um ato político. Recolher fragmentos, dar atenção aos relatos orais, confrontar as lacunas dos documentos oficiais, tudo isso integra um movimento de retomada que desafia as lógicas coloniais de registro e validação da história. Ao reconhecer e dar sentido aos rastros deixados por minhas ancestrais, afirmo a potência da memória como território de resistência, de enraizamento e de (re)existência.

Esse processo de reconstituir os fios da memória não se restringe à minha trajetória individual. Ele faz parte de um movimento mais amplo que vem ganhando força no Brasil: o das retomadas identitárias, em que diversas pessoas e comunidades têm buscado reconectar-se com suas ancestralidades, a exemplo indígenas, reivindicando histórias que foram silenciadas, negadas ou distorcidas ao longo do tempo. Essa busca coletiva tem emergido como gesto político e espiritual, pautado no desejo de reconstruir vínculos, recuperar memórias e afirmar identidades que resistiram mesmo diante de apagamentos sistemáticos. Ao mesmo tempo em que denuncia os traumas herdados da colonização, esse movimento também anuncia novas possibilidades de existência, pertencimento e reconstrução comunitária. Como mostram os relatos de Lucinete Tabajara e Muri’ti, compartilhados durante os encontros do curso de extensão, essa retomada não é isenta de dor, mas é profundamente necessária.

Lucinete Tabajara: A nossa família sempre soube da nossa descendência, mas nunca tivemos esse conhecimento amplo de toda a história, de como se deu a exterminação,

embora eu saiba que isso aconteceu de maneira muito trágica, principalmente com os trocos velhos de minha família! Pelo que o meu pai e meu tio me contaram, foi um extermínio muito doloroso e pra isso eles – e a gente – tivemos que nós calar por muitos anos e só agora que estamos conseguindo levantar essa bandeira novamente e estamos aí na luta pelos nossos direitos que são muitos e que nos foram tirados! (Curso de Extensão, Encontro 01, 09/07/2021)

Muri'ti: Aquele texto o “Brasil” . . . “O que é o que eu faço com a minha cara de índia? O que eu faço com os meus saberes?” . . . Foi um texto que mexeu muito comigo, porque a gente vai perdendo essas coisas! As coisas vão se perdendo nesse meio colonial! Para as pessoas “o que é ser indígena hoje em dia?” As pessoas pensam que o indígena está no mato, o indígena está pelado, enfim, que não tem acesso às coisas! Existem indígenas em contexto urbano e existem indígenas também em retomada! É uma coisa a ser falada! (Curso de Extensão, Encontro 02, 16/07/2021)

Desse modo, apesar do silenciamento e da dor, os relatos de Lucinete Tabajara e Muri'ti, revelam a força da resistência histórica dos povos indígenas e sua luta para resgatar, fortalecer e afirmar suas identidades diante dos apagamentos impostos. Seus testemunhos evidenciam o empenho em superar as perdas históricas e a determinação em conquistar direitos negados, reconstruindo vínculos com as raízes ancestrais e afirmando, com orgulho e coragem, sua presença no mundo.

Essas falas também desestabilizam os estereótipos coloniais que ainda hoje moldam a percepção social sobre o que é ou não “ser indígena”. Ao reafirmarem as múltiplas formas de existência indígena, seja nas aldeias, nas cidades ou nos movimentos de retomada, elas rompem com a visão limitada, homogeneizante e excludente herdada do colonialismo. Reivindicar a indianidade, nesse contexto, é um ato revolucionário que desafia os alicerces do sistema

colonial ao permitir que histórias sejam recontadas, memórias revitalizadas e identidades reconstruídas.

É possível perceber, portanto, um movimento de ruptura com os silêncios, medos e vergonhas que por muito tempo atravessaram essas experiências. Esse rompimento ocorre tanto em nível individual quanto coletivo, especialmente no seio das famílias, que muitas vezes carregam feridas coloniais, memórias interditadas e narrativas silenciadas. Esse processo nem sempre é fácil, pode haver resistência dentro da própria família, principalmente entre aqueles que ainda carregam os estigmas e preconceitos associados à identidade indígena, conforme ilustra os relatos a seguir de Lucinete Tabajara, Potira Krikati Guajajara, Samehy Potiguara e Jê Jecy, que compartilham as dores, os conflitos e as potências de revisitar e reivindicar suas ancestralidades.

Lucinete Tabajara: É muito forte essa questão do silenciamento, onde os nossos avôs, bisavôs e tataravôs tiveram que se calar até por questão da sobrevivência. E isso é muito forte pra nós aqui! . . . Hoje a gente resgatando, somando, esse silêncio durou, nada mais, nada menos, do que 225 anos. Era o período em que nossos antepassados se calaram. E agora nós estamos com a nossa voz voltada, trazendo essa questão de que estamos aqui, que não fomos exterminados, como dizem, na história do Piauí, que no Piauí não existe indígena. E isso é mais uma prova de que nós sempre existimos aqui, apenas fomos calados por questão de sobrevivência mesmo! (Curso de Extensão, Encontro 03, 23/07/2021, 23/07/2021)

Potira Krikati Guajajara: Na época, o pessoal perguntava se eu era indígena e eu não respondia; mas depois criei coragem: sou indígena, sim! De pai e mãe! É triste e por isso teve todo um problema de eu esconder, uma dificuldade muito grande depois que aconteceram assassinatos na minha aldeia. Então, eu tinha todo esse medo, pois, quando

acontece essas coisas assim, eles buscam a família toda. E aí minha vó tirou todos da aldeia que restou e ficaram escondidos. (Pachamama, 2020, p.100)

Samehy Potiguara: Minha filha, quando eu comecei a contar minha história, ela me chamou de maluca. Ela segurou nos meus ombros e disse: “Mãe... mãe... Não existe índio! Isso não é verdade. E, se existir algum índio, eles vivem no meio da mata. Andando pelados...” Então, eu fui tentar explicar novamente e ela disse: “Não. Não, eu não quero saber. Eu estudo e na escola aprendi que os índios não existem mais”. Isso foi horrível e eu precisei parar de falar. Mas, desse dia para cá, ao me ver assumir mais minha etnia, ela está se acostumando com a ideia de eu ser indígena. . . Eu assumo ser indígena! (Pachamama, 2020, pp.130-131)

Jê Jecy: Eu sempre tive isso na cabeça: minha origem guerreira é coisa do sangue indígena. Minha mãe falava que éramos indígenas. Que minha avó era índia. Eu sou da região do sul de Minas Gerais, perto da cidade de Alfenas. Naquele tempo, era chamada São Tomé. Estou no Rio de Janeiro há mais de trinta anos. . . Hoje, estou entendendo que faço parte de uma etnia. A etnia Puri. Eu sou de Minas Gerais. Não morávamos na cidade; era uma região próxima, ainda de mata e muita roça. Lembro, ainda pequena, de quando saía para a rua, com minha irmã mais velha, que tinha aquele cabelo muito comprido e bem pretinho, e as pessoas diziam “Nossa, parecem com índias”. E minha mãe falava: “Mas são índias”. Isso eu lembro muito bem. Mas as minhas irmãs não gostam que falem essas memórias. Tanto que eu quis saber mais, com minhas irmãs mais velhas, que hoje já estão bem velhinhas, e uma delas me disse: “Que negócio é esse que veio na sua cabeça de ser índia?” Aí eu disse: “Ué, você não lembra? Nossa mãe quem dizia isso”. (Pachamama, 2020, p.141)

Dessa forma, a busca pelos ancestrais configura-se como um processo denso e multifacetado, atravessado por camadas de silenciamentos, descobertas e reconstruções. No plano individual, representa uma jornada de redescoberta identitária, marcada pelo desejo de compreender as próprias origens, resgatar memórias interditadas e ressignificar existências. Ao mesmo tempo, inscreve-se em um contexto coletivo de afirmação identitária, constituindo-se como um ato ancestral e político que desafia as narrativas coloniais, que por tanto tempo impuseram uma visão limitada, fragmentada e homogeneizante sobre nossas histórias, corpos e modos de vida.

Relatos como os de Namara Gurupy Guajajara, Liliam Maria, Júlia Muniz apresentados no livro “Guerreiras”, evidenciam como esse processo é marcado por persistência, dedicação e esforços contínuos. A exemplo, Namara Gurupy Guajajara relata como descobriu suas origens na infância, ao visitar parentes em uma aldeia, o que transformou sua percepção de pertencimento. Já Liliam Maria narra sua busca incansável, saindo do Rio de Janeiro para o Ceará e, posteriormente, alcançando o Amazonas, onde descobriu conexões com o povo Maraguá. E Julia Muniz enfatiza a dimensão ética e política desse resgate para romper com a invisibilização das identidades indígenas e de dar continuidade ao trabalho de valorização dessas histórias.

Namara Gurupy Guajajara: . . . chegou determinado momento, eu perguntei a eles como que eu não tinha tio, não tinha primo, não tinha parente na cidade como as outras pessoas. E ele disse: "É porque os seus parentes estão na aldeia." Eu disse: "Como assim?" "É porque sua família é da aldeia." Foi aí que meu pai me levou! Eu tinha 9 anos de idade, quando cheguei à cidade Barra do Corda e lá conheci os indígenas, que vieram ao meu encontro; conheci a filha do João Gurupy, Namara. Passaram-se os anos e eu fiquei com aquilo na memória porque era uma viagem de férias. E eu falei: eu

tenho uma tribo indígena, eu sou originária de lá. Eles são meus parentes porque eu tenho tio, primo, avô e está tudo lá! (Pachamama, 2020, p.48)

Liliam Maria: Eu não deixei de procurar os meus ancestrais...Continuei procurando e foi quando eu e minha irmã saímos do Rio de Janeiro e fomos em busca de informações no Ceará e de lá eu consegui achar alguns parentes no Amazonas. De lá, eu fui subindo, fui subindo e cheguei ao Amazonas. Quando eu conheci, aqui no RJ, alguns escritores indígenas e, nesse bate papo, nesse entrosamento, eu comecei a ir ao Amazonas, achei uma parte da minha família lá. O sobrenome da minha família está na árvore genealógica do povo Maraguá, no Amazonas. (Pachamama, 2020, p.116)

Júlia Muniz: Procure saber de onde você veio, o que você tem dentro de você; reencontre-se com essa origem que é uma coisa muito boa! Você não pode, depois de descobrir isso, voltar atrás. Porque você vai se invisibilizar de novo. Invisibilizar seu povo. Apesar das forças muitas vezes serem contrárias, tem muita gente que acolhe, que quer valorizar, que quer mostrar para o mundo! (Pachamama, 2020, p.164).

Assim, a (re)conexão com a história familiar não se limita à reconstrução de uma genealogia linear, mas representa um profundo reencontro com saberes, cosmologias e experiências que, em muitos casos, foram sistematicamente apagados por processos de colonização, violência estrutural e marginalização. Trata-se de um trabalho que demanda escuta sensível das memórias, valorização das tradições orais e ressignificação de elementos culturais que foram silenciados. Ao mesmo tempo, exige coragem para enfrentar as feridas históricas e reivindicar a força ancestral que sobreviveu, muitas vezes, nos fragmentos da memória e do cotidiano.

Esse processo, como demonstram os relatos apresentados, não é isento de dores, conflitos, lacunas ou dores. Mas ele também anuncia caminhos de cura, reconstrução e pertencimento. Diante disso, é possível afirmar que a retomada de vínculos ancestrais se constitui como um movimento de (re)existência que atravessa gerações e territórios, desafiando os limites impostos à memória e à identidade indígena no Brasil contemporâneo. É nesse contexto de escuta, reconstrução e resistência que se insere a próxima seção desta tese, intitulada “Mergulho nas memórias ancestrais”, na qual aprofundo o diálogo com relatos familiares e experiências vividas, explorando como as narrativas herdadas e transmitidas que contribuem para o processo de retomada identitária em curso.

Mergulho nas memórias ancestrais

A memória é, certamente, a grande chave da descoberta de ser. Ela está sempre pronta a nos lembrar nossa origem, nossas vertigens e outras paisagens que nos habitam. Ela é uma avó que nos faz observar a panela de barro apenas para nos lembrar quem somos e de onde viemos. Nos lembra, nos revela, nos motiva, nos provoca, nos incita. Resposta ela não dá, mas sabe atizar curiosidade. Frutos da memória é o que somos. Ela guarda as histórias que nos dizem, falam de nós ainda que não a reconheçamos. Mexe com o nosso imaginário até que digamos, afirmemos, aceitemos o ser. Ela não nos permite acomodar, menos ainda ignorar a roda da existência. Circularidade que nos provoca a sermos o que sempre fomos: origem. (Munduruku, 2019, p.9)

Esse trecho, escrito por Daniel Munduruku, no prefácio do livro “Eu sou Macuxi e outras histórias”, reflete sobre o papel fundamental da memória na descoberta do ser. Ele enfatiza que a memória é um elo entre o passado, presente e futuro, ao conectar pessoas às suas histórias, saberes ancestrais e modos de existência que os constituem. Além disso, apresenta a memória como uma força motriz capaz de movimentar e instigar a busca por respostas sobre quem somos, de onde viemos e o que carregamos como identidade.

Partindo desse entendimento, reconectar-se com o próprio caminho de volta é reconstruir uma memória que foi apagada, esquecida ou silenciadas ao longo do tempo.

Conforme destaca o autor indígena: “O saber só tem sentido quando ele nos esvazia de nós mesmos para dar passagem ao que não sabemos. Ou ao que esquecemos. Ou, ao que nos fizeram esquecer pela força do orgulho, da vaidade ou das posses” (Munduruku, 2019, p.10).

Nesse contexto, a memória está intrinsecamente conectada com a família e com os antepassados, especialmente às pessoas idosas, que ocupam o lugar de referência e de sabedoria nas relações familiares e comunitárias. Nas culturas indígenas, eles desempenham o papel de guardiões da memória, sendo responsáveis pela transmissão oral das histórias, conhecimentos e ensinamentos que preservam os valores, as tradições e os costumes no decorrer das gerações (Dorrigo, 2019; Kambeba, 2020; 2021; Kopenawa & Albert, 2015; Potiguara, 2018; Munduruku, 1996; 2011; 2016).

Desse modo, bisavós/bisavôs, avós/avôs, tias/tios e demais parentes tornam-se figuras centrais no processo de fortalecimento e retomada da indianidade, sobretudo por viabilizarem o mergulho nas memórias ancestrais por meio da oralidade, dos lugares de memória, dos relatos sobre práticas familiares e cotidianas. Esses vínculos resguardam laços com os ancestrais, cosmologias e a herança cultural dos povos originários e tradicionais, mesmo em contextos urbanos ou em espaços onde a ancestralidade indígena foi, por muito tempo, silenciada e marginalizada.

Eliane Potiguara: Ali, naquele pequeno mundo ou, politicamente situando, naquele pequeno gueto indígena, a menina foi ouvindo as histórias indígenas de suas tias, tias-avós (aquelas quatro adolescentes filhas do índio X) e mãe, todas mulheres indígenas, migrantes de suas terras originais. . . A menina a que nos referimos teve como cenário de vida essa história e tornou-se uma pessoa muito observadora, calada, sensível e espiritualizada, herança dessas mulheres indígenas que, mesmo fora das terras originais e violentadas pelo processo histórico, político e cultural, mantiveram sua cultura. (Potiguara, 2018, pp.25-26)

Trudruá Dorrico: Minha avó já tinha posto a lenha para a lenha para preparar o bejú. Enquanto o ferve-ferve acontecia, minha vó se dirigiu à sua roça para cultivar a mandioca. Eu olhava aquela mulher anciã, ancestral, com a enxada na mão cuidando de sua plantação, cantar na língua de Makunaima. Eu via minha vó trabalhar cedo e se recolher mais cedo ainda. Naquele dia, quando vovó voltou da roça, tomamos café, comemos tapioca e, enquanto comíamos a banana cozida, vovó pediu para Ada me traduzir uma história. . . . Enquanto vovó contava pausadamente a história, Ada ia traduzindo, com a mesma serenidade as palavras de minha velha avó. . . Contada a história, minha avó foi terminar o seu incansável dia e eu segui olhando como meu olhar de menina minha professora ensinar-me a ser Macuxi. (Dorrico, 2019, pp. 47:55)

Lucinete Tabajara: A nossa história, a nossa luta, vem muito da questão do que o meu avô contava para o meu pai e do que meu pai foi contando pra gente! E assim, é prazeroso saber que eles tinham essa preocupação! Mesmo tendo sido silenciados antes, eles não desapegaram daquilo e foram, de certa forma, tentando repassar pra gente tudo que ouviram! O meu pai dizia: “Olha, eu ouvi o meu avô falar isso sobre a nossa história!” E aí a gente foi guardando e aos pouquinhos fomos transformando isso na nossa vivência! (Curso de Extensão, Encontro 03, 23/07/2021)

Para os povos indígenas, os anciões e anciãs são reconhecidas como pessoas detentoras de uma grande sabedoria, que, mesmo na velhice, dedicam-se a preservar a memória e a cumprir o compromisso de transmitir os saberes ancestrais repassados e vivenciados durante suas vidas. Esses desempenham a função de mediadores culturais, assegurando que as histórias, memórias e cultura não sejam perdidas, mesmo diante das situações de migrações, opressões e violências. Além do mais, demonstram uma certa preocupação em preparar os mais jovens para

enfrentarem os desafios futuros e, conseqüentemente, defenderem suas indianidades, territórios e direitos na sociedade (Dorrigo, 2019; Kambeba, 2020; 2021; Kopenawa & Albert, 2015; Potiguara, 2018; Munduruku, 1996; 2011; 2016).

Um exemplo disso é o poema “Tuxaua Kambeba”, de Márcia Wayna Kambeba, em que a autora presta uma homenagem ao Tuxaua Valdomiro Cruz, destacando sua atuação como liderança do povo Kambeba. De maneira semelhante, Trudruá Dorrigo simboliza a força ancestral representada pela sua avó, cuja alma da pimenta, dada por Makunaima, garantiu proteção e longevidade na vida. Já Lucinete Tabajara rememora a trajetória de seu tio e do seu pai, Manoel Sinézio do Nascimento, a quem teve a honra de conhecer em ocasiões anteriores, sendo uma pessoa de grande importância no processo de retomada dos povos indígenas da etnia Tabajara no Piauí, sobretudo na Comunidade Nazaré, em Lagoa de São Francisco/PI. Elas reafirmam a imortalidade dos legados herdados, consolidando-os como símbolos de resistência, de transformação e de continuidade identitária e cultural, cujos exemplos e ensinamentos permanecem vivos na memória e na história familiar, conforme assinalam os relatos a seguir:

Márcia Wayna Kambeba: Na minha caminhada, muitas coisas eu vi. /O choro triste e o lamento de dor/Ainda permanecem em minha memória/De um povo com o qual fiz a minha história/Para que hoje possam escutar seu grito/Seu clamor. /Quando jovem, muitas lutas travei/Valente guerreiro me tornei/Na defesa do meu povo, me dediquei/Para alcançar grandes conquistas/O título de Tuxaua conquistei. /Hoje, mesmo com a idade avançada/Trago vivo na lembrança/As lutas pela terra, pela vida dos que restaram/Seguindo com fé, força e esperança/De manter a nossa cultura, ensinando as crianças. /Antes de chegar à velhice, muitas coisas ensinei/Cantos, danças, lendas, tudo isso repassei/Para que quando já cansado/E sem poder mais andar/Possam

contar minha história, o meu legado/O que deixei/Lembrando-se de que Tuxaua Kambeba/Para sempre serei. (Kambeba, 2020, p.42)

Trudruá Dorrico: Minha luta é honrar a luta da avó: todos os dias, incansavelmente, e para sempre. Lutar contra os espíritos capturadores de nossos espíritos, daquilo que nos endurece e nos torna incapazes de transformação todos os dias. (Dorrico, 2019, p.29)

Lucinete Tabajara: Perdemos meu pai em março de 2021, e ainda hoje trazemos as lembranças dos momentos em que ele contava histórias para gente. Às bocas de noite, íamos pra lá e ele ficava contando essas histórias, as histórias de trancoso, como ele gostava de dizer. Fazíamos várias rodadas de adivinhações, até músicas indígenas ele ensinava. . . Meu outro tio, que faleceu antes do meu pai, tinha uma certa inquietação de estar repassando pra nós a nossa história. Tudo que ele tinha de ensinamento, que tinha ouvido do avô, da avó, do pai, da mãe, ele se preocupava em estar repassando! Ele dizia assim: “Nêga, vocês precisam aprender tudo que nós aprendemos, pra que, no futuro, vocês aprendam a se defender!” (Curso de Extensão, Encontro 03, 23/07/2021)

Assim sendo, por meio da oralidade, os saberes ancestrais são preservados e transmitidos, permitindo que fatos e acontecimento, muitas vezes ausentes dos registros oficiais, permaneçam na memória. Esse processo constitui em uma prática de (re)existência, pois, ao reconstruírem suas histórias, os indivíduos e/ou coletivos em processo de retomada reafirmam sua existência e desafiam as narrativas hegemônicas que buscaram silenciá-los. É por meio das narrativas orais, contadas por anciãos e anciãs, familiares e lideranças, que o passado é, portanto, ressignificado e integrado ao presente, fortalecendo tanto as identidades individuais quanto os vínculos comunitários que sustentam o futuro.

Nesse bojo, para além da presença marcante de minhas avós, cujas histórias de vida escutei desde muito cedo, há uma pessoa de muito importante no processo de transmissão oral das memórias de minha família, principalmente nesse meu anseio de querer saber mais em relação aos meus antepassados, que é meu tio-avô Raimundo, irmão de minha avó materna, Luiza, cujo tive a honra de crescer com sua presença em minha vida. Apesar de residir em outro município, a aproximadamente 62 quilômetros de Campo Maior, recordo que era costume, especialmente durante as férias de janeiro, irmos até a cidade de Boa Hora para acompanhar o período do Reisado. Passávamos dias vivendo aquela atmosfera de festa, encontros, celebração, partilhas e abundância.

Lembro sempre da casa cheia, das idas ao roçado, das visitas ao engenho de cana-de-açúcar, da produção de rapadura, batidas e melaços, das caminhadas para acompanhar o boi e os caretas, das brincadeiras, conversas e risadas. Tenho plena convicção de que essas vivências ajudaram a moldar a pessoa que sou hoje. “Tio Raimundo”, como o chamo respeitosa e carinhosamente, sempre nos acolheu com muita alegria, apreço e generosidade. Ensinava, com firmeza, a importância de respeitar os mais velhos e, sobretudo, nunca deixava de compartilhar as histórias, memórias e experiências vividas no Ceará.

Em uma de nossas conversas mais recentes, ele me disse que não há um só dia em que não se lembre do tempo em que viveu no Ceará. Para ele, a sua maior alegria é manter viva essas memórias e transmiti-la aos filhos, netos, bisnetos, sobrinhos, primos e demais familiares. Foi esse desejo de não permitir que o passado se apagasse que o impulsionou a cultivar, entre nós, um profundo sentimento de pertença, especialmente em relação à terra natal de nossos antepassados. E, nesse espírito, sempre alimentou o sonho de reunir toda a família em uma viagem ao Ceará, para que pudéssemos conhecer mais sobre nossa história e reencontrar outros familiares.

A primeira viagem aconteceu em julho de 2010. Essa viagem tinha como propósito visitar o local onde meu bisavô Franscisco das Chagas Silva havia sido sepultado. Ele foi brutalmente assassinado em maio de 1958, cerca de um mês depois de minha bisavó Laurinda Lopes do Nascimento e filhos migrarem para o Piauí. O crime foi cometido por um conhecido da família, chamado Gonçalo, que trabalhava com meu bisavô na região. Segundo os relatos, Gonçalo o atraiu até uma área da serra, sob o pretexto de localizar parte da criação de animais. No entanto, tratava-se de uma emboscada. No local, meu bisavô foi espancado até a morte com um cacete ou uma foice. A motivação teria sido o roubo das economias que ele possuía. Após o crime, o assassino permaneceu por alguns dias na região, até mesmo convivendo com familiares do meu bisavô, até ser apontado como principal suspeito. Chegou a confessar o homicídio à polícia e indicou o local onde havia enterrado o corpo, foi detido, mas acabou fugindo tempos depois. As últimas notícias que se teve indicavam que ele havia deixado a região em direção ao Maranhão.

Embarquei nessa viagem ao lado de meu pai, meus irmãos, minha avó e demais familiares, sendo a primeira vez em que estive na região onde meus avós maternos haviam nascido e vivido sua infância e juventude. A partir dessa experiência, comecei a acessar, de maneira mais concreta, os primeiros elementos, acontecimentos e marcas da trajetória da minha família. Foi também a primeira vez que escutei, de forma mais aprofundada, sobre o assassinato do meu bisavô. Conheci parentes que ainda viviam na comunidade e visitei locais que antes conhecia apenas por meio das narrativas de minha avó Luiza, como a Pedra da Mesa, uma grande formação rochosa localizada no alto da serra, onde ela costumava ir, ainda menina, principalmente ao final da tarde, para contemplar a paisagem. Ela contava sobre isso expressando uma grande sensação de liberdade e desprendimento próprio.

Na ocasião, não cheguei a conhecer o túmulo do meu bisavô. Na primeira tentativa, nos perdemos. Na segunda tentativa, já no início da noite, decidi não ir, por questões de segurança,

as crianças, mulheres e idosos, inclusive minha avó, optamos por não entrar na região de mata fechada. Ainda assim, voltei daquela viagem profundamente tocada por tudo que vivi. Sentia-me animada por ter conhecido minha história familiar e por ter visitado lugares que minha avó tanto mencionava. Naquele momento, muitas informações e fatos ainda me pareciam incompletos, atravessados por lacunas e silêncios que apenas com o tempo comecei a compreender.

Foi apenas anos mais tarde, em janeiro de 2021, que consegui aprofundar essas investigações e atribuir novos sentidos a essas memórias. Àquela altura, eu já havia realizado a pesquisa de mestrado junto aos povos Tabajara e esboçava a presente proposta de tese no doutorado, de modo que o desejo de conhecer mais profundamente a minha própria história familiar estava cada vez mais latente. Foi nesse contexto que retornei à região e, pela primeira vez, conheci, ao lado de minha avó e de minha mãe, o túmulo do meu bisavô. Decidi, então, me dedicar com mais atenção e sensibilidade à escuta dos relatos sobre o seu assassinato e sobre os caminhos de nossa migração, buscando compreender, com mais clareza, as tramas e dores que atravessam nossa história. Na ocasião, minha avó ficou bastante emocionada, pois nunca tinha ido ao local seu pai tinha sido assassinado e sepultado, cumprindo um desejo que ainda nutria em vida.

Figura 13

Visita ao túmulo do meu bisavô - Gameleira – Ipueiras/Ceará.



Fonte. Arquivo pessoal (2021).

Na terceira ida ao Ceará, realizada em fevereiro de 2025, voltamos a revisitar familiares e locais que compõem a memória ancestral da nossa história. Retornamos ao túmulo do meu bisavô e também às terras que pertenciam à sua família, localizadas na comunidade Bom Sucesso, uma região de serra. Nessa ocasião, revisitamos os olhos d'água que, segundo relatos, eram utilizados para o consumo diário; os mangueirais que tanto minha avó falava; conhecemos o antigo engenho de cana-de-açúcar que servia à aos moradores e trabalhadores locais e, meu tio-avô, de modo particular, ainda nutre o desejo de localizar, com mais exatidão, o lugar onde ficava a casa de seu pai.

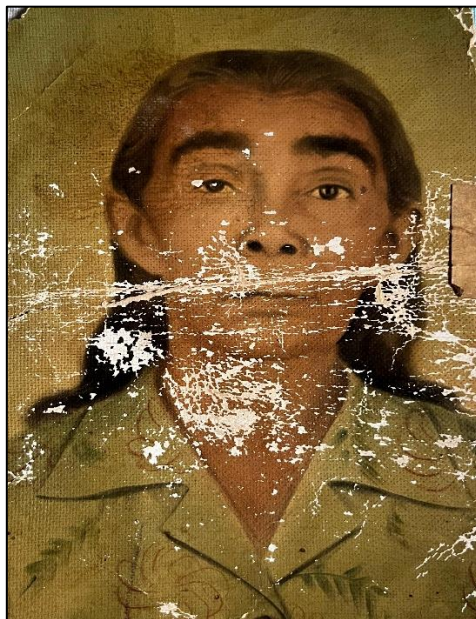
Diferente das visitas anteriores, essa viagem foi atravessada por uma inquietação que crescia em mim à medida que me aprofundava nos estudos e reflexões sobre a retomada, especialmente a partir das obras literárias de mulheres indígenas. Aos poucos, fui percebendo o quanto, entre as narrativas familiares, a figura de meu bisavô, marcada pela tragédia de sua morte, ocupava centralidade, enquanto minha bisavó aparecia quase sempre silenciada ou esquecida. Havia, no seio familiar, um certo “não saber” sobre ela. Poucos lembravam detalhes

de sua vida, de suas origens, de seus percursos. Esse silêncio me atravessou, gerando uma série de perguntas: Quem era minha bisavó Laurinda? Como ela era? Onde nasceu? Qual sua cidade de origem? Qual a data de nascimento? Quem eram seus pais? Ela tinha irmãos? Quantos filhos teve? Quando e por que faleceu? Haveria ainda familiares dela na região?

Movida por esses questionamentos, passei a perguntar mais, principalmente ao meu tio Raimundo, sobre minha bisavó. Entre as brechas e interditos da memória, fui compondo, pouco a pouco, uma imagem mais nítida de Laurinda. Descobri que ela era natural da cidade de Novo Oriente, no Ceará, e que viveu, juntamente com sua família, em constante deslocamento, buscando meios de sobrevivência por meio de trabalhos temporários em mutirões, obras de estrada e serviços domésticos. Ao todo, teve oito filhos. Do primeiro casamento, nasceram Antônio, Manuel, Cesário e Francisca. Do segundo casamento, com meu bisavô, nasceram Luiza (minha avó), Raimundo e Evangelina, esta última gêmea, cuja irmã faleceu logo após o parto. Meu tio não soube precisar o ano de nascimento de Laurinda, mas relata que ela faleceu no Piauí, já com idade avançada, próxima dos 80 anos, em decorrência de complicações de saúde. Estimo que ela tenha nascido por volta da década de 1910. Além do mais, depois de uma busca incessante, tive acesso, pela primeira vez, a uma fotografia sua, guardada entre os documentos pessoais do meu tio Raimundo, já desgastada pelo tempo, que pretendo restaurá-la, em breve.

Figura 14

Foto de minha bisavó materna Laurinda Lopes de Macêdo



Fonte. Arquivo pessoal (2025).

Ter acesso a figura de minha bisavó Laurinda, foi, para mim, mais do que uma reconstrução genealógica, foi um movimento de reposicionamento de uma mulher cuja trajetória permanecia à margem das narrativas familiares. Sua presença tênue, quase sempre silenciada, revelava não apenas uma lacuna, mas também um traço estrutural das histórias de vida marcadas pela pobreza, migração e subalternização de mulheres nordestinas, especialmente aquelas que, como Laurinda, atravessaram a primeira metade do século XX em contextos de vulnerabilização e luta pela sobrevivência. Desse modo, ao trazer sua memória à tona, sinto que tensiono os processos de apagamento que recaem, com frequência, sobre as mulheres nas genealogias familiares e, em especial, sobre aquelas marcadas pela racialização, por traços indígena e afrodescendente e por trajetórias de resistência, tantas vezes invisibilizadas pela sociedade hegemônica.

No livro “Metade Cara, Metade Máscara”, Eliane Potiguara (2018) destaca o retorno ao inconsciente coletivo e a visita às terras imemoráveis dos seus familiares e antepassados

como parte fundamental desse movimento de retomada, em que revisitar os relatos e fatos transmitidos oralmente, reinterpretar os acontecimentos históricos e questionar as narrativas dominantes são ações que possibilitam a reconstrução de uma identidade rompida pelas violências da colonização. Em suas palavras:

Eliane Potiguara: Quando nos apercebemos da luta que existe entre o ego e a alma é que devemos, lucidamente, fazer uma viagem ao inconsciente coletivo em busca das nossas raízes étnicas, raciais, espirituais para fortalecer o nosso eu interior. As histórias de nossas e nossos ancestrais são referenciais riquíssimos para esse fortalecimento interno (Potiguara, 2018, p. 96).

Assim, as histórias de minha bisavó Laurinda, como as de Maria de Lourdes, avó de Eliane Potiguara, me fazem refletir como essas memórias desafiam as estruturas lineares da história oficial. Ambas, em suas particularidades, evocam o peso da violência colonial e da expropriação territorial e subjetiva que marcou profundamente a vida das mulheres, especialmente daquelas indígenas e afrodescendentes do Nordeste brasileiro. O retorno às terras dos avós me revelou, ao mesmo tempo, a potência que emerge da reconexão com as histórias familiares, mas também a dor enraizada nas violências coloniais que atravessam corpos, territórios e memórias dos meus antepassados.

Nesse sentido, a memória não é estática. Ela é dinâmica, viva, e se renova ao ser transmitida de geração em geração. A partilha dessas histórias não apenas repara apagamentos e silenciamentos históricos, mas também promove uma mobilização coletiva, transformando as perspectivas de quem as ouve e possibilitando uma compreensão mais ampla e inclusiva sobre o legado dos povos indígenas e negros na historiografia brasileira. A memória se revela, portanto, como uma ferramenta indispensável para a continuidade e fortalecimento das ancestralidades, bem como para a ressignificação das histórias de violência e resistência vividas

por essas populações, conforme se pode observar nos relatos que tecidos durante o curso de extensão e das obras literárias discutidas.

Lucinete Tabajara: Quando os matadores saíam pra caçar os “índios”, né, os indígenas que eram tidos como bicho do mato! Eles pegavam e ganhavam por cabeça. Eles matavam, tiravam as orelhas e faziam como se fosse um colar. Quando eles voltavam para a casa do senhor, eles ganhavam pelo par de orelhas. Então, quanto mais “índios” matassem, mais ganhavam. Aí meu pai e meu tio sempre diziam que eles eram da época do colar de orelha e isso marca muito! É uma coisa muito forte, um símbolo da questão da violência pela qual passamos, e eles faziam questão de trazer essas histórias! Eles não chegaram a vivenciar isso diretamente, mas o avô deles contava isso, de que os indígenas aqui no Piauí, eles foram os que sobreviveram, os que se calaram! Eles traziam isso pra gente poder saber como era a tristeza dos que vieram antes! Até bem pouco tempo, a gente tinha essa memória de que eles diziam, mas não entendíamos o porquê! Só depois que um historiador, há anos, veio para o Piauí, em um estudo, ele explicou que o Piauí foi um dos estados onde o massacre indígena foi o mais cruel e trouxe o relato dessa questão dos colares de orelha! E foi aí que entendemos que o caçador, ou seja, o capitão do mato ganhava pelo par de orelhas que apresentasse! Então, isso traz muito forte essa questão do ensinamento, de passar de pai para filho esse conhecimento! (Curso de Extensão, Encontro 03, 23/07/2021)

Potira Krikati Guajajara: 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 vó 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. Meus avós que contavam a história. Teve um pesquisador, que esteve aqui com a gente, que tinha foto com os meus avôs. Dos meus tios, da minha mãe pequena. Eu nem gosto de falar porque é muito triste. Saber a 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 a tirou de lá. (Pachamama, 2020, pp.99-100).

Dessa maneira, torna-se evidente o papel crucial que a transmissão oral exerce em contextos marcados por violências, opressões e marginalizações históricas. Frente a esses desafios, a oralidade tem garantido a preservação e a transmissão de elementos centrais das tradições ancestrais, mesmo em situações de migração ou deslocamento forçado. Ela permite que memórias de luta e resistência sejam repassadas e ressignificadas, atuando ativamente no fortalecimento identitário em diferentes regiões do país.

Por meio da oralidade, indivíduos e comunidades rememoram as suas trajetórias de vida, criando espaços de compartilhamento intergeracional, onde as memórias ancestrais ganham novos contornos, novos significados e novas possibilidades de existência. Nesse tocante, Lucinete Tabajara destaca que, embora sua família já praticasse alguns costumes e saberes indígenas, foi por meio das histórias contadas pelos mais velhos que a consciência de sua ancestralidade foi despertada. Já Jê Jecy, por sua vez, reforça a importância de valorizar e transmitir a herança cultural indígena, enfatizando o quanto esse processo fortaleceu sua trajetória de retomada de suas indianidades.

Lucinete Tabajara: Um ponto que me chamou atenção, pelo o que eu pude perceber, é que essa questão da oralidade é muito importante e muito séria! Eu pude trazer isso para a nossa realidade. Se não fosse a insistência dos meus tios, dos meus avós em ficarem contando essas histórias, a gente não ia saber que éramos descendentes! Porque os costumes, a cultura, a tradição, a gente fazia – e faz – com naturalidade, mas nunca

ninguém chegou para dizendo assim: “Ah, isso aqui é coisa . . . É costume indígena!”. A gente já praticava tudo isso! Só que foi somente agora, há bem pouco tempo, que ficamos sabendo que a maioria das coisas que fazemos e vivemos são costumes indígenas. Até então, a gente não sabia disso, mas praticava tudo! E é aí que eu percebo que o fato de contar histórias é uma coisa muito importante, porque faz com que, mesmo que você não tenha certeza de qual etnia você é, a qual povo você pertence, você ainda pratica todos aqueles costumes! E, aos poucos, eles vão sendo passados para outras pessoas! (Curso de Extensão, Encontro 04, 30/07/2021)

Jê Jecy: Eu acho que minha herança indígena me fortalece. Tudo eu agradeço. Minha origem guerreira é coisa do sangue. Deus me deu uma origem, me deu uma força como o sol da manhã. Hoje eu tenho 72 anos e ainda tenho sonhos. Espero que a minha história sirva de exemplo para os mais novos. Essa é minha história. Sempre gostei de aprender com os mais velhos, desde jovem. Para mim, isso é uma riqueza. Às vezes, quando eu estou sozinha fazendo meus tapetes e quitutes, eu lembro do meu passado. É muito importante que as mães conversem com seus filhos e passem sua origem. Naquele tempo, não podíamos falar que éramos indígenas. Mas, hoje, é muito importante que se fale. (Pachamama, 2020, p.145).

Posto isto, o reconhecimento da herança cultural dos povos indígenas tem levado muitas famílias, autodeclaradas indígenas ou não, a compreendê-la como um elemento fortalecedor de suas identidades, tanto individuais quanto coletivas. Esse processo de vai além da mera aceitação de um passado ancestral. Trata-se de uma (re)conexão profunda com histórias, valores e práticas que moldaram suas formas de ser, estar e se relacionar no mundo, articulando dimensões culturais, sociais, espirituais e ancestrais.

Nesse movimento, são revisitadas lembranças, práticas e modos de vida que honram a ancestralidade indígena, como os cantos, celebrações, danças, cultivo de alimentos, preparação de pratos típicos (a exemplo de beiju, tapioca, peixe frito, a banana cozida) e dentre outros saberes e fazeres que também se manifestam como expressões dessa retomada, como ilustram os relatos apresentados a seguir.

Lucinete Tabajara: Eu lembro que a minha mãe contava mais meu pai, que quando precisavam fazer alguma cura, eles saiam para a mata. Saíam 4 horas da manhã e iam intrigados (como falam no nosso linguajar), pois fazia parte do ritual e tinham que sair antes do amanhecer e só se falavam depois que terminavam todo o ritual! (Curso de Extensão, Encontro 02, 16/07/2021)

Trudruá Dorrico: A damurida, prato tradicional de meu povo já fazia parte, de um jeito mágico, de meu paladar. Mesmo assim, eu não sabia que seria um caminho para reconhecer mais tarde minha tradição. I'kareme ki waiti. Estou dizendo para você. Verdes, amarelas e vermelhas. As pimentas dançam no rio da minha memória, invocando a antiga canção dos antepassados que me chama de volta pra a casa. (Dorrico, 2019, p.27)

Liliam Maria: Quando eu tinha minha avó viva, ela ensinava muito para a gente as coisas indígenas, inclusive na cozinha. Ela ensinava o bolo de aipim com coco, que é uma delícia, e outras guloseimas. Mas, aos 13 anos, ela faleceu, então, isso se perdeu. Porque meu pai e meus tios passaram a viver na cidade e, devido às lutas e às perdas que eles tiveram no Ceará, eles não queriam mais saber. (Pachamama, 2020, p.115)

Jê Jecy: Minha mãe fumava cachimbo, mas fumava escondido da gente, à noite. Eu sentia o cheiro, sabia o que era. Mas a gente nunca falou nada, nem perguntou. A gente respeitava. (Pachamama, 2020, p.142)

Logo, percebe-se que muitas dessas práticas seguem presentes na sociedade brasileira, embora nem sempre sejam reconhecidas, de imediato, como parte da herança cultural indígena. Isso se deve ao fato de que, ao longo da história, diversas tradições foram naturalizadas ou desvinculadas de sua origem indígena, seja por imposição externa ou por adaptação ao contexto social da época. No entanto, à medida que tais práticas são reconhecidas e ressignificadas, elas passam a fortalecer um sentimento de pertencimento e orgulho, especialmente entre famílias e comunidades que, por gerações, viveram sem saber ou sem assumir conscientemente essa ligação.

Em um de nossos encontros, Lucinete Tabajara trouxe como exemplo a prática do “vizinhar”, uma tradição herdada de seus antepassados que reflete uma cultura de coletividade, solidariedade e compartilhamento, em que alimentos como mandioca, peixes, beiju e até mesmo carne eram divididos entre vizinhos e familiares, refletindo a forma como os povos indígenas compreendem e vivenciam a sua relação com a natureza e, conseqüentemente, com o coletivo. Ela também destacou que, apesar das transformações ao longo do tempo, essa prática ainda persiste, embora de modo mais restrito.

Lucinete Tabajara: Eu lembro que meu pai, ele pescava muito, ele plantava muita mandioca, a macaxeira. E quando arrancava a macaxeira, ele dava para todos os vizinhos, que era a chamada a vizinhar. Vamos vizinhar! Meu pai ia pescar, ele era um pescador de mão cheia. Ele trazia os peixes, e a minha mãe pegava e tirava um pouquinho para os irmãos do meu pai e para demais vizinhos. Ou seja, no dia em que um tinha uma coisa, todos tinham. E isso pra mim, é muito forte ainda! Hoje, digamos que de uma maneira mais grosseira, a gente procura trabalhar isso, mais dentro da nossa

família, mais entre irmãos. E isso é algo que eu me identifico como cultura indígena, assim de uma forma muito como que eu posso tá dizendo, muito humana! De que eu me sinto bem, consigo partilhar com o outro o que eu tenho! Isso é uma cultura que a gente foi passando uns para os outros. E assim a gente percebe quando a gente vai fazer aquilo, em nossos movimentos na comunidade, por exemplo. A questão das nossas tardes alegres, a gente coloca à disposição quem pode está trazendo isso, quem pode está trazendo aquilo! E acaba que nós temos uma mesa farta, uma mesa cheia de várias coisas que cada um traz para partilhar! (Curso de Extensão, Encontro 03, 23/07/2021)

Sua narrativa inspirou outros relatos que evidenciam como diversos aspectos da cultura indígena estão presentes e atuantes nas práticas familiares e cotidianas, mesmo que muitas vezes não sejam imediatamente identificados ou reconhecidos como parte dessa herança cultural. Transmitidas de geração em geração, essas práticas evidenciam a continuidade, a diversidade e a profundidade dos processos de transmissão oral e cultural. Essa dinâmica pode ser observada nos relatos de Adriana Reis e Lidiany Tributino, apresentados a seguir.

Adriana Reis: Eu quero aproveitar a Lucinete, porque eu fiquei com o “vizinhar” na cabeça, eu achei lindo... Já contei essa história para o motorista de Uber que eu peguei... Gente, eu quero ser vizinha de vocês! ... Mas olha só, eu estou falando isso, porque isso me lembrou. . . Eu sou do interior de Minas. Moro em Belo Horizonte há muito tempo, mas sou do interior. E a gente fazia isso com pamonha. Quando a minha avó fazia pamonha. . . não sei, acho que todo mundo conhece pamonha né, que é do milho . . . era muito trabalhoso, então ela botava as “netalhada⁵¹” todas pra debulhar o milho, ralar, enfim... E aí, era parte sagrada, levar as pamonhas para os vizinhos também! Eu estou dizendo isso porque essa questão indígena, pra mim, saltou mais recentemente! E eu acho que muitos aspectos da nossa cultura, muito importantes, são heranças

⁵¹ Refere-se a um grande número de netos.

indígenas que a gente não reconhece. E que é importante reconhecer. Porque isso que você chama de “vizinhar”, me fez lembra desse hábito da minha avó, principalmente, ao fazer a pamonha, de também distribuir para os vizinhos! (Curso de Extensão, Encontro 04, 30/07/2021)

Lidiany Tributino: Eu tive a grata experiência de poder também escutar dessa experiência com os Potiguaras de Monsenhor Tabosa e é bem interessante, porque por mais que a gente tente aproximar as nossas experiências à essa questão do “fazer a vizinhança”, muita coisa escapa, porque é uma experiência muito além do que compartilhar algo que a gente gosta, ou dividir algo que se tem dentro de casa com o vizinho. Eu lembro que ao escutar dessa experiência, que pra mim é um acontecimento, as lideranças falavam para mim que “fazer a vizinhança” era algo que se realizava primeiramente entre pais e filhos casados, e depois entre pessoas de um mesmo grupo familiar. E aí depois, finalmente entre vizinhos mais próximos. Porque a questão também é que o que se tem não é suficiente dentro dessas comunidades. Mas a belíssima experiência que eu tive, além deles falarem que também fazia parte desse acontecimento a questão de realizar mutirões, compartilhar atividades, como o trabalho na roça, coletar mel, fazer cerca, estradas, caçar, pescar, construir casas, foi junto à escola indígena, onde eles também “faziam a vizinhança” com relação ao pagamento dos trabalhadores, e isso, pra mim, foi algo muito interessante! O que acontecia: dentro da escola indígena lá em Monsenhor Tabosa existe um diferencial de salário do pessoal de quem é diretor, professor e outras pessoas, né, para quem trabalhava fazendo alimentação, cuidando da limpeza e etc. Então, o que acontece. . . compartilhavam. . . os que ganhavam mais acabavam compartilhando com esses que ganhavam menos. Então é extraordinário ver que esse “fazer a vizinhança” acaba ampliando o nosso olhar!

Não é um simples compartilhar do que se tem em demasia, às vezes se tem até pouco, mas mesmo assim, existe essa busca de fazer a vizinhança! (Curso de Extensão, Encontro 04, 30/07/2021)

Assim, os relatos de Lucinete Tabajara, Adriana Reis e Lidiany Tributino revelam como as práticas familiares e cotidianas, como o “vizinhar”, expressam valores profundamente enraizados nas cosmologias indígenas. Essas ações refletem formas de existência sustentadas por relações de reciprocidade, cuidado, bem-viver e pertencimento ao território e ao grupo. Mesmo quando não reconhecidas de imediato como parte da herança indígena, tais práticas sobrevivem na memória, nos hábitos alimentares, manejo sustentável dos recursos naturais, no respeito aos ciclos da natureza, nas práticas espirituais e culturais como músicas, danças e festas populares, nas formas de organização comunitária e nos vínculos familiares, atualizando-se e ganhando novos sentidos a cada geração.

Isso me fez lembrar da minha avó Luiza e dos momentos de partilha que ela promovia entre os filhos, vizinhos e parentes mais próximos. Sempre que possível, repartia os alimentos advindos da colheita de sua plantação e da criação de animais. Depois de se separar do meu avô, ela foi morar em uma área rural de Campo Maior/PI. Então, cresci vendo minha avó lidar com as demandas da vida no campo e, por isso, todas as minhas lembranças com ela estão ligadas por essa vivência. Durante as temporadas que passava em sua casa, costumava acompanhá-la no plantio de milho, feijão, abóbora e etc. Ao final da tarde, íamos também até os olhos d'água buscar água para o nosso consumo, colocávamos comida para os animais e realizávamos outros afazeres.

Minha avó enfrentou todas as dificuldades que marcam a trajetória de uma vida no campo, nas suas mais diversas fases da vida, sobretudo sendo mulher, negra, migrante e, posteriormente, separada. Viveu em um contexto marcado por carências estruturais, como o acesso à água, energia, transporte e saúde, mas construiu sua vida com dignidade, muito

trabalho e muita resistência. Sua existência foi profundamente marcada por um modo de vida tradicional, sustentado por vínculos comunitários e por uma relação com a natureza. Hoje, consigo reconhecer com mais nitidez a força dessas práticas familiares e cotidianas que presenciei ou que soube mais tarde e que revelam um modo de viver enraizado na herança cultural dos povos indígenas e das populações negras que moldaram a história do país.

Assim, essas tradições seguem vivas e se mantêm presentes em diferentes contextos, como nas comunidades rurais, caboclas, caipiras, ribeirinhas, quilombolas e dentre tantas, cujas histórias, costumes e estreita relação com a natureza refletem a continuidade de saberes ancestrais em seus modos de vida e existência. Apesar das semelhanças e distinções em relação às origens, influências e formas de se relacionar com o território, o reconhecimento dessa herança cultural indígena e afro-brasileira tem sido fundamental para o resgate e a valorização das contribuições desses povos na formação dessas culturas. Esse reconhecimento tem fortalecido os processos de retomada em curso, promovendo a valorização das raízes culturais e desafiando os históricos mecanismos de apagamento, marginalização e assimilação impostos a essas populações no Brasil.

Como expressa Lucinete Tabajara, em um de nossos encontros, os saberes indígenas não foram extintos, apesar do longo e doloroso processo vivido por seus antepassados, obrigados a ocultar sua identidade para escapar da violência e do extermínio. Ao contrário, persistem silenciosamente e ganham nova força quando resgatados, revalorizados e compartilhados, reafirmando a ancestralidade, o pertencimento e a esperança.

Lucinete Tabajara: Eles tiveram que silenciar, guardar todos os seus ensinamentos, suas culturas e aos pouquinhos foram tentando passar. E aqueles que pegavam, foram amadurecendo dentro de si e mesmo que acanhados não deixaram morrer esses costumes, essas tradições e essa sabedoria na sua existência! Que é tão grande, que faz com que a qualquer momento você volte naquele passado, e traga à tona tudo que você

aprendeu, tudo que você ouviu, tudo que você vivenciou, trazendo para o presente! Isso é muito forte! A gente se fortalece cada vez mais quando se vê tantos depoimentos, histórias parecidas, que uma vai complementando a outra! Foram muitas cabeças abaixadas, tanto das minhas avós quanto dos meus avôs, e de muita gente que teve que se curvar por questões de sobrevivência como já falei! Mas existe uma esperança que é muito forte! A questão indígena traz uma raiz muito forte que quando você sente. Digamos, quando essa brasa começar a fumaçar e criar labaredas de fogo, você começa a esquentar e vê que as coisas começam a fluir! Essas raízes começam a brotar! (Curso de Extensão, Encontro 03, 23/07/2021)

Desse modo, a memória ancestral tem resistido ao tempo através dos saberes, das práticas e das coletividades indígenas, em que os povos indígenas continuam a existir e a se reinventar nos mais diversos espaços, seja no campo ou na cidade, demonstrando que a cultura indígena não desapareceu, mas se adapta às novas realidades e resiste, fortalecendo-se a cada geração. A força dessa continuidade é expressa por Márcia Wayna Kambeba (2020), em seu poema “Ser Indígena, Ser Omágua”, no qual a identidade indígena, por muito tempo apagada e diluída na história, ressurgiu como uma chama ancestral que se reacende e se fortalece por meio da oralidade, dos saberes transmitidos entre gerações, da relação com a terra, da espiritualidade, da força das pajelanças, das danças e dos cantos que ecoam as vozes dos antepassados.

O mergulho nas memórias ancestrais, portanto, não apenas ilumina o passado, mas orienta o presente e impulsiona o futuro, garantindo que as culturas indígenas permaneçam vivas e pulsantes frente os processos de retomada territorial e cultural. Como expressa Potira Krikati Guajajara: “Ser indígena é não perder a cultura! É respeitar! Eu sou indígena! Não perdi minha cultura, continuo com danças, rituais. Quando eu posso, eu conto um pouco das histórias também. Não podemos esquecer a memória indígena” (Pachamama, 2020, p.104).

Essas palavras reafirmam que esse movimento vai além da preservação das tradições e do compartilhamento de saberes. Ele representa um processo contínuo de ressignificação, revitalização e resiliência cultural, permitindo que a população indígena continue fortalecendo sua identidade e memória, como também enriquecendo a diversidade cultural brasileira, reafirmando, com firmeza, a força, o legado e a vitalidade dos povos originários em todo o território nacional.

Exaltação à terra, às espiritualidades e aos modos de vida indígenas

Bonito é florir no meio dos ensinamentos impostos pelo poder. Bonito é florir no meio do ódio, da inveja, da mentira ou do lixo da sociedade. Bonito é sorrir ou amar quando uma cachoeira de lágrimas nos cobre a alma! Bonito é poder dizer sim e avançar. Bonito é construir e abrir as portas a partir do nada. Bonito é renascer todos os dias. Um futuro digno espera os povos indígenas de todo o mundo. Foram muitas vidas violadas, culturas, tradições, religiões, espiritualidade e línguas. A verdade está chegando à tona, mesmo que nos arranquem os dentes! O importante é prosseguir. É comer caranguejo com farinha, peixe seco com beiju e mandioca. É olhar o mar e o céu. E reverenciar os mortos, os ancestrais. É sonhar os sonhos deles e vê-los. É conviver com as “manias de caboco”, mesmo sufocados pela confusão urbana ou as ameaças agrestes, porque, na realidade, são as relações mais sagradas de nosso povo, porque são relações com a terra e com o Criador, nosso Deus Tupã. Bonito é vestir os trajes do Toré e honrar-se como se vestisse os trajes dos reis, e senti-los como a expressão máxima das relações entre o homem, a terra e Deus. É sentir o sagrado e o universo. O importante é crer e confiar, mesmo que, na noite anterior, tenham violado nossa casa ou nosso corpo. É preciso ouvir os velhos, o som do mar e dos ventos. É preciso a unidade entre as famílias, por isso pedimos a Tupã que nos proteja e dê um basta ao sofrimento secular de nosso povo comedor de mandioca. (Potiguara, 2018, p.87)

O trecho supracitado enaltece a dignidade, a cultura e a espiritualidade dos povos indígenas, destacando a centralidade a profunda conexão com a natureza, com Tupã e com os ancestrais. Essa ligação é fundamental não apenas para a preservação das tradições, mas também para a denúncia das violências históricas e atuais, além de sustentar a esperança, a

força coletiva e a luta contínua pela libertação dos povos indígenas e originários em territórios de Abya Yala.

Por meio da metáfora apresentada, a autora indígena convoca a população indígena e todos aqueles que compartilham desse anseio de retomada a valorizarem suas raízes indígenas e fortalecerem sua identidade, sugerindo que a verdadeira beleza está na capacidade de resistir e continuar existindo com orgulho, mesmo em contextos adversos e hostis. Esse movimento transcende o físico, abrangendo aspectos culturais, ancestrais e espirituais, o que a mesma nomeia de transcendência indígena:

Pedimos à Força Superior que nossos pensamentos se elevem aos mais profundos planos sagrados da espiritualidade indígena, junto aos velhos, aos curandeiros, aos velhos pajés, muitas vezes apagados pelo poder, mas renascidos como força, pela consciência do povo. Pedimos que nossos espíritos se elevem ao mais sagrado da sabedoria humana e que todas as nossas cabeças indígenas e de outras etnias e povos recebam a irradiação do amor, da paz e do conhecimento, transformando todo pensamento discordante e conflituoso em pensamento de paz, construtor da unidade entre todos os seres do planeta Terra. Que possamos construir, a partir de agora, uma grande frente de energias, apoiada por todos que leem ou ouvem este compromisso, para garantir a dignidade de povos abandonados, condenados à extinção. Não! Não podemos admitir a derrota. Há jovens, há crianças sorrindo, há mar, há sol, há esperanças. Há espiritualidade! (Potiguara, 2018, p.88)

Nessa direção, Eliane Potiguara (2018), Trudruá Dorrico (2019), Aline Rochedo Pachamama (2021) e Márcia Wayna Kambeba (2020; 2021) revelam que a relação dos povos indígenas com a natureza não é meramente utilitária, mas cosmológica e espiritual. Isto é, para os povos indígenas, a natureza não é vista como um espaço físico ou um recurso a ser

explorado, mas como um território sagrado, interligado a todas as formas de existência, que refletem a presença dos saberes e dos espíritos ancestrais.

Elementos naturais como rios, montanhas, árvores, animais, chuva, sol, vento, lua e dentre tantos são símbolos de identidade e conexão com o Criador, Tupã, sendo frequentemente personificados como entidades espirituais, representando forças cósmicas que regem a vida. A terra, por exemplo, é muitas vezes vista como uma mãe, provedora de sustento e proteção. Esse entendimento contrasta com a visão ocidental dominante, que historicamente separa o humano do meio ambiente e trata a natureza como um conjunto de recursos a serem mercantilizados.

Os rituais também desempenham um papel fundamental na manutenção dessa conexão espiritual com a natureza. Práticas como danças, oferendas, cânticos e cerimônias sagradas são formas de honrar os elementos naturais e fortalecer a relação entre os humanos e a natureza. O Toré, por exemplo, é uma prática ritualística comum entre diversos povos indígenas do Brasil, muito comum na região Nordeste, que tem como objetivo reforçar a coletividade, a identidade cultural, a resistência espiritual e aos processos de retomada indígena. Da mesma forma, muitas tradições indígenas incluem a consulta a xamãs, pajés, curandeiro(as) e benzedeiros(as) que possuem conhecimentos sobre os ciclos e significados dos elementos da natureza.

Além disso, a conexão espiritual com a natureza está intimamente ligada à resistência dos povos indígenas frente às tentativas de apagamento cultural e destruição ambiental. O desmatamento, a grilagem, a exploração predatória de terras e a poluição de rios e solos não são apenas agressões materiais, mas também espirituais, que violam territórios sagrados e rompem o vínculo ancestral com a terra. Diante dessas ameaças, o debate pela preservação ambiental se torna uma luta pela preservação cultural e pela continuidade da existência física, cultural e espiritual dos povos originários.

Muito antes da emergência do debate contemporâneo sobre a crise climática, os povos indígenas já cultivavam modos de vida baseados na reciprocidade, no cuidado com o solo, no

manejo sustentável das florestas, na preservação das águas e na diversidade das sementes. As práticas agroflorestais, os sistemas agrícolas tradicionais e os saberes cosmológicos transmitidos de geração em geração constituem em legado ambiental, cultural e ancestral, que resiste ao avanço de modelos desenvolvimentistas devastadores. Reconhecer e valorizar esse legado é fundamental para proteger os direitos indígenas, para enfrentar as urgências planetárias atuais e na construção de alternativas sustentáveis ao colapso ambiental em curso.

Logo, a relação entre natureza e espiritualidade é uma dimensão essencial da cosmovisão indígena e de muitas outras tradições ao redor do mundo. Ao reconhecer a natureza como um espaço sagrado, os povos indígenas ensinam formas de existência mais harmônicas e sustentáveis, baseada no respeito, na escuta e na reciprocidade com o meio ambiente. Essa visão, além de ser fundamental para a manutenção das culturas tradicionais, também oferece reflexões importantes para a sociedade sobre a urgência de restabelecermos uma relação mais responsável, afetiva e amistosa com a natureza.

Indiara: A natureza é perfeita. A natureza é bela. Mas, não é todo mundo que entende. Não é todo mundo que conserva. A mulher indígena conserva muito a natureza . . . Nós somos diferentes dos brancos. Nós vivemos pela terra. E eles querem destruir. (Pachamama, 2020, p.90)

Liliam Maria: A natureza é muito forte. A gente vive na cidade; a gente quer lutar pela natureza. Briga aqui pela natureza. Mas é diferente da natureza da floresta. E muito diferente. A natureza da floresta tem uma espiritualidade muito grande. Para lidar com os bichos, com a fauna, com a flora, com a natureza e com o indígena, tem que ter respeito. (Pachamama, 2020, p.120)

Márcia Wayna Kambeba: A natureza é mãe e alimenta-nos. Há, por parte das populações indígenas e dos que vivem às margens dos rios, uma preocupação com o tratamento que se está dando a esse recurso precioso à humanidade. Pensar a natureza de forma sustentável é uma prática há séculos executada pelos povos da terra. (Kambeba, 2021, p.134)

Para os povos indígenas, a terra é mais do que um espaço físico; ela é a base de suas cosmologias, espiritualidades e modos de vida. Assim, a relação estabelecida dos povos indígenas com a natureza é de coexistência, sobrevivência, exaltação e cura para o corpo, a mente e o espírito. Trata-se de uma reconexão profunda com as forças vitais do universo, na qual a cultura indígena abriga um vasto e ancestral conhecimento sobre as plantas e seus poderes curativos. Esse saber é mantido com compromisso espiritual e cultural, garantindo a continuidade das tradições e fortalecendo os vínculos entre os seres humanos e todas as formas de existência.

Eliane Potiguara: Maria de Lourdes era uma curandeira: não só curou pessoas estranhas como também dois tumores de sua neta, alojados um no olho outro no mamilo, com uma mistura de minhoca amassada, teia de aranha e visgo de jaca. Ela trocava essa composição diariamente, por um período de mais de quinze dias. (Potiguara, 2018, p.25)

Indiara: A mata tem filhos muito fortes. E os espíritos da natureza são uma coisa perfeita! O caboclo Tupã e o caboclo Tupinambá. Ninguém pode mexer com os filhos da mata. (Pachamama, 2020, p.89)

Jê Jecy: Essas doenças como pressão, dor de cabeça, resfriado... Tudo era curado em casa. Minha mãe fazia os xaropes e dava para a gente. Mas não ensinava como fazia.

Eu sei as ervas que ela usava. Isso eu sei. Algumas plantas que ela usava eu nunca mais vi. Nem aqui, nem em Minas. Uma pena! Sinto não ter tido mais contato com minha mãe. (Pachamama, 2020, p.142).

À vista disso, apesar da marginalização de inúmeras práticas indígenas em decorrência da colonização e da imposição de valores ocidentais, observa-se que a pajelança resistiu ao tempo e continua a se afirmar como parte essencial da identidade e espiritualidade de diversos povos indígenas no Brasil, influenciando inclusive tradições afro-indígenas e populares, cujos rituais, saberes e modos de existência incorporam elementos oriundos desses conhecimentos ancestrais (Kambebe, 2020; 2021; Munduruku, 2011; Potiguara, 2019; Werá, 2016).

Embora a figura do pajé tenha sido historicamente mais associada aos homens, em grande medida devido a leituras ocidentalizadas e patriarcais das culturas indígenas, as mulheres vêm conquistando cada vez mais visibilidade no exercício de papéis espirituais e de cura em suas comunidades. Em diferentes etnias, as pajés mulheres desempenham funções centrais na condução de rituais, nos cuidados com a saúde física e espiritual, na preservação dos saberes tradicionais e na mediação entre mundos. São curandeiras, parteiras, benzedeiras, rezadeiras e líderes espirituais e políticas, guardiãs de conhecimentos profundos sobre as plantas medicinais, os cantos sagrados, os espíritos e as narrativas ancestrais. Sua atuação fortalece a continuidade e a diversidade das tradições indígenas, reafirmando a centralidade do feminino na cosmologia e na organização social.

Assim, a pajelança configura-se como uma prática espiritual e medicinal conduzida por lideranças dotadas de um saber ancestral que integra dimensões terapêuticas, espirituais e cosmológicas. Envolve o uso de ervas e plantas medicinais, cânticos, defumações, transes, benzimentos e outros rituais de cura, operando como uma forma de cuidado integral que articula corpo, espírito e território. Segundo Potiguara (2018), o/a pajé é um “verdadeiro conhecedor dos conhecimentos tradicionais: Patrimônio cultural de povo, propriedade

intelectual de seu povo” (pp. 93-94) e descreve seu papel de liderança espiritual da seguinte forma:

Eliane Potiguara: Ser líder espiritual, em qualquer lugar, em quaisquer culturas e tradições significa estar conectado primeiro com o eu interior, a mulher/o homem selvagem dentro de si mesmo, como já dissemos. É estar conectado(a) com a sua intuição e com todos os desdobramentos dela, o que nos remete às nossas culturas e espiritualidades tradicionais, dentro da nossa casa espiritual e mental. Realmente é poder fazer com que seu cérebro e seu espírito relembrem os ensinamentos da ancestralidade, como no caso indígena, cuja herança espiritual é passada de pai/mãe para filho/filha. Nenhum pajé indígena faz curso para ser pajé. O pajé – “é” – e ponto final e *ninguém o discrimina*. O ser xamã não tem designação espacial, ele pode ser do mar, da terra, da cidade, do campo, das montanhas. É evidente que os lugares mais tranquilos, como a mata, são favoráveis à meditação e à expansão da alma. Mas quem é líder espiritual o é em qualquer circunstância. No caso indígena, em uma família, pode haver vários filhos, mas somente um ou dois terão qualificação para a espiritualidade. Todos os filhos terão a mesma educação, mas “aquele” se destacará por sua natureza iluminada, será um grande reverenciador da cultura da paz e da ética. É intrínseco nele, ele já traz as lembranças adormecidas mais favoráveis ao despertar interior. As práticas espirituais, as pajelanças de seus avós, pais ou tios na sua educação diária, desde a tenra infância, vão funcionando como um elemento motivador, iluminador de sua trajetória espiritual. E seu fortalecimento só será complementado quando ele *expandir* a sua energia vital e espiritual – a sua consciência e inconsciência – direcionadas para sua comunidade, exercendo a cura em todos os sentidos. (Potiguara, 2018, p. 93)

Os poemas de Márcia Wayna Kambeba (2020; 2021) também evidenciam a conexão dos pajés com a natureza e os seres encantados, que ao atuar como mediadores entre o mundo

físico e o sobrenatural, evocam forças sagradas que curam doenças, afastam energias negativas e fortalecem a comunidade. Além disso, destaca o papel das mulheres na pajelança, mostrando sua potência, chamamento e cuidado, enquanto guardiãs de práticas curativas e de sabedorias herdadas por linhagens femininas, fortalecendo, assim, a continuidade e a pluralidade das tradições indígenas e a força do feminino ancestral na construção de caminhos de cura, resistência e (re)existência.

Márcia Wayna Kambeba: A mulher na sua delicadeza/ Suave feito vento na flor/ Tem a força de mil povos,/ Carrega magia e esplendor./ E em noite de lua cheia/ Da mata, bem perto da clareira,/ Começa o ritual./ A mulher e sua pajelança/ Espanta espírito mau./ Acende seu *tawari*⁵²,/ Pede forças a *waimi*⁵³,/ Conversa com os imortais,/ Os seres sobrenaturais./ Canta os mantras sagrados,/ Chamando os encantados./ Dança ao redor da fogueira,/ Protegida com seu maracá,/ Com o som chama o *Mawá*⁵⁴/ *Karuana*⁵⁵ pedem licença/ Para entrar e conversar./ É a mulher na pajelança/ A senhora do lugar/ Para curar foi escolhida/ Acalma o vento, deixa bravo o mar. (Kambeba, 2021, p.45)

Em diálogo com as reflexões até aqui desenvolvidas, Douglas Kariri e Lucinete Tabajara, durante o curso de extensão, compartilharam experiências pessoais que evidenciam a importância da pajelança na transmissão dos saberes tradicionais e na reafirmação das identidades indígenas. Seus relatos, tecidos a partir de suas vivências, revelam o poder simbólico e afetivo contido nos gestos, nas palavras, nos objetos rituais e nas relações estabelecidas com a figura do pajé, em que a pajelança se apresenta como um campo de cura e

⁵² Tawarí: Casca da árvore de tawarizeiro, utilizada tanto para fumo quanto em rituais conduzidos pelo pajé (Kambeba, 2021).

⁵³ Waimí: Anciã (idem).

⁵⁴ Mawá: Espírito guerreiro se manifesta em resposta ao chamado do pajé (idem).

⁵⁵ Karuana(s): Espírito(s) da floresta (idem).

de fortalecimento espiritual, mas também como um lugar de escuta, acolhimento e pertencimento:

Douglas Kariri: Nós temos o pajé Cícero Pontes. Ele tem uma dicção muito complicada, e muita gente tende a se afastar, tende a não prestar atenção no que ele está falando, mas perde tanta coisa, sabe?! Perde tanta coisa com o que ele está falando, porque os ensinamentos não vêm somente através da fala/das palavras, mas da forma dele falar. Ele gesticula muito, sempre bate o cajado, enfim, . . . ele utiliza sempre também o cocar dele, sabe?! (Curso de Extensão, Encontro 03, 23/07/2021)

Lucinete Tabajara: Me veio na lembrança, semana passada, eu conversando com o pajé Barbosa, contando para ele algumas dificuldades, alguns anseios, algumas coisas que passam na minha cabeça. E ele disse: “É isso que nós somos, defensor do que é nosso, defensor do que os nossos troncos velhos, os nossos ancestrais deixaram para a gente”. E aí, quando a gente traz a memória dos nossos avós, dos nossos/as bisavôs/bisavós, traz os costumes, as tradições, toda aquela vivência que está dentro da gente, que colocamos para fora, isso vai nos autoidentificando! (Curso de Extensão, Encontro 03, 23/07/2021)

Recentemente, envolta em recordações ligadas às práticas culturais e espirituais que atravessam minha história familiar, me lembrei de meu tio-avô Cesário, um dos irmãos mais velhos de minha avó Luiza, por parte de mãe. Quando ele faleceu, na véspera do meu aniversário, em 2001, eu estava prestes a completar sete anos, por isso nossa convivência tão breve. Ainda assim, sua presença permanece em alguns momentos que marcaram a minha infância.

Nesses últimos anos, passei a desejar saber mais sobre “Tio Cesário”. Segundo relatos familiares, ele era conhecido como rezador, benzedor ou curador, e frequentava um terreiro de

umbanda próximo a casa que residia em Campo Maior/PI. As lembranças que eu tenho: era que ele era alto, negro e costumava vestir-se de branco. Sua casa era cheia de santos, ervas e plantas medicinais e incensos. Lembro que ele sempre participava das festas dedicadas à Iemanjá, realizadas às margens do Açude grande de Campo Maior. Meus pais e avós diziam: “Cesário com certeza está lá”. Às vezes, nós íamos ver as celebrações, ainda que brevemente.

Por muito tempo, essas memórias ficaram adormecidas em mim e em minha família, em meio aos silêncios e esquecimentos. Após sua morte – que, aliás, foi o primeiro velório que presenciei –, houve um apagamento em torno da sua história e de tudo o que ele representava espiritualmente. Hoje compreendo que esse apagamento é efeito do racismo, do preconceito e da intolerância religiosa que marcam a sociedade brasileira. Com o tempo, fui buscando revitalizar essas memórias, pois de alguma forma, mesmo que inconscientemente, eu sabia o quanto “Tio Cesário” era conhecedor de rezas, práticas de cura e do uso de ervas. Isso me levou também a questionar de onde vinham esses saberes.

Foi então que, recentemente, descobri que minha bisavó Laurinda, sua mãe, também era uma grande conhecedora de ervas e plantas medicinais. Segundo relato do meu tio-avó Raimundo, ela era “benzenheira”, preparava remédios medicinais e caseiros. Acredito que possa ter havido uma transmissão geracional desses saberes, uma suposição que ainda desejo investigar melhor. Um outro detalhe que me surpreendeu, relatado por minha mãe, era que minha avó Luiza costumava rezar nela e nos irmãos quando estavam doentes, ainda crianças. Fiquei impressionada, pois ao longo de toda a minha vida, até sua partida em 2022, minha avó nunca havia comentado isso, tampouco presenciei tais momentos. Lembro apenas de tê-la acompanhado, algumas vezes, quando pequena, a casas de rezadeiras ou benzedadeiras. Também me recordo dela ter algumas plantas medicinais em casa.

Essas lembranças, agora reativadas, tem me instigado a buscar saber mais sobre as práticas religiosas, culturais e espirituais que atravessaram meus antepassados. Percebo que,

mesmo sem plena consciência na época, estive em contato com expressões de um saber ancestral que se manifesta na relação com a natureza, na cura pelas plantas e na força das rezas. São práticas que, embora silenciadas ou pouco comentadas, carregam sentidos profundos de cuidado, espiritualidade e resistência.

Na cosmologia indígena, a espiritualidade transcende a cura de doenças físicas ou espirituais, constituindo-se em um espaço de conexão, de fortalecimento coletivo, pertencimento étnico e continuidade cultural. Por meio dela, os sonhos, a intuição e as percepções sutis da vida são consideradas formas sagradas de comunicação, através das quais os espíritos e as forças naturais transmitem mensagens oníricas para a vida individual e coletiva, revelando eventos futuros, desafios, advertências e ensinamentos (Albert & Kopenawa, 2023; Kopenawa & Albert, 2015; Krenak, 2019, 2020b, 2021; Werá, 2016).

Os sonhos e encantados constituem um elo entre o mundo material e o espiritual. Eles são manifestações que orientam, protegem e ensinam os povos indígenas sobre sua identidade, seu caminho de volta e sua relação com o mundo. Os sonhos são considerados canais sagrados de comunicação entre os espíritos, os ancestrais e os vivos. Os Anciãos/anciãs, pajés, xamãs, curadores/as e lideranças indígenas utilizam os sonhos como fonte de orientação espiritual e de proteção. Já os encantados, por sua vez, são seres míticos e espirituais, que habitam rios, florestas, montanhas, animais e demais elementos da natureza. São espíritos de ancestrais divinizados ou seres espirituais que guiam e protegem os povos indígenas, manifestando-se através de visões, revelações e sonhos para garantir a cura espiritual e preservar os saberes ancestrais (Albert & Kopenawa, 2023; Kopenawa & Albert, 2015; Krenak, 2019, 2020b, 2021; Werá, 2016).

Desse modo, a interpretação dos sonhos e revelação espiritual não são meras práticas místicas, mas ferramentas de resistência cultural e identidade indígena, pois essa conexão com a espiritualidade significa exaltar a memória, a cultura, a terra, a ancestralidade e a força do

povo. Além do mais, a imersão na natureza e na cosmologia indígena frequentemente transporta os indivíduos e coletivos indígenas para um plano transcendental. Foi assim que, ao participar de um ritual com os xamãs Yanomami, Eliane Potiguara (2018) se abriu para um mundo espiritual povoado por figuras ancestrais. No Toré Potiguara, ao “som das maracas, flautas, tambores e das batidas dos pés”, ela foi tomada por uma força incontável que “a revelava histórias, fatos, lembranças e imagens” (p.121) incompreensíveis para a razão, tendo dificuldades até mesmo para compreendê-las:

Eu pensava estar louca, disse isso no Tribunal de Histórias Não Contadas, na China, por ocasião da Conferência Internacional da Mulher, promovida pela ONU, em 1994. Maria de Fátima e Wilma muitas vezes testemunhavam meus momentos de revelação. Eu era uma testemunha dos tempos, mas não me dava conta! No meu interior e, depois, refletia tudo aquilo de novo, e realmente percebia que não dava mais para fugir de meu destino. (Potiguara, 2018, p.121)

Essa transcendência indígena guiou também sua trajetória política e social. Em 1992, enquanto buscava documentos que eram de sua avó para a confirmação de sua identidade indígena junto ao Procurador do Estado da Paraíba, viveu uma experiência mística e sobrenatural. Em meio ao desespero e à bagunça de sua biblioteca, foi surpreendida por uma grande luz branca esfumada. Seus filhos, então crianças, testemunharam a aparição. Na ocasião, sua filha mais nova atravessou a luz que sugira e, inexplicavelmente, encontrou a pastinha vermelha contendo os documentos de sua avó, perdida há anos. Esse evento reafirmou sua conexão com os espíritos ancestrais e fortaleceu seu processo de retomada, suas indianidades e seu caminho de volta.

Nesse bojo, Eliane Potiguara, Trudruá Dorrico e Márcia Wayna Kambeba narram um pouco sobre sua conexão com esse universo espiritual, destacando como os sonhos e os encantados ensinam que o mundo é muito mais do que o visível. Essa dimensão espiritual é

uma realidade vivida e sentida, que sustenta e fortalece a luta dos povos indígenas por existência, reconhecimento e respeito neste país.

Eliane Potiguara: Os sonhos eram canais de revelação. Por meio dos sonhos, eu podia escrever meus textos, minhas orações, minhas poesias e, inclusive, direcionar meu trabalho dentro do Grumin. Tudo o que acontecia comigo era realmente muito forte. Dezenas de rostos desconhecidos de mulheres indígenas, com peles bem coradas, mudas e olhares fixos em mim me chamavam como que ordenando: “Levanta-te!”. E, por meio dos sonhos, eu ia dando os primeiros passos. (Potiguara, 2018, p.121)

Trudruá Dorrico: Os ancestrais acharam que pelo caldo podiam conversar comigo. No entanto, Makunaima me encontrou em sonho só sete anos tarde. Finalmente, eu saberia que as histórias dos encantados também eram a minha história. Urî-sane-tî, Urî-sane-tî, Insikiran pia. Eu-sou-eu, eu-sou-eu, filha de Insikiran. (Dorrico, 2019, p.25)

Márcia Wayna Kambeba: Canta floresta, canta como pássaro./ Canta floresta um canto para ninar./ O barulho da folha seca/ Amassada começa a chorar,/ Mas a lágrima dessa folhinha/ Faz a semente na terra brotar./ A chuva que chega à tardinha/ Vem com a mata a festa celebrar./ É bendita essa deusa e rainha, /Até a mãe-d'água vem reverenciar./ A passarada acorda a bicharada,/ Para o banho de sol tomar./ E o rei majestoso e brilhante/ Ilumina e aquece o lugar./ Minha floresta tem mistérios e encanta,/ Nesse encanto pelo canto vai mostrar/ Que precisa ver seu verde sempre vivo,/ Para o ciclo da vida continuar. (Kambeba, 2021, p.116)

Diante disso, as autoras indígenas reafirmam uma concepção de natureza como espaço sagrado e encantado, habitado por seres espirituais, forças ancestrais e memórias vivas. Essa perspectiva rompe com a lógica ocidental hegemônica, que historicamente fragmentou e objetificou a natureza, dissociando-a da espiritualidade, da vida e do afeto. Ao resgatar a

sacralidade do mundo natural e a profunda conexão entre os povos indígenas e seus territórios, essas autoras reafirmam uma cosmologia em que tudo está interligado, seres humanos, encantados, águas, florestas, animais e estrelas, convocando-nos a repensar nossas formas de existência e relação com o mundo.

Em “Pele de Foca”, Potiguara (2018) resgata sua ancestralidade ao mergulhar nas profundezas do mar, que assume uma dimensão encantada, funcionando como um portal para a sabedoria e o fortalecimento espiritual, onde encontra sua “avó-foca” e seus ancestrais. Trago aqui um trecho: “A luz se abriu e a minha pele de foca voltou a se umedecer. Minha pele estava seca pelas vicissitudes da vida. Eu mergulhei nas profundezas dos mares e reencontrei minha avó-foca, minhas sagradas ancestrais e os velhos guerreiros que também não se envergonhavam por suas lágrimas. Elas – sabiamente – me contestaram e mostraram que eu, inconsciente e pacificamente, aceitava os padrões éticos impostos pela intolerância da sociedade, e voltei com minha alma fortalecida, voltei com meus sonhos definidos, voltei com minha intuição extremamente clara, precisa, determinada” (p. 94).

Já no conto “As bananeiras do meu quintal”, Dorrico (2019) apresenta a infância entre árvores e cobras como parte de um universo mágico e pulsante. A “floresta do meu quintal” torna-se um território onde as árvores são “gentes” que ouvem e dialogam com ela, e as cobras são seres que interagem com os humanos em uma lógica encantada, onde o perigo e a proteção coexistem em um mesmo habitat (p.71). No poema “A castanheira”, ela também provoca uma reflexão sobre o esquecimento da sacralidade da natureza e a necessidade de reavivar esse vínculo ancestral, questionando o seu afastamento das gentes-floresta e a perda da conexão com esse mundo encantado: “Por que não vejo mais árvores? Quando foi que deixei de perceber as gentes-floresta? Quando? E você?” (p. 83).

Por fim, Márcia Wayna Kambeba (2020) no poema “Mergulho Fundo” expressa uma imersão espiritual e ancestral nas águas de um rio, onde mergulha em busca de sua conexão

com a espiritualidade e a força de suas raízes indígenas, ouvindo o canto dos pajés e sentindo a presença da Mãe Terra. Além disso, no reflexo do rio, afirma que encontrou sua própria identidade, reconhecendo-se como filha da natureza, da mata, de Pachamama, fortalecendo sua ligação com os elementos naturais e as tradições de seu povo.

Logo, um aspecto marcante nos poemas de Márcia Wayna Kambeba (2020; 2021)⁵⁶ é a musicalidade que emana dos sons naturais e da sonoridade da natureza, a exemplo dos sons de animais, movimento das águas, do vento e folhagem, dos ciclos naturais e etc. Esses sons criam uma sinfonia, que expressa uma interconexão de todos os seres, viabilizando uma conexão espiritual e ancestral, assim como um estado de bem-estar e de respeito ao meio ambiente. Essa musicalidade reflete uma visão de mundo na qual a natureza fala, e quem silencia para ouvir pode acessar saberes profundos, estados de cura e um sentimento profundo de pertencimento.

Em seu livro “Lugar do saber ancestral”, Márcia Wayna Kambeba (2020), narra um pouco sobre sua relação com os rios e, especialmente, sobre a experiência de ouvi-lo. Na ocasião, ela compartilha lembranças de sua infância na aldeia, como as brincadeiras na chuva, os banhos de rio e as manhãs ao lado do pai, com quem aprendeu, desde cedo, a importância de observar e escutar o rio em silêncio, compreendendo-o como um ser que carrega histórias, memórias e ensinamentos. Assim, para ela, a experiência de ouvir o rio, se configura como um momento de intimidade, contemplação e territorialidade com o mundo das águas.

Nesse movimento, em um dos encontros do curso de extensão, Lidiany Tributino compartilha a experiência de aprender a contar seus sonhos, um ensinamento transmitido por sua avó, que era rezadeira, e também praticado pelas lideranças da etnia Potiguara, da Aldeia

⁵⁶ A presença dessa natureza encantada se manifesta também nos mitos, mitologias, lendas e contos de origem da vida, como na história “O Homem que se Casou com as Mulheres das Águas” e “Conto O Feitiço”, narrada por Trudruá Dorrico (2019). Nos poemas, de Márcia Wayna Kambeba (2020; 2021), a exemplo de “Fundo do Rio”, “Árvore Purua”, “Gota Pequena”, “Árvore da Vida”, “Os Filhos das Águas do Solimões”, “O Mar de Ajurutea”, “Manaus Magia”, “Murucututu”, “Pororoca”, “Amor de Boto”, “Caminho da Vitória Régia”, “O Canto dos guarás”, “Sons da mata” e dentre tantos outros.

Novo Mundo, em Monsenhor Tabosa/CE, que revela que, ao contar os sonhos, especialmente os ruins, seria possível dissipar energias negativas e evitar acontecimentos indesejados:

Minha avó era rezadeira e teve uma coisa que eu achei muito interessante, porque eu nunca... Eu fui criada na cidade, ali na Messejana, lá em Fortaleza, depois fui para Caucaia, e eu tinha pouquíssimo contato com a natureza. Então, eu desaprendi! Nem sei se teve em algum momento eu sabia escutar a natureza, né?! Mas eu sempre tive, eu não sei, talvez porque eu sou filha de Iansã, mas eu sempre tive uma conversa com o que não é humano, principalmente pelos sonhos. E eu tinha sempre isso de acordar de um sonho e ter que contar. A minha avó, que era rezadeira, ela sempre dizia que era importante contar quando a gente saísse caminhando. E quando eu passei um tempo com os Potiguara, as meninas, as lideranças conversando comigo, aí uma vez elas disseram: “Ah, mas aqui a gente conta. A gente vai para o quintal ou a gente vai plantar e tudo, e a gente conta para as plantas. E aí, se é um sonho ruim, é capaz dele não acontecer”. Isso me fez pensar um pouco... Me deu esse sentimento também de poder, parece que voltar, ter esse caminho de volta, né?! E ir caminhando para o meu lugar, para um lugar que eu escutei, um lugar familiar, da minha avó e tudo, de um conhecimento dos meus, da minha avó (Curso de Extensão, Encontro 06, 13/08/2021)

De maneira semelhante, Maria Liliâne relembra a trajetória de sua avó lavadeira, cuja vida esteve profundamente ligada aos rios da Amazônia. Segundo ela, a água não era apenas um meio de sustento, mas um elemento que permeava cada aspecto da vida de sua avó, até mesmo o momento de sua morte:

Esse último livro que a gente leu [O lugar do Saber], fala muito dos rios. E toda trajetória da minha avó assim pela Amazônia, nos lugares que ela andou, foi sempre através dos rios né. Ela morou em algumas cidades diferentes e sempre tem essa referência aos rios por onde ela passou. E... eu recordei também que essa coisa dela

com a água. Ela foi lavadeira né, minha vó foi lavadeira. Então ela era também da água, de alguma forma era de onde ela tirava o sustento dela, para cuidar dos filhos, porque meu avô morreu muito cedo. E eu lembrei que quando ela faleceu, ela tinha acabado de tomar banho. Então assim, essa coisa da água parece que estava muito atravessando tudo né. E a leitura desse último texto me trouxe muito isso assim, a potência dessa água e como ela atravessa! (Curso de Extensão, Encontro 08, 27/08/2021)

Atravessada por essas narrativas e pelas leituras, percebo que estabeleci uma relação mais íntima com a natureza, especialmente após o falecimento de minhas avós. A primeira partida foi de minha avó paterna, Neusa, em abril de 2020, no início do doutorado, em meio ao contexto pandêmico da COVID-19. A segunda foi de minha avó materna, Luiza, dois anos depois, em maio de 2022. Durante esse período, os momentos vividos às margens do rio, na casa minha avó Luiza, funcionaram como um refúgio, um espaço de acolhimento em meio à pandemia e aos nossos processos de luto.

Eu sempre soube, ou melhor, intuía, que ao concluir o doutorado, elas já não estariam mais aqui. Isso me inquietava profundamente, mas, ao mesmo tempo, eu também sabia que nossas conversas seguiriam em outro plano: ancestral. E isso, de alguma forma, me conforta. Hoje, é ali, naquele rio que atravessa o quintal da casa da minha avó, onde cresci, que consigo me reconectar com elas. No fluxo das águas, encontro a liberdade de minha avó Luiza e o aconchego de minha avó Neusa. Me sinto em casa, inteira, como se estivesse novamente ao lado delas. Não sei se escuto o rio ou se ele escuta a mim ou se elas me escutam, mas sei que as reencontro, na força, alegria, leveza e beleza que esse lugar me proporciona. É nesse espaço que reside as lembranças da minha infância e a presença constante de minhas avós.

Figura 15

Rio do quintal de minha avó



Fonte. Arquivo pessoal (2024).

Assim, para os povos indígenas, o ato de escutar e dialogar com os elementos naturais constitui uma forma de preservar a memória, fortalecer a identidade e resistir às tentativas de apagamento cultural. Trata-se de uma vivência espiritual, afetiva e identitária, em que a cultura, a terra e a espiritualidade indígena são pilares importantes para a construção e manutenção da identidade, cujo esses elementos orientam a vida cotidiana e definem a relação com o mundo, sagrado e coletividade.

Nesse sentido, compreende-se, a partir desse olhar, que “o território é um espaço de identidade, ou pode-se dizer que é um espaço de identificação” (Kambebe, 2021, p.136). Essa visão amplia a noção de território para além de suas dimensões geográficas, entendendo-o como uma construção simbólica e espiritual. Desse modo, o território pode “ser imaginário e até mesmo sonhado” (p.136), sendo criado e recriado pelas relações sociais, espirituais, ancestrais e culturais que moldam a visão de mundo de uma pessoa, povo e sociedade. Então,

mesmo diante de deslocamentos forçados ou da perda do território físico, a memória do lugar permanece no imaginário, sustentando tradições e fortalecendo a resistência cultural.

Dessa forma, o território têm sido uma das linhas mestras dos processos de retomada que perpassam os indivíduos e coletivos, em que a luta pelo território não se restringe à posse e demarcação de terras, mas à manutenção de um modo de vida enraizado em valores éticos e comunitários. Nas palavras de Eliane Potiguara (2018): Território é quase sinônimo de ética e dignidade. Território é vida, é biodiversidade, é um conjunto de elementos que compõem e legitimam a existência indígena. Território é cosmologia que passa inclusive pela ancestralidade (p.119).

Nesse processo de retomada das indianidades e dos territórios, os povos indígenas têm exaltado e perpetuado cada vez mais suas culturas, espiritualidades e relação com a terra, em oposição aos sistemas sociais e políticos hegemônicos que buscam silenciar suas vozes e apagar suas tradições. A exaltação, nesse contexto, assume o papel de resgate e valorização daquilo que, historicamente, tem sido desconsiderado ou marginalizado, em que “a exaltação é uma forma de resgate e preservação de algo. É a valorização daquilo que não é valorizado como deveria ser. Exaltação é afirmação na poesia e na vida” (Potiguara, 2018, p. 119).

À vista disso, as vozes indígenas, sobretudo das mulheres, surge como um símbolo de força, dignidade e resistência, sendo guardiãs dos saberes ancestrais, das línguas nativas e da natureza. Esse protagonismo feminino é fundamental para a preservação das tradições e para a continuidade da luta por direitos e reconhecimento, o que exige a mobilização de todas as forças e estratégias para garantir a sobrevivência e a continuidade dos saberes ancestrais. Em diálogo com essa reflexão, Lucinete Tabajara complementa:

Lucinete Tabajara: A mulher indígena, na sua trajetória, só tem uma vida, e ela precisa ser vivida com dignidade. E como já disse, abrindo pra todas as mulheres, nós só temos uma vida. E a gente precisa buscar todas as maneiras os mecanismos, todas as forças,

para que a gente possa viver, passar essa vida aqui, já que só é uma, mas que a gente possa ter ela com dignidade. E a gente busca essa força, essa dignidade onde? Nós sabemos que a dignidade de vida, nós temos através da terra, que é nossa Mãe Natureza, que dela nós tiramos nosso sustento, que dela nós podemos sobreviver, cuidar dos nossos filhos, dos nossos descendentes, para que a gente possa ter essa vida com dignidade, que é a vida que a gente tanto sonha. Uma vida que os nossos antepassados sofreram tanto pra manter. E hoje a gente pode perceber que há luzes apontando para essa sabedoria das mulheres indígenas, que silenciaram de certa forma, mas foi uma sementinha que ficaram presentes lá no fundo de cada um e cada uma indígena. Tudo isso quando vai florescendo, vai fazendo surgir e brotar novas esperanças, novas expectativas, novas maneiras de vida. Eu acredito que é com esses saberes que nos indígenas podemos nos apegar pra continuar a nossa luta. É isso! (Curso de Extensão, Encontro 03, 23/07/2021)

Nessa perspectiva, a exaltação à terra, às espiritualidades e aos modos de vida indígenas ecoa como uma convocação à continuidade da luta e da resistência, isto é, um chamamento à força ancestral, vista como fonte de esperança, renovação e identidade, capaz germinar novas formas de existir e resistir no mundo. Essa força ancestral é a base para as mulheres, homens e jovens indígenas se reaproximarem de suas raízes, afirmando sua indianidade, reconstruindo sua relação com a terra e revitalizando suas cosmovisões diante de um sistema que tenta apagá-los, como será elucidado no movimento a seguir.

Chamamento da força ancestral

A denúncia

Ó mulher, vem cá
que fizeram do teu falar?
Ó mulher conta aí...
Conta aí da tua trouxa
Fala das barras sujas
dos teus calos na mão
O que te faz viver, mulher?
Bota aí teu armamento.
Diz aí o que te faz calar...
Ah! Mulher enganada
Quem diria que tu sabias falar!
(Potiguara, 2018, p.79)

O poema “A denúncia”, de Eliane Potiguara (2018), expõe a invisibilização e o silenciamento das mulheres na sociedade, sobretudo das mulheres indígenas. Ele evoca um chamamento à voz feminina, um despertar ancestral que instiga as mulheres a romperem o silêncio, expressarem suas dores e a reivindicarem o protagonismo que historicamente lhe foi negado. Para a autora indígena, “a libertação do povo indígena passa radicalmente pela cultura, pela espiritualidade e pela cosmovisão das mulheres” (p.46).

Segundo Potiguara (2018), na cultura indígena, “a mulher é uma fonte de energias, é intuição, é a mulher selvagem⁵⁷ não no sentido primitivo da palavra, mas selvagem como desprovida de vícios de uma sociedade dominante”, sendo vista como “uma mulher intuitiva em evolução para com sua sociedade e para com o bem-estar do planeta Terra”. Diferente das perspectivas eurocêntricas e coloniais, seu poder reside na força do conhecimento ancestral, transmitido no decorrer dos séculos, embora reprimido pela colonização, além de proteger instintivamente “os seios e o ventre contra seu dominador e busca forças nos antepassados e nos espíritos da natureza para a sobrevivência da família” (p.46).

⁵⁷ Eliane Potiguara (2018) ao utilizar o termo “selvagem” refere-se a um conceito psicológico que significa intuição, segundo a escritora Clarissa Pinkola Estés.

Diante disso, a autora indígena, da etnia Potiguara, reforça a importância de fortalecermos a força selvagem e intuitiva que nos habita. Para ela, receber a herança ancestral é um compromisso, e levá-la adiante é um ato de sabedoria, já que o enfrentamento ao neocolonizador e ao opressor político-cultural exige o despertar dessa força interior, que se contrapõe ao racismo, à opressão e à violência, seja física, psicológica, sexual, mental e espiritual, que tem degradado a autoestima das milhares de mulheres indígenas, tornando-as prisioneiras de um sistema que as discrimina, as oprime e as mata. Em suas palavras:

A intuição é a mensageira da alma; a intuição é a força do conhecimento tradicional, ancestral. A tocha da ancestralidade deve ser trabalhada dentro de cada um de nós, pois ela é riquíssima em conhecimentos, sejamos indígenas, negros, amarelos ou brancos. O nosso cérebro, fisicamente, guarda espaços e tradições jamais alcançados. É preciso lembrar, despertar da escuridão mental e espiritual e deixar fluir o inconsciente coletivo para que ele flutue nos mares da consciência, que é quem dá a tônica da vida. É preciso uma força extraordinária para resgatar os conceitos e princípios da ancestralidade que cada um tem dentro de si. É ética. É princípio. É busca, inclusive, da paz que vai se somar à construção da corrente do amor e da ética. Mas só da conscientização de quem somos nós, como povos indígenas ou oriundos de outras raízes, é que brotará uma percepção, reveladora da riqueza, da preciosidade que existe adormecida na vastidão das mentes, dos corações e dos espíritos. (Potiguara, 2018, p.90-91)

Assim sendo, Potiguara (2018) assinala que “a chama do conhecimento ancestral, seja indígena, seja oriunda de outras raízes, deve ser reavivada imediatamente na alma de todas as mulheres, e dos homens também”, para que a “parceria homem-mulher seja comungada dentro dos princípios dos direitos humanos mais transcendentais”. Além do mais, discorre que “quando despertamos essa força, começamos a reconhecer a sombra negativa da nossa psique, o predador natural, os aspectos negativos de nosso comportamento, o nosso inimigo interno”

e, assim, “começamos a reagir contra a opressão, o racismo e a destruição causados à nossa *persona*”, de modo que a luta contra o inimigo interno “certamente trará não só os aspectos positivos de nosso caráter, como também os vícios impostos subliminarmente pelo colonizador” (p.89). Isto é, envolve libertar-se das amarras do racismo, do colonialismo e dos padrões impostos pelo colonizador.

Logo, esse inimigo interno refere-se aos impactos psicológicos, culturais e espirituais deixados pelo colonialismo. Trata-se das marcas deixadas na subjetividade das pessoas indígenas e de demais povos marginalizados, que se manifestam de diversas formas, a exemplo da rejeição da própria cultura, da língua e dos saberes ancestrais diante à imposição de valores coloniais e eurocêtricos; da internalização da inferiorização imposta pela sociedade dominante; da reprodução da lógica do colonizador através da assimilação de ideias e comportamentos baseados na dominação, controle e exploração; e da inibição da luta por direitos e autonomia devido as inúmeras situações de violência, repressão e marginalização (Potiguara, 2018).

À vista disso, durante nossos encontros do curso de extensão, Adriana Reis ressaltou como essas marcas persistem ao longo do tempo quando não há um processo de cura e conscientização: “Minha tataravó que era indígena, mas é impressionante como as violências continuam se a gente não se curar do racismo, dessa mentalidade colonial” (Curso de Extensão, Encontro 01, 09/07/2021). Em diálogo, Muri’ti também destacou a necessidade de um esforço contínuo de reconstrução identitária frente às imposições do colonialismo: “É preciso se construir todos os dias para não cair em armadilhas coloniais” (Curso de Extensão, Encontro 05, 06/08/2021).

Nesse sentido, os ataques e invasões coloniais não destruíram somente territórios, violaram corpos e saquearam recursos naturais, mas deixaram também impactos devastadores na saúde mental dos povos indígenas, a exemplo da loucura, alcoolismo, suicídio e violência

interpessoal, que afetam diretamente o bem-estar dessa população, provocando um estado de timidez, conformismo, baixa autoestima, sentimento de culpa, medo, pânico, infelicidade, angústia e de submissão ao dominador, que prejudicam as relações humanas e favorece um controle ideológico e político (Dorrico, 2019; Potiguara, 2018; Kambeba, 2023).

No poema “Fim de Minha Aldeia”, Potiguara (2018) expressa essa dor e perda, simbolizando o impacto da colonização na identidade e no pertencimento dos povos originários. A saudade, a solidão e a sensação de traição descritas nos versos citados refletem o sentimento de desolação vivenciado por muitas populações indígenas frente à imposição colonial e à negação de sua própria existência: “. . . Hoje estou sofrida, amargurada/Perdi minha essência/Grito traída, canto a trapaça/Sou a própria tristeza/Transformei-me numa constante ameaça. /Agora não rio, não sonho/Não suporto mais nada/Uma dor aguda me sufoca, me maltrata/É a dor da saudade que me mata” (p.35).

Nesse bojo, Fanon (2008), psiquiatra e escritor martinicano, ao analisar os efeitos psicológicos da colonização, incluindo traumas, violência e a internalização da opressão e ao explorar o impacto do racismo colonial na identidade e saúde mental das populações colonizadas, destaca que o colonialismo impôs aos colonizados uma visão depreciativa de si mesmos, aprisionando-os em uma imagem construída pelo colonizador, associada à inferioridade e à agressividade, em que denomina de “epidermização da inferioridade” (p.28). Esse aprisionamento psíquico gera angústia, insegurança e um desejo de aceitação, que em muitas vezes resulta na negação de sua própria identidade.

Além do mais, Fanon (1968) enfatiza a necessidade de descolonizar o ser, o saber e o corpo, em um processo de libertação psicológica e existencial do colonizado em relação às estruturas opressivas do colonialismo. Trata-se de romper com essa interiorização da inferioridade e recuperar a dignidade e autonomia, através da resistência, da reapropriação cultural e da luta pela autodeterminação. Para ele, o colonizado deve se libertar da imagem

inferiorizada que o colonialismo impõe; recuperar suas raízes culturais, linguísticas e históricas; lidar com os traumas intergeracionais deixados pelo colonialismo; recusar a submissão ao colonizador e transformar essa libertação em um ato político e de fortalecimento étnico e coletivo.

Nesse contexto, Ailton Krenak, em uma de suas reflexões no artigo “Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas”, discorre como o colonialismo destruiu o sentido de ser dos povos originários, reduzindo-os a estado de sobrevivência, negando seus direitos de viver plenamente em sua cultura e espiritualidade, silenciando saberes, destruindo cosmologias e impondo um estado de submissão cultural que gerou profundas cicatrizes na subjetividade dos colonizados, perpetuando-se nas experiências contemporâneas das populações indígenas (Milanez et al., 2019).

Dessa maneira, Dorrico (2019), no poema “O homem do ouro”, ao narrar a história de seu pai, evidencia como a exploração predatória dos recursos naturais está intrinsecamente ligada à destruição das relações humanas e à saúde mental dos povos indígenas. Seu relato mostra como o garimpo, envenena não apenas os rios, mas também aqueles que dele vivem, resultando em loucura, tristeza e morte. Essa conexão entre riqueza e destruição reflete o ciclo de violência colonial, em que o progresso ocidentalizado se impõe às custas do sofrimento e adoecimento indígena:

Quando a draga queen aportava no barracão, íamos buscar papai. Ele sempre nos encontrava sorridente com uma pepita de ouro. Aquele outro me deixava feliz porque mamãe e papai sorriam mostrando os dentes. Durante nove anos, eu tive o afeto do meu pai. Mas ele enlouqueceu, como todo homem de ouro que não escapa da maldição de matar os outros envenenados aos pouquinhos. Enquanto meu pai ficava cada vez mais rico mais gente o rio-gente morria, bem devagarinho, sufocado pelo mercúrio. E quanto mais morria, mais gentes-árvores, gentes-peixe, gentes-barranco, gentes-gente morriam

com ele. Até que um dia foi meu pai que morreu primeiro, de tristeza; depois, da vida mesmo. Agora eu sei: felicidade de meu pai não era boa. Hoje eu sinto que toda felicidade que não é boa, depois mata. Foi assim como o meu pai. São as mesmas as histórias que eu escuto dos homens de ouro: Se tornam outras, ocos, pouco. Outros, ocos, pouco. Outros, muitos ocos, pouco, e depois morrem. Queria que não fosse verdade, mas é. (Dorrico, 2019, p.77-78)

De modo semelhante, Eliane Potiguara (2018) compartilha, por meio de sua trajetória de vida e da história de sua avó, Maria de Lourdes, os efeitos da marginalização e do preconceito na vida da população indígena. O impacto do colonialismo e do racismo estrutural se manifesta na rejeição da identidade indígena, na perda do sentido de pertencimento e no alcoolismo. A exclusão vivida por ela na infância, marcada pela xenofobia e pela estigmatização de sua avó, demonstra como as cicatrizes do colonialismo persistem na sociedade contemporânea.

Em sua obra, relata que, quando criança, sua avó a acompanhava diariamente até a escola, permanecendo do lado de fora das grades, observando atentamente suas ações. Contudo, narra que enfrentava dificuldades para interagir com as demais crianças, pois era estigmatizada por ser indígena e por ter uma avó considerada “diferente”, pois, com seu corpo marcado pela idade, vendendo bananas e exibindo dentes com pedaços de ouro misturados a falhas, a avó carregava em sua aparência e em seus hábitos os traços de uma migrante indígena. Isso a tornava alvo de deboche por parte das crianças e adolescentes, que, em uma atitude xenófoba, faziam sentir-se excluída, feia e inferior, sem compreender o significado daquela rejeição e inferiorização (Potiguara, 2018).

Além do mais, discorre que sua avó, analfabeta, frequentemente pedia que ela escrevesse cartas para uma pessoa na Paraíba e, ao receber as respostas, chorava. O sofrimento levava a avó ao consumo excessivo de cachaça, que se encontrava sob a pia, escondida atrás

das panelas. Carlos Alberto, seu irmão, até tentava conter esse hábito substituindo a bebida por água, o que provocava a revolta da avó. Nas palavras da autora, foi nesse contexto que ela iniciou sua trajetória na escrita, absorvendo as histórias de sua avó e as emoções que as atravessavam (Potiguara, 2018)

Esse cenário reflete o empobrecimento econômico, o racismo estrutural e as diversas formas de discriminação e intolerância perpetuadas pelo Estado e sociedade brasileira, que incidem diretamente os corpos femininos indígenas, tornando-as vítimas das múltiplas camadas de opressão, resultantes da interseção entre colonialismo, patriarcado e racismo, criando um contexto de vulnerabilidade extrema, expondo-as à marginalização, à violência de gênero, à hipersexualização e à negação de sua identidade cultural, conforme denunciam autoras indígenas como Aline Rochedo Pachamama (2020), Amanda Pankararu (2023); Eliane Potiguara (2018); Márcia Wayna Kambeba (2023) e dentre tantas mulheres indígenas que vivenciam essas violências diariamente em seus corpos e territórios.

A herança colonial impôs, portanto, uma visão desumanizadora sobre os povos indígenas, relegando suas mulheres a um lugar de subjugação: como mulheres, são vítimas de um sistema patriarcal que restringe sua autonomia e direitos; e como indígenas, são constantemente deslegitimadas frente os valores ocidentais. O racismo estrutural reforça essa exclusão ao naturalizar a precarização de suas condições de vida, limitando seu acesso às políticas públicas, saúde, educação e oportunidades econômicas. Além disso, possibilita o controle sobre seus corpos e territórios, manifestando-se por meio da exploração sexual, da violência doméstica, do tráfico humano, do uso não consensual de suas imagens, da esterilização forçada e demais problemas amplamente ignorados pelo poder público (Kambeba, 2023; Pachamama, 2020; Pankararu, 2023; Potiguara, 2018).

Para essas autoras indígenas, a violência sexual é uma das faces mais brutais do colonialismo, funciona como um instrumento de dominação e exclusão, privando as mulheres

indígenas de sua autonomia, liberdade e dignidade. O relato de Eliane Potiguara (2018), no seu livro “Metade Cara, Metade Máscara”, ilustra como essa violência destrutura a identidade de suas vítimas. Ao narrar a história de uma mulher da etnia Potiguara, que, após ser violentada, passou a vida à espera do seu agressor, a autora revela a dimensão psicológica da agressão sexual, que não apenas fere fisicamente, mas também desestabiliza subjetivamente:

Eliane Potiguara: Uma mulher indígena Potiguara me contou um dia, em 1989: “Eu estava em casa sozinha, cozinhando; entrou um homem-peixe em minha casa e me tomou o espírito e partiu. Nunca mais o vi, mas sempre ia à beira-mar esperar por ele”. Os dias se passaram, os meses, os anos... A mulher estava louca e velha. Havia passado toda uma vida e a velha esperava seu homem-peixe, desde que acontecera aquele incidente. A menina-moça estava em casa sozinha, entrou um colonizador local inescrupuloso, nos anos 1940, a violentou sexualmente e fugiu... O desastre à mente daquela criança foi tamanho que o universo cultural foi completamente confundido, tornando-a uma criança – mulher – velha maltrapilha e louca! Quantas histórias dessa natureza teremos? (Potiguara, 2018, p.44)

No livro “Guerreiras”, Mônica Cristina Aruaque e Namara Gurupy Guajajara, denunciam que a objetificação dos corpos indígenas permanece enraizada no imaginário social, reduzindo as mulheres indígenas a fetiches exóticos ou a mercadorias sexuais. Além disso, o colonialismo, o patriarcado e o racismo impõem um padrão de beleza e submissão que as desumanizam e as tornam ainda mais vulneráveis à violência sexual, muitas vezes ocorrida em espaços que deveriam ser seguros, a exemplo das aldeias, suas próprias residências, escola e dentre outros, conforme apresentado a seguir.

Mônica Cristina Aruaque: A violência existe. Nós temos que ter um perfil de beleza e somos usadas como objeto sexual. Querem nos usar, mas não somos objetos. A mulher indígena não é fetiche! Não é mercadoria! Não é carnaval! (Pachamama, 2020, p.37)

Namara Gurupy Guajajara: As mulheres sofrem, algumas sofreram a questão do estupro. O estupro, a violência sexual na cidade urbana. Recentemente, uma companheira nossa foi estuprada até na escola pública e a pessoa respondeu processo. Então, esse é um caso assim mais claro, mas imagina o que você não conhece? Agora, por que isso? Por que esse estupro? Por que ela é indígena? Então, fica aí a pergunta! (Pachamama, 2020, p.51)

Desse modo, a violência contra as mulheres indígenas vai além da agressão física e sexual. Muitas delas enfrentam uma tentativa sistemática de apagamento de sua identidade e cultura. A imposição da assimilação forçada, a negação de seus costumes e o sequestro de mulheres e crianças indígenas são formas de violência estrutural que atravessam o tempo e assumem diferentes formas, funcionando como estratégias de um projeto contínuo de extermínio simbólico e cultural dos povos indígenas, que resulta na desarticulação comunitária, na desconexão identitária e na ruptura com a ancestralidade.

A narrativa de Indiara, no livro “Guerreiras”, ao discorrer sua experiência de ter sido “pega no laço”, denuncia essa imposição violenta aos corpos femininos indígenas. Seu relato revela um processo forçado de retirada das mulheres indígenas de seus territórios, inserindo-as em um contexto de dominação, submissão e apagamento identitário. Essa expressão, carrega o peso de uma prática colonial que desumaniza e trata os corpos indígenas como objetos a serem capturados, domesticados e explorados. Além disso, essa mesma lógica violenta é evidenciada por Adriana Reis, ao refletir sobre os ciclos de violência em sua família, e por Lucinete Tabajara, que, em um de nossos encontros, relatou como essa captura era comparada à domesticação de animais, evidenciando a brutalidade desse processo que afetou e continua afetando milhares de mulheres indígenas pelo país:

Indiara: Eu nasci da aldeia, mas não tinha aquele costume da aldeia porque eu fui "pega no laço". (Pachamama, 2020, p.87)

Adriana Reis: Pra mim pegou muito as questões das violências! Há violências, há ciclos de violência na minha família, geracionais, e eu acho que começou com aquela bisavó lá caçada! (Curso de Extensão, Encontro 03, 23/07/2021)

Lucinete Tabajara: Aqui é comum se criar porcos bravos no mato. Então, quando se queria pegar, botava o cachorro para acuar e o dono chegava e pegava. Essa era a maneira que tipo pegavam as mulheres indígenas para domesticar, ou seja, para prostituir. Então é essa a questão. . . é como se as mulheres indígenas fossem tidas como bravas e botavam os cachorros para pegá-las! (Curso de Extensão, Curso de Extensão, Encontro 02, 16/07/2021, 16/07/2021)

Colaborando com o exposto, Márcia Wayna Kambeba (2023), em seu livro mais recente “De almas e águas Kunhãs”, relata que cresceu ouvindo de sua mãe/avó: “Minha avó foi pela no laço” (p.22). Segundo ela, é preciso entender que a expressão “pega no laço” ou “pega no dente do cachorro” carrega marcas de um passado colonial, machista, racista e cruel, que sob um olhar eurocêntrico de superioridade, violentava, subalternizava e violentava as mulheres indígenas e negras nesse país. Por isso, assinala que essas expressões devem ser desconstruídas e questionadas, antes de serem resgatadas com orgulho como símbolos de afirmação da ancestralidade.

Não podemos romantizar esse ato violento que, na força da tirania, foi parindo nosso país chamado Brasil. A miscigenação que o formou tem esse histórico de estupro e morte. No olhar perdido, na memória de sofrimento de muitas mulheres indígenas e negras, forçadas a uma vida de desconforto físico e presas a um ambiente que não lhe proporcionava segurança psicológica, afetiva, com seu corpo e mente violentados e seu

emocional traumatizado, elas mantinham a esperança de conseguir fugir e voltar para sua aldeia ou quilombo. (Kambebe, 2023, pp.23-24)

Dessa forma, esse ciclo de violência contra as mulheres indígenas persiste até os dias atuais, seja por meio, do desconhecimento ou apagamento da sua ancestralidade, da vergonha de algumas famílias sentem em relação ao passado indígena, da falta de identificação ao qual povo pertencem, da destruição da memória e, sobretudo, pelas frequentes mortes nos territórios indígenas, casos de exploração e abuso sexual, tráfico de pessoas, além da remoção forçada de crianças indígenas, sem o consentimento de suas famílias e comunidades (Kambebe, 2023). De acordo com o Relatório Técnico sobre Homicídios contra Mulheres e Adolescentes Indígenas no Brasil, desenvolvido pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) em parceria com o Ministério dos Povos Indígenas, casos de feminicídio de mulheres e adolescentes indígenas no Brasil aumentaram alarmantes 500% entre 2003 e 2022⁵⁸.

Em agosto de 2021, os assassinatos de duas meninas indígenas chocaram pela crueldade. Daiane Griá Sales, do povo Kaingang, tinha 14 anos quando seu corpo foi encontrado nu e dilacerado próximo à reserva da Terra Indígena Guarita, no município de Redentora, no Rio Grande do Sul. A motivação do crime se deu pelo desprezo do denunciado, Dieison Corrêa Zandavalli, branco, 36 anos, para com a população Kaingang e seus integrantes, nutrido pela falsa ideia de que as autoridades públicas reagiriam com passividade por se tratar de uma vítima indígena⁵⁹. Raissa da Silva Cabreira, do povo Guarani-Kaiwoá, tinha 11 anos de idade e morava na aldeia Bororó, localizada em Dourados, Mato Grosso do Sul. Na ocasião, ela foi obrigada a beber pinga e levada à força para uma pedreira com mais de 20 metros de

⁵⁸ Informações recuperadas no sítio eletrônico: <https://www.brasildefato.com.br/2024/05/24/numero-de-feminicidios-indigenas-cresce-500-em-10-anos>. Acesso em 25/02/2025.

⁵⁹ O réu foi a júri popular no dia 13 de fevereiro de 2025, condenado a 36 anos e 6 meses de prisão. Informações recuperadas no sítio eletrônico: <https://www.brasildefato.com.br/2025/02/14/assassino-da-indigena-kaingang-daiane-gria-sales-e-condenado-a-36-anos-de-prisao/>. Acesso em 25/02/2025.

altura. No local, foi abusada por cinco indivíduos, dentre eles três adolescentes e dois adultos, sendo um o tio da vítima. Nos dois casos, houve violência sexual⁶⁰.

Aqui fazemos memória também ao caso de Ana Beatriz, do povo Sateré-Mawé, que foi assassinada em novembro de 2020, com 5 anos de idade, dentro da Terra Indígena Andirá Marau, no estado do Amazonas. Retirada da rede onde dormia na casa dos pais, foi morta por um jovem, de 16 anos, parente e da mesma etnia da vítima. No mesmo território, na Aldeia Araticum, outra menina Sateré-Mawé, de 7 anos, já havia sido abusada, em setembro do mesmo ano, por um homem de 33 anos da mesma etnia. O crime foi interrompido pelo pai da criança, que matou o agressor com golpes de facão⁶¹. E mais recentemente, em fevereiro de 2025, temos o caso da jovem indígena, Jessicléia Martins, 17 anos, do povo Ava Guáira, que foi assassinada brutalmente a facadas por um não indígena, que a vinha assediando em Guaíras, no oeste do Paraná⁶².

Essa situação evidencia a persistência da violência dentro e nos arredores dos territórios indígenas, onde mulheres frequentemente enfrentam ataques e agressões naturalizados pelo contexto patriarcal e colonial ainda presente. Essa violência assume diversas formas, desde a física e psicológica até a sexual e institucional, sendo agravadas pela vulnerabilidade social e pela omissão do Estado na proteção desses territórios e de seus povos. Além disso, muitas mulheres indígenas enfrentam barreiras culturais e institucionais que dificultam a denúncia e o acesso à justiça, tornando sua luta ainda mais desafiadora.

Em alguns casos, essa violência ocorre até mesmo dentro do próprio núcleo familiar, configurando a chamada violência intrafamiliar, em que os agressores são membros da

⁶⁰ Informações recuperadas no sítio eletrônico: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/clp/noticias/marcha-das-mulheres-indigenas-201ccorpos-e-espiritos-nos-espacos-de-decisao201d>. Acesso em 25/02/2025

⁶¹ Informações recuperadas no sítio eletrônico: <https://amazoniareal.com.br/morte-de-menina-satare-mawe-expoe-violencia-sexual-dentro-dos-territorios/>. Acesso em 25/02/2025.

⁶² Informações recuperadas no sítio eletrônico: <https://www.instagram.com/p/DGWgmpI5ozX/?igsh=MWY3Ymw0YWYzZW1qNw%3D%3D>. Acesso em 25/02/2025.

comunidade ou da família. Relatos como o de Samehy Potiguara revelam a perpetuação de padrões patriarcais internalizados e como a violência é muitas vezes naturalizada no contexto familiar e comunitário, como podemos observar a seguir:

Samehy Potiguara: Eu fui uma criança que apanhou muito. Muito mesmo! Meu pai me agredia. A gente não se dava muito bem e existe isso, a violência. Certa vez, eu estava num evento, conversando com uma pessoa, e ela veio falar comigo: "Olha, eu admiro muito vocês indígenas, principalmente os pais que tratam muito bem os filhos". Aí eu respondi para ela que não era bem assim, infelizmente. E ela ficou estarelecida... E me perguntou: "Mas por quê?" Tem muito pai que sim, cuida bem dos filhos, mas ainda existe a violência no meio das comunidades indígenas. Eu fui uma pessoa que passou por violência e eu tive que sair de casa. Fugi mesmo e vim para a cidade do Rio de Janeiro. Apanhei muito e sem motivo. Nós, indígenas mulheres, começamos a trabalhar muito cedo. E minha vida era só trabalho. Eu acho que é importante falarmos disso, da violência. Algumas pessoas falam para mim: "Que isso, parente?! Não se deve, parente indígena, falar do seu pai". Mas eu tenho que contar a verdade, apesar de se tratar do meu pai. Porque a mulher indígena sofreu violência desde sempre pelo homem. Ele me batia sem motivo. Eu não entendia. Teve um episódio que eu perguntei a ele: "Mas pai, o senhor me bate tanto. Por quê? O senhor me agride e nunca me diz o motivo." Eu tinha completado dezoito anos. E eu disse: "A partir de hoje o senhor não vai me bater mais." E ele disse: "Então vai embora!". (Pachamama, 2020, p.127).

Mônica Cristina Aruaque, Namara Gurupy Guajajara e Julia Muniz expõem, de maneira contundente, como a violência e a submissão das mulheres indígenas estão enraizadas nessa estrutura colonial, patriarcal e racista. Mônica enfatiza que as mulheres são constantemente silenciadas e interrompidas, destacando que suas vozes são frequentemente desvalorizadas em relação às dos homens, tanto em esferas públicas quanto privadas. Namara e Julia abordam a

exploração e subordinação feminina dentro das aldeias, destacando a sobrecarga de trabalho das mulheres e sua menor participação em decisões comunitárias e políticas, enquanto os homens assumem o papel de guerreiros e porta-vozes do grupo. No entanto, elas ressaltam que algumas mulheres têm conquistado autonomia e liderança dentro de suas comunidades, como relatado a seguir.

Mônica Cristina Aruaque: Nós vivemos numa sociedade machista, patriarcal em que a mulher é violentada o tempo todo, até sem saber, sem sentir. Pela falta de identidade com ela mesma, como mulher. Ela vive numa sociedade machista e se torna refém de ideias machistas. Muitas vezes, ela obedece ou sem perceber pratica atos machistas contra ela mesma e outras mulheres. E eu estou falando isso não no sentido de culpa, mas, por falta de identidade mesmo, no sentido de... pelo senso comum. As mulheres são silenciadas o tempo todo, são interrompidas. . . Eu também venho do movimento social. Eu participo. A gente percebe que muitas das vezes a fala do homem é muito mais valorizada do que a fala de uma mulher. (Pachamama, 2020, pp. 36-37)

Namara Gurupy Guajajara: Nas aldeias, as mulheres ainda são submissas aos seus maridos, mas isso já é uma questão que vem de anos. Questão cultural deles também; por exemplo, a mulher que vai fazer o plantio, a colheita da lavoura, e "eles" só chegam com a caça e no momento que vai precisar comer. Por que eu vejo ela carregando mais? E uma exploração feminina ali na aldeia. Por que "ele" não carrega a mandioca? Ela que tem que ir cedo arrancar a mandioca e carregar aquilo tudo na cabeça. Eu observei isso nas mulheres: submissão; quem fala por último é o homem. Algumas mulheres, porém, já vêm conquistando sua autonomia. São liderança e já temos visto algumas mulheres " falando mais alto" dentro da própria aldeia. (Pachamama, 2020, p.51)

Julia Muniz: “A mulher Xavante não sai do espaço da aldeia. A sociedade Xavante é muito masculina: da ideia de guerreiro, de força, de luta! Até pelo princípio dessas atividades esportivas, que a gente chama esportiva, mas, para os Xavantes, são atividades rituais. De força! De guerra mesmo, de poder! Então, a mulher fica mais voltada para a parte de dentro de casa, de dentro da família. Ela até participa, faz corrida de tora, faz cabo de guerra, faz aquela luta que é corpo a corpo, que esqueci o nome. Mas não é uma coisa efetiva. Ela faz, se ela quiser. O homem não! Ele faz porque tem que fazer, porque ele é o guerreiro, é o defensor! Então, não tem mulher Xavante aqui na cidade. Vemos mulheres Guarani, Guajajara e de outras etnias, mas, Xavante não há. Então, aqui no Rio de Janeiro, a voz Xavante vai ser minha mesmo! As mulheres Xavante falam pouco português. Falam entre si, mas não conversam muito com pessoa de fora. Quem fala mais são os homens”. (Pachamama, 2020, p.159)

Nesse sentido, os depoimentos compartilhados ao longo do curso de extensão evidenciaram que a violência e a submissão impostas às mulheres indígenas estão profundamente enraizadas no processo histórico de colonização. As falas ressaltam que essas formas de opressão não são inerentes às culturas indígenas, mas foram introduzidas e reforçadas pela invasão colonial, que impôs o patriarcado e desestruturou as formas tradicionais de organização social, onde as mulheres desempenhavam um papel central nas decisões familiares e comunitárias.

Adriana Reis: Eu queria trazer algumas inquietações, porque não são todas as culturas que valorizam a mulher! Também há patriarcado e machismo entre indígenas! E aí eu acho que tem uma força revolucionária, Eliane Potiguara colocar o corpo da mulher inclusive como guardiã das histórias e de uma sabedoria! . . . Eu acho que é sempre bacana a gente pensar, quais são os conhecimentos que nos fazem nos libertar dessas amarras! (Curso de Extensão, Encontro 03, 23/07/2021)

Janaira Fernandes: Me chamou atenção essa questão que a Adriana trouxe, do patriarcado e do machismo na própria questão indígena. . . Eliane Potiguara abordou isso no livro e foi uma forma pra mim diferente enquanto leitora . . . Ela explica que, antes da colonização, não havia machismo né?! Inclusive a palavra da mulher era levada em consideração e era a palavra final! Só que depois da colonização, os mais velhos, as crianças e as mulheres eram os mais afetados. Para protegê-las, os homens indígenas acabaram colocando as mulheres na retaguarda! . . .Então, eu acho interessante a forma como a Eliane não aponta o dedo para o indígena, ela explica o contexto em que esse machismo nasceu a partir da entrada do homem branco no território indígena. . . inclusive, ela destaca também o quanto as mulheres precisam retomar esse papel de voz ativa. (Curso de Extensão, Encontro 03, 23/07/2021)

Em diálogo, Lucinete Tabajara destaca que o protagonismo das mulheres indígenas abrange um papel fundamental na aldeia e na cidade, em que mesmo diante de desafios e trabalhos árduos, elas seguem firmes na luta pela sobrevivência da família e no fortalecimento da cultura, reafirmando sua importância e resistência na sociedade. Adriana Carvalho, chama atenção para a invisibilização das mulheres indígenas em pesquisas e representações públicas, apontando a predominância masculina nesses espaços. E Larissa Oliveira reforça que, apesar dessa invisibilidade, há movimentos indígenas liderados por mulheres, como no caso de Crateús, onde elas desempenham papéis fundamentais na organização e defesa de seus povos.

Lucinete Tabajara: Eu achei importante quando se fala da questão da mulher guerreira. Essa mulher guerreira não somente pelo fato de gerar, mas pelo fato de estar pronta para fazer tudo! A gente sabe que, tanto na aldeia quanto nas cidades, a mulher hoje está fazendo uma porção de coisas. . . então eu vejo isso como uma forma de grande destaque para a questão da mulher, e eu pude perceber também na obra Guerreiras que

essa questão dessas mulheres que a autora retrata é um ponto forte, porque é a fala dessas mulheres, é a vivência delas que elas estão contando, estão relatando! Faz com que a gente perceba que tudo isso fortalece cada vez mais a nossa luta! (Curso de Extensão, Encontro 04, 30/07/2021)

Adriana Carvalho: Uma questão que me chamou a atenção, é quando a Mônica Aruaque fala que muitas vezes a fala do homem é mais valorizada do que a fala da mulher, em relação à essas pesquisas indígenas e tudo mais... E eu percebi presencialmente como isso acontece. Em determinada entrevista que fiz, para um trabalho da graduação, a mulher veio tentar dar seu relato também e o marido dela não deixou que ela desse seu relato. Então me fez pensar na presença do machismo e em como essas mulheres são silenciadas de várias formas. E eu queria saber se alguém aqui tem conhecimento de algum trabalho sobre mulheres indígenas feito aqui no Piauí, porque eu ainda não tive acesso e é um campo que eu gostaria de estar conhecendo mais e também estar pensando a realidade dessas mulheres aqui na minha cidade, porque eu não vi nada escrito sobre elas, não sei qual a atuação delas na comunidade, e quando se refere à representação pública da comunidade são sempre os homens que estão à frente. (Curso de Extensão, Encontro 04, 30/07/2021).

Larissa Oliveira: Eu escrevi esses trabalhos justamente na perspectiva de lançar esse olhar, porque já existiam trabalhos sobre os povos indígenas de Crateús, mas não havia esse recorte, de uma forma inacreditável, porque para qualquer pessoa que estude a história indígena de Crateús, do movimento indígena dos povos de Crateús, percebe logo de início que é um movimento liderado por mulheres desde o início. E aí, vamos ter muitos nomes: Tereza Kariri, Helena Potiguara, enfim... Dessas mulheres que

iniciaram e que até hoje, elas e outras mulheres jovens também, a Jéssica enfim, que estão nessa frente de luta! (Curso de Extensão, Encontro 04, 30/07/2021)

Assim sendo, atualmente, as mulheres indígenas vêm assumindo posições de liderança e de destaque, resgatando suas histórias e reconstruindo suas narrativas, reafirmando sua força e protagonismo na sociedade e desempenhando um papel fundamental na preservação de suas culturas, na defesa de seus territórios e na luta por justiça social no Brasil. A exemplo, Mônica Cristina Aruaque destaca a necessidade de que a luta pela liberdade e conscientização da mulher indígena seja conduzida por elas mesmas. E Namara Gurupy Guajajara reforça que, apesar das práticas de assédio, violência sexual e preconceito, as mulheres indígenas estão determinadas a defender seus direitos até o fim.

Mônica Cristina Aruaque: Essa luta de liberdade, de formação, de conscientização da mulher indígena, tem que ser protagonizada por nós mulheres. E a mulher indígena é muito mais invisibilizada ainda. A mulher indígena não existe nessa sociedade. A mulher indígena é completamente sozinha em relação à sociedade. Sozinhas, enquanto sociedade. (Pachamama, 2020, p. 37).

Namara Gurupy Guajajara: Não é porque somos indígenas que somos toleradas a essa prática de assédio, de violência sexual, preconceito. Nós temos nossos direitos e vamos defendê-los até o final! (Pachamama, 2020, p.51)

Logo, a reapropriação e revalorização do lugar de fala se torna central na luta das mulheres indígenas. Em seus relatos, Samehy Potiguara, encoraja as mulheres indígenas a se orgulharem de sua identidade e a não se calarem diante da violência. Julia Muniz, ao refletir sobre sua experiência na Aldeia Maracanã, expressa como assume o papel de voz representativa das mulheres Xavante. Ela se reconhece como a voz dessa comunidade, especialmente no contexto urbano, onde a representatividade indígena ainda é escassa. E

Trudruá Dorrico, em seu poema “Eu sou macuxi, filha de Makunaima”, revela a luta pela afirmação de uma voz própria, que desafia os modelos impositivos das tradições coloniais e reflete a necessidade de inventar, a cada dia, novas formas de resistência, em que a voz das mulheres indígenas se faz ouvir.

Samehy Potiguara: Para as mulheres indígenas eu digo: Tenham orgulho de serem indígenas! Sintam-se importantes! E, caso sofram algum tipo de violência, vocês devem falar! Temos que enfrentar. Hoje eu estou aqui. E nós, mulheres indígenas, devemos estar juntas para nos fortalecer”. (Pachamama, 2020, p.132).

Julia Muniz: . . . quando eu participo da aldeia Maracanã, eu falo...eu estou achando que essa representatividade Xavante, sou eu mesma. Sou eu a voz! Pelo menos hoje! (Pachamama, 2020, p.159).

Trudruá Dorrico: . . . Um dia minha mãe decidiu me criar mulher. E criou, lá na década de 1990, bem certinho. Decidiu, porém, que minha língua não seria nem o Macuxi, como de minha ancestral, nem o inglês dos britânicos, mas o português. Eu não quis não. Então resolvi criar a minha própria. Como não posso fugir do verbo que me formou, juntei mais duas línguas para contar: O inglexi e o macuxês, porque é certo que meu mundo – o mundo – precisa ser criado todos os dias. E é transformando minhas palavras que apresento minha voz nas páginas adiantes. (Dorrico, 2019, pp.17-21).

Diante disso, a luta dessas mulheres não se restringe à uma sobrevivência física, mas envolve a resistência cultural e a afirmação de sua identidade diante de um sistema que busca apagá-las. Enfrentar essas violências exige assim o reconhecimento histórico das desigualdades interseccionais e das injustiças cometidas, a implementação de políticas públicas efetivas e a

valorização das vozes indígenas, para que essas mulheres não sejam mais silenciadas nem reduzidas a estereótipos e violências impostas pelo olhar colonizador (Kambebe, 2023).

Nesse sentido, o combate à violência contra mulheres indígenas demanda mais do que justiça para as vítimas, requer uma transformação estrutural da sociedade brasileira, para que suas vidas sejam respeitadas e protegidas em sua integridade. Em consonância, Potiguara (2018) em seu poema “Invasão” questiona: “Quem são vocês que podem violentar / A filha da terra / E retalhar suas entranhas?” (p.33). Esse questionamento ecoa como um grito de resistência, que transcende o tempo e o espaço, afirmando identidades, valorizando culturas e reivindicando justiça e direitos. Trata-se, portanto, de uma resistência que ilumina a força dessas mulheres guerreiras e as suas contribuições para a construção de um futuro mais justo e igualitário, conforme sinalizam as falas a seguir.

Mônica Cristina Aruaque: A nossa resistência de estar ali, rompendo com todo esse tabu que existe. Reflorestando, refazendo as nossas hortas e o melhor nesse contexto urbano. Para que todos possam ver e nos conhecer e para que a gente possa transformar essa sociedade e produzir um pouquinho do que a gente precisa, com o nosso protagonismo, e não para um projeto que não é nosso. Melhorar esse mundo é cuidar da mãe terra e manter nossa unidade. . . Nunca deixaremos de existir! A gente estar aqui, como indígena, já é um sinal dessa resistência! O tempo todo falamos para essa sociedade: "olha, vocês quiseram nos exterminar, mas a gente está aqui. A gente resiste!" (Pachamama, 2020, p. 39)

Namara Gurupy Guajajara: E nós, mulheres, levantamos a bandeira da preservação da cultura, da história, da língua, dos dialetos, independentemente de qual etnia seja e de seus representantes, que são legitimamente reconhecidos. A união das mulheres é muito importante, principalmente as mulheres indígenas, as quais vêm de suas aldeias aqui

para a cidade. Elas precisam interagir, se unir mais um pouco, porque fortalece a luta das mulheres indígenas, dos direitos indígenas, das etnias. (Pachamama, 2020, p. 52)

Diante disso, a resistência das mulheres indígenas se manifesta de diversas formas, desde a preservação e transmissão de saberes ancestrais até a atuação política e intelectual. Seu protagonismo na luta por direitos territoriais, ambientais e sociais tem sido fundamental para a construção de novas narrativas, a desconstrução da lógica opressora imposta pelo colonialismo e, especialmente, a reapropriação e revalorização de seus espaços de fala, tanto dentro de suas comunidades quanto na sociedade em geral.

Por esse motivo, a presença e a voz dessas mulheres na sociedade demonstram que, apesar das tentativas históricas de apagamento, elas seguem existindo, resistindo e reconstruindo suas histórias. Esse movimento está diretamente ligado à tomada de consciência crítica, que permite a compreensão das estruturas de opressão e fortalece a luta coletiva dos povos indígenas, em prol do fortalecimento de sua identidade e da garantia de seus direitos institucionais e legais.

Assim, a resistência das mulheres indígenas não ocorre de forma isolada, mas se entrelaça com o movimento indígena como todo, ampliando sua capacidade de mobilização e promovendo transformações na realidade de suas comunidades e coletivos. Esse contínuo processo de luta e conscientização tem impulsionado novas frentes de ação, a reocupação de espaços de articulação e de participação política e social e a reafirmação do protagonismo indígena na construção de um futuro mais justo, igualitário e equitativo.

No poema “Tocantins de Sangue”, de Eliane Potiguara (2018), expressa a trajetória de um povo que, mesmo marcado pelo extermínio, pela marginalização e pelo silenciamento, continua a florescer em luta e dignidade. O sangue que escorre nas veias, carrega consigo as marcas das injustiças históricas, das dores ancestrais e das violências atuais, assim como a potência de vida e a dignidade que insiste em resistir e germinar: “(...) Banha o suor do

mundo/Com tua luta/ Junta líquidos, faz crescer/Nossa gente pobre /Nossa vida amarga /Nós – Decadentes! /Indígenas, não... /Indigentes” (p.62).

Como narra Lucinete Tabajara, a brutalidade da história indígena não representa um fim, mas o início de um novo tempo de retomada. Ao nutrir-se de força, ancestralidade e pertencimento, as populações indígenas preparam o terreno para o nascimento de uma postura mais firme, engajada e combativa. A luta que advém dessa consciência é, ao mesmo tempo, individual e coletiva, política e crítica, enraizada em um vínculo estabelecido com a terra, com a cultura e com as espiritualidades indígenas, que se manifesta em ações de resistência, de fortalecimento cultural e de reivindicação de direitos.

Lucinete Tabajara: Embora a gente tenha muito essa história sangrenta que foi o extermínio dos nossos antepassados – e que isso marca muito – e com todo esse derramamento de sangue – digamos que há uma certa preparação de terreno pra fazer brotar, pra fazer germinar, pra que no futuro se cresça, que é o que a gente está vendo hoje, trazendo para as nossas realidades, depois de tanto sofrimento, a gente está levantando bandeiras e está fazendo nascer, fazendo crescer essa luta por essa vida não amarga, já que a nossa vida de pobres, de indigentes, foi tão amarga! (Encontro 03)

Assim, a força ancestral discutida não se limita ao plano simbólico, espiritual ou cultural. Ela se transforma em consciência ativa, mobilização crítica e ação política. É desse florescer que brotam movimentos organizados, associações indígenas, espaços de denúncia e enfrentamento das injustiças, em que a tomada de consciência se torna o despertar dessa nova fase da luta indígena, em que bandeiras são levantadas e impulsionadas não apenas pelas dores do passado, mas pelo desejo de futuro ancestral, sonhado e construído na dignidade, na autonomia e na ocupação legítima dos espaços públicos e políticos.

A prova disso é movimento indígena brasileiro contemporâneo, cujas pautas incluem a demarcação de terras, a preservação dos territórios, a valorização de línguas originárias, a

conquista de políticas públicas específicas, a presença dos povos indígenas nas universidades, nas artes e na política institucional e dentre tantas. O sangue derramado no passado, como nos lembra o poema Tocantins de Sangue, não foi em vão: ele irriga o solo onde florescem as novas consciências. E são essas consciências que redesenham a luta indígena no Brasil de hoje!

Celebrações e rito final

Esta tese nasceu do encontro. Encontro com as palavras insurgentes de autoras indígenas, com as epistemologias que dançam fora do compasso colonial, com os passos de mulheres que escrevem suas vidas como quem pisa firme no chão da retomada. Ao longo deste percurso, me deixei atravessar por histórias, silêncios, afetos e cantos que convocam outros modos de existir, pensar e narrar.

Inspirada pelas produções estético-literárias de autoras indígenas e pelas trajetórias de mulheres que caminham em retomada, construí aqui um espaço de entrelaçamento de vozes, saberes e experiências que desestabilizam os limites entre o acadêmico e o sensível, entre o político e o espiritual, entre o pessoal e o coletivo. Esta tese foi tecida como uma Dança dos saberes, feita de pausas, retomadas e escutas.

A Dança dos saberes não apenas orientou a estrutura desta tese, mas também conduziu um modo de dançar junto: circular, relacional, enraizado e situado. Passou a ser o próprio modo de dançar com o tema, com as autoras, com os territórios e comigo mesma. Cada capítulo, cada seção, foi pensado como um movimento que articula vozes, escutas, ancestralidades e resistências. Com isso, esta tese não pretende ser um ponto de chegada, mas um compasso em contínuo descompasso, que se abre à multiplicidade de vozes e à potência de continuar dançando com os saberes indígenas.

A partir das produções estético-literárias de autoras como Eliane Potiguara, Trudruá Dorrico, Márcia Wayna Kambeba e Aline Rochedo Pachamama, entre tantas outras, foi possível reconhecer que a literatura indígena brasileira contemporânea cria mundos. Essas obras são territórios vivos de memória, ancestralidade, espiritualidade, luta política e pertencimento. São retomadas em forma de palavra, escritas com o corpo, com as histórias, com os sonhos e com os modos de existências.

Esse trabalho foi também um processo de retomada e implicação pessoal. Ao escutar os povos Tabajara, ao caminhar com a extensão universitária como prática contra-hegemônica e ao me debruçar sobre minha própria história familiar, fui sendo chamada a uma escuta que não busca falar sobre, mas com, junto, a partir de uma tessitura de eu-nós. Portanto, esta tese é, ao mesmo tempo, um gesto de pesquisa e de presença. Um chamado aberto à coautoria de outros mundos. Uma afirmação de que o saber não está separado da vida – ele dança com ela. Dança nas narrativas, nos encontros, no território onde pulsa nossa ancestralidade. Dança nas palavras que curam e nas que insurgem. Dança com as vozes, saberes e experiências que ecoam da força dos maracás.

Nesse fluxo, a escuta das palavras e silêncios presentes nas obras e nos encontros do curso de extensão possibilitou a percepção de quatro movimentos fundamentais que atravessam os processos de retomada indígena analisados nesta tese – movimentos que, mais do que categorias analíticas, se apresentam como composições vivas que entrelaçam a história, memória, cultura, identidade, espiritualidade, ancestralidade, relação com a terra e território, luta política, pertencimento étnico, bem-viver e desejo de outros mundos possíveis.

O primeiro movimento da dança é o da reconexão. Ao escutar as narrativas de autoras e demais mulheres indígenas, percebi que muitos processos de retomada se iniciam a partir de perguntas feitas dentro do âmbito familiar, a partir das histórias contadas ou silenciadas por avós, imagens guardadas, nomes esquecidos, vínculos apagados pela violência colonial e pelas políticas de assimilação. Essa reconexão com a história familiar não é apenas um resgate genealógico, mas um gesto político de reapropriação da memória. Ela revela como as retomadas indígenas acontecem também no cotidiano, nas relações afetivas, nas dúvidas e nos conflitos identitários, abrindo espaço para a construção de novos pertencimentos. No meu próprio percurso, essa reconexão foi fundamental. A escuta das histórias de autoras indígenas e das narrativas advindas do curso de extensão, me moveram a olhar para a minha própria

história familiar, para os silenciamentos herdados e para os fios que me ligam, mesmo que de forma fragmentada, a um passado negado.

O segundo movimento é o mergulho nas memórias ancestrais. Esse mergulho se dá não apenas no plano individual, mas coletivo, abrindo-se à escuta de saberes guardados pelas comunidades, pelos mais velhos, pelas narrativas orais, pelos cantos, pelos sonhos. Trata-se de um movimento que rompe com a lógica colonial do esquecimento e da descontinuidade, afirmando a ancestralidade como fonte viva de conhecimento, como presença que orienta os caminhos do presente. Eliane Potiguara, Trudruá Dorrico, Márcia Wayna Kambeba e Aline Rochedo Pachamama, Namara Gurupy, Potira Krikati Guajajara, Mônica Cristina Aruaque, Liliam Maraguá, Lucinete Tabajara, Adriana Reis, Murí'ti, dentre tantas, não apenas evocam os antepassados, mas dialogam com eles, convocando-os como força espiritual e política. Elas mergulham na memória, no corpo-território e nos cantos que sobreviveram à colonização, tocando aquilo que ainda pulsa, mesmo quando escondido sob os escombros da história oficial do país.

O terceiro movimento é marcado pela exaltação: gesto de orgulho, (re)existência e afirmação. A partir da reconexão e do mergulho ancestral, nota-se um movimento de valorização das cosmologias, das práticas culturais, das línguas originárias, das espiritualidades e da relação com a terra. Essa exaltação se manifesta de forma potente tanto nas produções estético-literárias analisadas quanto nas falas e vivências compartilhadas nos encontros do curso. A escrita dessas autoras não se limita a narrar a dor do colonialismo, mas também celebra a beleza, a força e a profundidade dos modos de vida indígenas. São textos que cantam, que encantam, que desafiam a lógica ocidental de fragmentação do saber e da vida. Paralelamente, as vozes e relatos dos participantes do curso reiteram e ampliam esse movimento, apontando-o como território de identidade e resistência, que fortalece a continuidade cultural e reafirma a afirmação identitária dos povos originários.

Por fim, o quarto movimento é o chamamento: uma convocação à ação, à responsabilidade, à continuidade da dança. A retomada não é um retorno ao passado, mas um gesto ativo de (re)existência que chama a força dos que vieram antes para sustentar os passos de agora. É nesse movimento que se inscreve a luta política, o enfrentamento ao racismo, a reivindicação de territórios, de direitos e de presença. Mas também é aqui que se inscreve o cuidado com a comunidade, o fortalecimento das redes, a criação de espaços de fala e de cura. Esse chamamento atravessa toda esta tese. Escutar as vozes das autoras indígenas, acompanhar as trajetórias das mulheres que atuam nas aldeias, nas cidades, nos coletivos e nas universidades e a participar dos encontros do curso de extensão, tudo isso convoca um compromisso ético, político e ancestrais com os povos indígenas.

Ao final desta dança, posso afirmar que esta tese alcança os objetivos que motivaram sua escrita, ao lançar luz sobre os processos de retomada indígena a partir das produções estético-literárias de autoras indígenas. A partir da escuta atenta às obras, trajetórias e narrativas que compõem esta Dança dos Saberes, foi possível evidenciar como essas produções constituem, impulsionam e mobilizam processos de retomada na contemporaneidade

Assim, a tese revela que esses processos de retomada são movimentos plurais e situados, que não seguem uma linearidade histórica nem se restringem a uma única forma de expressão. São retomadas que se manifestam na escrita, no corpo, no território, na oralidade, na escuta, na espiritualidade e na criação coletiva. Ao investigar esses processos, foi possível conhecer histórias, diálogos e experiências que são continuamente acionadas e dinamizadas nas produções estéticas e nos espaços de articulação política e afetiva construídos pelas autoras indígenas. As obras analisadas, em diálogo com as vivências compartilhadas no curso de extensão, revelaram como as palavras se tornam caminho de volta, convocando mundos outros, novos futuros, outramentos, modos de existir mais atentos à terra, ao corpo e à coletividade.

Entre os desdobramentos possíveis e desejados deste trabalho, destaco a importância de aprofundar os estudos sobre as produções literárias de autoras indígenas, em suas múltiplas linguagens, formas e expressões, nos mais diversos contextos regionais e geracionais. Ressalto também a necessidade de fortalecer a articulação entre a produção de conhecimento e as práticas de extensão universitária. O curso “Literatura indígena brasileira contemporânea: história, diálogos e experiências”, concebido como espaço de escuta, partilha e experimentação, revelou-se um território potente para o encontro entre saberes e para a criação de vínculos ético-políticos com autoras, coletivos e lideranças indígenas. A continuidade deste projeto, assim como a criação de novas ações inspiradas nas produções literárias de autoras indígenas, configura-se como uma estratégia formativa, ética e metodológica capaz de fortalecer a implementação e o desenvolvimento de práticas educativas descolonizadoras, enraizadas nas lutas dos povos originários, tanto na universidade quanto em contextos educativos ampliados.

Concluir esta tese também é afirmar o compromisso com uma Psicologia que se deixa afetar, transformar e interpelar pelas epistemologias e experiências dos povos indígenas. Ao acompanhar os processos de retomada expressos nas produções estético-literárias de autoras indígenas, esta pesquisa se alinha a uma Psicologia que se abre à pluralidade de existências, que escuta os territórios, as memórias e as espiritualidades, e que se dispõe a tensionar suas próprias bases coloniais. A escuta dos relatos, das palavras e das trajetórias reunidas convoca a Psicologia a rever seus paradigmas, a repensar suas práticas e a construir outros modos de conhecer e acompanhar as vidas. Em vez de enquadrar os sujeitos em categorias universais e abstratas, propõe-se aqui uma escuta, que reconhece os impactos históricos do colonialismo, o valor das narrativas ancestrais, e a potência das expressões culturais e espirituais como formas de cuidado, de (re)existência e de retomada.

Nesse sentido, as produções estético-literárias não são apenas objeto de análise, mas convite à descolonização do olhar, à ampliação das formas de escuta e à valorização dos modos de existir que escapam à lógica racionalista, individualista e ocidental. Assim, esta tese contribui para o fortalecimento de uma Psicologia comprometida com a justiça histórica, com os direitos dos povos indígenas e com a construção de saberes que estejam enraizados na escuta, na reciprocidade e no cuidado. Uma Psicologia que não tema dançar com outras epistemologias, mas que saiba se mover com humildade, responsabilidade e abertura para o inusitado.

Que essa dança dos saberes continue abrindo caminhos para uma Psicologia mais sensível às diferenças, mais atenta aos silêncios, e mais implicada na construção de outros mundos possíveis. Que sigamos ecoando, abrindo caminhos, reverberando outras formas de existir e de saber. E que possamos seguir, com escuta atenta e passos firmes, dançando com as palavras que curam, com as memórias que resistem e com os sonhos que insistem!

Referências

- Albert, B., & Kopenawa, D. (2023). *O espírito da floresta* (R. F. d'Aguiar, Trad.). Companhia das Letras.
- Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza: una aproximación a la ecología política latino-americana. In H. Alimonda (Coord.), *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina* (pp. 21-58). CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20120319035504/natura.pdf>
- Amorim, M. (2006). Cronotopo e exotopia. In B. Brait (Org.), *Bakhtin: Outros conceitos-chave* (pp. 95-114). Contexto.
- Angatu, C. (1998). *Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza (1890-1915)*. Fapesp/AnnaBlume.
- Angatu, C. (2016). *Casé Angatu explicando a diferença entre canibalismo e antropofagia*. [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=O5awBJE7bAA>
- Angatu, C. (2019). Anga Moronguetá: Indigenamente resistimos porque (re)existimos originariamente. *Revista Têmpera*, 1(3), 6-19. <https://grupotempera.wixsite.com/grupotempera/rt3>
- Angatu, C. (2020). Carama suí îe'emonguetás îe'engaras: Carubas Moemas îe'engas (Re)Existências Indigenamente Decoloniais. In J. Dorrico, F. Danner, & L. F. Danner (Orgs.), *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo* (pp. 61-72). Editora Fi. <https://www.editorafi.org/765indigena>
- Angatu, C. (2021). Tupixuara Moingobé Ñerana. *Revista Espaço Acadêmico*, 21(231), 13-24. <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/60509>
- Angatu, C., & Tupinambá, A. (2018). Protagonismos Indígenas: (re)existências indígenas e indianidades. In M. L. T. Carneiro, & M. S. Rossi (Orgs.), *Índios no Brasil - Vida, Cultura e Morte* (pp. 23-40). Intermeios.

- Angatu, C., & Tupinambá, A. (2019). Decolonialidades indígenas. In F. A. Costa, & M. R. Mesquita (Orgs.), *Psicologia política no Brasil e enfrentamentos a processos antidemocráticos* (pp. 231-241). Edufal. <https://psicologiapolitica.org.br/wp-content/uploads/2019/08/psicologia-politica-completo-divulgado.pdf>
- Arruda, D. (2021). *Voltar pra ir* (1ª ed.). Impressões de Minas Editora.
- Arruti, J. M. A. (1995). Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Revista Estudos Históricos*, 8(15), 57-94. <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1995/1134>
- Arruti, J. M. A. (1997). A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, 3(2), 7-38. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000200001>
- Arruti, J. M. A. (2006). Etnogêneses indígenas. In B. Ricardo, & F. Ricardo (Eds.), *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005* (pp. 50-54). Instituto Socioambiental. https://www.academia.edu/1801476/Etnog%C3%AAneses_ind%C3%ADgenas
- Assumpção, K. (2014). *Negociando curas: Um estudo das relações entre indígenas e profissionais do Projeto Xingu* (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo. <https://cdn.hackaday.io/files/9036386596224/karine-assumpcao.pdf>
- Barth, F. (1969). "Introduction". In F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. London/Oslo: George Allen & Unwin/Universitets Forlaget.
- Bartolomé, M. A. (2006). As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, 12(1), 39-68. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100002>
- Benincá, D. (2015). Universidade popular e os povos indígenas. *Educação em Perspectiva*, 6(1), 79-98. <https://periodicos.ufv.br/educacaoemperspectiva/article/download/6716/2757>

- Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das letras.
<https://bibliotecadigital.tse.jus.br/xmlui/handle/bdtse/11693>
- Canuto, F., de Miranda, J. T., Lopes, M. S. B., Saidler, M. F. S., Soalheiro, M. M., Hirle, W. A. C., & Lisboa, A. B. (2016). *Morar indígena: uma experiência extensionista na Universidade Federal de Minas Gerais*. In Congresso Interdisciplinar de Pesquisa, Iniciação Científica e Extensão, Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix. Universidade Federal de Minas Gerais. <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/43287>
- Carneiro, M. L. T., & Rossi, M. S. (Orgs.). (2018). *Índios no Brasil: Vida, cultura e morte*. Intermeios.
- Carneiro, R. (1993). Quarup: A festa dos mortos no Alto Xingu. In V. Coelho (Org.), *Karl von den Steinen: Um século de antropologia no Xingu* (pp. 405-429). Edusp.
- Carta Circular nº 1/2021-CONEP/SECNS/MS. (2021). Dispõem de orientações para procedimentos em pesquisas com qualquer etapa em ambiente virtual.
https://www.epsjv.fiocruz.br/sites/default/files/files/Carta%20Circular%20n%201_2021.pdf
- Casanova, P. G. (2006). Colonialismo interno (uma redefinição). In A. Boron, J. Amado & G. González (Orgs.), *A teoria marxista hoje: Problemas e perspectivas* (pp. 395-420). CLACSO.
<https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>
- Castro-Gómez, S. (2005). Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 80-87). CLACSO.
<https://ufrb.edu.br/educacaodocampocfp/images/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ci3AAncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>

- Conselho Federal de Psicologia (2019). *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) com povos tradicionais*. CFP. <https://site.cfp.org.br/publicacao/referencias-tecnicas-para-atuacao-de-psicologas-com-povos-tradicionais/>
- Conselho Federal de Psicologia (2022). *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) junto aos povos indígenas*. CFP. <https://site.cfp.org.br/publicacao/referencias-tecnicas-para-atuacao-de-psicologas-junto-aos-povos-indigenas-2/>
- Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. (Org.). (2010). *Psicologia e Povos indígenas*. CRP-SP. <http://www.crpssp.org.br/povos/povos/livro.pdf>
- Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. (Org.). (2016). *Povos indígenas e Psicologia: A procura do bem viver*. CRP-SP. <https://api.saudeindigena.icict.fiocruz.br/api/core/bitstreams/f81d4a6d-6203-4df9-a8ec-eaac19360cf8/content>
- Constituição da República Federativa do Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil: Promulgada em 5 de outubro de 1988*. Senado Federal. <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html>
- Convenção nº 169, de 26 de junho de 1989. (1989). Convenção relativa aos povos indígena e tribais em países independentes. Organização Internacional do Trabalho. <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2002/decretolegislativo-143-20-junho-2002-458771-convencao169-pl.pdf>
- Cunha, M.C. (2009). *Cultura com aspás*. Cosac Naify.
- Cusicanqui, S. R. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Danner, L. F., Dorrico, J., & Danner, F. (2018). Literatura indígena como descatequização da mente, crítica da cultura e reorientação do olhar: sobre a voz-práxis estético-política

- das minorias. In J. Dorrico, L. F. Danner, H. H. S. Correia, & F. Danner (Orgs.), *Literatura Indígena brasileira contemporânea: Criação, Crítica e Recepção* (pp. 315-358). Editora Fi. <https://www.editorafi.org/438indigena>
- Decreto nº 143, de 25 de julho de 2002. (2002). Aprova o texto da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais em países independentes. <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2002/decretolegislativo-143-20-junho-2002-458771-convencao-1-pl.html>
- Deleuze, G. (1991). *O dobramento: Leibniz e o Barroco* (L. B. L. Orlandi, Trad., 4ª ed.). Papirus.
- Deleuze, G. (1996). O que é um dispositivo? In G. Deleuze, *O mistério de Ariana* (pp. 83-96). Lisboa: Vega.
- Deleuze, G. (2005). *Foucault* (C. S. Martins, Trad.). Brasiliense.
- Dorrigo, J. (2018a). Vozes da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária. In J. Dorrico, L. F. Danner, H. H. S. Correia, & F. Danner (Orgs.), *Literatura Indígena brasileira contemporânea: Criação, Crítica e Recepção* (pp. 227-256). Editora Fi. <https://www.editorafi.org/438indigena>
- Dorrigo, J. (2018b). A leitura da literatura indígena: para uma cartografia contemporânea. *Revista de Estudos de Literatura, Cultura e Alteridade-Igarapé*, 5(2), 107-137. <https://periodicos.unir.br/index.php/igarape/article/download/2887/2166/10646>
- Dorrigo, J. (2019). *Eu sou macuxi e outras histórias*. Caos&Letras.
- Dorrigo, J. (2021a). *A literatura indígena contemporânea no Brasil: a autoria individual e a poética do eu-nós* [Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul]. Repositório TEDE PUCRS <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/9655>

- Dorrigo, J. (2021b). *A Literatura Indígena Contemporânea no Brasil: a autoria individual de identidade coletiva*. Ensaios Flip. <https://flip.org.br/2021/a-literatura-indigena-contemporanea-no-brasil-a-autoria-individual-de-identidade-coletiva/>
- Dorrigo, J. (2022). *Voltar para ir: obra fala de retomada indígena*. Ecoa Uol. <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/julie-dorrigo/2022/02/02/voltar-para-ir-obra-fala-de-retomada-indigena.htm>
- Dorrigo, J. (2023). *Tempo de Retomada* (1ªed.). Urutau.
- Dorrigo, J. (s.d.). *A literatura indígena: a produção autoral contemporânea e seus ensinamentos*. Literatura Brasileira no XXI. <https://www.lbxxi.org.br/arquivos/publicacoes-1048-julie-dorrigo.pdf>
- Dorrigo, J., Danner, F., & Danner, L. F. (Orgs.). (2020). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Editora Fi. <https://www.editorafi.org/765indigena>
- Dorrigo, J., Danner, L. F., Correia, H. H. S., & Danner, F. (Orgs.). (2018). *Literatura Indígena brasileira contemporânea: Criação, Crítica e Recepção*. Editora Fi. <https://www.editorafi.org/438indigena>
- Estermann, J., Tavares, M., & Gomes, S. (2017). Interculturalidade crítica e decolonialidade da educação superior: para uma nova geopolítica do conhecimento. *Laplage em Revista*, 3(3), 17-29. <https://www.redalyc.org/journal/5527/552756523004/552756523004.pdf>
- Fanon, F. (1968). *Os condenados da Terra* (J. L. Melo, Trad.). Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1961) <https://afrocentricidade.files.wordpress.com/2012/06/os-condenados-da-terra-frantz-fanon.pdf>

- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. Silveira, Trad.). EDUFBA. (Trabalho original publicado em 1952) https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/05/Frantz_Fanon_Pele_negra_mascaras_brancas.pdf
- Fernandes, F. (1975). *Universidade brasileira: Reforma ou revolução?* Alfa-Ômega.
- Ferraz, I. T., & Domingues, E. (2016). A Psicologia Brasileira e os Povos Indígenas: Atualização do Estado da Arte. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 36(3), 682-695. <http://www.scielo.br/pdf/pcp/v36n3/1982-3703-pcp-36-3-0682.pdf>
- Figueiredo, W. R. (2021). Xondaro Guarani: Uma performance marcial indígena. *Revista Intratextos*, 12(1), 49-62.
- Franco, M. S. C. (1997). *Homens livres na ordem escravocrata* (4ª ed.). Editora Unesp. https://csociais.files.wordpress.com/2019/04/maria_sylvia_de_carvalho_franco_homens-livres-caps1e2.pdf
- Freire, P. (1970). *Pedagogia do oprimido* (11ª ed.). Paz e Terra. <https://www.gepec.ufscar.br/publicacoes/livros-e-colecoes/paulo-freire/pedagogia-do-oprimido.pdf/view>
- Freire, P. (2019). *Pedagogia do oprimido* (67ª ed.). Paz & Terra.
- Gonçalves, B. S. (2019). *Nos caminhos da dupla consciência: América Latina, psicologia e descolonização* (1ª ed.). Ed. do Autor.
- Graúna, G. (2013). *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Mazza Edições.
- Graúna, G. (2014). *Flor da Mata* (C. Barbi, Ilustr.). Belo Horizonte: Penninha Edições.
- Graúna, G. (2020). Escrivivências. In J. Dorrico, F. Danner, & L. F. Danner (Orgs.), *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo* (1ª ed., p.19). Editora Fi. <https://www.editorafi.org/765indigena>

- Guattari, F., & Deleuze, G. (1995). Mil platôs. *Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro, 34.
- Hakiy, T. (2018). Literatura indígena – a voz da ancestralidade. In J. Dorrico, L. F. Danner, H. H. S. Correia, & F. Danner (Orgs.), *Literatura Indígena brasileira contemporânea: Criação, Crítica e Recepção* (pp. 37-38). Editora Fi. <https://www.editorafi.org/438indigena>
- Holanda, S. B. (1995). *Raízes do Brasil* (26ª ed.). Companhia das Letras.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2012). *Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. https://ww2.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2022). *Censo IBGE 2022*. <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>
- Kambeba, M. W. (2018). Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. In J. Dorrico, L. F. Danner, H. H. S. Correia, & F. Danner (Orgs.), *Literatura Indígena brasileira contemporânea: Criação, Crítica e Recepção* (pp. 39-44). Editora Fi. <https://www.editorafi.org/438indigena>
- Kambeba, M. W. (2020). *Ay Kakyri Tama: eu moro na cidade* (2ª ed.). Editora Jandaíra.
- Kambeba, M. W. (2021). *O lugar do saber ancestral* (2ª ed.). UK'A Editorial.
- Kambeba, M. W. (2023). *De almas e águas kunhãs* (1ª ed.). Editora Jandaíra.
- Kambeba, M. W. (2024). *Os Omágua/Kambeba: Narrativas, dispositivo colonial e territorialidades na Pan-Amazônia Contemporânea*. [Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará].
- Kauss, V. L. T. (2018). Retrato e Autorretrato: literatura brasileira e literatura indígena. In M. L. T. Carneiro, & M. S. Rossi (Orgs.), *Índios no Brasil - Vida, Cultura e Morte* (pp. 101-114). Intermeios.

- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Cobogó.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami* (1ª ed., B. Perrone-Moisés, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 2010).
https://www.companhiadasletras.com.br/trechos/12959.pdf?srsId=AfmBOooM0kWdk3kMU-VAHgSCI_feoodEzgvrkFlktb24iwwGENq9b5j4
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo* (1ª ed.). Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020a). *Radicalmente Vivos*. O lugar.
- Krenak, A. (2020b). *A vida não é útil* (1ª ed.). Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral* (1ª ed.). Companhia das Letras.
- Lander, E. (Org.). (2005). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO.
<https://ufrb.edu.br/educacaodocampocfp/images/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ciC3AAncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>
- Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. (2008) Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Diário Oficial da União, Brasília, DF.
https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm
- Lima, D. M. (1999). A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, 2(2), 5-32.
<http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v2i2.107>
- Lima, E. (2023). Canhoto. In J. Dorrico, *Tempo de Retomada* (p.137). Urutau.

- Lourau, R. (2004). O Estado na Análise Institucional. In S. Altoé (Org.), *René Lourau: Analista institucional em tempo integral* (pp.140-153). São Paulo: Hucitec. <https://toaz.info/doc-view-3>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1501/2035>
- Macedo, J. P. (2022). Afiando nossas armas da crítica sobre o colonialismo acadêmico e a formação em psicologia. In J. F. A. Costa, S. P. Mortada, Libardi, S. S., & T. L. B. Neto (Orgs.), *Psicologia Social e Luta Antirracista: reflexões e estratégias ético-políticas a partir da interseccionalidade* (pp. 35-44). Gradus Editora. <https://site.abrapso.org.br/wp-content/uploads/2024/04/PSICOLOGIA-SOCIAL-E-LUTA-ANTIRRACISTA-2022.pdf>
- Maldonado-Torres, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. In S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (coords.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global* (pp.127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Maldonado-Torres, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. In S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (coords.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Mendonça, S. B. M., Rodrigues, D. A., & Pereira, P. P. G. (2019). *Modelo de atenção à saúde indígena: o caso do DSEI Xingu*. *Cadernos de Saúde Pública*, 35(Supl. 3), e00008119. <https://doi.org/10.1590/0102-311X00008119>

- Mignolo, W. (2010). *Desobediência epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del signo.
https://monoskop.org/images/9/9b/Mignolo_Walter_Desobediencia_epistemica_retorica_de_la_modernidad_logica_de_la_colonialidad_y_gramatica_de_la_descolonialidad_2010.pdf
- Mignolo, W. (2017). Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade (M. Oliveira, Trad.). *Revista brasileira de ciências sociais*, 32(94), 1-18.
<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt>
- Mignolo, W. (2021). Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial (I. B. Veiga, Trad.). *Revista x*, 16(1), 24-53.
<https://revistas.ufpr.br/revistax/article/download/78142/43060>
- Mignolo, W. D. (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Editora da UFMG.
https://monoskop.org/images/7/7e/Mignolo_Walter_D_Historias_locais_projetos_globais_2003.pdf
- Milanez, F., Sá, L., Krenak, A., Cruz, F. S. M., Ramos, E. U., Jesus, G. D. S. D., & Pataxó, T. (2019). Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. *Revista Direito e Práxis*, 10(03), 2161-2181. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43886>
- Monteiro, J. M. (1990). A escravidão indígena e o problema da identidade étnica em São Paulo colonial. *Ciências Sociais Hoje*, 1(1), 237-252.
- Monteiro, J. M. (2022). *Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (2ª ed.). Companhia das Letras.
- Munanga, K. (2019). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Autêntica Editora. <https://books.google.com.br/books?hl=pt->

[BR&lr=&id=23KfDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT7&dq=+Rediscutindo+a+mesti%C3%A7agem+no+Brasil,+Editora+Paulista.&ots=lsxTu3AGEq&sig=f--2h477Et-6TkYCNwb4-6UrbYU](https://www.editorafi.org/438indigena)

- Munduruku, D. (2018). Escrita indígena: registro, oralidade e literatura. O reencontro da memória. In J. Dorrico, L. F. Danner, H. H. S. Correia, & F. Danner (Orgs.), *Literatura Indígena brasileira contemporânea: Criação, Crítica e Recepção* (pp. 81-84). Editora Fi. <https://www.editorafi.org/438indigena>
- Munduruku, M. (1996). *Histórias de índio* (1ª ed.). Companhia das Letrinhas.
- Munduruku, M. (2011). *O sinal do pajé* (2ª ed.). Peirópolis.
- Munduruku, M. (2016). *Memórias de índio: Uma quase biografia* (1ª ed.). Edelbra.
- Munduruku, M. (2019). O caminho de volta. In J. Dorrico, *Eu sou macuxi e outras histórias* (pp.9-10). Caos&Letras.
- Nkrumah, K. (1965). *Neocolonialismo: Último estágio do imperialismo*. Civilização Brasileira. <https://afreekasite.files.wordpress.com/2017/12/neocolonialismo-kwame-nkrumah-ilovepdf-compressed-1.pdf>
- Nogueira, S. G. (2020). *Libertação, descolonização e africanização da psicologia: Breve introdução à psicologia africana*. EdUFSCar.
- Oliveira, J. P. (1993). "A viagem de volta", reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. In J. P. Oliveira (Org.), *Altas das terras indígenas do Nordeste* (pp. 5-8). Museu Nacional. https://drive.google.com/file/d/1F--lhTf2aXUs7Amfrp3ROf6EcX31_YK-/view
- Oliveira, J. P. (1998). "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana*, 4(1), 47-77. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>

- Oliveira, J. P. (Org.). (2004). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (2ª ed.). Contra-Capa. https://drive.google.com/file/d/1tNyDW231adb82ROzS_wgDyMj5jfGvfRD/view
- Pachamama, A. R. (2020). *Guerreiras: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia* (2ª ed.). Editora Pachamama.
- Pankararu, A. (2023). *A retomada as indígenas: reflorestando o lugar de mulher* [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e outras legitimidades da Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital USP. <https://dspace.ufdpar.edu.br/handle/prefix/288>
- Parker, R. (2013). Interseções entre estigma, preconceito e discriminação na saúde pública mundial. In S. Monteiro & W. Villela (Orgs.), *Estigma e saúde* (pp. 25-46). Editora Fiocruz. <https://books.scielo.org/id/hrc5s/pdf/monteiro-9788575415344-03.pdf>
- Pereira, É. R., Biruel, E. P., Oliveira, L. S. S., & Rodrigues, D. A. (2014). *A experiência de um serviço de saúde especializado no atendimento a pacientes indígenas* (Relato de experiência). *Saúde e Sociedade*, 23(3), 1077–1090. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902014000300027>
- Porto-Gonçalves, C. W. (2005). Apresentação da edição em português. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais* (pp. 3- 5). CLACSO. <https://ufrb.edu.br/educacaodocampocfp/images/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ci%C3%A2ncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>
- Potiguara, E. (2018). *Metade cara, metade máscara* (3ª ed.). Grumin.
- Prado Júnior, C. (1961). *Formação do Brasil contemporâneo* (6ª ed.). Brasiliense.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais* (pp. 117-142).

CLACSO. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf

Quintero, J. (2018). *Territorialidad indígena, resistencia y colonialidad del poder en América Latina*. Editorial Universitaria Abya-Yala.

Ramos, A. R. (2004). A escravidão do indígena: Entre o mito e novas perspectivas de debates. *Revista de Estudos e Pesquisas*, 1(1), 241-265. <https://dspace.sistemas.mpba.mp.br/handle/123456789/338>

Reesink, E. (2000). O segredo do sagrado—o Toré entre os índios no Nordeste. *Índios do Nordeste—temas e problemas II*. Maceió: EDUFAL, 358-405.

Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Conselho Nacional de Saúde. <https://www.gov.br/conselho-nacional-de-saude/pt-br/aceso-a-informacao/legislacao/resolucoes/2012/resolucao-no-466.pdf/view>

Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016. Conselho Nacional de Saúde. Dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais cujos procedimentos metodológicos envolvam a utilização de dados diretamente obtidos com os participantes ou de informações identificáveis ou que possam acarretar riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana, na forma definida nesta Resolução. <https://www.gov.br/conselho-nacional-de-saude/pt-br/aceso-a-informacao/legislacao/resolucoes/2016/resolucao-no-510.pdf/view>

Ribeiro, D. (1995). *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil* (2ª ed.). Companhia das Letras.

<https://cursosextensao.usp.br/mod/resource/view.php?id=168789&forceview=1>

Ribeiro, D. (2017). *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno* (6ª ed.). Companhia das Letras.

Ricardo, F. P., Klein, T., & Santos, T. M. (Eds.). (2023). *Povos indígenas no Brasil:*

2017/2022. Instituto Socioambiental.

<https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/povos-indigenas-no-brasil-2017-2022-2a-ed>

Saavedra, C. (2023). Carta nº 2. In J. Dorrico, *Tempo de Retomada* (pp.13-15). Urutau.

Sade, C., Ferraz, G. C., & Rocha, J. M. (2013). O ethos da confiança na pesquisa cartográfica: experiência compartilhada e aumento da potência de agir. *Fractal: Revista de Psicologia*, 25, 281-298.

<https://www.scielo.br/j/fractal/a/pm6rLHrJTTbbFk7fPXnTZ7F/?lang=pt>

Santo, C. E. (2018). *Ações de um projeto de extensão universitária na promoção de saúde de uma população ribeirinha da região amazônica* (Tese de doutorado). Faculdade de Odontologia de Bauru, Universidade de São Paulo.

<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/25/25144/tde-15052019-171042/pt-br.php>

Santos, A. B. (2023). *A terra dá, a terra quer*. Ubu Editora.

Santos, B. S. (2010). *A ecologia dos saberes*. São Paulo: Cortez.

Santos, B. S., & Meneses, M. P. (Orgs.). (2013). *Epistemologias do Sul*. Cortez.
<https://www.icict.fiocruz.br/sites/www.icict.fiocruz.br/files/Epistemologias%20do%20Sul.pdf>

Schwarcz, L. M., & Starling, H. (2015). *Brasil: Uma biografia* (1ª ed.). Companhia das Letras.
https://www.companhiadasletras.com.br/trechos/13865.pdf?srsId=AfmBOooYaUi9MxvF2wqyeCnh5Dy_mIzm78qX_sX7USBL0_oDqciysE2Y

Segato, R. L. (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos ces*, 18, 106-132.
<https://journals.openedition.org/eces/1533>

- Silva, B. Í. B. M. (2020). *A luta que (re)existe: indianidades dos Tabajaras no Piauí* [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba]. Repositório Institucional da Universidade Federal do Delta do Parnaíba. <https://dspace.ufdpar.edu.br/handle/prefix/288>
- Silva, B. Í. B. M., & Macedo, J. P. (2021). Povos indígenas no Brasil ea descolonização da psicologia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 41, 1-16. <https://www.scielo.br/j/pcp/a/bsBPBz3rBzHKGxGvS9tjyJ/?lang=pt>
- Silva, C. T. D. (2005). Identificação étnica, territorialização e fronteiras: a perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. *Revista de Estudos e Pesquisas*, 2(1), 113-140. <http://www.realp.unb.br/jspui/handle/10482/17422>
- Silva, M. P. C. D., & Grubits, S. (2006). Reflexões éticas em pesquisas com populações indígenas. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 26(1), 46-57. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932006000100005>
- Simas, L. A., & Rufino, L. (2019). *Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas*. Mórula Editorial.
- Smith, L. T. (2018). *Descolonizando metodologias: Pesquisas e povos indígenas* (R. G. Barbosa, Trad.). Editora UFMG. (Obra original publicada em 1999)
- Souza, E. R. (2018). Literatura indígena e direitos autorais. In J. Dorrico, L. F. Danner, H. H. S. Correia, & F. Danner (Orgs.), *Literatura Indígena brasileira contemporânea: Criação, Crítica e Recepção* (pp. 51-74). Editora Fi. <https://www.editorafi.org/438indigena>
- Tupinambá. M. [@moaratupinamba]. (2025). *Seis Mulheres Indígenas que Marcaram a História* [Imagem]. Instagram.

https://www.instagram.com/p/DG8CFwQO_ad/?img_index=6&igsh=MW1jOXhueXZ0b2ZmYQ%3D%3D

Tupinikim, J. (2019). Mesa de abertura [Apresentação Oral]. 3º Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina, Brasília, Brasil.

Vitale, M. P., & Grubits, S. (2009). Psicologia e povos indígenas: um estudo preliminar do "Estado da Arte". *Revista Psicologia e Saúde*, 1(1), 15-30.

<https://doi.org/10.20435/pssa.v1i1.10>

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios*. Cosac Naify.

<https://rebeldesistemico.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/10/a-inconstancia-da-alma-selvagem.pdf>

Viveiros de Castro, E. (2006). No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In B. Ricardo, & F. Ricardo (Eds.), *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005* (pp. 41-49). Instituto Socioambiental.

<https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/povos-indigenas-no-brasil-2001-2005>

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad crítica y pedagogías subversivas: prácticas para un mundo de múltiples mundos*. Ediciones Abya-Yala.

Wapichana, C. (2012). Literatura indígena e cinema. *LEETRA Indígena*, 1(1), 27-28.

https://issuu.com/grupo.leetra/docs/leetra_vol1/1?ff

Werá, K. (2016). *O trovão e o vento*. Editora Peirópolis.

Apêndice A – Ementa do curso de extensão “Literatura indígena brasileira contemporânea: histórias, diálogos e experiências”



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO - MEC
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ - UFPI
PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO E CULTURA - PREXC
COORDENADORIA DE PROGRAMAS E CURSOS DE
FORMAÇÃO
PROFISSIONAL E POLÍTICAS SOCIAIS - CFOPS**



PROPOSTA DE CURSO DE EXTENSÃO

NOME DO CURSO DE EXTENSÃO:

Literatura indígena brasileira contemporânea: histórias, diálogos e experiências.

MODALIDADE DO CURSO (Verificar o enquadramento na resolução 21/2018 CEPEX)

- ☐ INICIAÇÃO ☒ FORMAÇÃO COMPLEMENTAR ☐ ATUALIZAÇÃO
☐ APERFEIÇOAMENTO

INSTITUIÇÃO	Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar)
UNIDADE/DEPARTAMENTO	Departamento de Psicologia

O CURSO FAZ PARTE DAS AÇÕES DE EXTENSÃO PREVISTAS EM PROJETO OU PROGRAMA DE EXTENSÃO (INCLUSIVE LIGA ACADÊMICA) JÁ CADASTRADO EM ALGUMA COORDENAÇÃO DA PREXC (CPPEC, CPCEL OU CFOPS)? ☒ NÃO ☐ SIM
CÓDIGO DO PROJETO/PROGRAMA:

PROPONENTE:

Nome: Brisana Índio do Brasil de Macêdo Silva		
E-mail: brisanaindio@ufpi.edu.br	Fone UFPI:	Cel: (86) 99402-4256

COORDENADOR(A) DO CURSO:

Nome: Brisana Índio do Brasil de Macêdo Silva	Titulação: Mestre
E-mail: brisanaindio@ufpi.edu.br	Fone UFPI: Cel: (86) 99402-4256

COORDENADOR(A) ADJUNTO DO CURSO:

Nome: João Paulo Sales Macedo	Titulação: Doutor
E-mail: jumpamacedo@gmail.com	Fone UFPI: Fone: (86) 99946-2381

ÁREA DO CONHECIMENTO (CAPES):

☐ Ciências Exatas e da Terra	☐ Ciências Biológicas	☐ Engenharia/Tecnologia
☐ Ciências da Saúde	☐ Ciências Agrárias	☐ Ciências Sociais Aplicadas
☒ Ciências Humanas	☐ Linguística, Letras e Artes	

ÁREAS TEMÁTICAS (Plano Nacional de Extensão Universitária):

☐ Comunicação	☒ Cultura, Esporte e Lazer	☐ Direitos Humanos e Justiça
☒ Educação	☐ Meio Ambiente	☐ Saúde
☐ Tecnologia e Produção	☐ Trabalho	



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO - MEC
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ - UFPI
PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO E CULTURA - PREXC
COORDENADORIA DE PROGRAMAS E CURSOS DE
FORMAÇÃO
PROFISSIONAL E POLÍTICAS SOCIAIS - CFOPS



1. OBJETIVOS:

- **Objetivo geral:**
 - Proporcionar a aproximação da Psicologia com a temática indígena, a partir das produções estético-literárias indígenas.
- **Objetivos específicos:**
 - Conhecer as histórias, os modos de vida, a visão de mundo e as estratégias de resistências dos povos indígenas;
 - Apreender processos subjetivos, culturais e políticos vivenciados pelos povos indígenas, a exemplo dos “processos de indianização” e/ou “fortalecimento da indianidade” em curso na contemporaneidade;
 - Evidenciar o quanto as produções estético-literárias indígenas se constituem em um potente espaço investigativo e metodológico para se apreender processos de indianização em curso na contemporaneidade;
 - Fomentar o diálogo e a construção do pensamento crítico acerca da temática indígena na formação de profissionais de Psicologia.

2. JUSTIFICATIVA:

O presente curso de extensão “*Literatura indígena brasileira contemporânea: histórias, diálogos e experiências*” se justifica pela necessidade de aproximação da Psicologia, enquanto ciência e profissão, com a temática indígena. Apesar do incremento de estudos e discussões sobre os povos indígenas no Brasil, ainda se trata de uma realidade pouco abordada e discutida nos cursos de graduação/pós-graduação e nas produções acadêmicas (Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2010, 2016; Ferraz & Domingues, 2016), ambos, marcados pela forma de pensar eurocentrado e pela hegemônica cultura profissional da Psicologia. Além do mais, com a inserção das(os) psicólogas(os) nas políticas públicas e com a interiorização da profissão, observa-se uma maior presença de profissionais em comunidades ou em áreas indígenas, o que resulta em uma série de desafios ao exercício profissional, que abarca desde aspectos teóricos e analíticos (Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2010; 2016). Por isso, é de máxima importância potencializar essa aproximação a fim de orientar e realizar a qualificação profissional necessária, no intuito de fortalecer o compromisso ético-político da Psicologia junto aos povos indígenas no Brasil e de contribuir no/para o processo de descolonização da Psicologia. Como forma de fortalecer esse debate, tomamos a literatura indígena brasileira contemporânea enquanto uma categoria teórica e analítica, em que, a partir de um relato autobiográfico, testemunhal e mnemônico, os escritores e escritoras indígenas relatam suas histórias de vida e o quadro de exclusão, de marginalização e de



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO - MEC
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ - UFPI
PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO E CULTURA - PREXC
COORDENADORIA DE PROGRAMAS E CURSOS DE
FORMAÇÃO
PROFISSIONAL E POLÍTICAS SOCIAIS - CFOPS



violência vivenciado por eles e por seus povos desde o início do processo de colonização e de formação do Brasil, travando através de suas produções estético-literárias uma crítica social, resistência cultural, luta política e práxis pedagógica (Dorrigo, Danner, Correia & Danner, 2018). À vista disso, as produções estético-literárias indígenas têm se constituído em um potente espaço reflexivo e crítico, em que se é possível conhecer os modos de vida dos povos e apreender processos vivenciados por eles, a exemplo dos “processos de indianização” e/ou “fortalecimento da indianidade” em curso na contemporaneidade (Santos & Santos, 2018, p. 39). Desse modo, pensar a literatura indígena brasileira contemporânea é discorrer um movimento de memória, de história, de narrativas, de escrita de si e de um povo, de processos de autoafirmação e de autoexpressão identitária. Portanto, esperamos que o presente curso de extensão sobre literatura indígena brasileira contemporânea fomente o diálogo e a construção do pensamento crítico acerca da temática indígena na formação de profissionais de Psicologia.

3. PERÍODO DE REALIZAÇÃO:

09/07/2021 a 27/08/2021

4. LOCAL DE REALIZAÇÃO:

Formato on-line via videoconferência através da plataforma Google Meet.

5. PÚBLICO-ALVO:

Interno:

Estudantes de graduação e pós-graduação em Psicologia da UFDPAr e de outras instituições de ensino e interessados em geral

Externo (obrigatório):

Profissionais e integrantes do movimento indígena

6. HORÁRIO:

Nas sextas feiras no horário das 16:00 – 18:30

7. CRONOGRAMA DO CURSO (atividades, datas e horários)

	Atividades	Datas	Horário
1	Encontro I – Apresentação do curso	09/07	16:00 – 18:30
2	Encontro II – Leitura e Discussão da Obra “Metade Cara, Metade Máscara”, de Eliane Potiguara.	16/07	16:00 – 18:30
3	Encontro III – Leitura e Discussão da Obra “Metade Cara, Metade Máscara”, de Eliane Potiguara.	23/07	16:00 – 18:30
4	Encontro IV – Leitura e Discussão da Obra “Guerreiras-mulheres indígenas na cidade,	30/07	16:00 – 18:30

Campus Universitário Ministro Petrônio Portella, Teresina, Piauí. Telefone: (86) 3215-5886
 Site: www.ufpi.br/cfops-prexc e-mail: cfop.prex@ufpi.edu.br



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO - MEC
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ - UFPI
PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO E CULTURA - PREXC
COORDENADORIA DE PROGRAMAS E CURSOS DE
FORMAÇÃO
PROFISSIONAL E POLÍTICAS SOCIAIS - CFOPS



	<i>mulheres indígenas da aldeia</i> ", de Aline Rochedo Pachamana.		
5	Encontro V – Leitura e Discussão da Obra " <i>Guerreiras-mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia</i> ", de Aline Rochedo Pachamana.	06/08	16:00 – 18:30
6	Encontro VI – Leitura e Discussão da Obra " <i>Eu sou macuxi e outras histórias</i> ", de Truduá Dorrico.	13/08	16:00 – 18:30
7	Encontro VII – Leitura e Discussão da Obra " <i>Ay Kakyri Tama: Eu Moro Na Cidade</i> ", de Márcia Kambeba.	20/08	16:00 – 18:30
8	Encontro VIII – Leitura e Discussão da Obra " <i>O lugar do saber</i> ", de Marcia Kambeba	27/08	16:00 – 18:30

8. CARGA HORÁRIA: N° DE VAGAS: 10% Vagas (vulnerabilidade social)

20 horas	A definir	Preencher somente caso o curso seja cobrado (R\$)
----------	-----------	---

9. PRÉ- REQUISITO PARA INSCRIÇÃO:

- Ser estudantes de graduação ou da pós-graduação em Psicologia; ou - Integrantes do movimento indígena; ou - Profissionais com ensino médio e/ou superior; ou - Estudantes do ensino médio; ou demais áreas afins.
--

10. FORMA DE AVALIAÇÃO DO CURSO:

- Frequências via formulário Google; - Interação no chat do Google Meet durante a realização de cada encontro, ao vivo. - Dados da avaliação do curso feita por convidados/as e participantes ao final do curso;
--

11. REFERÊNCIAS

Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. (2010). <i>Psicologia e Povos indígenas</i>. São Paulo: CRP-SP. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. (2016). <i>Povos indígenas e Psicologia: A procura do bem viver</i>. São Paulo: CRP-SP. Dorrico, J., Danner, L. F., Correia, H. H. S., & Danner, F. (Eds.). (2018). <i>Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção</i>. Editora Fi. Ferraz, I. T., & Domingues, E. (2016). A Psicologia Brasileira e os Povos Indígenas: Atualização do Estado da Arte. <i>Psicologia: Ciência e Profissão</i>, 36(3), 682-695. Santos, C. J. F., & Santos, V. R. (2018). Protagonismos Indígenas: (re)existências indígenas e indianidades. In M. L. T. Carneiro, & M. S. Rossi. (Org.), <i>Índios no Brasil? Vida, Cultura e Morte</i> (pp.23-40). (1. Ed). São Paulo: Intermeios.

Apêndice B – Formulário de inscrição do curso de extensão



CURSO DE EXTENSÃO

Literatura indígena brasileira contemporânea: histórias, diálogos e experiências

B I U ↺ ↻

O curso de extensão "Literatura indígena brasileira contemporânea: histórias, diálogos e experiências" surge a partir da necessidade de aproximação da Psicologia com a temática indígena, pois apesar do incremento de estudos e discussões sobre os povos indígenas no Brasil, ainda se trata de uma realidade pouco abordada e discutida nos cursos de graduação/pós-graduação e nas produções acadêmicas, ambos, marcados pela forma de pensar eurocentrado e pela hegemônica cultura profissional da Psicologia.

O curso será conduzido a partir de leituras das produções estético-literárias de autoras indígenas, a exemplo das obras de Eliane Potiguara ("Metade Cara, Metade Máscara"), Marcia Kambeba ("Ay Kakyri Tama: Eu Moro Na Cidade"; "O lugar do saber"), Márcia Mura ("Tecendo Tradições Indígenas"), Jolie Dorrico ("Eu sou macuxi e outras histórias") e Aline Rochedo Pachamana ("Guerreiras"), dentre outras.

O curso acontecerá nas sextas-feiras, de 16h às 18h30, iniciando no dia 09/07 e finalizando no dia 27/08, totalizando 08 encontros.

Estão abertas 40 vagas, a serem lotadas a partir de critérios de diversidade de cor/etnia, instituição está vinculada(o), motivação e importância do curso em sua trajetória. Além disso, 25% das vagas serão destinadas prioritariamente para pessoas indígenas.

Facilitação: Prof. Ma. Brisana Índio do Brasil de Macêdo Silva (UFPar/UFC) - Professora substituta em Psicologia na Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPa). Graduada (2018) e Mestre (2020) em Psicologia pela Universidade Federal do Delta do Parnaíba, e, atualmente, doutoranda em Psicologia na Universidade Federal do Ceará. Participa do Núcleo de Pesquisas e Intervenção em Psicologia Crítica e Subjetivação Política (NUPOLIS/UFDPa). Estuda temáticas relacionadas às comunidades tradicionais e indígenas, com foco nos processos de luta, de resistência e de (re)existência cultural e política desses povos.

Haverá emissão de certificação mediante 75% de frequência nos encontros.

Nome Social

Texto de resposta curta

Nome Completo (como gostaria que constasse no certificado) *

Texto de resposta curta

Contato (DDD + telefone) *

Texto de resposta curta

Cidade/Estado *

Texto de resposta curta

Autodeclaração étnico-racial *

- ☐ Indígena
- ☐ Preta
- ☐ Parda
- ☐ Branca
- ☐ Amarela
- ☐ Outros...

Categoria *

- ☐ Estudante
- ☐ Profissional
- ☐ Integrante do movimento indígena
- ☐ Outros...

Qual sua área de estudos e/ou atuação?

Texto de resposta curta

Qual instituição acadêmica e/ou social está vinculado(a)? *

Texto de resposta curta

Discorra se você já leu sobre literatura indígena, o que te traz aqui, quais são suas motivações * e expectativas pra esse curso de extensão.

Texto de resposta longa

Anexo A – Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE)

O(A) Sr(a) está sendo convidado(a) a participar como voluntário(a) do projeto de pesquisa **“DANÇA DOS SABRES: RETOMADA INDÍGENA A PARTIR DAS PRODUÇÕES ESTÉTICO-LITERÁRIAS DE AUTORAS INDÍGENAS”**, sob a responsabilidade dos pesquisadores João Paulo Macedo e Brisana Índio do Brasil de Macêdo Silva. O projeto tem como objetivo cartografar os processos de indianização em curso na contemporaneidade a partir das produções estéticas-literárias indígenas, haja vista que ainda se trata de um fenômeno ainda pouco abordado e discutido nos cursos de graduação/pós-graduação e nas produções acadêmicas de Psicologia.

Para a realização dessa pesquisa, solicitamos sua colaboração mediante a assinatura desse documento que visa assegurar seus direitos como participante. Sua participação é voluntária, sem custos ao senhor(a). A pesquisa contará com dois momentos, um a ser realizado com as autoras indígenas das obras selecionadas e outro com os leitores-participantes dos encontros literários promovidos pelos pesquisadores.

As entrevistas com as autoras indígenas das obras selecionadas, serão realizadas virtualmente e/ou presencialmente, mediante pactuação e agendamento prévio, com duração de 2-3 horas, a fim de dialogarmos acerca de suas histórias de vida, de sua relação com a literatura, do seu processo de escrita de si/nós, de seus processos de autoafirmação e de autoexpressão identitária e dentre outros temas que julguem serem necessários. E os encontros literários acontecerão presencialmente ou no formato on-line via videoconferência, através da plataforma *Google Meet*, em um total de 08 encontros, com duração máxima de 2 horas cada encontro. Participarão estudantes de graduação ou da pós-graduação em Psicologia. Serão conduzidos a partir de leituras das produções estético-literárias de autoras indígenas, a exemplo das obras de Eliane Potiguara (*“Metade Cara, Metade Máscara”*), Marcia Kambeba (*“Ay Kakyri Tama: Eu Moro Na Cidade”*; *“O lugar do saber”*), Trudruá Dorrico (*“Eu sou macuxi e outras histórias”*) e Aline Rochedo Pachamana (*“Guerreiras”*).

Salientamos que o presente trabalho seguirá todas as prerrogativas da Resolução Nº466/12 e da Resolução Nº 510/16 do Conselho Nacional de Saúde, estando em conformidade com os quesitos éticos dispostos nos referidos documentos que estabelecem as normas éticas para pesquisa com seres humanos. De modo que, nos comprometemos com o respeito e defesa da dignidade, autonomia e diversidade cultural, religiosa, étnica, de orientação sexual e identidade de gênero de todos os participantes.

Esta pesquisa também respeitará todas as normas sanitárias (nacionais, estaduais e municipais) contra a disseminação do novo Coronavírus/Covid-19 vigentes durante todo o período de sua realização – o que poderá exigir mudanças no planejamento da intervenção que serão atendidas para garantir a segurança e bem-estar dos participantes – em conformidade com os documentos que determinam as regras para evitar o contágio desta doença. Além do mais, atenderemos às recomendações da Carta Circular nº 1/2021-CONEP/SECNS/MS que dispõem de orientações para procedimentos em pesquisas com qualquer etapa em ambiente virtual, e às orientações da Lei Geral de Proteção de Dados nº 13.709/2018, nos seus artigos 5º, 7º, 11º e 13º, no que tange a proteção dos dados pelo operador e o acesso e utilização dos dados para fins acadêmicos.

Será garantido o sigilo de todas as informações prestadas pelos participantes. Nenhum participante será identificado nominalmente, assim como não serão reveladas quaisquer informações que possam levar a sua identificação a partir da apresentação final dos dados em nenhum momento da pesquisa. A não ser que seja algo de sua escolha e preferência, em que se

deve haver a manifestação expressa de sua concordância ou não quanto à divulgação de sua identidade e das demais informações coletadas, em consonância ao disposto na Resolução CNS nº 510 de 2016, artigo 9 inciso V.

Embora *a priori* a pesquisa não represente risco de ordem física, psicológica, moral, social para os participantes, é possível que tal tema acione sentimentos, afetos e emoções nos participantes. Portanto, entendendo como um risco possível e considerando que toda pesquisa com seres humanos envolve riscos aos participantes, buscaremos adotar medidas e estratégias a fim de assegurar e minimizar este risco, a exemplo de um acolhimento, de escuta qualificada e de uma assistência médica e/ou psicológica.

Com relação à segurança na transferência e armazenamento dos dados, estaremos atentos aos riscos característicos e próprios de ambiente virtual, meios eletrônicos, ou atividades não presenciais, em função das limitações das tecnologias utilizadas e da própria limitação dos pesquisadores para assegure total confidencialidade e potencial de violação. Para isso, evitar tais riscos e danos os dados coletados serão apagados de todo e qualquer registro de qualquer plataforma virtual, ambiente compartilhado ou “nuvem” e iremos manter os dados da pesquisa em arquivo, físico ou digital, sob nossa guarda e responsabilidade, por um período de 5 anos após o término da pesquisa, conforme direciona a Resolução nº466/2012, a Resolução nº510/2016 e Carta Circular nº 1/2021-CONEP/SECNS/MS.

Se o(a) senhor(a) aceitar participar, contribuirá para oferecer chaves analíticas para se compreender os processos de indianização em curso na contemporaneidade. Além do mais, ajudará a evidenciar o quanto as produções estético-literárias indígenas se constituem em um potente espaço investigativo e metodológico para se apreender processos de indianização em curso na contemporaneidade, a fim de orientar e qualificar a atuação profissional juntamente a esses povos e comunidades. Contudo, pode se recusar a responder (ou participar de qualquer procedimento), podendo desistir de participar em qualquer momento, sem nenhum prejuízo para o(a) senhor(a)

Todos os resultados dessa pesquisa serão utilizados apenas para a sua execução, cuja finalidade é acadêmico-científica (divulgação em revistas e eventos científicos), e seus dados ficarão sob sigilo e guarda dos pesquisadores responsáveis. Também lhe será assegurado(a) o direito de assistência integral gratuita contra quaisquer danos diretos/indiretos e imediatos/tardios decorrentes da pesquisa, pelo tempo que for necessário. Caso haja algum dano direto/indireto decorrente de sua participação, não sanado pelo responsável, o senhor(a) poderá buscar indenização por meio das vias legais vigentes no Brasil.

Se o(a) senhor(a) tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, antes ou mesmo depois de indicar sua concordância, o senhor(a) pode esclarecê-las com o pesquisador responsável João Paulo Sales Macêdo e a pesquisadora colaboradora Brisana Índio do Brasil de Macêdo Silva pelo telefone/celular (86) 9.9402-4256 (disponível também para ligação a cobrar) ou pelo e-mail brisanaindio@gmail.com.br. Se preferir, pode levar esse Termo para casa e consultar seus familiares ou outras pessoas antes de decidir participar. Se mesmo assim as dúvidas persistirem, o senhor(a) pode entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da UFDPAr (CEP/UFDPAr), que é um colegiado interdisciplinar, independente, que acompanha, analisa e julga se as pesquisas científicas que envolvem seres humanos preservam a integridade e dignidade do participante da pesquisa, no seguinte endereço: Setor II do Bloco 03, Pavimento 3º, Lado Oeste, Sala 1, do Campus Universitário Ministro Reis Velloso da Universidade Federal do Delta do Parnaíba, localizado à Av. São Sebastião, 2819, Bairro Reis Velloso, Parnaíba/PI, com atendimento ao público/pesquisadores de segunda à sexta-feira das 8h às 12h e das 14h às 18h. E-mail: cep.ufdpar@ufpi.edu.br.

Esse documento (TCLE) será elaborado em duas VIAS, rubricado em todas as suas páginas (exceto a com as assinaturas) e assinado ao seu término pelo(a) senhor(a), ou por seu representante legal, e pelo pesquisador responsável, ficando uma via com cada um.

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Ciente e de acordo com o que foi anteriormente exposto, eu, _____, estou de acordo em participar desta pesquisa, assinando este consentimento em duas vias, e ficando com a posse de uma delas. Declaro ter sido informado/a de que tenho o direito ao anonimato nesta pesquisa, conforme a Resolução CNS nº 510/2016. No entanto, opto por autorizar a divulgação do meu nome nos trechos e relatos em que minha contribuição for utilizada. Estou ciente de que, antes da divulgação final, serei contatado/a para conhecer os trechos de minha fala que farão parte do trabalho, podendo solicitar alterações ou exclusões, caso considere necessário.

Cidade-UF, ____/____/____

Assinatura e contatos (celular/e-mail)
do Participante



Assinatura e contatos (celular/e-mail)
do Pesquisador Responsável

IMPRESSÃO
DACTILOSCÓPICA

Anexo B – Parecer de Aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa UFDPAR

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
DELTA DO PARNAÍBA -
UFDPar



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Indianidade e autoria indígena: cartografia dos processos de indianização a partir das produções estético-literárias indígenas.

Pesquisador: JOAO PAULO SALES MACEDO

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 60756922.3.0000.0192

Instituição Proponente: UNIVERSIDADE FEDERAL DO DELTA DO PARNAIBA - UFDPar

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 5.585.097

Apresentação do Projeto:

COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA/ UFDPar

Parecer consubstanciado de Projeto de pesquisa

Processo: CAAE: 60756922.3.0000.0192

Título do Projeto: Indianidade e autoria indígena: cartografia dos processos de indianização a partir das produções estético-literárias indígenas.

Pesquisadores: Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo

Instituição(ões) envolvidas na realização do projeto: Universidade Federal do Delta do Parnaíba/UFDPar

RESUMO do Projeto

“O presente estudo tem como objetivo cartografar os processos de indianização em curso na contemporaneidade a partir das produções estéticas-literárias indígenas. Para isso, apostaremos na realização de uma pesquisa qualitativa, orientada à luz da Cartografia, que não se trata apenas de um método de pesquisa a ser reproduzido, mas diz de um ethos de pesquisa, que exige uma atitude ética, estética e política de se fazer pesquisa. Fundamentada nas ideias de Gilles Deleuze e Félix Guattari, a Cartografia deve ser compreendida enquanto um modo de pesquisa-intervenção, voltada para o acompanhamento de processos e de produção de subjetividade, cujo objetivo reside em evidenciar as relações de forças à qual o objeto ou fenômeno em questão se encontra emaranhado, dando conta de suas processualidades e movimentações. Nesse sentido, o presente

Endereço: Av. SAO SEBASTIAO 2819, Setor II, Bloco 3, Pavimento 3º, Lado Oeste, Sala 01

Bairro: NOSSA SENHORA DE FATIMA **CEP:** 64.202-020

UF: PI **Município:** PARNAIBA

Telefone: (88)3323-5125

E-mail: cep.ufdpar@ufpi.edu.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
DELTA DO PARNÁIBA -
UFDPA



Continuação do Parecer: 5.585.097

trabalho anseia visibilizar o diagrama de forças que compõe esse fenômeno em curso na contemporaneidade a partir das produções estéticas-literárias indígenas. Para tanto, utilizaremos enquanto recursos as produções estéticas-literárias de autores e autoras indígenas que vivenciaram/vivenciam seus processos de indianização e de fortalecimento de suas indianidades, a exemplo das obras de Eliane Potiguara ("Metade Cara, Metade Máscara"), Marcia Kambeba ("Ay Kakyri Tama: Eu Moro Na Cidade"; "O lugar do saber"), Jolie Dorrico ("Eu sou macuxi e outras histórias") e Aline Rochedo Pachamana ("Guerreiras") e etc. Ademais, realizaremos entrevistas com tais autores e autoras indígenas, a fim de dialogarmos acerca de suas histórias de vida, de sua relação com a literatura, do seu processo de escrita de si/nós, de seus processos de autoafirmação e de autoexpressão identitária e dentre outros temas que julgarem necessários. Por fim, ofereceremos realizaremos encontros literários para a leitura e discussão das obras selecionadas, no intuito de provocar reflexões acerca dos processos de indianização e/ou de fortalecimento da indianidade juntamente com os leitores-participantes dos encontros. Tanto os materiais advindos das obras literárias, das entrevistas e das gravações dos encontros literários serão transcritos e analisados à luz dos Estudos Foucaultianos, da Filosofia da Diferença, de coloniais e de autoria indígena. Levaremos em consideração às questões éticas que envolvem pesquisa com seres humanos disposto pela Resolução 466/2012 e 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde."

Palavras-chave: povos indígenas; indianidade; literatura indígena; autoria indígena

Objetivo da Pesquisa:

OBJETIVOS

"Objetivo Geral

Cartografar os processos de indianização em curso na contemporaneidade a partir das produções estéticas-literárias indígenas.

Objetivos Específicos

- Mapear os elementos que compõem os processos de indianização a partir das produções estéticas-literárias indígenas. - Refletir a partir das produções estéticas-literárias indígenas como esses elementos têm sido agenciados e singularizados. - Analisar quais deslocamentos e reposicionamentos subjetivos os processos de indianização e/ou de fortalecimento da indianidade tem produzido nos modos de dizer e nos modos de existir das autoras indígenas. - Promover diálogos e experiências acerca dos processos de indianização e/ou de fortalecimento da indianidade a partir das produções estéticas-literárias indígenas"

Endereço: Av. SÃO SEBASTIAO 2819, Setor II, Bloco 3, Pavimento 3º, Lado Oeste, Sala 01

Bairro: NOSSA SENHORA DE FATIMA

CEP: 64.202-020

UF: PI

Município: PARNAIBA

Telefone: (88)3323-5125

E-mail: cep.ufdpar@ufpi.edu.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
DELTA DO PARNÁIBA -
UFDPA



Continuação do Parecer: 5.585.097

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

AVALIAÇÃO DE RISCOS E BENEFÍCIOS

"Com relação à segurança na transferência e armazenamento dos dados, estaremos atentos aos riscos característicos e próprios de ambiente virtual, meios eletrônicos, ou atividades não presenciais, em função das limitações das tecnologias utilizadas e da própria limitações dos pesquisadores para assegurar total confidencialidade e potencial de violação. Para isso, evitar tais riscos e danos os dados coletados serão apagados de todo e qualquer registro de qualquer plataforma virtual, ambiente compartilhado ou "nuvem" e iremos manter os dados da pesquisa em arquivo, físico ou digital, sob nossa guarda e responsabilidade, por um período de 5 anos após o término da pesquisa, conforme direciona a Resolução nº466/2012, a Resolução nº510/2016 e Carta Circular nº 1/2021-CONEP/SECNS/MS. Além do mais, embora a priori a pesquisa não represente risco de ordem física, psicológica, moral, social para os participantes, é possível que tal tema acione sentimentos, afetos e emoções nos participantes. Portanto, entendendo como um risco possível, buscaremos adotar medidas e estratégias a fim de assegurar e minimizar este risco, a exemplo de um acolhimento, de escuta qualificada e de uma assistência médica e/ou psicológica. Partindo disso, entendendo como benefício da pesquisa, ao final buscamos com o estudo oferecer chaves analíticas para se compreender os processos de indianização em curso na contemporaneidade, haja vista que ainda se trata de um fenômeno ainda pouco abordado e discutido nos cursos de graduação e nas produções acadêmicas, como também nos estudos indígenas. Além do mais, gostaríamos de evidenciar o quanto as produções estético-literárias indígenas se constituem em um potente espaço investigativo e metodológico para se apreender processos de indianização em curso na contemporaneidade, a fim de orientar e qualificar a atuação profissional juntamente a esses povos e comunidades."

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

METODOLOGIA

"Apostaremos na realização de uma pesquisa qualitativa, orientada à luz da Cartografia, que não se trata apenas de um método de pesquisa a ser reproduzido, mas diz de um ethos de pesquisa, que exige uma atitude ética, estética e política de se fazer pesquisa (Passos, Kastrup & Escóssia, 2009). Fundamentada nas ideias de Gilles Deleuze e Félix Guattari, a Cartografia deve ser compreendida enquanto um modo de pesquisa-intervenção, voltada para o acompanhamento de processos e de produção de subjetividade, cujo objetivo reside em evidenciar as relações de forças à qual o objeto ou fenômeno em questão se encontra emaranhado, dando conta de suas

Endereço: Av. SAO SEBASTIAO 2819, Setor II, Bloco 3, Pavimento 3º, Lado Oeste, Sala 01
Bairro: NOSSA SENHORA DE FATIMA CEP: 64.202-020
UF: PI Município: PARNAIBA
Telefone: (86)3323-5125 E-mail: cep.ufdpar@ufpi.edu.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
DELTA DO PARNAÍBA -
UFDPA



Continuação do Parecer: 5.585.097

processualidades e de suas movimentações (Passos et al., 2009). “

Participantes: “Reforçamos que o presente trabalho seguirá todas as prerrogativas da Resolução Nº466/12 e da Resolução Nº 510/16 do Conselho Nacional de Saúde, estando em conformidade com os quesitos éticos dispostos nos referidos documentos que estabelecem as normas éticas para pesquisa com seres humanos. De modo que, nos comprometemos com o respeito e defesa da dignidade, autonomia e diversidade cultural, religiosa, étnica, de orientação sexual e identidade de gênero de todos os participantes. Será garantido o sigilo de todas as informações prestadas pelos participantes. Nenhum participante será identificado nominalmente, assim como não serão reveladas quaisquer informações que possam levar a sua identificação a partir da apresentação final dos dados em nenhum momento da pesquisa. A não ser se que seja algo de sua escolha e preferência, em que se deve haver a manifestação expressa de sua concordância ou não quanto à divulgação de sua identidade e das demais informações coletadas, em consonância ao disposto na Resolução CNS nº 510 de 2016, artigo 9 inciso V. A colaboração dos participantes é condicionada à sua autorização mediante assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Os participantes poderão optar por deixar de contribuir com a pesquisa, caso desejem, a qualquer momento sem que haja qualquer tipo de dano ou punição por assim fazê-lo ou que isso afete sua relação com os pesquisadores ou com a instituição que os mesmos se encontram vinculados

Procedimento e tratamentos dos resultados

“Retirado do TCLE: Todos os resultados dessa pesquisa serão utilizados apenas para a sua execução, cuja finalidade é acadêmico-científica (divulgação em revistas e eventos científicos), e seus dados ficarão sob sigilo e guarda dos pesquisadores responsáveis. Também lhe será assegurado(a) o direito de assistência integral gratuita contra quaisquer danos diretos/indiretos e imediatos/tardios decorrentes da pesquisa, pelo tempo que for necessário. Caso haja algum dano direto/indireto decorrente de sua participação, não sanado pelo responsável, o senhor(a) poderá buscar indenização por meio das vias legais vigentes no Brasil.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Todos os documentos apresentados foram conferidos, e condizem com as exigências do CEP.

Recomendações:

CONCLUSÕES E PENDÊNCIAS

- 1.O pesquisador está fornecendo aos sujeitos da pesquisa documento escrito que os esclareça dos objetivos, benefícios e risco da pesquisa proposta;
2. Nesse documento existe clara referência sobre o sujeito estar ciente que ele tem a liberdade de

Endereço: Av. SAO SEBASTIAO 2819, Setor II, Bloco 3, Pavimento 3º, Lado Oeste, Sala 01
Bairro: NOSSA SENHORA DE FATIMA CEP: 64.202-020
UF: PI Município: PARNAIBA
Telefone: (88)3323-5125 E-mail: cep.ufdpar@ufpi.edu.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
DELTA DO PARNÁIBA -
UFDPA



Continuação do Parecer: 5.585.097

se retirar da pesquisa a qualquer momento, sem ser penalizado;

3. Quanto aos dados confidenciais envolvidos na pesquisa, foram citadas garantias sobre o sigilo que defenda a privacidade dos sujeitos;

4. Todos os resultados dessa pesquisa serão utilizados apenas para a sua execução, cuja finalidade é acadêmico-científica (divulgação em revistas e eventos científicos), e seus dados ficarão sob sigilo e guarda do pesquisador responsável;

5. O Projeto encontra-se bem redigido, não deixando nenhuma dúvida na proposta apresentada, tomando meu parecer favorável com este Comitê de Ética.

6. Acrescentar esta citação OFÍCIO CIRCULAR Nº 2/2021/CONEP/SECNS/MS que trata de pesquisas virtuais

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

CONCLUSÕES E PENDÊNCIAS

1. O pesquisador está fornecendo aos sujeitos da pesquisa documento escrito que os esclareça dos objetivos, benefícios e risco da pesquisa proposta;

2. Nesse documento existe clara referência sobre o sujeito estar ciente que ele tem a liberdade de se retirar da pesquisa a qualquer momento, sem ser penalizado;

3. Quanto aos dados confidenciais envolvidos na pesquisa, foram citadas garantias sobre o sigilo que defenda a privacidade dos sujeitos;

4. Todos os resultados dessa pesquisa serão utilizados apenas para a sua execução, cuja finalidade é acadêmico-científica (divulgação em revistas e eventos científicos), e seus dados ficarão sob sigilo e guarda do pesquisador responsável;

5. O Projeto encontra-se bem redigido, não deixando nenhuma dúvida na proposta apresentada, tomando meu parecer favorável com este Comitê de Ética.

6. Acrescentar esta citação OFÍCIO CIRCULAR Nº 2/2021/CONEP/SECNS/MS que trata de pesquisas virtuais

Considerações Finais a critério do CEP:

Diante do exposto, a Comitê de Ética em Pesquisa – CEP, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS nº 466 de 2012 e na Norma Operacional nº 001 de 2013 do CNS, manifesta-se pela aprovação do protocolo de pesquisa. Solicita-se que seja enviado ao CEP/UFDPA o relatório

Endereço: Av. SAO SEBASTIAO 2819, Setor II, Bloco 3, Pavimento 3º, Lado Oeste, Sala 01
Bairro: NOSSA SENHORA DE FATIMA CEP: 64.202-020
UF: PI Município: PARNÁIBA
Telefone: (86)3323-5125 E-mail: cep.ufdpar@ufpi.edu.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
DELTA DO PARNÁIBA -
UFDPA



Continuação do Parecer: 5.585.097

parcial e o relatório final desta pesquisa.

1* Em atendimento as Resoluções CNS nº 466/2012 e 510/2016, cabe ao pesquisador responsável pelo presente estudo elaborar e apresentar ao CEP RELATÓRIOS PARCIAIS (semestrais) e FINAL. O relatório deve ser enviado pela Plataforma Brasil em forma de "notificação";

2* Qualquer necessidade de modificação no curso do projeto deverá ser submetida à apreciação do CEP, como EMENDA. Deve-se aguardar parecer favorável do CEP antes de efetuar a/s modificação/ões.

3* Justificar fundamentadamente, caso haja necessidade de interrupção do projeto ou a não publicação dos resultados.

4* O Comitê de Ética em Pesquisa não analisa aspectos referentes a direitos de propriedade intelectual e ao uso de criações protegidas por esses direitos. Recomenda-se que qualquer consulta que envolva matéria de propriedade intelectual seja encaminhada diretamente pelo pesquisador ao Núcleo de Inovação Tecnológica da Unidade.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1968503.pdf	18/07/2022 18:07:57		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	Modelo_TCLE_UFDPA_1.pdf	18/07/2022 18:07:32	BRISANA INDIO DO BRASIL DE MACEDO SILVA	Aceito
Outros	Curriculo_Brisana.pdf	09/07/2022 23:18:16	BRISANA INDIO DO BRASIL DE MACEDO SILVA	Aceito
Outros	Curriculo_Joao.pdf	09/07/2022 23:17:14	BRISANA INDIO DO BRASIL DE MACEDO SILVA	Aceito
Orçamento	ORCAMENTO.pdf	09/07/2022 22:58:39	BRISANA INDIO DO BRASIL DE MACEDO SILVA	Aceito
Outros	Termo_de_Confidencialidade.pdf	09/07/2022 22:57:12	BRISANA INDIO DO BRASIL DE MACEDO SILVA	Aceito
Outros	Carta_de_Encaminhamento.pdf	09/07/2022 22:55:24	BRISANA INDIO DO BRASIL DE MACEDO SILVA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Declaracao_dos_Pesquisadores.pdf	09/07/2022 22:53:29	BRISANA INDIO DO BRASIL DE	Aceito

Endereço: Av. SÃO SEBASTIAO 2819, Setor II, Bloco 3, Pavimento 3º, Lado Oeste, Sala 01
Bairro: NOSSA SENHORA DE FATIMA CEP: 64.202-020
UF: PI Município: PARNAIBA
Telefone: (88)3323-5125 E-mail: cep.ufdpar@ufpi.edu.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
DELTA DO PARNAÍBA -
UFDPA



Continuação do Parecer: 5.585.097

Declaração de Pesquisadores	Declaracao_dos_Pesquisadores.pdf	09/07/2022 22:53:29	SILVA	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMA.docx	09/07/2022 22:48:20	BRISANA INDIO DO BRASIL DE MACEDO SILVA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Modelo_de_Projeto_de_Pesquisa_ATU AL.pdf	09/07/2022 22:46:10	BRISANA INDIO DO BRASIL DE MACEDO SILVA	Aceito
Folha de Rosto	FOLHA_DE_ROSTO_ASSINADA.pdf	09/07/2022 22:38:34	BRISANA INDIO DO BRASIL DE MACEDO SILVA	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

PARNAIBA, 16 de Agosto de 2022

Assinado por:
MANOEL DIAS DE SOUZA FILHO
(Coordenador(a))

Endereço: Av. SAO SEBASTIAO 2819, Setor II, Bloco 3, Pavimento 3º, Lado Oeste, Sala 01
Bairro: NOSSA SENHORA DE FATIMA CEP: 64.202-020
UF: PI Município: PARNAIBA
Telefone: (86)3323-5125 E-mail: cep.ufdpar@ufpi.edu.br

Anexo C – Documentos Familiares

República dos Estados Unidos do Brasil

REGISTRO CIVIL

ESTADO DO PIAUI

COMARCA DE Campo Maior

MUNICIPIO DE Campo Maior

NASCIMENTO Nº 1.200

José Neville Paz Oficial do Registro Civil

Certifico, que às fls. 43-V do Livro nº 110-A Registro de Nascimento foi feito em 4-9-1962 o assento de Luiza Lopes do Nascimento

nascida a 26 de outubro de 1935 às horas em Campo Maior de cor branca do sexo feminino filha de Francisco dos Chagas Silva e Leurinda Lopes do Nascimento sendo seus avós paternos Manoel Ferreira da Silva e Urbefina Maria do Nascimento e maternos Raimundo Nonato Lopes e Ignorância

Foi declarante A própria registrande e serviram de testemunhas Leopoldo Pacheco Mendes e Antônio Exepto de Araújo

Observações

O referido é verdade e dou fé.

Campo Maior de Setembro de 1962

José Neville Paz
Oficial do Registro Civil

CARTÓRIO ZEGLYMPIO
JOSÉ OLÍMPIO DA PAZ
Tab. Esc. e Oficial do Reg. Civil
SUBSTITUTO
ANA MARIA DE ARAÚJO PAZ
FRANCISCO OLÍMPIO DA PAZ
NAIR FRANCO DE SA
CAMPO MAIOR - PIAUI - Brasil

JOSE NEVILLE PAZ
Excorrente Juramentado
CARTÓRIO ZEGLYMPIO
Campo Maior - Piauí

FIRMA NO TABELÃO
DE CENHA RIBEIRO

REGISTRO CIVIL

República dos Estados Unidos do Brasil

ESTADO DO CEARÁ

COMARCA DE Juazeiro

DISTRITO DE Juazeiro

Livro 12 Fls. 291 Termo 92

OFFICIAL DO REGISTRO CIVIL

Certidão de Nascimento

Nome do recém-nascido Rodrigo Vieira de Macedo

Sexo masculino

Côr morena

E Gêmio? nao

Filiação legítima

Nome do Pai Ademir Vieira de Macedo

Nome da Mãe Antônia Vieira da Costa

Nome do Avô paterno Francisco Vieira de Macedo

Nome da Avó materna Saturmina Maria Lamasena

Nome do Avô materno Damião Rigina da Rocha

Nome da Avó materna Ana Celsiana da Rocha

Lugar do nascimento Juazeiro desta Comarca

Dia do nascimento 31 de Dezembro de 1960

Hora do nascimento 21 horas

Nome do declarante em Cartório Jose Galvão Sobrinho

Assinou o termo o mesmo

Testemunhas que assinaram o termo

Primeira testemunha Antônio Estanislau

Segunda testemunha Joaquim Dias Lopes

Registrado em 13 de Julho de 1961

Observações Leito de parto na forma da lei

O Referido é verdade, que me reporto em meu poder e Cartório e deuse.

Juazeiro 13 de Julho de 1961

Maria José de Vas
Oficial do Registro Civil