



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

DOMINIQUE XAVIER VESSONI

**CARTOGRAFIAS DE UM CORPO-TERRITÓRIO:  
UMA ANÁLISE DOS AFETOS PRODUZIDOS POR CÉLIA  
XAKRIABÁ NA PLATAFORMA INSTAGRAM**

---

Londrina  
2022

DOMINIQUE XAVIER VESSONI

**CARTOGRAFIAS DE UM CORPO-TERRITÓRIO:**  
UMA ANÁLISE DOS AFETOS PRODUZIDOS POR CÉLIA  
XAKRIABÁ NA PLATAFORMA INSTAGRAM

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mônica Panis Keseker

Londrina  
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

V582c Vessoni, Dominique Xavier.  
Cartografias de um corpo-território : uma análise dos afetos produzidos por Célia Xakriabá na plataforma instagram / Dominique Xavier Vessoni. - Londrina, 2022.  
125 f. : il.

Orientador: Mônica Panis Keseker.  
Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Educação Comunicação e Artes, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2022.  
Inclui bibliografia.

1. Célia Xakriabá - Tese. 2. Comunicação indígena - Tese. 3. Corpo-território - Tese. 4. Cartografia - Tese. I. Keseker, Mônica Panis . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Educação Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em Comunicação. III. Título.

CDU 316.77

DOMINIQUE XAVIER VESSONI

## **CARTOGRAFIAS DE UM CORPO-TERRITÓRIO:**

### **UMA ANÁLISE DOS AFETOS PRODUZIDOS POR CÉLIA XAKRIABÁ NA PLATAFORMA INSTAGRAM**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Comunicação.

#### **BANCA EXAMINADORA**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mônica Panis Keseker

---

Prof.<sup>a</sup>. Orientadora  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elizângela Cardoso de Araújo  
Silva

---

Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia  
de Pernambuco - FACEPE

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Márcia Neme Buzalaf  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 02 de setembro de 2022.

## **AGRADECIMENTOS**

Foram alguns, os que me ajudaram a realizar este trabalho.  
Meus sinceros agradecimentos...

À minha mãezinha, que sempre me apoiou em todas as minhas empreitadas.

À minha orientadora, Mônica Panis Keseker, esteve do meu lado durante todo este percurso, me apoiando com sua imensa doçura e compreensão.

Às professoras Elizângela Cardoso de Araújo Silva e Márcia Neme Buzalaf por dedicarem tempo à leitura e avaliação do trabalho.

Aos professores do programa de mestrado em Comunicação da Universidade Estadual de Londrina.

E aos estudantes do Ciclo intercultural de iniciação acadêmica para estudantes indígenas da Universidade Estadual de Londrina, que me acolheram durante alguns encontros e andanças.

VESSONI, Dominique Xavier. **Um corpo-território cartografado**: Uma análise dos afetos produzidos por Célia Xakriabá na plataforma Instagram. 2022. 125.p. Trabalho de Conclusão de Curso Mestrado em Comunicação – Centro de Educação, Comunicação e Artes, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2022

## RESUMO

**Resumo:** A atuação política dos povos indígenas através comunicação digital tem sido amplamente reverberada na contemporaneidade. A oralidade e a corporalidade são aspectos tradicionais da comunicação de tais povos, agora reeditados pela digitalização de seus corpos, práticas e discursos nas plataformas de redes sociais na internet, mas ainda meios de luta e de resistência. Neste sentido, a presente pesquisa visa cartografar os sentidos e afetos produzidos pela liderança indígena Célia Xakriabá na plataforma Instagram. O referencial teórico utilizado compreende conceitos de colonialidade do poder e do saber, bem como, discute a dissidência do corpo indígena em relação a concepção cartesiana de corpo e natureza. A pesquisa também perpassa conceitos cosmológicos de epistemológicos dos povos indígenas tendo no conceito de corpo-território o alicerce da reflexão proposta pela presente pesquisa. A metodologia utilizada será a cartografia, já que a pesquisa visa o aprendizado da pesquisadora com a sujeita pesquisada. A partir de postagens selecionadas em seu perfil na plataforma Instagram, os afetos e sentidos produzidos pelas visualidades de Célia Xakriabá serão cartografados, tendo como embasamento o referencial teórico, bem como, a retórica de seus enunciados.

**Palavras-chave:** Célia Xakriabá; Comunicação indígena; Corpo-território; Cartografia.

VESSONI, Dominique Xavier. **A Charted Body-territory**: an analysis of the affections produced by Célia Xakriabá on the Instagram platform. 2023. 125 p. Trabalho de Conclusão de Curso Mestrado em Comunicação – Centro de Educação, Comunicação e Artes, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2022

## **ABSTRACT**

**Abstract:** The political action of indigenous peoples through digital communication has been widely reverberated in contemporary times. Orality and corporeality are traditional aspects of the communication of such peoples, now re-edited by the digitization of their bodies, practices and discourses on social networking platforms on the internet, but still means of struggle and resistance. In this sense, the present research aims to map the meanings and affections produced by the indigenous leadership Célia Xakriabá on the Instagram platform. The theoretical framework used comprises concepts of coloniality of power and knowledge, as well as discusses the dissidence of the indigenous body in relation to the Cartesian conception of body and nature. The research also permeates cosmological and epistemological concepts of indigenous peoples, having the concept of body-territory as the foundation of the reflection proposed by this research. The methodology used will be cartography, since the research aims at the researcher's learning with the researched subject. From selected posts on her profile on the Instagram platform, the affections and meanings produced by Célia Xakriabá's visualities will be mapped, based on the theoretical framework, as well as the rhetoric of her statements.

**Key-words:** Célia Xakriabá; Indigenous Communication; Body-territory ; Cartography.

## LISTA DE FIGURAS

<b>FIGURA 1-</b>	“Árvore e rizoma.....	16
<b>FIGURA 2-</b>	“Muro de Glasgow .....	87
<b>FIGURA 3-</b>	“Livro Oboré” .....	88
<b>FIGURA 4-</b>	“O corpo dissidente” .....	89
<b>FIGURA 5-</b>	“O corpo-território” .....	92
<b>FIGURA 6-</b>	“O corpomídia” .....	95
<b>FIGURA 7-</b>	“Sequência de <i>stories</i> de Ricardo Salles” .....	97
<b>FIGURA 8-</b>	““O corpo semeado” .....	99
<b>FIGURA 9-</b>	“O corpo cerrado” .....	103
<b>FIGURA 10-</b>	“O corpo oncificado” .....	105
<b>FIGURA 11-</b>	“A roupagem da onça cabocla” .....	107
<b>FIGURA 12-</b>	“O espelho lente” .....	109
<b>FIGURA 13-</b>	“O espelho-muro” .....	111

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2 CARTOGRAFAR É PRECISO .....</b>	<b>14</b>
2.1 O RIZOMA DE DELEUZE E GUATTARI .....	16
2.2 ENTRE O SENTIPENSAR O E CORAZONAR .....	19
2.3 UM CAMINHAR NÃO-EXTRATIVISTA.....	23
<b>3 CORPO E PERFORMANCE .....</b>	<b>27</b>
3.1 O CORPO DISSIDENTE .....	29
3.2 O CORPO-TERRITÓRIO .....	35
3.3 O CORPOMÍDIA E PERFORMANCE .....	40
<b>4 O TERRITÓRIO DOS XAKRIABÁS .....</b>	<b>49</b>
4.1 OS BANDEIRANTES E A DOMA DOS ÍNDIOS BRAVIOS .....	51
4.2 OS XAKRIABÁS NÃO SÃO INDÍGENAS DE VERDADE?.....	53
4.3 A CONSTRUÇÃO DO CORPO XAKRIABÁ .....	57
4.4 A RECONSTRUÇÃO DO CORPO XAKRIABÁ .....	59
4.5 A ONCIFICAÇÃO DA MULHER INDÍGENA .....	61
4.6 E O CORPO SE FEZ TERRITÓRIO .....	64
<b>5 A DESCOLONIZAÇÃO COMUNICACIONAL DESDE A EXPERIÊNCIA INDÍGENA.....</b>	<b>67</b>
5.1 MODOS DE SER EM REDE.....	73
5.2 ETNOMÍDIA.....	75
5.2 A APROPRIAÇÃO DE UM NOVO FORMATO.....	78
6.3 OS CIBERATIVISTAS E OS INFLUENCIADORES DIGITAIS.....	81
<b>6 CARTOGRAFIAS DE UM CORPO-TERRITÓRIO .....</b>	<b>87</b>
6.1 A CARTOGRAFIA DO CORPO MÚLTIPLO .....	89
6.1.1 O CORPO DISSIDENTE .....	89
6.1.2 O CORPO-TERRITÓRIO .....	92
6.1.3 O CORPOMÍDIA.....	95
6.2 CARTOGRAFIA DO CORPO XAKRIABÁ.....	99

6.2.1 O CORPO SEMEADO .....	99
6.2.2 O CORPO CERRADO. ....	103
6.2.2 O CORPO ONCIFICADO.....	105
6.3 A CARTOGRAFIA DOS ESPELHOS.....	108
6.3.1 O ESPELHO-LENTE .....	108
6.3.1 O ESPELHO-MURO.....	111
<b>7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>113</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>116</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Escrever sobre si mesma é uma tarefa leve e árdua ao mesmo tempo. Leve porque somos os maiores portadores dos detalhes, afetos e subjetividades que permeiam a nossa existência individual. Árdua porque apesar desta gama de informações, ainda é difícil organiza-las e externa-las. No entanto, é preciso localizar meu corpo nesta pesquisa e não há outro modo de fazê-lo além de me transformar em uma aprendiz de cartografa que anda para trás.

Sou uma mulher branca de ascendência predominantemente italiana e espanhola de acordo com meus familiares. Não possuo parentesco direto com indígenas, exceto por uma tataravó muito distante. Quando perguntei ao meu pai sobre a tataravó indígena ele me contou com naturalidade espantosa que a parenta era uma “índia selvagem” que foi avistada por um italiano que quis fazer dela sua mulher<sup>1</sup>. A tataravó indígena até hoje é uma incógnita para mim, já que é impressionante a quantidade de pessoas que eu conheço que possuem uma narrativa idêntica a essa no histórico familiar. Quando meu pai me contou essa história durante a minha adolescência eu me lembro de ter ficado estarelecida. Como uma mulher pôde ser raptada para ser esposa de um desconhecido?

Essa história é tão repugnante e tão presente no histórico familiar brasileiro que eu passei a tê-la como apenas uma narrativa mítica. Mas será mesmo que tal narrativa se trata apenas de uma espécie de mito fundador da família brasileira? A tataravó indígena diz muito sobre a invasão europeia perpetrada neste território em que vivemos. Diz muito sobre a desumanização e objetificação de corpos indígenas neste processo. Diz muito sobre a família brasileira, que “incorporou” corpos indígenas ao núcleo familiar como escravos. Diz muito sobre a miscigenação no nosso país, pautada no sequestro e estupro de mulheres indígenas, em corpos considerados inferiores e selvagens. Diante disso, eu me questiono quem são de fato os selvagens nessa história toda.

Eu nasci no município de Amambaí no Mato Grosso do Sul, que faz parte do

---

<sup>1</sup> A narrativa familiar da tataravó indígena utilizava-se da expressão “pega no laço” para se referir ao rapto de mulheres indígenas. A expressão, apesar de causar desconforto na aprendiz de cartografa, foi utilizada em duas versões da presente dissertação no intuito de dar vazão aos sentimentos de mal-estar que foram perpassados durante o percurso da pesquisa. No entanto, por sugestão da Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Elizângela Cardoso de Araújo Silva, resolvi retirar tal expressão do texto, já que segundo Elizângela, mulher indígena no povo Pankararu, o uso da expressão pode causar dubiedade em relação ao trato da aprendiz de cartografa ao discorrer sobre narrativas que desumanizam corpos de sujeitos indígenas.

extenso território que pertence aos indígenas Avá-Guarani. A região sempre foi palco de disputas territoriais entre indígenas e fazendeiros, mas que, se intensificam cada vez mais com a ampliação das retomadas de territórios ancestrais da região, resultando em muitos casos de assassinatos e violência sobre corpos indígenas. A presença Guarani é muito marcante nas localidades em que eu vivi na minha infância e adolescência, portanto, os povos indígenas sempre estiveram presentes nas minhas lembranças, nas minhas andanças. Sempre tão perto e o mesmo tempo tão distante, eles lá e eu cá, em dois mundos diferentes.

Lembro-me do que eu acredito ter sido o meu primeiro contato, na cidade de Corumbá-MS. Meus pais, quando eram casados, estavam sempre mudando de cidade, cidades fronteiriças e Corumbá foi uma delas, foi a primeira entre muitas cidades da qual eu tenho lembrança de ter partido, Corumbá foi o primeiro lugar que me deixou saudade. A cidade faz fronteira com a Bolívia e possui certa influência boliviana, a mais marcante foi aquela que me aguçou o olhar: as cholitas das feiras. Logo me encantei com aquelas saias rodadas e coloridas, os chapéus coco, as tranças... até hoje me encanto, acredito que seja pela boniteza, mas confesso que tenho medo de ser somente um olhar ocidental de encantamento com o “outro”, com o exótico. Outra coisa que me encanta são os sabores. O que eu mais sinto falta de Corumbá é a saltenha, um salgado boliviano de massa bem alaranjada de urucum, recheado com frango e batatas, que se eu pudesse, comeria todo dia.

Sou graduada em Moda, algo que eu desconsidero constantemente, mas que fez parte da minha trajetória. Meu projeto para a seleção de mestrado foi sobre a vestimenta tradicional boliviana e seus atravessamentos com a política do partido MAS de Evo Morales e a hegemonia indígena emergente no país. Um projeto que claramente se entrelaça com os afetos produzidos naquela cidade em que eu vivi e fui tão feliz, mas que, no entanto, foi modificado, já que a minha orientadora vinha realizando pesquisas sobre os povos indígenas brasileiros. Uma mudança que me deixa muito satisfeita, uma mudança que direcionou o meu olhar para afetos que sempre estiveram, de alguma forma, presentes na minha vida.

Depois que deixei Corumbá foram só andanças: Campo Grande, Iguatemi, Guaíra, Naviraí, até que eu fui parar em Concepción-PY. Minha mãe foi morar na Europa quando durante a minha adolescência. Pobre, divorciada, sem experiência de trabalho e sem estudo, a dona Fátima não teve muita escolha para dar uma vida melhor para suas filhas. Em 2009, fui morar no Paraguai com o meu pai, que se

cansou de morar na fronteira e foi logo se adentrando até chegar em Concepción, a 200 km de distância da fronteira com o Brasil. E lá eu morei durante um ano, em um país extremamente indígena e nem me dava conta. Uma matriz étnica e cultural tão evidente e tão circunscrita na miscigenação do povo, na comida, no artesanato e principalmente na linguagem, que os paraguaios tem muito orgulho. O Paraguai é um país bilíngue, praticamente toda a população, jovens e anciões falam Guarani, mas eu, aos 14 anos, só aprendi a falar as bobagens que meus companheiros que me ensinaram na escola.

Eu considero o Paraguay a minha segunda pátria, minha irmã acabou se casando por lá, portanto, é para lá que eu sempre volto. Concepción é a minha casa, mas faz alguns anos que eu não volto para lá. Quando a saudade me aperta logo asso uma sopa Paraguaya e viajo para lá por meio do paladar. Quando eu escuto Tu Carcel, do cantor mexicano Marco Antônio Solis, é difícil não me emocionar e até mesmo chorar, porque eu me transporto diretamente para o ônibus que me leva de Pedro Juan Cabaleiro para Concepción. Eu não consigo lembrar de uma só vez em que essa música não tocou naquele ônibus durante o trajeto, sempre e a ouço, sinto aquele frio na barriga de quem está prestes a rever alguém querido.

Durante as minhas inúmeras viagens a Concepción, o ônibus fazia suas paradas nos assentamentos indígenas daquela mesma região onde eu nasci, o que atenuava a monotonia de uma viagem tão longa e cansativa, porque sempre entrava uma mãe com seu filho no colo e a minha atenção se voltava para força daquelas mães indígenas, e, logicamente, para a doçura das crianças. Gostava também do cheirinho que quase sempre exalava no ônibus quando aqueles viajantes entravam, um cheirinho de palha queimada, que é o mesmo cheirinho dos artesanatos e o mesmo cheirinho que ficou na minha roupa quando meses atrás eu comi pinhão feito no bafo com meus amigos no Centro Cultural Kaingang em Londrina-PR. Eu tenho mania de cheirar objetos artesanais indígenas quando eu os compro, quando não vem com o cheirinho eu me entristeço, porque é esse cheirinho me leva para casa.

As crianças produzem um encantamento que enche meu coração de felicidade e afeto. No ano de 2022, já durante o mestrado, visitei juntamente com docentes e discentes da universidade o Aty Guasu (Grande Assembléia Guarani) na cidade de Guaíra-PR. Durante o evento eu fiz uma amiguinha, a Loreninha, que me abraçou, e permaneceu sentada no meu colo durante a apresentação do documentário produzido pela Universidade Estadual de Londrina sobre aquele mesmo território ancestral onde

nos encontrávamos. Nesse encontro, também fiz uma linda amizade com o Alex, professor Guarani Ñandeva, que dias depois me mandou uma mensagem me contando sobre uma observação que ele havia feito durante o evento. A nossa amiga Loreninha sentou no meu colo justamente no mesmo momento em que algo nos chamou a atenção: a lua, que brilhava majestosamente naquela noite. Segundo o meu amigo Alex, a Loreninha foi um presente da lua para todos nós. Os meus olhos se encheram de lágrimas e meu coração de calor ao ler essa mensagem.

Sempre que eu viajava para visitar minha família, o ônibus parava em mesmo ponto da rodovia em que os indígenas subiam para se deslocar entre as cidades da redondeza. Naquele percurso tão longo, eu os via entrar e sair, eram presenças passageiras, mas que aqueciam o meu coração durante a viagem, e eu não consigo deixar de me questionar: Porque é que eu nunca descii no ponto deles?

É exatamente essa vontade, essa curiosidade de conhecer um pouco daquilo que estive que sempre estive tão presente e ao mesmo tempo tão distante durante a minha trajetória que me levam a este caminho que estou a percorrer aqui. Levando em consideração a linha de pesquisa em que estou inserida e a metodologia que será aplicada, o questionamento que norteia a presente pesquisa é: quais são os aprendizados advindos através dos sentidos e afetos produzidos pela comunicação indígena?

A comunicação é uma forma de poder que por muito tempo estive nas mãos da classe dominante. Nas páginas dos livros e periódicos, nas ondas de rádio e televisão eram propagados um modo de vida hegemônico que excluía aqueles modos outros de ser e estar no mundo. A construção da minha subjetividade e da forma como eu entendia os povos indígenas brasileiros foi atravessada por tais narrativas midiáticas, e, talvez, pode ser um dos fatores que causam nosso distanciamento.

Para começar esse trajeto eu teria que escolher alguém para me guiar. A Sônia Guajajara era uma figura política da qual eu nutria grande admiração, no entanto, durante as minhas andanças pelas redes sociais eu encontrei outra figura que me chamou muitíssimo a atenção por sua forma de se comunicar.

Célia Xakriabá é uma comunicadora e liderança indígena de exímia eloquência. Por meio de sua retórica poética e performance visual carregadas de simbolismos que representam as pautas políticas do movimento, Célia produz afetos que elucidam sobre a construção do corpo e a sociabilidade indígena ao mesmo tempo em que faz o movimento inverso: elucidada sobre como é construído o corpo e a

sociabilidade do “observador”, que tem a existência pautada pelo modo de ser hegemônico da branquitude. Era exatamente disso que eu precisava para empreender esta caminhada.

Neste sentido, a pesquisa tem como objetivo geral cartografar os sentidos e afetos produzidos por Célia Xakriabá em seu perfil na plataforma Instagram. Para isso, como objetivos secundários, a pesquisa visa entender a construção social e cosmológica do corpo indígena, e discorrer sobre a sua indissociabilidade ao território. A pesquisa também busca perceber como esse corpo é acrescentado às ecologias conectivas das relações digitais e seus formatos, de modo a compreender a transmutação de um corpo-território em corpomídia. A metodologia utilizada será a cartografia, já que presente pesquisa propõe o aprendizado da pesquisadora com os sentidos produzidos pela sujeita pesquisada. Assim, a pesquisa será dividida em quatro capítulos, sendo três de revisão bibliográfica, um descrevendo a metodologia aplicada, e um capítulo de cartografias dos sentidos produzidos por Célia Xakriabá na plataforma Instagram.

A discussão será iniciada pela introdução da metodologia aplicada no capítulo *cartografar é preciso*. Diferente da cartografia geográfica, os métodos utilizados nesta pesquisa perpassam o modelo rizomático de esquizoanálise de Deleuze e Guatari, bem como as metodologias participativas que propõem a inserção do corpo do pesquisador na dinâmica de pesquisa, com destaque para o corazonar e sentipensar, que são métodos de produção de conhecimento pautados nos sentimentos e emoções; e, por fim, será feita uma breve discussão sobre metodologias não extrativistas para o estudo de epistemologias indígenas.

No segundo capítulo, Corpo e performance, buscou-se entender a dissidência histórica do corpo indígena, fundamentada pela colonialidade do poder e do saber, um corpo que é dissidente da normatização branca e do padrão hegemônico de ser. Em seguida, foi discutido a construção do corpo indígena, um corpo também dissidente da concepção da divisão opositiva entre corpo e natureza. Portanto será discorrido sobre a indissociabilidade do corpo indígena ao território e aos demais elementos naturais a partir de cosmologias indígenas, sobretudo, da noção de corpo-território. E, por fim, discorre sobre as ecologias conectivas digitais dos povos indígenas; a performatividade presente na práxis comunicacional de corpos indígenas, e, por fim, na sua transmutação em corpomídia.

O terceiro capítulo, O território dos Xakriabás, conta um pouco da história do

território de Célia Xakriabá. O capítulo visa compreender, através de pesquisas acadêmicas, os sentidos produzidos naquele território. Sentidos que são atravessados pela colonização bandeirante e jesuítica naquela localidade; pela miscigenação entre indígenas, nordestinos retirantes e ex-escravos afro-brasileiros; pela retomada da cultura através da busca de vestígios deixados pelos ancestrais naquele território; bem como, do mito da onça cabocla, que se entrelaça com a história de usurpação de grande parcela daquele território e simboliza a resistência do povo Xakriabá.

Já o quarto capítulo, A descolonização comunicacional desde a experiência indígena, discorre sobre a “retomada da palavra” dos povos indígenas através da apropriação das ferramentas e meios de comunicação e da importância desta tomada de poder para os povos indígenas do Abya Yala. O capítulo também discute o surgimento de etnomídias que antecedem a comunicação via internet e a inserção destas no formato das redes sociais, regido por regras e normas impostas pelas affordances e algoritmos presentes nas plataformas.

O quinto e último capítulo: Cartografias de um corpo-território, os sentidos produzidos pela retórica discursiva e visual de postagens selecionadas no perfil do Instagram de Célia Xakriabá serão analisados com base no referencial teórico apresentado.



### 3 CARTOGRAFAR É PRECISO

*“Navegar é preciso, viver não é preciso [...] Viver não é necessário; o que é necessário é criar. Não conto gozar a minha vida; nem em goza-la penso. Só quero torna-la grande, ainda que para isso tenha que ser o meu corpo e a minha alma a lenha desse fogo.”*

Pensando em um título para um capítulo tão técnico como o de apresentação da metodologia de pesquisa logo me veio à mente títulos como: “a cartografia como método” ou “o norteamento cartográfico de pesquisa”, algo assim, bem convencional, mas eu me lembrei que eu não estou lidando com uma metodologia convencional. Como cartógrafa em processo de aprendizagem ainda me custa me adaptar ao tal contra método. Resolvi, então, definir um título criativo: “cartografar é preciso”, muito clichê, logo apertei a tecla backspace repetidamente.

Em seguida, pensei na ambiguidade da frase quando lida de maneira isolada, fora do contexto do poema de Fernando Pessoa: navegar é necessário e fundamental ou navegar é algo exato e bem definido? Bom, meus conhecimentos sobre marítima são quase nulos, mas sei que os navegantes utilizavam a bússola para guiar o destino das suas navegações, então, navegar poderia ser algo preciso. Mas logo me lembrei que quando Colombo invadiu o “Novo Mundo” acreditava estar nas Índias, portanto, navegar também pode ser algo não tão preciso assim. Isso tudo pouco importa já que navegar do poema é preciso no sentido de necessário, e ponto final. Em meio a esses devaneios eu lembrei que, para mim, cartografar era extremamente necessário, no entanto, eu teria que percorrer por direções nada precisas.

Quando iniciei minhas pesquisas sobre mulheres indígenas comecei a me sentir muito insegura. Senti que estava falando sobre essas mulheres sem conhecimento algum, já que eu não sou, portanto, não sei o que é ser uma mulher indígena. Senti também que estava falando por elas e logo me enjoei, estava reproduzindo aquela forma de opressão paternalista que tanto desprezo, eu, em um lugar privilegiado como a academia, um lugar que essas mulheres ainda tem dificuldade em ocupar. Minha orientadora de pronto percebeu as minhas inseguranças e me indicou o método cartográfico, que segundo ela, resolveria meus problemas com a pesquisa.

O tal método cartográfico me confundiu totalmente. Onde é que eu fui me meter?! Um texto sem começo nem fim; uma pesquisa que não deve se apoiar

demasiadamente em correntes teóricas; um texto acadêmico em que a pesquisadora pode expressar sentimentos e afetações, que raio de método é esse? Bom, naquele momento o que importava era que a tal da cartografia propunha uma relação horizontal entre pesquisadora e sujeita pesquisada, um pesquisar com, aprender com, e não sobre a sujeita pesquisada, então me apeguei a este aspecto.

Após conhecer o método um pouco mais a fundo, percebi que era muito compatível com a forma como eu escrevo, já que, meus textos parecem mais uma colcha de retalhos do que qualquer coisa, sempre naveguei dessa forma, com a bússola quebrada. Percebi, sobretudo, que se eu estava me propondo a incorporar epistemologias decoloniais e contra hegemônicas na minha pesquisa, por que eu iria me prender a austeridade das regras de metodologias convencionais.

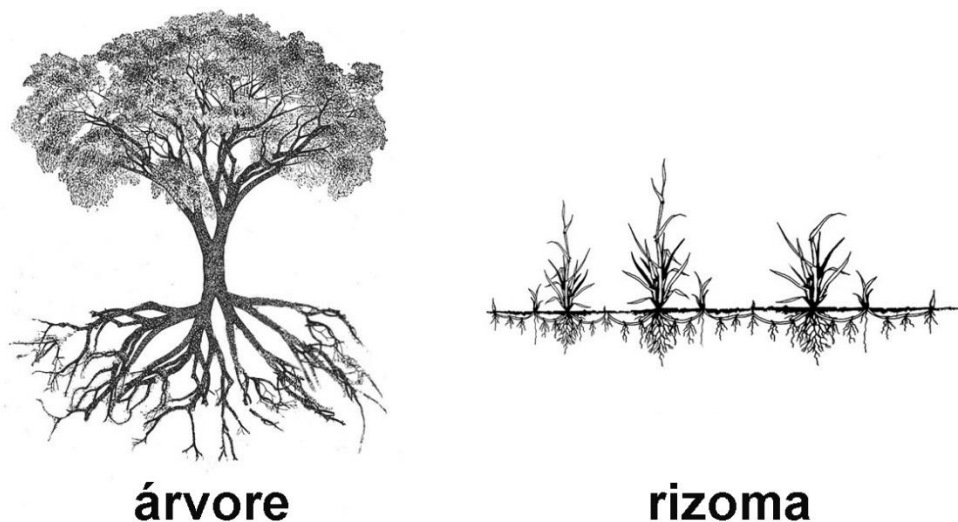
Tendo isso em mente, tomei coragem e comecei a cartografar, sem precisão alguma. Logo percebi que os movimentos de territorialização e desterritorialização nos permitem traçar análises e afetações que enriquecem a pesquisa, que esse perpassar por correntes teóricas, dos mais diversos autores, me permite colocar no papel as linhas de raciocínio que eu tanto ansiava propor, ou seja, me ajudavam a chegar lá, e quando lá eu chegava, logo partia para outro lugar, sem receio algum. E assim fui aprendendo a navegar a esmo nesses rios que desaguam lá e cá, e por fim, eu acabei me identificando com o raio do anti-método.

Para concluir esta pequena introdução, eu me volto para o começo da narrativa, em que, percebi revisitando o poema de Fernando Pessoa, que o navegar do poeta é semelhante ao devir cartográfico: *“Navegar é preciso, viver não é preciso”*, o conhecimento deve estar em movimento e não enraizado; *“Viver não é necessário; o que é necessário é criar”*, conhecer mundos outros para criar novas formas de pensar o seu próprio mundo; e, por fim, tornar este caminho honesto *“ainda que para isso tenha que ser o meu corpo e a minha alma a lenha desse fogo”*, isto é, será preciso que a aprendiz de cartógrafa faça uma fogueira com toda a colonialidade do seu saber. É claro, alguns resquícios que estão encrustados em sua mente permanecerão, mas o importante é que essa fogueira continue queimando.

E foi assim que eu percebi que aquele título tão clichê na verdade cabia muito bem neste capítulo, já que o navegar de Fernando Pessoa, nada mais é que um movimento constante de territorialização e desterritorialização.

### 3.1 O RIZOMA DE DELEUZE E GUATARRI

**Figura 1: “Árvore e rizoma”**



**Fonte:** ofuturodascoisas.com

Em uma teoria em que o conhecimento e a natureza estão conectados, Félix Gatarri e Gilles Deleuze desenvolvem um conceito de agenciamentos epistemológicos inspirado na botânica: o modelo rizomático. Traçando analogias entre a botânica e filosofia, os autores, em *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, iniciam a elucidação sobre o modelo pela apresentação do conceito de pensamento arbóreo e o rizomático.

O pensamento arbóreo pressupõe o pensamento moderno, que, por sua vez, é baseado no binarismo dicotômico. Para os autores a árvore impõe o verbo “ser”, isto é, o pensamento arbóreo é apoiado em uma hierarquia de apreciações, já que possui a mesma estrutura, se desenvolve verticalmente, enraizado em uma base genealógica. Tal pensamento não compreende a multiplicidade, parte de uma unidade inicial, da qual tem como alicerce, para alcançar um dualismo dicotômico já predefinido (DELEUZE; GUATARRI, 1995).

Mas se analisarmos que do tronco de uma árvore nascem ramos e galhos que se desenvolvem em várias direções, podemos concluir que o desenvolvimento da árvore abarca certa multiplicidade de direções, no entanto, esse múltiplo parte de uma mesma raiz, de uma mesma genealogia de conhecimento:

A maior parte dos métodos modernos para fazer proliferar séries ou para fazer crescer uma multiplicidade valem perfeitamente numa direção [...] Toda vez que uma multiplicidade se encontra presa numa estrutura, seu

crescimento é compensado por uma redução das leis de combinação. (DELEUZE; GUATARRI, 1995, p. 13)

Diferente da árvore, o rizoma é um caule subterrâneo que se expande horizontalmente, gerando inúmeros bulbos e tubérculos que se desenvolvem em várias direções em uma extensão infinita. O modelo rizomático de conhecimento não é derivado de um só eixo gerador, não possui uma raiz ou semente, é uma forma de conhecimento baseado no agenciamento de singularidades heterogeneamente conectadas. Em oposição ao modelo árvore, o modelo rizomático compreende a produção de conhecimento em toda sua multiplicidade, conectando toda sorte de cadeias semióticas, as mais diversas correntes teóricas, isto é, o agenciamento de conhecimentos que atravessam distintas formas de espaço tempo, de ser e estar no mundo:

Um rizoma não necessita de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais. Uma cadeia semiótica é como um tubérculo que aglomera atos muito diversos, lingüísticos, mas também perceptivos, mímicos, gestuais, cogitativos: não existe língua em si, nem universalidade da linguagem, mas um concurso de dialetos, de patoás, de gírias, de línguas especiais. (DELEUZE; GUATARRI, 1995, p. 13)

O rizoma é formado por brotos que crescem para fora da terra, cada broto possui uma forma diferente, são singularidades, pontos de fuga, pontos de territorialização, que se desenvolvem para cima, mas que, no subterrâneo, continuam a se expandir verticalmente, se desterritorializando, fazendo nascer novos brotos. O modelo rizomático, portanto, é referente ao conhecimento em movimento, ao conhecimento que não tem começo, nem fim, e sim meio, um meio composto por conexões e agenciamentos (DELEUZE; GUATARRI, 1995)

Lendo sobre o modelo de Deleuze e Guatarri, não consigo evitar me voltar para a minha experiência com a botânica, com o rizoma propriamente dito. Um dia percebi o que parecia ser uma muda surgir no vaso da minha plantinha, e, como péssima “mãe de planta” que sou, tive a brilhante ideia de transferir aquilo que eu achava ser uma muda para outro vaso. Notei que a muda não saiu tão facilmente, então, puxei com mais força e quando ela saiu, percebi que a muda era na verdade o broto de um rizoma. O resultado foi que o broto não vingou e a minha plantinha se deteriorou.

A partir dessa experiência mal sucedida com a botânica, passei a traçar conexões com aquele conhecimento recém adquirido sobre o modelo rizomático: o pensamento que se acredita ser uma muda, quando isolado de suas conexões e agenciamentos corre o risco de se tornar um pensamento que não vinga, apodrece,

que perde a sua potencialidade, acaba por não crescer nem pra cima e muito menos para os lados, assim como ocorreu com brotinho que eu desconectei do rizoma. Aquele conhecimento em que se pressupõe a sua univocidade, que nós teimamos em desconectar aqueles brotinhos que nascem ao seu redor, acaba por se deteriorar, não tem adubo nem água que o reviva, não há reflexões ao seu respeito que dissimulem seu dogmatismo retrogrado. Seu destino é certo como o da minha falecida plantinha: vai murchando e murchando, até que, eventualmente, é descartado, se torna obsoleto.

Somente a partir do rompimento de reproduções de um mesmo pensamento é que se alcança a verdadeira compreensão do múltiplo, o que é teorizado pelos autores pelo princípio de cartografia e decalcomania. O decalque nada mais é que uma cópia, uma reprodução quase idêntica de um determinado formato, segundo Deleuze e Guatarri (1995), a produção de conhecimento a partir do decalque pode ser entendido como uma nova compreensão que parte de uma gênese geradora, serão novas concepções para ideias antigas, novos caminhos que nos levam para um mesmo lugar. Não se trata, portanto, de uma renovação genuína, mas um novo olhar para algo já estabelecido e enraizado.

Já a cartografia se vale da experimentação, é um percorrer sem destino prévio, para isso o cartógrafo precisa estar aberto para mudanças no caminho: “O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente” (DELEUZE; GUATARRI, 1995, p. 21). O mapa se diferencia do decalque porque possui caráter exploratório, a cartografia não se encarcera em uma área demarcada, e sim traça demarcações, pontos de territorialização e desterritorialização, isto é, o conhecimento cartográfico não se apoia em dogmatismos teóricos, não replica reflexões ancoradas em a uma só corrente de pensamento, mas perpassa os mais diversos campos da ciência para traçar novas reflexões. É a partir de uma colcha de retalhos teórica que se são traçadas novas formas de compreensão do todo, um todo não totalizante.

Uma produção de conhecimento horizontal, uma produção que propõe a harmonia esquizofrênica de toda a heterogeneidade do pensar requer uma importante atribuição da qual o pensar ocidental ainda se encontra pouco habituado: a difusão entre pesquisador, sujeito ou objeto de pesquisa. “Um livro não tem objeto nem sujeito; é feito de matérias diferentemente formadas, de datas e velocidades muito diferentes. Desde que se atribui um livro a um sujeito, negligencia-se este trabalho das matérias e a exterioridade de suas correlações.” (DELEUZE; GUATARRI, 1995, p.10). O eu

individualizado, é, portanto, considerado a erva daninha do rizoma. Este eu pode ser entendido não somente como a individualidade do pesquisador, mas também pelo pensar que formou esse pesquisador, e que, evidentemente, faz parte da sua subjetividade, um pensar ocidental e hegemônico.

Bom, como aprendiz de cartografa, preciso continuar a minha caminhada. Já perpassamos o modelo rizomático de Deleuze e Guatarri, e dele já foram tirados os nutrientes necessários. Já devorei o suficiente dessas plantas, não quero me empanturrar por aqui. Preciso seguir faminta, há tanto para se devorar ainda. Haja estomago!

### 3.2 ENTRE O SENTIPENSAR O E CORAZONAR

Ao adentrar nesta empreitada, eu tinha consciência que não iria caminhar sozinha. Assim como em qualquer tipo de pesquisa, eu precisaria de parceiros dos mais variados para me guiar neste caminho rizomático. No entanto, em uma pesquisa que de caráter decolonial não me caberia andar apenas com os “grandes”. O saber científico hegemônico tende a desconsiderar todos aqueles nutrientes que eu preciso para continuar caminhando.

Considerar todas as minhas afetações ao perpassar os saberes, lendas, cosmologias, acontecimentos históricos, bem como ao compreender minimamente os modos de ser e estar no mundo dos povos indígenas – que por sua vez também são desconsideradas pela arrogância do saber científico – são movimentos extremamente necessários para empreender este caminhar. Para compreender como a práxis comunicacional desses sujeitos está intimamente vinculada com seus modos de vida, e finalmente, cartografar os sentidos e afetos despertados pelo corpo e performance de Célia Xakriabá no Instagram, a aprendiz de cartógrafa não poderia ser guiada somente pela razão, tampouco pelos “grandes”.

O sociólogo Colombiano Orlando Fals Borda empreendeu exatamente este tipo de caminhar para compreender os fundamentos históricos e sociais sobre as violências sofridas por indígenas, ex-escravos e camponeses da região do Caribe Colombiano, e introduzir o debate no âmbito acadêmico. Para o autor, a soma entre o saber acadêmico e o saber popular, além de proporcionar uma compreensão multidisciplinar e multidimensional sobre certos “problemas” de pesquisa, resultaria também na ruptura com as assimetrias entre pesquisadores e sujeitos pesquisados, e, sobretudo, com o elitismo latente na produção conhecimento (FALS BORDA, 2020).

Os ideais iluministas de antropocentrismo, racionalismo, individualismo e progresso implicavam na negação do pensamento advindo das espiritualidades, tradições e superstições, tidos como visões “atrasadas”. Dessa forma, a razão ocidental e embranquecida foi alçada como parâmetro único e exclusivo para a produção científica (FALS BORDA, 2020). Este fenômeno é considerado por Munduruku como “separação de saberes”: “Na verdade, a ciência ocidental fez, efetivamente, essa separação entre os saberes, reduzindo assim um saber antigo a uma perigosa e preconceituosa imagem. A ciência colocou o saber antigo em uma caixa que guarda a arrogância ocidental” (MUNDURUKU, 2020. p. 23).

Desta forma, a prática de pesquisa se direciona para a subordinação e exploração intelectual dos “objetos”, que são visto como “alvos” por pesquisadores “avançados” objetivos e neutros. Isto é, a compreensão sobre tal “objeto”, o entendimento a respeito de contextos históricos, sociabilidades e opressões sofridas por sujeitos subalternizados se convertem em “objetivos de pesquisa”. Esse distanciamento equivale a uma espécie de intervenção “civilizatória”, reproduzindo o colonialismo nas dinâmicas de pesquisa (FALS BORDA, 2020).

As metodologias participativas tem como objetivo transgredir a “objetividade idealizada e neutralidade valorativa” das ciências “duras” para explorar alternativas que tem o potencial criativo de elaborar uma ciência que rompe com o elitismo dos paradigmas acadêmicos, baseando-se na “participação equivalente” e “reciprocidade simétrica” entre razão e afetos, bem como entre pesquisador e sujeito pesquisado:

As bases desta decisão holística são conhecidas: fazer pesquisa participativa é aceitar que toda pesquisa é interação comunicante na qual ocorre um processo de diálogo e aprendizagem mútua e de mútua confiança entre o pesquisador e o pesquisado. Nesse processo fica invalidado a divisão tradicional entre conhecimento objetivo e subjetivo (FALS BORDA, 2020, p. 197).

Para Moncayo (2019). A produção epistemológica de Fals Borda era regida pela troca e pela na inserção do corpo do pesquisador no ambiente, no entrecruzar da voz do autor com as vozes dos sujeitos investigados em uma metodologia de “observação-participação”, “observação-intervenção” e “observação-intersecção” (MONCAYO, 2009. p.10). A partir destes fundamentos, Fals Borda cria noções muito próprias como o homem-tartaruga e sentipensar para elaborar suas análises.

A noção de homem-tartaruga é inspirada no instinto das tartarugas de se enterrarem para sobreviver aos alagamentos causados pela chuva. Nesta analogia, os homens e mulheres, para enfrentar os percalços da vida e superá-los, se encerram

em seu território e na sua cultura para sobreviver a momentos de adversidades e voltam mais fortes para continuar lutando (MONCAYO, 2009). Os homens e mulheres tartarugas são sentipensantes, aqueles que combinam a razão e os afetos, o corpo e o coração para conceber a sabedoria necessária para resistir à desarmonia provocada por um desenvolvimento sem o compromisso com a vida (MONCAYO, 2009).

Fals Borda (2020), ainda afirma que a produção epistemológica regida por sentimentos, estéticas, linguagens simbólicas e conhecimentos adquiridos na ação cotidiana são formas de sentipensar e foram retomados pela pesquisa participativa. Esses elementos foram desconsiderados por muito tempo pelos pesquisadores, mas tem o potencial de modificar a interpretação de realidades, segundo o autor.

O corazonar também é uma forma de sentipensar que compreende aportes que questionam as exclusões empreendidas pela razão ocidental: daqueles conhecimentos originados das emoções e espiritualidades.

A partir da matriz colonial de poder, assim como se dominou, silenciou, subalternizou seres humanos, conhecimentos e modos de vida; se fez o mesmo com afetividade, com as emoções, com a espiritualidade, pois estas negavam a hegemonia da racionalidade que vê o mundo e a vida como objetos de domínio, portanto, não havia espaço para elas; por isso, a afetividade e a espiritualidade foram excluídas da academia, pois construir um saber disciplinário, instrumental ao poder, demandava a negação da ternura e do sentido sagrado da vida<sup>2</sup>. (ARIAS, 2011, p.99)

Guerrero Arias (2011) utiliza de princípios como o Kawsay, o viver a vida e a Pacha, a totalidade das dimensões espaciais e temporais da existência. Os princípios elucidam a conexão entre o homem, o cenário social em que está inserido e o momento histórico vivenciado: “O princípio andino de totalidade expressa nas partes e dessas em totalidade nos aporta a possibilidade de olhares holísticos da realidade, para entender a espacialidade do macro e do micro, do global e do local e dos processos de globalização e de mútua interinfluência”. (GUERRERO ARIAS, 2011, p.111)

O princípio andino de complementaridade das diferenças também é utilizado pelo autor. Para o saber andino os polos considerados antagônicos pelo saber

---

<sup>2</sup> “Desde la matriz colonial de poder, así como se dominó, silenció, subalternizó seres humanos, conocimientos y prácticas de vida; se hizo lo mismo con la afectividad, con las emociones, con la espiritualidad, pues éstas negaban la hegemonía de una racionalidad que ve al mundo y la vida como objetos de dominio, por tanto, no había espacio para ellas; por eso, la afectividad y la espiritualidad fueron excluidas de la academia, pues construir un saber disciplinario instrumental al poder, demandaba, la negación de la ternura y del sentido sagrado de la vida.”

ocidental acima (hanan) e abaixo (urin); masculino (cari) e feminino (huarmi), são complementares e correspondentes. Perceber a alteridade como diferença e não como antagonismo, tem o potencial de superar o aspecto individualista da produção de saber hegemônico e construir saberes comunitários e colaborativos. (GUERRERO ARIAS, 2011, p.112)

Guerrero Arias (2011) sustenta que uma das expressões mais perversas da colonialidade é a usurpação das afetividades, ternuras e sensibilidades, ao definir o “homem racional” como o modelo de existência hegemônica, despojando os oprimidos de importantes combustíveis para a luta: “Corazonar constitui, portanto, uma resposta espiritual, política, insurgente a um modelo civilizatório que prioriza o capital sobre a vida.”<sup>3</sup>(GUERRERO ARIAS, 2011, p.100, tradução nossa). No entanto, o autor salienta que o corazonar não consiste em negar a razão ocidental, e sim romper com sua hegemonia de forma a articular epistemologias diversas.

Ao vislumbrar metodologias outras, compreendo que os métodos tradicionais das ciências “engessadas”, além de reproduzirem o colonialismo cognitivo e o elitismo acadêmico, também se mostram insuficientes para a compreensão que a presente pesquisa se propõe a fazer. Tais metodologias que podemos classificar como contra hegemônicas tendem a propor uma articulação criativa de saberes múltiplos e se distanciar de uma produção de conhecimento centralizada, indiferente e isenta. A troca de saberes modifica a compreensão de estruturas de âmbitos espaciais: academia-território investigado; temporais: historicidades hegemônicas-subalternas; e sobretudo, no âmbito das subjetividades dos sujeitos investigador-investigado.

A elevação dos saberes que se afloram das emoções, espiritualidades e cosmoexistências como categorias científicas viabilizam um novo olhar para a comunicação indígena e os sentidos que essa prática comunicacional produz. Os métodos propostos por Fals Borda de “observação-participação”, “observação-intervenção”, “observação intersecção” modificam as maneiras de fazer pesquisa ao inserir o corpo do pesquisador nesta dinâmica, convertendo a prática de se fazer pesquisa em uma ação mais honesta.

Apesar de caminhar com a bússola quebrada, todavia possuo um norte, algo que de certa forma me guia, que é de suma importância para garantir a horizontalidade proposta nessa pesquisa: a localização do meu corpo. Como mulher não-indígena não

---

<sup>3</sup> “Corazonar constituye, por tanto, una respuesta espiritual, política, insurgente, a un modelo civilizatorio que prioriza el capital sobre la vida”.

sofro opressões abissais, já que apesar de ser mulher, não sou atravessada por opressões de raça e classe social, portanto, sei bem o lugar em que eu habito, meu corpo está situado no lado hegemônico das sociabilidades.

É neste ponto em que o “aprender com” se torna extremamente importante. Por meio do aprendizado com o corpo da sujeita pesquisada, espero aprender muito sobre o meu, sobre como este corpo em que habito foi forjado, como a minha subjetividade foi fabricada. A partir da observação da produção de sentido que de Célia Xakriabá empreende na plataforma Instagram, espero transformar a maneira com a qual eu enxergo o mundo. Deste modo, a elucidação que pretendo encontrar nesta pesquisa intervenção é o potencial transformador da comunicação indígena no olhar não-indígena.

Como um corpo que habita sociabilidades regidas pela branquitude, não há outro caminho que não esbarre na relação extrativista operada por alguns intelectuais que se propõem a observar as opressões sofridas por aqueles que habitam o lado periférico. Neste sentido, a próxima parada será breve, porém necessária.

### 3.3 UM CAMINHAR NÃO-EXTRATIVISTA

A extração é a razão de ser da expansão ocidental que deu origem ao que conhecemos como sistema-mundo. A perspectiva romântica que tem a expansão colonial como uma iluminação moderna que veio trazer o desenvolvimento aos povos “primitivos” oculta a versão da história daqueles que se habitam o lado periférico dessa sociabilidade. A expansão colonial invadiu territórios para extrair toda sorte de insumos para o desenvolvimento das metrópoles. Tais insumos não se limitam ao ouro, a prata e outras riquezas naturais que na contemporaneidade são chamadas de commodities, mas também aqueles insumos imateriais: os saberes.

De acordo com Grosfoguel (2016), o extrativismo epistêmico aliado ao extrativismo ontológico são eixos facilitadores para o extrativismo econômico. A negação da humanidade de povos colonizados e a negação, ou quando conveniente, a apropriação de seus saberes, permitem a extração de insumos materiais. É por meio da coisificação de vidas humanas e não-humanas que se viabiliza a apropriação e expropriação de tais recursos.

O autor recorre a duas pensadoras para explicar o extrativismo epistêmico. A primeira delas é quem cunhou o conceito, Leane Simpson, ativista e intelectual indígena canadense do povo Mississauga. Simpson afirma, em entrevista para Yes

Magazine no ano de 2012, que a prática de extração sempre esteve presente na expansão colonialista: “é tirar sem o consentimento, sem consideração, cuidado, ou sem o conhecimento dos impactos que essa extração pode causar em outras coisas vivas daquele ambiente.”<sup>4</sup> (SIMPSON, 2012, tradução nossa).

A apropriação sem o consentimento e, sobretudo, o conhecimento de seu significado, tem sido recorrente em relação aos saberes ancestrais dos povos indígenas. Grosfoguel (2016) sustenta que as tecnologias indígenas, como ervas medicinais, instrumentos musicais e outras diversas ferramentas, que, dentro de contextos indígenas possuem atribuições culturais e espirituais, não somente funcionais, quando transferidos ao ocidente são esvaziadas de sentido, as medicinas são convertidas em substâncias alucinógenas e suas ferramentas em mercadoria.

Munduruku (2020) também faz uma reflexão sobre a capitalização de saberes tradicionais. Seguindo a mesma lógica, o autor discorre sobre a desvalorização e apropriação de saberes indígenas

O que acontece hoje, efetivamente, a respeito da propriedade intelectual? Aliás, uma palavra extremamente quadrada, pois implica que um sujeito é dono do saber do outro. Pode até ser, mas se considerarmos apenas o contexto do capital, pois o saber dos indígenas não é somente deles, é de todo mundo, diz a lei. O saber indígena é tido como domínio público, mas o do cientista é tido como um saber próprio, E ele se adéqua ao sistema justamente por causa disso, porque tem valor econômico. O que discutimos em muitas esferas é que esse saber do qual somos detentores precisa ser respeitado. E ser respeitado não significa ser comprado (MUNDURUKU, 2020, p.24)

O mesmo movimento de apropriação se dá no que diz respeito aos saberes tradicionais indígenas sobre a relação de reciprocidade entre as existências humanas e não-humanas. Em um momento em que a humanidade se vê ameaçada devido as mudanças climáticas, que são consequências originadas fundamentalmente pela exploração de recursos naturais, as cosmologias indígenas tornam-se de suma importância para continuidade de um sistema insustentável como o capitalismo: “É a ideia de que os saberes tradicionais e os povos indígenas tem uma espécie de segredo de como viver na terra de um modo não deplorativo que a sociedade envolvente precisa se apropriar”<sup>5</sup> (SIMPSON, 2012, tradução nossa).

Dessa forma, corporações que promovem a destruição humana e ambiental

---

<sup>4</sup> “it is taking without consent, without thought, care or even knowledge of the impacts that extraction has on the other living things in that environment.”

<sup>5</sup> “It’s the idea that traditional knowledge and indigenous peoples have some sort of secret of how to live on the land in a non-exploitive way that broader society needs to appropriate.”

passam a se apropriar de discursos indígenas para dar continuidade a um sistema que se originou e se perpetua por meio da negação da humanidade desses corpos, que agora, tem seus saberes em evidência, mas que, no entanto, são despolitizados quando tirados de seus contextos: “Vamos tirar quaisquer ensinamentos que você possui e que possam nos ajudar fora do seu contexto, longe dos possuidores desse conhecimento, fora da sua linguagem, e integrara-los a um lógica assimilatória.”<sup>6</sup> (SIMPSON, 2012, tradução nossa).

A segunda pensadora à qual Grosfoguel (2016) recorre é Silvia Rivera Cusicanqui, intelectual Boliviana de origem Aymará. Segundo Cusicanqui, “A palavra legítima pertence aos de cima, os de baixo dão insumos. O mesmo se dá no sistema de conhecimento, nós produzimos a matéria prima e nos devolvem um produto elaborado<sup>7</sup>.” (RIVERA CUSICANQUI, 2010). No mesmo viés do extrativismo epistemológico de Simpson, Cusicanqui se refere à usurpação daqueles saberes que são amplamente explorados em grupos de estudos nas instituições acadêmicas do Norte global.

Cusicanqui (2010) e Grosfoguel (2016) afirmam que intelectuais que pertencem correntes do pensamento pós-colonial situadas do Norte global ao se apropriam dos conhecimentos de intelectuais do Sul, os expropria de sua autoria, já que a academia tende a priorizar e dar visibilidade aos autores certificados por centros acadêmicos Norte Americanos e que gozam do capital simbólico dessas instituições:

Através do jogo de quem cita quem, se estruturam hierarquias e acabamos tendo que comer, ruminado, o pensamento descolonizador das populações e intelectuais indígenas da Bolívia, Peru e Equador que havíamos produzido independentemente. E este processo se iniciou nos anos 1970 – o trabalho de Pablo González Casanovas, quase nunca citado, sobre o <<colonialismo interno>> foi publicado em 1969- quando Mignolo e Quijano estavam ainda militando no marxismo positivista e na visão linear da história. [...] Em seu livro sobre o Sistema Comunal, Félix Patzi, por sua vez, se apoia extensamente em Quijano e Mignolo, ignorando as ideias kataristas sobre o colonialismo interno que já, foram formuladas nos anos oitenta, inclusive nos anos sessenta, na obra pioneira de Fausto Reinaga<sup>8</sup>. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p.66-67.)

<sup>6</sup> “Let’s take whatever teachings you might have that would help us right out of your context, right away from your knowledge holders, right out of your language, and integrate them into this assimilatory mindset.”

<sup>7</sup> “La palabra legítima le pertenece a los de arriba, los de abajo dan insumos. Lo mismo que en todo sistema de conocimiento, nosotros producimos materia prima y nos devuelven producto elaborado.”

<sup>8</sup> “A través del juego del quién cita a quién, se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador habíamos producido independentemente. Y este proceso se inició en los años 1970 —el trabajo de Pablo González Casanovas, casi nunca citado, sobre «el colonialismo interno» se publicó en 1969—, cuando Mignolo y Quijano estaban todavía militando en el marxismo positivista y en la visión lineal de la historia. [...] En su libro sobre el Sistema Comunal, Félix Patzi a su vez se apoya extensamente em Quijano y en Mignolo, ignorando las ideas kataristas sobre el colonialismo interno, que ya fueron formuladas en los años ochenta, e incluso en los sesenta, en la pionera obra de Fausto Reinaga.”

As ideias dos intelectuais citados por Cusicanqui serão perpassadas neste caminho, já que, a despeito dessas pesquisas terem aspectos extrativistas, ainda possuem grande importância. O papel da aprendiz de cartógrafa como pesquisadora não-extrativista é reconhecer os erros daqueles que contribuem na sua caminhada e não os replicar. Como já mencionado, as metodologias aqui apresentadas não se apoiam na negação da razão acadêmica, e sim, na abertura para perspectivas por esta instituição tende a negar.

Ufa! Chegamos ao fim do primeiro trajeto e agora preciso pensar por onde começar efetivamente este caminhar. Sinto meu corpo estremecer pela incerteza do que possa vir por aí, a minha saga de andarilha só está começando.

### 3 CORPO E PERFORMANCE

Enquanto perambulava pelo perfil de Célia Xakriabá na plataforma *Instagram* percebi que aquilo que me chamava mais atenção era a sua performance. Uma performance tão diferente e que parecia estar vinculada com aquele modo de vida que eu estou tão curiosa para entender um pouco mais. Se eu não estou enganada, a performance emana do corpo, não é mesmo? Então percebi que preciso entender um pouco mais sobre as significações sociais atribuídas ao corpo para empreender esse caminhar.

O corpo é um arranjo moldado pelo contexto social e cultural (ethos), mas que também modela, nomeia e territorializa o seu entorno. Como um vetor semântico por excelência, é a partir da gestualidade corporal que se atribuem significados aos estímulos, delineando de maneira não-verbal os afetos da produção perceptiva. Como um ente edificado e edificante do ethos, o corpo é o principal elemento que compõe a existência individual e comunitária: “ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma através da fisionomia singular de um ator” (LE BRETON, 2007, p.7).

O corpo é o principal fio condutor entre a consciência e a totalidade, é a partir dele que aprendemos e percebemos o mundo; é o local em que as emoções são sentidas e expressadas; é a partir do corpo que nos comunicamos. Portanto, se entende que o corpo e consciência são indissociáveis, no entanto, o corpo e a sua potencialidade de produção de sentido e conhecimento foram descreditados pelo saber científico ocidental.

A filosofia cartesiana desvinculou o corpo da consciência ao separar a existência em duas polaridades: a essência pensante e o corpo. O corpo foi vinculado às mazelas da existência: sofrimento, doenças, envelhecimento e pecado. Tal dualismo estimula a superioridade da essência pensante, propondo o domínio do homem sobre o próprio corpo e outros elementos da natureza. (SANT’ANNA, 1995). Nesta acepção, o homem cartesiano, como associado pela autora, é semelhante ao homem conquistador, aquele manipula e instrumentaliza a natureza para atingir propósitos regidos pela celebração da individualidade e dessacralização da natureza.

O corpo passa a ser uma posse do indivíduo, desta forma, dominar o corpo é dominar a sociedade. As gestualidades passaram a ser fabricadas pelas classes sociais dominantes em nome de uma distinção que configura as peculiaridades que lhes são próprias, de maneira que as corporalidades intrínsecas e cotidianas

passaram a ser sinais de barbárie. (SANT'ANNA, 1995). O corpo como a linha mais visível da teia de significações passou a ser um lugar de rompimento, um lugar dignificação para uns e negação para outros. Correntes “científicas” legitimaram distinções sociais por meio de teorias biológicas de caráter eugenista que mediam a qualidade dos seres humanos pela feição, formas do corpo, e pela cor, justificando a colonização de corpos inferiorizados por tais raças pretensamente “superiores”. Uma invenção que criou corpos subalternizados (LE BRETON, 2007).

Tal lógica passa a constituir um corpo propenso à dominação, que segundo Mauss (2003), essa construção se dá por meio de uma série de técnicas de adestramento corporal, pelo estabelecimento de condutas cotidianas ensinadas desde a infância por meio de instituições como a família e a escola. Tais técnicas possuem uma finalidade específica: o rendimento pessoal e profissional: “O adestramento, como a montagem de uma máquina, é a busca, a aquisição de um rendimento. Aqui, é um rendimento humano.” (MAUSS, 1974, p.441). Dessa forma, o corpo passa a ser regido por uma “hierarquia de incumbências” que, segundo Sant’anna (1995), o distancia cada vez mais de sua natureza, já que o corpo deve manter seu funcionamento especificamente aplicado a certas necessidades.

O corpo, portanto, é destituído de suas emoções, afetos e corporalidades intrínsecas para ser reconfigurado perante uma ordem de sociabilidades e funções. As sensações produzidas pelo sabor, cheiro, tato, visão e audição são apagadas quando o corpo passa a ser regido e controlado por essa ordem, que, por sua vez, é regida pelo saber científico hegemônico:

A percepção sinestésica é a regra, e, se não percebemos isso, é porque o saber científico desloca a experiência e porque desaprendemos a ver, a ouvir e, em geral, a sentir, para deduzir de nossa organização corporal e do mundo tal como concebe o físico aquilo que devemos ver, ouvir e sentir (MERLEAU-PONTY, 1975, p.308).

A corporeidade que não é aprendida pelo saber hegemônico e que não é regida por este padrão de ser, será aquela que compreende uma pluralidade de movimentos e formas existenciais que escapam da sociabilidade ocidental. Dessa forma, podemos que compreender que os movimentos e as performances resultantes deste corpo irão perpassar manifestações políticas e identitárias.

A partir desse primeiro platô eu compreendi que precisaria seguir por três ramificações. Uma primeira ramificação perpassa pela dissidência histórica de corpos indígenas perpetrada pela colonização e colonialidade para identificar em que local o

corpo indígena se situa na produção de sentidos do sistema-mundo capitalista moderno e pós-moderno. A segunda ramificação visa compreender o entendimento do corpo em sociedades tradicionais de forma a delinear o conceito de corpo-território e a sua relação com a defesa territorial no Brasil e na América Latina. E por fim, a terceira ramificação vislumbra como esse corpo dissidente na contemporaneidade utiliza da performance visual na plataforma Instagram para lutar pela continuidade existencial dos povos indígenas.

### 3.1 O CORPO DISSIDENTE

Quando cruzei com a figura Célia Xakriabá me deparei com um corpo totalmente novo para mim, um corpo que emanava significados outros. Esses significados não faziam parte do conjunto de subjetividades que me formou como indivíduo. Por que será que aquela corporalidade me parecia tão peculiar? Por que aquele corpo era tão diferente das referências culturais e midiáticas que eu devorei durante toda a minha trajetória?

Esses questionamentos que espalham ramas, que aguçam a minha curiosidade, me fizeram caminhar em busca de compreender a dissidência histórica, estética e midiática do corpo de Célia Xakriabá para entender o porquê esse corpo é tão novo para mim.

O colonialismo e a colonialidade tratam-se de padrões de poder sobre territórios e corpos colonizados, ambos baseados no etnocentrismo. Este padrão de poder é fundamentado na estratificação social mediante à ideia de raça. O colonialismo produziu codificações corporais a partir de aspectos como cor, traços fenótipos e modos de vida de povos colonizados; codificações que fabricaram novas categorias identitárias como o índio, o negro, o asiático, e até mesmo o sujeito europeu foi inventado a partir de tais estratificações. A suposta distinção entre as estruturas biológicas desses corpos agora estratificados naturalizou a noção de inferioridade dos povos colonizados de forma a configurar hierarquias sociais totalmente novas. Essa noção se estendeu como suporte moral que outorgou legitimidade a exploração dos corpos de povos originários (QUIJANO, 2005).

Assim surgiu a noção dualista e antagônica entre corpos colonizadores/colonizados, civilizados/primitivos, brancos/não-brancos, modernos/arcaicos, entre outras tantas. Tal simplificação resultou na diluição da pluralidade étnica e cultural dos povos colonizados que foram homogeneizados em

uma só totalidade: “o outro”. Quijano (2005) afirma que de pronto esse “outro”, se tornou uma identidade colonial negativa. Logo, grupos étnicos que antes da invasão colonial possuíam cosmologias, linguagens e ciências próprias tiveram centenas de anos de desenvolvimento civilizatório apagados historicamente, instituindo o seu não-lugar na produção de cultura e conhecimento: “Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores.” (QUIJANO, 2005, p. 127).

Um corpo sem história e sem alma, um corpo inferior, pertencente à uma cultura inferior, portanto, é o corpo mais passível de ser conquistado, um corpo para ser explorado. Segundo Maldonato-Torres (2007), tais imaginários pautavam o ego conquiro (eu conquisto), o principal produtor de subjetividades do sujeito colonizador. Se eu sou porque conquisto, o que seria aquele que é conquistado? Desta maneira, o ego conquiro colocava em xeque a humanidade dos povos colonizados. A ideia de que o ego conquistador e ego conquistado eram biologicamente distintos é precedente à divisão entre *res cogitans* (coisa pensante) e *res extensa* (matéria) que traça a divisão cartesiana entre a consciência e o corpo.

A partir dessa acepção, Maldonato-Torres (2007) se questiona – sem possibilidade de obter uma resposta concreta, evidentemente – se o ego cogito de descartes é análogo ou inspirado no ego conquiro. Tendo que a filosofia cartesiana concebe o corpo como um mero receptáculo do *res cogitans*, e, portanto, superior ao corpo, a partir da analogia entre ego conquiro e ego cogito traçada pelo autor é possível entender que o sujeito colonizador concebia os corpos dos povos colonizados como instrumentos para o seu desenvolvimento.

Como corpos não-humanos; corpos-instrumentos os indígenas que sobreviveram ao genocídio exercido pelos invasores no início da colonização serviram como força de trabalho para sustentar o sistema capitalista em sua fase mercantil. Muitos indígenas morreram ou tiveram seus corpos flagelados por doenças causadas devido às péssimas condições de trabalho nas minas, como se deu durante a extração de prata na região de Potosí. (GALEANO, 2010). A desumanização do “outro” sustentou moralmente a escravização de corpos racializados e o trabalho assalariado, por sua vez, era concebido como privilégio do homem branco (QUIJANO, 2005).

A exploração da natureza e força de trabalho indígena e negra posicionou os países europeus no centro do sistema capitalista, estabelecendo um novo padrão de poder. A colonialidade, o poder que sucede o colonialismo, controla as subjetividades

em uma escala mundial, é um padrão poder permeia a cultura e a produção de conhecimento. Por meio da repressão de corporalidades, cosmologias e epistemologias dos povos colonizados – que foram incentivados a aprender e reproduzir a cultura dos colonizadores – a Europa tornou-se a principal produtora de subjetividades, sociabilidades, padrões estéticos, entre outros tantos aspectos que conhecemos e reproduzimos como corpos que habitam um mundo globalizado (QUIJANO, 2005). Célia Xakriabá circunscreve a afirmação do autor e sustenta que o colonialismo não se dá somente sobre corpos, mas também coloniza mentes e olhares por meio da produção de subjetividades hegemônicas fabricadas pela colonialidade: “nesse momento, quando falamos sobre colonização, não é somente do corpo, mas, principalmente, do olhar e das mentes.” (XAKRIABÁ, 2022, p. 17).

Maldonado-Torres (2007), utiliza-se mais uma vez da filosofia cartesiana para fundamentar sua compreensão sobre a colonialidade do ser e do saber. O autor afirma que a máxima de Descartes, “Penso, logo existo”, em um contexto em que a produção de conhecimento hegemônico ocidental nega as epistemologias de povos colonizados: “se converte em um instrumento de negação ontológica ou da subalternização. ‘Outros não pensam, logo não são’. O não pensar se converte em um sinal de não-ser na modernidade.” (MALDONATO-TORRES, 2007, p.145).

É pertinente ressaltar que corpo racializado também se situa em um não-lugar em categorias universais como ser; humano; pessoa; homem; mulher; entre outros. Tais categorias se baseiam na normatividade branca. O etnocentrismo branco fabricou codificações corporais hegemônicas baseadas em sua imagem e semelhança. Fanon (2008) afirma que um corpo racializado, quando está em um ambiente branco, precisa confirmar sua humanidade diante desse mundo considerado normativo, contudo, tal humanidade é bem específica: “De um homem exige-se a conduta de um homem; de mim, uma conduta de um homem negro.” (FANON, 2008, p.107).

Segundo Le Breton (2007) as regras de civilidade são impostas por classes sociais dominantes para distinguir e distanciar a partir da corporeidade. Regras de como se comportar ao sentar à mesa, ao entrar em certos ambientes, cumprimentos, acenos, são corporeidades que comunicam condutas que separam os corpos “civilizados” dos corpos “bárbaros”. A corporeidade intrínseca, como afirma o autor, se dissipa para dar espaço para aquela pautada na austeridade, e sobretudo, na negação do corpo do “outro”: “No mundo branco, o homem de cor encontra

dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação.” (FANON, 2008, p. 108)

Por corpos dissidentes eu me refiro aos corpos que escapam à normatividade branca; que se desviam do padrão hegemônico do ser. É importante destacar que, da mesma forma que o corpo racializado situa-se um não-lugar na normatividade, inversamente, o corpo branco por vezes se encontra em um não-lugar nas classificações étnico-raciais. Logo, nesta dissertação de mestrado, a autora irá se referir a “corpos racializados”, “corpos indígenas”, “mulheres indígenas”. A existência hegemônica baseada no etnocentrismo branco está de tal maneira impregnada em nossas subjetividades que os corpos dissidentes somente ganham vida quando são atravessados por categorias étnico-raciais.

Para Lugones (2020), a modernidade eurocêntrica capitalista não invisibiliza a todos os sujeitos racializados da mesma forma. A autora entende que o corpo da mulher racializada escapa de categorias não só raciais, mas também de gênero. As categorias homogeneizantes são representadas por um sujeito dominante: “mulher’ seleciona como norma as fêmeas burguesas brancas heterossexuais, ‘homem’ seleciona os machos burgueses brancos heterossexuais, ‘negro’ seleciona os machos heterossexuais negros, e assim sucessivamente.” (LUGONES, 2020, p.67). Neste sentido, a autora conclui que tais categorias propõem a desumanização de mulheres racializadas, e invisibilizam a existências de mulheres que são oprimidas não só pela dominação patriarcal, mas por outros tipos de opressões atravessadas por categorias de raça, classe social e sexualidade.

O corpo da mulher racializada também é dissidente na luta feminista. O sufrágio feminino, por exemplo, em países latino-americanos contemplou apenas mulheres branco/mestiças e burguesas. Mulheres racializadas conquistaram o direito ao voto somente quando o sufrágio se deu entre seus grupos étnicos (ESPINOSA, 2020). A luta do feminismo hegemônico pela emancipação e liberação dos corpos femininos de estereótipos como a fragilidade e passividade, bem como pela igualdade de gênero no âmbito intelectual e laboral, também se tratam de lutas pela libertação de opressões vivenciadas por corpos brancos, burgueses e heterossexuais. Para Lugones (2020) tais estereótipos eram somente atribuídos às mulheres europeias, já que o corpo de mulheres racializadas sempre foi passível de exploração e considerado forte o suficiente para qualquer atividade laboral.

O feminismo liberal, centrado Norte global, utiliza-se de lutas emancipatórias - igualmente reservadas à corpos brancos, heterossexuais e burgueses - para estabelecer uma noção de uma “igualdade baseada no mercado”. Alicerçado por um empoderamento feminino corporativista e meritocrático, o feminismo liberal continua corroborando para a divisão de trabalho por gênero, mas um gênero atravessado por outra categorias. Por trás de uma empresária de sucesso há corpos racializados reproduzindo o mesmíssimo sistema patriarcal que acreditam ter superado, já que utilizam da força de trabalho de mulheres migrantes para tomar conta de seus lares e filhos enquanto trabalham. Em suma, a emancipação promovida pelo feminismo liberal é pautada no desenvolvimento pessoal de um corpo que reproduz o sistema capitalista. (ARRUZZA, BHATTACHARYA, FRASER, 2019).

Nessa acepção, corpo apto para a reprodução capitalista, tanto em termos culturais quanto de relações de trabalho, também possui padrões de existência hegemônicos. Como instrumento de trabalho, o corpo necessita de estrutura e aptidão para a produção de mercadoria, logo, o próprio corpo é convertido em mercadoria. Segundo Baptista (2007), o corpo obeso é considerado como contraproducente para o processo produtivo. Portanto, os critérios adotados para a manutenção do corpo saudável ou esteticamente agradável, podem ser entendidos como uma forma de reprodução do corpo apto para a produção do capital: “as condições definidas para a forma do corpo atendem a esses interesses, possibilitando também a padronização de toda a sociedade do ponto de vista da silhueta” (BAPTISTA, 2007, p.102).

Assim como o a produção do corpo apto ao trabalho, o sistema capitalista também produz o corpo apto ao consumo, este, por sua vez, é amplamente difundido nas mídias. Segundo Featherstone (1995), a cultura do consumo possui uma dimensão comunicadora inscrita no signo atribuído à mercadoria, que se sobrepõe ao valor de uso. O valor simbólico de determinadas mercadorias conjuga estilos de vida, fenômeno entendido pelo autor como uma “estetização da cotidianidade”. Os estilos de vida propiciam um “distanciamento estetizante”, em outras palavras, a individualização de sujeitos e grupos por meio do consumo.

A cultura do consumo não só fabrica identidades, mas também a corporeidade de seus adeptos que: “manifestam sua individualidade e senso de estilo na especificidade do conjunto de bens, roupas, práticas, experiências, aparências e disposições corporais destinados a compor um estilo de vida” (FEARHERSOTONE, 1995 p. 123). Dessa forma, a estetização da cotidianidade fabrica corpos e seus

movimentos mediante aos anseios do sistema capitalista, portanto, o corpo esbelto, proporcional, gracioso, e de preferência, branco, é o corpo-mercadoria mais apto para reprodução desse sistema. É importante entender, que apesar de algumas abordagens publicitárias incluírem corpos que se situam fora do padrão hegemônico de ser a fim de comunicar uma pretensa atenção à diversidade, o corpo indígena não é exatamente o corpo dissidente mais apto para tal barganha.

De acordo com a fala do Subcomandante Marcos extraída do documentário “Zapatistas” de 1994, “Para o mercado neoliberal o indígena não serve para nada, por que não compra, não vende, não tem cartão de crédito nem contas no banco, não negociam na bolsa de valores.”. Ao contrário do que prega o imaginário popular ainda vigente, os povos indígenas não são sujeitos a-históricos e desprovidos de qualquer conformidade com a modernidade. No contexto brasileiro contemporâneo os povos indígenas usufruem de algumas comodidades e tecnologias que o sistema capitalista moderno proporciona, e que, como será discorrido mais adiante, se tornaram suas ferramentas de luta.

No entanto, esse corpo não deixa ser emblemático da luta anti-extrativista e anti-capitalista, já que é justamente esse sistema que ameaça diariamente os corpos indígenas:

Por que nós somos uma ameaça para o capitalismo? Na verdade o capitalismo é uma ameaça para nós, povos indígenas, por que representamos uma luta contra o tempo, pela retomada do tempo. Nós temos medo desse desenvolvimento. A gente não precisa desse desenvolvimento (XAKRIABÁ, 2022, p.22).

É a partir da compreensão do corpo dissidente é que passamos a entender a construção do corpo hegemônico. É partir do entendimento do corpo do “outro” que logramos compreender um pouco mais sobre o nosso próprio corpo; sobre como a nossa corporalidade e a nossa subjetividade foi fabricada. É, precisamente essa compreensão que eu busco nessa andança toda, afinal, eu também preciso localizar o meu corpo neste trabalho, um corpo constituído pela branquitude, e, sobretudo, preciso aprender com a sujeita pesquisada. Esta é única via – cheia de bifurcações e encruzilhadas – que me levará para a compreensão sincera dos sentidos e afetos que Célia Xakriabá produz na plataforma Instagram.

### 3.2 O CORPO-TERRITÓRIO

Ao compreender um pouco mais sobre a construção social do corpo cartesiano, isto é, aquele que pressupõe uma superioridade e distinção em relação aos outros elementos da natureza, eu me dei conta que meu próprio corpo carrega essas marcas e me lembrei de algo que aprendi antes de começar essa pesquisa. Como mencionei antes aqui, os meus afetos estão sempre vinculados às minhas andanças. Essa vida de andarilha me levou para uma cidade fronteiriça com a Bolívia durante a minha infância, portanto, passei nutrir interesse em relação a cultura desse país. Os indígenas lá da Bolívia estão sempre falando de uma tal de Pacha-mama, uma entidade muito querida naquele país mencionada até na constituição.

A Pacha-mama é a mãe terra dos povos andinos. É uma mulher que também é terra, é montanha, é rio. Pois bem, se a Pacha-mama é uma mulher, uma mãe, ela também é corpo, não é mesmo? Foi aí que eu articulei os conhecimentos que adquiri na trajetória do mestrado em comunicação. Os povos indígenas brasileiros também falam muito de um corpo que é território, mas neste caso, não se referem especificamente a uma entidade, mais sim aos seus próprios corpos, o corpo de todos os indígenas que é território também, inseparável do território.

Se a existência do meu corpo, pautada na branquitude, teima em se desvincular de todos os elementos da natureza, a existência dos sujeitos indígenas só pode ser estritamente vinculada ao território. Sim, eu sei, essa é uma conclusão baseada em uma lógica polarizadora e extremamente simplista, e é por isso que esse rizoma vai ter que se aprofundar um pouquinho mais.

A existência do ser humano é primordialmente corporal. É a partir do corpo que as ações individuais e as dinâmicas coletivas obtêm materialidade social e simbólica: “Por meio do corpo, o ser humano está em comunicação com os diferentes campos simbólicos que lhe outorgam sentido à existência coletiva.” (LE BRETON, 2013, p.18). Na via contrária da noção do corpo como um ente diferente e desconectado dos outros elementos da natureza, as sociedades originárias tem o corpo com um ente indissociável ao seu entorno, e sobretudo, à vida comunitária.

Le Breton (2013) afirma em tais sociedades a relevância pessoal do ser é desvinculada do individualismo para assumir uma diferença que complementa a vida coletiva, portanto, entende-se que há uma construção particular do “eu” que, no entanto, um “eu” complementar e indissociável do coletivo. Segundo Munduruku (2020), a construção de pessoa nas as sociedades indígenas é fundamentada pela coletividade desde a infância: “É muito importante que cada um aprenda a conviver

com seu grupo por ser ele que vai nos ‘guiar’, dar um norte para as descobertas que um corpo infantil precisa ter” (MUNDURUKU, 2020. p. 51).

Viveiros de Castro (1979) em sua análise sobre o corpo na sociedade Xinguana utiliza o termo “fabricação” em seu sentido literal: “A fabricação subordina a Natureza informe ao desígnio da Cultura: produz seres humanos [...] ela é concebida como a modificação de essência, que se manifesta desde o nível da gestualidade até, no limite, o nível da mudança da forma corporal.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p.41). Segundo o autor, as corporeidades fabricadas não são resultantes ou simbólicas de mudanças na ordem social, para os Yawalapíti as transformações corporais e sociais são consideradas um mesmo processo: “submete o indivíduo e o individual a uma normatização sócio fisiológica.”. Isto é, a sociabilidade e corporalidade se desenvolvem em um mesmo movimento.

O corpo também é entendido como artífice das relações territoriais. É o corpo que demarca espaços e espacializa práticas cotidianas a partir da sua existência. Habitar um território trata-se também de lhe outorgar um significado e historicidade a partir da experiência coletiva produzida pelo corpus territorial, corpus social e corpus cultural ou cosmogônico (GONZÁLEZ et. al, 2015). Para os Dogon, grupo étnico situado na região do platô central do Mali, na África Ocidental, os quatro elementos da terra são considerados análogos à anatomia corporal: água é equivalente ao sangue e líquidos corporais; a terra ao esqueleto; o ar ao sopro vital; e o fogo ao calor animal (LE BRETON, 2007). É possível, portanto, verificar esboços cosmológicos da indissociabilidade entre corpo e território a partir do ethos holístico de sociedades tradicionais que entendem o corpo, comunidade e natureza como partes de um mesmo organismo.

De acordo com Blas e Bulnes (2019), ao nomear e inscrever partes do corpo nas propriedades do território permite não somente a antropomorfização da geografia, mas também a reformulação dos limites entre o humano e a natureza, bem como do corpo e território. Essa aproximação do corpo com os elementos da natureza também permite uma zoomorfização do corpo:

só saber ser humano aquele que sabe ser onça, ser água, sabe ser semente. Aquele/aquela que sabe ser natureza. Somente sabe ser humano, somente sabe ser gente, aquele que sabe ser bicho. Nós precisamos, também, em certa medida, “bichificar”, “indigenizar”, “genipapizar (XAKRIABÁ, 2022, p.25).

A noção de corpo-território conjuga intersecções entre pautas culturais, políticas e de gênero presentes nos discursos de mulheres indígenas em toda a América Latina. Cruz Hernandez (2020) afirma que o corpo-território pode ser entendido como uma epistemologia Latino-americana dos povos originários que concebem o “território como centro de uma forma de vida comunitária” e um convite a entender os corpos como “territórios vivos e históricos”, que projetam interpretações políticas sobre saberes e memórias que habitam subjetividades individuais e comuns (CRUZ HERNANDEZ, 2020, p.43). O corpo entendido como território deixa de habitar uma localidade individual na existência para incorporar historicidades provindas de um corpo coletivo, e o território entendido como corpo, permite a compreensão da natureza e sua totalidade como os seres vivos que são.

Cruz Hernandez (2020) afirma que a defesa dos territórios indígenas contra invasões extrativistas ligadas às políticas econômicas neoliberais se tornou lutas em defesa da continuidade cultural dos próprios corpos e de sua existência. As feridas abertas por empresas extrativistas são sentidas nos corpos de povos indígenas de maneira subjetiva, visto que sua paisagem e seus modos de vidas têm sido paulatinamente modificados, e objetiva, tendo que tais avanços geram consequências devastadoras ao meio ambiente, o que afeta diretamente os seus corpos por meio de doenças desencadeadas pelo desmatamento, contaminação das águas, e sobretudo, pela desnutrição<sup>9</sup>.

A defesa do território é imprescindível para a existência de povos indígenas, sendo assim, a noção de corpo-território está presente nos discursos de mulheres indígenas brasileiras, como bem explicita o documento da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas no ano de 2019: “Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para

---

<sup>9</sup> O caso das comunidades Yanomami são os mais emblemáticos à respeito de infecções por malária, contaminação das águas e desnutrição em terras indígenas. Tais mazelas estão diretamente vinculadas ao avanço da agricultura e, sobretudo, do garimpo ilegal na região. Segundo Oliveira (2021) casos de desnutrição infantil são diretamente vinculados à contaminação por malária, que por sua vez se agrava devido ao desmatamento, pelo mercúrio liberado na atividade do garimpo e por outras doenças que impossibilitam os adultos yanomami de caçar e semear seus roçados ou coletar alimentos. Os pesquisadores Vital e Bethonico (2016) a partir da análise de amostras de água coletadas nas comunidades de Balawaú, Demini e Toototobi coletadas em 2004 e nas comunidades de Auaris, Waikas, Palimiú e Uraricoera em 2015 concluíram que a água consumida nessas regiões não atendia aos padrões de potabilidade estabelecido pelo Ministério da Saúde. Os pesquisadores afirmam que o cruzamento das tais análises com dados epidemiológicos do povo Yanomami sugere a relação da água contamina com o surgimento de doenças como verminoses, parasitoses, diarreias e gastroenterites de origem infecciosa.

nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito”. (1ª Marcha das Mulheres Indígenas, 2019.) O documento reivindica a proteção de terras indígenas e a derrogação de políticas que flexibilizam licenças ambientais que contribuem para o avanço de atividades de mineração em seus territórios. Igualmente demanda a coibição de arrendamentos ilegais de terras indígenas, bem como, do incentivo ao armamento no campo que intensifica a violência contra seus corpos.

No ano de 2021 a luta em defesa do território se intensificou devido aos avanços da tese do “marco temporal” que entrou em votação no Supremo Tribunal Federal (STF) no dia 08 de setembro. A tese do “marco temporal” é uma interpretação ruralista do Capítulo VIII Dos Índios da Constituição Federal de 1988 que defende que a data da promulgação da constituição – 05 de outubro de 1988 – trata-se de um marco insubstituível para o reconhecimento da posse de terras indígenas. A tese tem objetivo restringir direito originário ao território, pondo em risco a permanência indígena em suas terras, bem como da retomada de terras antes ocupadas. No caso de aprovação da tese pelo STF, as 310 terras indígenas que possuem processo de demarcação estagnado correm o risco de serem anuladas, agravando ainda mais os conflitos já existentes nas regiões (CONNECTAS, 2021).

O direito dos povos indígenas ao território remonta ao período colonial. De acordo com Osowski (2017), o Alvará de 1º de abril de 1680 já reconhecia a proteção ao direito natural dos povos indígenas sobre o território. O texto afirma que as sesmarias concedidas pela Coroa Portuguesa não poderiam impactar os direitos dos indígenas ao território, uma vez que esses são “primários e naturais senhores delas” (SOUZA FILHO, 1999, p. 124, apud OSOWSKI, 2017). O artigo 129 da constituição de 1934 inaugura constitucionalmente o direito originário ao território: “Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.” (BRASIL, 1934), a norma foi repetida nas constituições de 1937 e 1946. Já a constituição de 1988, introduz um capítulo reservado à direitos territoriais e culturais dos povos indígenas, o capítulo XIII dos índios, que rompeu com o paradigma assimilacionista que projetava a integração dos povos indígenas à sociedade nacional.

A disputa entre indígenas e agricultores pela Terra Indígena Raposo Serra do Sol, localizada no estado de Roraima deu origem à tese do marco temporal. Entre os argumentos favoráveis ao pertencimento indígena do referido território estava o de

que a terra já era ocupada por povos originários quando foi promulgada a constituição de 1988. Apesar de favorável aos povos indígenas nesse caso, a afirmação abriu “brechas” para as interpretações inconstitucionais e anti-indígenas (BRASIL DE FATO, 2021). Juntamente aos argumentos enunciados pelos ministros nesta ocasião, se sublinha a importância do território em seus aspectos materiais e cosmológicos: “Terra indígena, no imaginário coletivo aborígine, não é um simples objeto de direito, mas ganha a dimensão de verdadeiro ente ou ser que resume em si toda ancestralidade, toda coetaneidade e toda posteridade de uma etnia” (BRASIL, 2013 p. 8).

A fundamentação de políticas indigenistas invariavelmente dialoga com princípios cosmogônicos. A concepção do território como um “ente” ou “ser” também remonta ao constitucionalismo andino que logrou incluir cosmologias de povos tradicionais em um aparato do direito moderno como a constituição. Tais conceitos estão presentes nas constituições do Equador e Bolívia (ZAFFARONI, 2012). No artigo 71 da constituição equatoriana promulgada em 2008 assegura que “a natureza ou a Pacha Mama, onde se reproduz e realiza a vida, tem o direito que se respeite integralmente sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, sua estrutura e processos evolutivos.” (ECUADOR, 2008, p. 36). Na contramão do modelo desenvolvimentista capitalista do ocidente, que concebe a natureza como uma fonte inesgotável de recursos, o constitucionalismo andino considera a natureza como um sujeito provido de direitos como qualquer membro da nação.

A Pacha-Mama, a Gaia dos povos indígenas, pode ser entendida como um corpo-território, tendo em vista que ela representa a natureza de forma personificada, o que lhe confere peculiaridades humanas como o afeto, acolhimento, bem como o descontentamento e vingança, já que ela se trata de uma entidade sobre-humana feminina que protege e é a própria natureza. É a mãe que tudo dá, mas também é a mãe que tudo pode tirar (ZAFFARONI, 2012). Discursos análogos à cosmologia da Pacha-Mama ou mãe-terra se fazem presentes na retórica utilizada na defesa territorial no Brasil:

Somos filhos da Terra! E a Terra não é Nossa, somos nós que fazemos parte dela. É o útero que nos gera e o colo que nos acolhe. Por isso damos a Vida por Ela. Na nossa tradição nunca houve essa história de regulamentar quem é ou não é dono da terra, pois a nossa relação com ela nunca foi de propriedade. (ACAMPAMENTO LUTA PELA VIDA, 2021).

A noção do corpo-território introduz um novo paradigma na posse de terras. O território passa a ter uma existência coletiva. O território como um sujeito

provido de direitos não pode ser violado e nem possuído, somente habitado, princípios que vão na contramão de noções ocidentais de propriedade privada. O território como corpo, portanto, possui as mesmas atribuições femininas: é corpo que gera, é o corpo que alimenta, o corpo que acolhe, de forma que a noção do corpo-território pode ser entendida como parte da epistemologia feminista de mulheres indígenas em toda a América Latina: “eu falo que a primeira pessoa que o atual governo atacou foi uma mulher e as pessoas perguntam: ‘quem foi essa mulher?’ E nós falamos: ‘foi a terra’.” (XAKRIABÁ, 2022, p.18)

Entende-se que o corpo é o primeiro território de luta e de resistência, mas também é o primeiro território de dominação. O corpo feminizado em uma conjuntura em que a presença não-indígena introduz não somente a intensificação da divisão de trabalho por gênero e do patriarcado, mas também hábitos alienígenas à sua cultura como a aliciação sexual e consumo de álcool, que resultam intensificação da violência física e psicológica sobre seus corpos, tornando a luta pela soberania cultural nos territórios indígenas imprescindíveis para sua existência (SEGATO, 2021).

Na contemporaneidade, as mulheres indígenas brasileiras se tornaram protagonistas da luta contra o extrativismo em suas terras, de forma que a noção de corpo-território conjuga suas demandas, como bem explicita a fala de Célia Xakriabá: “A nossa luta é, principalmente, para não desmatar, porque, quando a gente desmata não é somente o pacaé que cai no chão; não é somente o baltimão, não são somente as arvores sagradas. Mas, principalmente, é o nosso corpo que é cortado também (XAKRIABÁ, 2022, p.23).

Ao me aprofundar um pouquinho junto com esse rizoma, pude compreender como o corpo indígena é forjado, e entendi que a luta pelo território não é somente uma disputa pelo usufruto de uma terra que pertence originalmente aos povos indígenas e não a nós, os invasores. Essa luta tem outros significados que tendem a nos escapar, já que é uma luta existencial em defesa de seus próprios corpos.

Agora, o que me falta para encerrar este trajeto é entender como esse corpo-território se comporta em outras dimensões. Como é que a relação entre corpo e território se aproxima das dinâmicas digitais? E, sobretudo, de que forma Célia Xakriabá performa esse corpo-território em seu perfil na plataforma Instagram?

### 3.3 O CORPOMÍDIA

Para entender a transmutação do corpo de Célia Xakriabá em corpomídia será preciso compreender algumas formas de habitar as redes. Acredito que será um caminho interessante porque eu encontrei alguns companheiros de viagem que traçam aproximações entre as cosmologias e modos de vida dos povos indígenas às dinâmicas online. Não é fascinante?

A comunicação horizontal e multidimensional da internet converteu-se em um campo fértil para articulações de movimentos sociais de caráter comunitário. A autonomia é uma característica intrínseca das redes sociais que propicia a propagação de mensagens de forma rápida e não-burocrática, diferentemente de outros meios de comunicação hegemônicos. A internet, portanto, viabiliza articulações que convocam manifestações políticas não só em ambientes virtuais, mas também em espaços públicos (CASTELS, 2013).

Segundo Magalhães (2018), os movimentos sociais institucionalizados ou partidários, concebem a internet como mais um meio de propagação de seus manifestos e ideologias, atuação que é caracterizada pela autora como ciberativismo. Desta maneira, o ciberativismo abrange a dimensão utilitária da internet, de forma à concebe-la como um mecanismo externo separado dos demais atores, visto que, é apenas utilizada para a difundir informações que dão suporte organizacional aos movimentos (MAGALHÃES, 2018). Logo, dentro do conceito de ciberativismo a comunicação via internet não é vista como produtora de novas sociabilidades e subjetividades.

O net-ativismo ultrapassa a dimensão utilitária e mecanicista da internet: “o conceito foi elaborado como um esforço para abranger uma nova forma de ativismo digital em rede, por reunir membros humanos e não humanos, seres vivos e não vivos, e na rede, por se desenvolver de forma digitalmente conectada.” (MAGALHÃES, 2018, p.122). Massimo Di Felici, criador do conceito, afirma em entrevista concedida em 2018 ao Instituto Humanitas Unisinos, que o net-ativismo é referente à “ecologias conectivas”, isto é, formas de mobilização que não se prendem a lógicas binárias e opostas como material/on-line, presencial/remoto, logo, os movimentos que nascem e se organizam na internet continuam presentes no ambiente on-line mesmo após o deslocamento para espaços públicos por meio de conteúdos, vídeos e imagens que dão continuidade ao debate:

Somente em uma época mais recente, com o advento das comunicações em redes tornadas possíveis pelas tecnologias digitais, que o ambiente a paisagem, uma vez informatizados, assumiram aos nossos olhos as

características de um conjunto de redes informativas, adquirindo, então, as dimensões ilimitadas de circuitos vivos (DI FELICCI, 2017a, p.26).

A partir da aceção de que elementos não-humanos se tornam vivos a partir sua da informatização Di Felice, (2017a) propõe uma forma diferente de habitar as redes; um habitar não instrumental, em que indivíduos, dispositivos, informações e territorialidades orbitam de forma sinérgica; um habitar que só é possível com o distanciamento da noção antropocêntrica e tecnocêntrica das dinâmicas digitais. A relação horizontal entre indivíduos e dispositivos, entre humanos e aquilo que a razão ocidental entende como objetos inanimados (*rex extensa*), se converte em uma condição habitativa muito próxima à comunicação cosmogônica dos povos originários: “isto é, a difusa concepção de uma ecologia pan-comunicativa na qual todas as partes e superfícies, sejam estas orgânicas, materiais, vegetais etc. comunicam-se com os demais.” (DI FELICI, 2017a, p.11).

Ao digitalizar e informatizar elementos inanimados atribuindo-lhes novas dimensões de existência, a ecologia conectiva viabilizada pelas novas tecnologias também dá uma nova dimensão existencial para o corpo humano, que também é digitalizado e convertido em informação. Para Katz e Greiner (1998), o corpo é, por si só, uma ecologia comunicativa. Em sua teoria de corpomídia, as autoras concebem o corpo como um resultado provisório de agenciamentos de produção, armazenamento, transformação e distribuição de informação, que variam com o ambiente e os aprendizados nele adquiridos, trazendo em cada dinâmica, uma rede particular de conexões. Katz (2012), afirma que a nossa corporeidade e o temporalidade se encontram contaminados pelos movimentos da vida on-line, tornando cada vez menos nítido a separação entre os mundos dentro e fora das redes digitais conectivas:

Mesmo quando você está off-line, ou seja, com o computador desligado, não usando o seu celular, os seus sentidos, a sua coleção de informações está lotada de modos de ver, modos de ouvir de velocidades, de entendimento de espaço, tudo da vida online. [...] Eu tenho a impressão que não dá mais para a gente dizer que esse mundo virtual ele é de uma natureza muito outra, porque, o nosso corpo já está lotado. A nossa mão, os gestos da nossa mão, ela já está muito especializada pelo uso do celular, pela digitação. A nossa impaciência com relação a quem é lento. [...] O nosso corpo traz pra vida off-line o ritmo da vida on-line. (KATZ, 2012).

A autora também afirma, que, nas redes sociais o corpo pode se transformar, isto é, o corpo pode assumir novas formas de acordo com as de informações que absorveu, processou e escolheu distribuir: “Sendo o corpo ele mesmo uma espécie de mídia, a informação que passa por ele colabora com o seu design, pois desenha

simultaneamente as famílias de suas interfaces” (KATZ; GREINER, 1998, p.95). Neste sentido, o corpo como mídia, designa e é designado por informações, e a performance corporal é um meio de manifestação desses atravessamentos.

Tendo o corpo como parte de um ecossistema, um corpo que molda e é moldado por atravessamentos provenientes do ambiente em que está inserido, pelas informações e sociabilidades a ele conectadas, assim como o corpo indígena, este corpomídia se mantém em simbiose com aqueles elementos inanimados tidos como objetos pela razão ocidental:

As formas comunicativas do habitar entendidas como práticas e os significados originados a partir das interações simbióticas e poiéticas de sujeitos-mídias e territórios insere-se no interior de uma ótica transdisciplinar de estudos ambientais, informativos, sociais e comunicativos (DI FELICE; PEREIRA, 2017, p.48).

A incorporação de dispositivos tecnológicos no modo de vida indígena, e a digitalização de seus corpos através do audiovisual, possui uma estreita relação com as práxis comunicacionais que lhes são próprias: a corporeidade e a oralidade. Sobretudo, a produção audiovisual propiciou mudanças na posição social de tais povos, passando de receptores para produtores (DI FELICE; PEREIRA, 2017). A informatização da comunicação indígena permitiu que os dispositivos tecnológicos se convertessem em uma nova forma de manutenção e continuidade dos aspectos culturais e cosmogônicos dos povos indígenas, mas também, passou a ser concebida como uma ferramenta de luta.

O movimento neozapatista, de acordo com Di Felici (2017b), inaugurou uma nova forma de ativismo digital ao divulgar seus comunicados nas redes, e assim, conectar-se a outros movimentos sociais em uma extensão planetária, diluindo as barreiras entre o local e o global. O autor afirma que a expansão da Internet democratizou as representações identitárias graças ao caráter descentralizado das dinâmicas em rede, o que propiciava a comunicação global das micropolíticas existentes em cada movimento social, ou em cada etnia, como é o caso do referido movimento:

A cosmogonia originária que caracterizava, na forma de rede, a economia complexa de cada vilarejo das diversas etnias descendentes dos maias, à rede complexa que marcava as relações e o imaginário de cada vilarejo indígena, somaram-se as redes de relações entre os vilarejos de cada etnia específica e, a essas, a rede maior que reunia as sete etnias do movimento zapatista. Sob essas redes, cosmogônicas, ecológicas, relacionais e de interação, instalava-se a rede de internet, que conseguia conectar essas diversas complexidades entre si e com as redes de pessoas, comunidades de países, línguas e culturas diversas. (DI FELICE, 2017b, 157.)

Apesar de ter a figura do Subcomandante Marcos como principal porta-voz e a luta indígena contra o neoliberalismo como espinha dorsal do movimento, o neozapatismo é considerado um movimento difuso já que contempla percalços de diversas classes de sujeitos subalternizados como imigrantes, operários e camponeses não-indígenas, logo, tais sujeitos são abraçados e bem recebidos pelos porta-vozes do movimento (MAGALHÃES, 2018).

Em 1996 se deu o Primeiro Encontro Internacional pela Humanidade. O evento em questão pode ser entendido como precursor da comunicação remota, tão popularizada com o advento da Covid-19. Ao longo do evento as falas dos porta-vozes do movimento zapatista ecoaram diretamente da Selva Lacandona por meio de um telefone celular, suas vozes foram reproduzidas por caixas de som espalhadas em diversos pontos do México e posteriormente foram reproduzidas mundialmente via internet, estabelecendo “uma nova forma de pressão política e de conflito absolutamente difícil de ser controlada, pelo fato de não se dar mais num lugar geográfico específico, mas sim num espaço comunicativo sem limites.” (MAGALHÃES, 2017 p. 159)

A comunicação do movimento Zapatista na década de 1994 e a comunicação digital indígena brasileira possuem pontos em comum. Primeiramente referente ao rompimento de barreiras geográficas propiciada pela comunicação remota. Os povos indígenas que vivem em territórios demarcados, em um contexto pandêmico, se encontraram em uma situação de extrema vulnerabilidade devido à dificuldade de acesso à EPIs, medicamentos e assistência médica. Tais comunidades encontraram na comunicação digital um meio de driblar as dificuldades espaciais e logísticas que a pandemia de Covid-19 originou. Através da comunicação digital os povos indígenas mantiveram o contato com parentes distantes, deram continuidade a atividades de comércio, bem como, de conscientização e combate à Covid-19, reivindicação de assistência governamental e denúncia contra a violação de seus territórios e direitos. (FRANCO; FRANCO OLIVEIRA; SILVA, 2021).

Outra característica que o movimento Zapatista, e, mais especificamente, a sujeita pesquisada possuem em comum é a performance. O uso de vestimentas militares pelos Zapatistas caracteriza um exército insurgente, e, a subversividade de suas práticas paramilitares são identificadas através da gestualidade, como bem observado por Beck (2009), pela prestação de continência com a mão esquerda. No

entanto, o movimento tem no uso da balaclava o principal elemento estético que os tornam identificáveis, e sobretudo, garantem o anonimato de seus porta-vozes. O uso da balaclava se tornou emblemático da estética zapatista, e o encobrimento do rosto, trata-se de um elemento simbólico da retórica do movimento, como bem explicita a fala de uma comandanta zapatista retirada do documentário “Zapatistas” de 1999: “Queremos nos apresentar, nós somos o Exército Zapatista da Libertação Nacional. A voz que se arma para se fazer ouvir; o rosto que se esconde para se mostrar; o nome que se cala para ser nomeado; o amanhã que se colhe no ontem”.

A descaracterização do rosto por meio do uso da balaclava, segundo Beck (2009) simboliza o não-lugar ocupados pelos povos indígenas na sociedade e a sua invisibilidade social diante dos avanços neoliberais, isto é, simboliza a dissidência do corpo indígena na sociedade Mexicana. Associado à linguagem poética que lhe é peculiar, o uso da balaclava intensifica a produção de sentidos difundida pelo movimento. É possível compreender que a comunicação digital permitiu que corpos que se encontravam em uma dissidência secular se transformassem em produtores de novas subjetividades. O corpo e a performance da sujeita pesquisada, assim como dos homens e mulheres do movimento Zapatista, são produtores de sentidos que perpassam as lutas dos povos indígenas e que também são acionados por meio da estética, gestualidade e da linguagem poética utilizada por Célia Xakriabá.

Segundo Zumthor (2007) o ato performático trata-se de um ato de reconhecimento, um “saber-ser”, de forma a comunicar através da gestualidade os afetos mais íntimos do autor por meio da profunda incorporação daquilo que é comunicado. O performer quando exprime seu enunciado tem a possibilidade transformar a percepção do receptor:

A performance e o conhecimento daquilo que se transmite estão ligados naquilo que a natureza da performance afeta o que é conhecido. A performance, de qualquer jeito, modifica o conhecimento. Ela não é simplesmente um meio de comunicação: comunicando, ela o marca. (ZUNTHOR, 2007, p.32)

A performance produz sensações e afetos regidos pela intencionalidade, ela é um ato que aspira despertar afetos íntimos que habitam a subjetividade do receptor: “A performance é basicamente uma arte de intervenção, modificadora, que visa causar uma transformação no receptor.” (COHEN, 1995, p.46). A carga simbólica atrelada aos seus enunciados gera efeitos distintos em cada receptor. Os afetos despertados por Célia Xakriabá da aprendiz de cartógrafa, uma mulher não-indígena,

compreendem um caráter pedagógico, uma assimilação de aspectos da realidade da sujeita pesquisada e uma sucinta compreensão da sua vivência. Evidentemente que, tais enunciados despertarão outras sensações em mulheres e homens indígenas, das quais eu não tenho a possibilidade de experimentar, tampouco cabe me tentar compreender ou explicar aqui.

O ato performático, nas palavras de Zumthor (2007), está “Interessado nas relações entre os signos e seus usuários, [...] sua atenção nos fatos sociais, enquanto nos é preciso partir da experiência individual e do prazer experimentado para atingir, talvez, em fim de percurso, o ritual coletivo”. Nesta acepção, a performance, através da utilização de signos, busca produzir sensações que acionam nos receptores a urgência de entrar em sintonia com enunciado ali proposto e participarem – efetivamente ou subjetivamente – do ato. Portanto, no contexto da presente pesquisa, é possível entender que a performance visual de Célia Xakriabá, na plataforma Instagram, possui a intencionalidade de convocação; um convite para a participação, seja por meio da reflexão ou por meio da ação. Portanto, os afetos produzidos por Célia Xakriabá são um chamamento, um intuito de mobilizar seus receptores.

Di Felici (2018) afirma que a comunicação indígena estabeleceu o protagonismo e a autonomia dos povos indígenas em relação a um “apartheid social”, permitindo tais povos costurarem suas próprias relações através da tecnologia, o que os permitem traçar alianças e projetos próprios sem a “tutela” de instituições como a igreja, a Funai e as ONGs. O autor vai além, ressalta que este novo protagonismo pode mudar o imaginário do país, visto que, que as epistemologias indígenas podem tecer novas linguagens políticas e ideológicas que escapam o racionalismo ocidental, que segundo o autor, devido ao seu conservadorismo epistemológico, compromete o avanço da sociedade da informação no Brasil.

O protagonismo de comunicadores indígenas permite produções de subjetividades que abrem espaço para a tessitura de novas formas de pensar a existência em um mundo globalizado, bem como da concepção de uma nova forma de ativismo, um ativismo que mobiliza por meios que vão além da razão ocidental. Os sentidos produzidos pelos enunciados de Célia Xakriabá na plataforma Instagram despertam afetos como a empatia, solidariedade e o encantamento, sentimentos que se movimentam da tristeza ao júbilo; do desencantamento à resiliência; da indignação à inquietação.

Isso me fez lembrar daquelas metodologias outras que discutimos no trajeto anterior. Me parece que os sentidos mobilizadores precisamente acionados por Célia Xakriabá se relacionam com aquelas mesmíssimas formas de produção de conhecimento. O senti pensar é uma atividade cognitiva estimula conjuntamente o pensamento e o sentimento, é a convergência entre duas maneiras de elucidação sobre a realidade em que o ato de reflexão e o impacto emocional se fundem em uma mesma prática de conhecimento (LA TORRE; MORAES, 2001).

O sentipensar situa a emoção como a principal produtora das ações humanas, portanto, nesta acepção, as sociabilidades, os valores e a coexistência social são guiadas pela emoção e não pela razão (MATURANA, 1998). Portanto, entende-se que o pensar regido pelo sentimento possui uma potência transformadora considerável, que segundo La Torre e Moraes (2001) é tecida pela linguagem:

A linguagem utilizada expressa esse entrelaçamento, mostrando o quanto o emocionar de uma pessoa que participa de uma conversação afeta o emocionar de outra, de modo que nas conversações que se entrecruzam, mudanças estruturais e de condutas são produzidas, originadas no âmbito relacional em que ocorrem (LA TORRE; MORAES, 2001, p.6)

La Torre e Moraes (2001) e Maturana (1998) associam emoções que podemos enquadrar como sentimentos de “bem estar”, tais como a felicidade e o amor, como estimulantes para a criatividade, soluções de problemas, interações sociais e entre outras ações. Mobilizações sociais insurgentes evidentemente são regidas pelo amor, o amor por um povo; amor por um território; por uma cultura, sentimentos que norteiam a busca pelo “bem estar”, no entanto, é pertinente destacar que as lutas só são travadas porque existem injustiças e porque existem corpos que sofrem. Dessa forma, sentimentos de “mal estar” também são extremamente importantes para luta e o ativismo: a revolta; o descontentamento; indignação; o alarme; a fúria, também são sentimentos catalizadores da capacidade criativa, mobilizadora e revolucionária tão necessárias para os movimentos sociais.

O luto, o sofrimento e o jubilo são estados de espírito amplamente comunicados através da estética, gestualidade, oralidade, e textos de Célia Xakriabá. Nesse sentido, possível compreender, que a produção de sentidos difundida pela sujeita pesquisada na plataforma Instagram é costurada, conscientemente ou não, por linhas cognitivas do sentipensar que acionam emoções que incitam e convocam seus receptores não-indígenas para a reflexão e seus parentes para luta.

Um corpo posicionado em uma dissidência histórica pelo colonialismo e pelo sistema capitalista, se encontra em evidência na contemporaneidade, fazendo parte das estratégias de reversão dos danos ambientais causados por ambos sistemas. Por meio de um ativismo que luta pelos direitos existenciais dos povos originários, como a proteção de territórios, biomas e toda sorte de elementos da naturais que são imprescindíveis para a sua continuidade, a sujeita pesquisada se tornou uma importante porta-voz do ativismo ambiental reconhecida mundialmente, visto que, Célia Xakriabá luta por interesses que abarcam a continuidade existencial de todos os povos do planeta, não somente dos povos indígenas.

Após refletir sobre as diferentes categorias de corpo, eu não poderia deixar de caminhar em direção a um aspecto estritamente vinculado a noção de corpo indígena. A próxima parada será, portanto, exatamente na localidade em que o corpo da sujeita de pesquisa foi forjado.

## 4 O TERRITÓRIO DOS XAKRIABÁS

*“Boa noite meus amigo, com vocês eu quero falar eu venho de grande distância e demorei para chegar, mas aqui estou presente, para essa mesa saldar eu quero saudar todos vocês do lugar a onde está, saúdo toda a região do povo Xakriabá saúdo os nossos visitante que nos veio visitar agradecendo a Deus em primeiro lugar [...]”*  
(Loas de casamento, ARAÚJO, 2020)

Nessa caminhada errante, sinto que sou empurrada por forças invisíveis, como uma andarilha que é arrastada pela ocasionalidade, e, que, assim, alcança localidades totalmente inesperadas e fora de sua rota. Aqui acontece justamente o contrário. Eu preciso ir para essa direção. Eu preciso parar em um ponto crucial deste caminho: o território da sujeita pesquisada. Célia Xakriabá residiu boa parte de sua vida na aldeia Barrero Preto, no território indígena Xakriabá que é localizado no município de São João das Missões, estado de Minas Gerais. Segundo dados do ISA-Instituto Socioambiental, o território Xakriabá é situado no cerrado brasileiro e banhado pela bacia hidrográfica São Francisco, possui extensão de 46 mil hectares, com população de 7999 habitantes.

Até o presente momento em que escrevo este capítulo, infelizmente, ainda não visitei tal território. Sabe aquele tipo de visita em que seu corpo é deslocado e materializado para uma determinada localidade, e, estando lá, você sente a terra entrando no seu sapato, o cheiro do almoço da vizinha. Aquela visita em que você consegue escutar os ruídos da cotidianidade das pessoas e dos bichos, que o seu corpo experimenta todos aqueles sabores e sentidos que habitam o local? Pois bem, essa visita eu ainda não fiz.

Como é que eu vou sentir os afetos produzidos em um território situado a aproximadamente 1.600 km de distância do meu? Mas o que é visitar, efetivamente? Etimologicamente, a palavra visita vem do Latim VISITARE, que significa “olhar, inspecionar”, também é derivado do VEDERE, que significa “ver, observar, reparar em”. Será que existe a possibilidade de “ver”, “observar” ou “botar reparo”, assim, pela tela do computador? A aprendiz de cartógrafa precisa trabalhar com as ferramentas que possuí, e, sobretudo, dentro das suas possibilidades, portanto, preciso continuar caminhando do jeito que dá.

Logo no início deste novo trajeto, enquanto eu ainda procurava uma boleia para São João das Missões, eu cruzei com Clébio Florindo Araújo, que vive no território

para o qual eu estava indo, e que, por coincidência, também é cartógrafo. Clébio em seu trabalho de conclusão do curso de licenciatura em Línguas, Artes e Literatura da Universidade Federal de Minas Gerais, desenvolveu uma cartografia sonora do território Xakriabá. Um mapa em que registros sonoros se articulam com imagens, ambos representativos dos movimentos da cotidianidade e experiências vividas pelo povo Xakriabá. No seu trabalho estão registrados os ruídos do uso de ferramentas, do carro de boi, cultivo da roça, das festanças, loas e rituais, bem como, ruídos da natureza como da chuva, dos rios, dos pássaros e outros animais (ARAÚJO, 2020).

Logo que eu me adentrei no território já recebi as boas vindas do seu José em sua loa de casamento o que encheu meus olhos de lágrimas, me senti acolhida e bem vinda. Vale à pena escutá-la na íntegra, seu José parece ser um homem sábio, portanto, deixo aqui o link da Cartografia Sonora Xakriabá<sup>10</sup> produzida por meu amigo Clébio. Eu não poderia ter encontrado uma boleia melhor que essa, afinal, aquelas sensações que eu tanto lamentava não poder sentir por trás de uma tela de computador quase que se materializaram. Através da Cartografia Sonora Xakriabá eu tive a sensação de que meu corpo foi transportado para aquele lugar e cheguei perto de realmente sentir aquele território. Com o som da chuva, quase que pude sentir o seu frescor e a lama entrando no meu sapato. Com o som dos sapos, quase que pude sentir aquele arrepio do contato com corpo gélido do anfíbio pulando nas minhas pernas. Com o som do carro de boi, quase que pude sentir a poeira grudando no meu rosto suado pelo calor.

A boleia de Araújo (2020), me proporcionou não somente sensações sobre aquele território, mas pude também aprender um pouco sobre a sua história, uma história de opressão e resistência. Eu pude perceber que haviam duas figuras masculinas centrais para história daquele território: Um representa o começo dessa história que eu estou a contar, o outro, a sua continuidade; um representa a expropriação do território daqueles que lá habitavam, o outro, a sua retomada; um representa o vilão, o outro, o herói/mártir; um representa o opressor, o outro o oprimido; um é branco, o outro é indígena. Enfim, essas duas figuras tão antagônicas têm somente um aspecto em comum: a continuidade de suas histórias pelo corpo de seus filhos, seus sucessores.

---

<sup>10</sup> <https://soundcloud.com/clebio-florindo>

#### 4.1 OS BANDEIRANTES E A DOMA DOS ÍNDIOS BRAVIOS

É pertinente destacar, que, evidentemente, a história do povo Xakiabá não começa aqui. Aqui vou contar a história de uma peleja que perdurou por séculos, a história da luta de um povo por um território que lhe pertencia, mas que lhe foi tomado. Toda história de luta tem seu início na opressão, portanto, o começo dessa história será protagonizado pela figura dos opressores.

Matias Cardoso de Almeida foi um bandeirante que acompanhava o seu pai nas expedições de caça aos indígenas desde a adolescência. Nascido no século XVII e criado no em São Paulo, estado cujo a tradição da exploração de territórios que vão de “Norte, Sul, Leste, Oeste, em bandeira ou monção” e a “Doma os índios bravios”, isto é, do genocídio indígena, são rememorados até hoje, como bem explicita os trechos retirados do hino do referido estado.

Segundo os estudos de Marcato (1978), Matias Cardoso se tornou “proprietário” daquelas terras. Isto é, ao bandeirante foi concedido a sesmaria do território Xakriabá, que na lógica colonial eram terrenos abandonados pertencentes a Portugal, e não aos povos originários daquela terra. Houve resistência por parte desses no início do contato, o que gerou conflitos, no entanto, posteriormente, passaram a conviver em “relativa paz”. Os latifúndios que lá se encontravam se desenvolveram com mão-de-obra escrava de negros e indígenas. Os indígenas Xakriabás, aos poucos se deslocaram para o norte da região, estabelecendo a aldeia São João dos Índios, que atualmente trata-se da cidade mineira São João das Missões.

Araújo (2020) nos conta a origem do nome da aldeia, por sua vez, também faz parte de uma história de dominação que estabeleceu a fé católica na região, muito difundida entre os Xakriabá. O autor afirma que após a chegada dos paulistas se estabeleceram também missionários jesuítas para catequizar e dominar os indígenas da região. Há relatos, que, naquele período, um indígena encontrou a imagem de um santo que recebeu o nome de São João dos Índios, e quando os jesuítas tomaram conhecimento do ocorrido, levaram para a igreja de Matias Cardoso, construída pelas mãos de indígenas escravizados. No dia seguinte a imagem não se encontrava mais na igreja de Matias Cardoso, e sim no local em que foi encontrada, o que ocorreu inúmeras vezes. Considerando tal fenômeno um milagre, os jesuítas construíram uma capela no local, que atualmente é uma igreja. A imagem permanece lá, e agora é chamada apenas de São João, santo padroeiro do município de São João das

Missões.

A história do bandeirante Matias Cardoso de Almeida é continuada por seu filho Januário, ambos considerados pela memória história regional como patriarcas, providos dos títulos de mestre-de-campo dos Índios, como destaca Marcato (1978). De acordo com o laudo antropológico de Paraiso (1987), a presença dos bandeirantes nos territórios indígenas reduziu a área de coleta de alimentos para a subsistência de diversos povos indígenas da região, o que gerou conflitos entre diferentes etnias que antes conviviam em harmonia. Diante disto, de acordo com a autora, os Xakriabás fizeram uma aliança com os bandeirantes contra o grupo étnico Kayapó, que realizavam ataques esporádicos contra os latifúndios, onde também viviam os Xakriabás lá escravizados.

Após o conflito, em reconhecimento do apoio indígena, o sucessor de Matias Cardoso, seu filho Januário, liberta os Xakriabá, e ainda lhes “doou” um lote de sua sesmaria, uma parcela reduzida de um território que sempre lhes pertenceu. Já Araújo (2020), afirma que a doação foi feita para que os Xakriabás não se espalhassem e importunassem os criadores de gados da região, e sobretudo, para facilitar a dominação e exploração dos mesmos como bem explicita a carta de doação registrada no cartório de Ouro Preto-MG, no ano de 1728.

ajunte todos os indios tanto maxos como femias q~ andarem por fóra p<sup>a</sup> admissão com zello e cuidado os que forem rebeldes fará prender com cautella para hirem **pellos os q~ mais soberem os doutrinatos que vivão bem e se cazem os Mancebados não tendo empedimento ou avendo empedimento fazendo se caze com outro q~ não tenha empedimento fazendo os trabalhar p<sup>a</sup> terem qi comer, e não furtarem** e o que for rebelde a esta Doutrina (entrelinhas e sublinhado) que expendo neste papel os prenderá e castigará como merecer sua culpa... [porque] tenho ordi de quem podi para castigar e prendellos e tirar o abuso de serem Bravos e espero do sn- Cap assim o faça como assim o determino e do contrario por elle e pellos mais e **Para isço dei terras com sobra p<sup>a</sup> não andarem p<sup>a</sup> as fazendas alheidas do Riixo do Itacararnbi asima até as Cabiceiras e vertentes** (Pública forma. In: MARCATO, 1978:421)

Como afirmam Araújo (2020) e Paraiso (1978), Januário Cardoso apesar de ter concedido a “liberdade”, continuou interferindo no cotidiano daqueles povos. A carta explicita também a afirmação de Araújo, de que a doação teve como objetivo aldear os Xakriabás em um espaço delimitado para que não importunassem os fazendeiros da região, “fazendo os trabalhar para terem qui comer e não furtarem”. Como será discutido mais adiante a questão do “furto” de gado é simbólica na história de povos coletores como os Xakriabás.

E assim se deu a história de dominação, de opressão perpetradas por pai e filho, e de uma suposta benevolência de Januário Cardoso de Almeida. Segundo Araújo (2020) as terras “doadas” por Januário se tornaram devolutas pela Lei de Terras de 1850, portanto, o território Xakriabá passou a pertencer a união. De acordo com Cavalcante (2005), eram consideradas devolutas aquelas terras que não estavam sob o encargo do poder público e aquelas terras que foram concedidas por sesmarias, ou posse que não pertenciam a nenhum indivíduo particular. Diante disso, novamente os Xakriabá se encontram em uma situação instável de permanência em seu território e a luta ainda não havia chegado ao fim.

Para alcançarmos o fim desta narrativa, história que será contada pelos corpos dos oprimidos, será necessário perpassarmos por alguns pontos importantes para a elucidação sobre as batalhas cotidianas dos Xakriabá por reconhecimento étnico e de defesa de seu território. A luta pela posse legal das terras Xakriabá encontrava agora novos obstáculos: a miscigenação e a “aculturação”.

#### 4.2 OS XAKRIABÁ NÃO SÃO ÍNDÍGENAS DE VERDADE?

*“Se os índios não usassem colares, pinturas, cocares, ficavam todos como brancos. Mas não é bem assim, o que vale mesmo é a história. Se não tivesse história, não existia índio. Então, se existe a história, é porque nós somos índios.” (O tempo passa e a história fica, 1997. P.79)*

A classificação racial é um instrumento utilizado fundamentalmente para a opressão, sendo um subterfúgio moral para a exterminação e dominação de povos originários durante a expansão colonial europeia. O “eu” europeu nos primeiros anos da invasão foi bem delimitado diante daquele “outro”, daquele corpo que foi “descoberto” e “conquistado”. No entanto, essa clara delimitação entre o “eu” e o “outro”, pode ir se esmaecendo conforme os interesses dos opressores.

Como bem explicitado por Paraiso (1987), havia no imaginário europeu a presunção de que esses eram o único grupo portador de uma história dinâmica, afinal, foram os europeus que invadiam terras alheias, e, conseqüentemente, estabeleciam contato com outros povos. É a partir dessa concepção que surge o ideário do indígena “puro”, amplamente atribuído a grupos étnicos isolados, de modo que, os colonizadores ignoravam o fato de que qualquer etnia seria o “resultado de um caldeamento milenar de raças.” (PARAISO, 1987, p. 6). Logo, a autora parte do princípio de que os Xakriabás, assim como qualquer grupo étnico, sejam isolados ou

não, não são raças puras.

A miscigenação é, sobretudo, uma consequência de imposições estabelecidas aos povos originários durante a colonização. O estabelecimento de alianças entre indígenas e europeus pelo casamento se tornou um dispositivo estratégico para a facilitação da dominação territorial, Paraiso (1987) ainda chama a atenção para aquela miscigenação originada do estupro de mulheres indígenas por colonizadores. É importante frisar que a miscigenação não se deu somente entre brancos e indígenas, a união entre indígenas e escravos foi promovida entre os escravagistas, não só para o aumento dos números de escravos, mas também para a incorporação de indígenas miscigenados que não podiam ser legalmente escravizados (PARAISO, 1987; SAINT-HILLAIRE, 1975).

Foi exatamente essa composição étnica que “descaracterizou” os Xakriabás. Devido à proximidade com o estado da Bahia, retirantes negros, mestiços e brancos se deslocaram para o território dos Xakriabá fugindo da seca e da fome, e lá estabeleceram alianças por meio do casamento e laços de amizade com os indígenas, e aos poucos foram se incorporando ao corpo social Xakriabá. A definição de quem é ou não Xakriabá, passa pelo crivo da relação com o território, isto é, a relação de pertencimento Xakriabá não se dá somente por laços genéticos, mas pelo entrelaçamento do estrangeiro com cultura, sociabilidade e, sobretudo, com o território, em uma espécie de “pertencimento à terra” (SANTOS, 1994).

Apesar da incorporação de estrangeiros no pertencer Xakriabá, há outro critério de pertencimento discorrido por Santos (1994), que pode ser entendido como uma intensificação do pertencer: o da ancestralidade, identificado no relatório de pesquisa realizado pela autora em 1994, pelas distinções retificadas pelos próprios Xakriabás entre índios “apurados” e “não-apurados”. Os indígenas “apurados” seriam aqueles que possui pouca “mistura” genética com outras raças, isto é, aqueles que possuem mais “sangue indígena”. A autora sustenta que apesar da conotação biológica, tal distinção é fundamentada por um forte sentido cultural, já que são os indígenas “apurados” aqueles providos de um conhecimento mais aprofundado dos costumes, crenças e tradições indígenas: “Tudo se passa como se o ‘sangue’ fosse não apenas um agente transmissor de vínculos e caracteres biológicos, mas, sobretudo, um suporte da tradição cultural”. (SANTOS, 1994, p.23)

Aqueles indígenas “não-apurados”, que possuem uma menor intensidade biológica do pertencer, são considerados pela sociedade envolvente como

“aculturados”. Darcy Ribeiro (1970) denomina tais indígenas como “integrados”, ou seja, que fazem parte do modo de vida caboclo, o que não significa que são “aculturados” já que pertencem ao território, aspecto fundamental das culturas indígenas. O exotismo que permeia o imaginário da sociedade envolvente tem na figura colonial do “bom selvagem” o modelo de como os povos “verdadeiramente” indígenas deveriam ser, como é bem explicitado nas impressões do explorador francês Auguste de Saint-Hilaire sobre o seu contato com os Xakriabás no século XIX:

Quando cheguei à aldeia, só encontrei mulheres, os homens se achavam todos na lavoura. A maioria delas me pareceu pertencer à raça americana pura, ou quase pura. Não traziam nada sobre a cabeça e toda sua indumentária consistia numa saia e numa blusa de algodão muito suja. (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 143).

O modelo do “bom selvagem” é, todavia, vigente no imaginário de parte da sociedade envolvente é baseado naquela mesma concepção preconceituosa tão perpassada nesta caminhada de que os povos indígenas são sujeitos a-históricos e sem dinamismo cultural. Portanto, são considerados menos indígenas aqueles que não são caracterizados por sua indumentária exótica e que se utilizam dos modos de produção e tecnologias, inicialmente impostas pelo contato forçado com não-indígenas, mas que passaram a ser utilizadas como recursos para a sua subsistência.

Essa “descaracterização” cultural e racial tornou-se um obstáculo para a proteção das terras Xakriabás em um período em que a RURALMINAS, órgão fundiário do governo de Minas Gerais, vê no território Xakriabá uma possibilidade de expansão do seu projeto de desenvolvimento agrícola, gerando grandes conflitos no final da década de 1960.

O projeto acentuou a grilagem de terras que eram realizadas por meio da compra de parcelas do território, ou a simples expulsão violenta de seus habitantes (SANTOS, 1994). De acordo com a autora, os Xakriabás se organizaram com a ajuda do CIMI – Conselho Indigenista Missionário para realizarem inúmeras viagens à Brasília reivindicando a proteção da FUNAI. Em 1973 é instalado o Posto Indígena Xakriabá, no entanto, a atuação do órgão é insuficiente para conter os conflitos ali existentes, já que a própria FUNAI considerava dúbia a “condição de índios” dos Xakriabá:

Os supostos remanescentes na sua maioria **são de pele negra, cabelos encaracolados**, nunca ouviram falar o nome da tribo primitiva, não conhecem **o arco-e-flexa (sic) nem têm noção do que seja trabalho de artesanatos**. São possivelmente emigrantes baianos, que chegando àquela área e sabendo-a indígena ocuparam-na e hoje se dizem remanescentes. Falam sem nenhum sotaque o português (...) Salvo melhor juízo, não há índio na

área de Xakriabá, e, possivelmente, nem mesmo remanescentes serão ali encontrados" (Relatório de visita às quatro comunidades indígenas da 11ª D.R. FUNAI, 1977, APUD, SANTOS, 1994. p. 11).

É espantoso o desinteresse e desconhecimento sobre os povos indígenas brasileiros vindos de um órgão estatal como a FUNAI, no entanto, é importante ressaltar que a FUNAI foi criada em 1967, durante a ditadura militar, que perdurou de 1967 à 1985, período de intensa violação dos direitos indígenas.

Oliveira (1998) afirma que um dos percalços para o reconhecimento de populações indígenas por órgãos indigenistas é a lógica anacrônica e reducionista da etnologia clássica que concebem tais povos pelo que se supõe que foram há séculos atrás, sem levar em consideração as interações que os mesmos tiveram com a sociedade envolvente. Isto é, o pertencimento de comunidades indígenas era "analisado" por parâmetros pré-colombianos e não coloniais. Desta forma, os indígenas miscigenados passam a ser classificados como índios "misturados", de forma à vincula-los a uma classificação negativa que os desqualificam diante dos indígenas tidos como "puros, desnaturalizando a miscigenação.

O autor propõe quatro pontos que rompem com as análises etnológicas ainda vigentes: O primeiro ponto trata-se da compreensão circunstancial das particularidades de cada grupo étnico e territorial que se afaste da objetificação e homogeneização de tais grupos. O segundo é o entendimento a respeito das temporalidades de cada grupo. Uma análise baseada em uma só temporalidade tende a compreender de uma forma parcial as dinâmicas sociais ali existentes, o que minimiza, ou, até mesmo, omite os fenômenos que não se adequam a um ritmo ancorado. O quarto ponto é o resgate da polifonia dos atores sociais. As emoções, conteúdos simbólicos e narrativas não compreendem um só modelo atemporal, já que as culturas indígenas são complexas e diversificadas. O quarto ponto é que as culturas se desenvolvem de maneira assíncrona em relação a sociedade envolvente, e, até mesmo, grupos étnicos, o que torna a temática da autenticidade ainda mais complexa (OLIVEIRA, 1998).

A miscigenação e, sobretudo, a perda de aspectos culturais, foram resultado de imposições originadas da opressão da sociedade envolvente, que, forçou os Xakriabás a abandonarem a sua língua originaria e seus modos de vida (ARAÚJO, 2020). No entanto, apesar dessas interferências se tratarem de feridas abertas durante a história desse povo, elas fazem parte da construção do corpo Xakriabá.

Tendo sempre em mente que toda história é dinâmica, esses corpos, sejam aqueles “apurados”, ou não, fazem parte da construção desse território, portanto, será necessário agora, uma pausa para vislumbrar, a construção do corpo Xakriabá, que, por sua vez, é extremamente vinculada ao território

#### 4.3 A CONSTRUÇÃO DO CORPO XAKRIABÁ

No capítulo dois, nos aprofundamos sobre a ideia do corpo como aspecto edificante do território e suas relações sociais, agora, vamos caminhar pela via contrária: a do território que edifica o corpo. Mas devo acrescentar um pequeno adendo, do qual eu não canso de repetir: neste caminho que estamos a percorrer as estradas se inter cruzam até a sua completa fusão em uma só via, aqui corpo e território são sempre indissociáveis, são um só, a diferença é, que nesta pequena pausa, a concepção de corpo-território será discorrida a partir de outra perspectiva.

De acordo com Paraiso (1987), o território um aspecto fundamentalmente forte para os Xakriabá, devido ao histórico de invasões. Entre furtos e “doações”, a rememoração da extensão de terras das quais um dia fizeram parte de seu território, e as lutas travadas em sua defesa, fazem parte da construção da pessoa Xakriabá. É importante frisar novamente que apesar dos níveis de intensidade do pertencer, isto é, da bagagem genética indígena, o pertencimento Xakriabá é edificado pela relação com o território que foi desenvolvida com interferências de outras raças e culturas.

Sendo os Xakriabá povos coletores, isto é, que garantiam a sua subsistência por meio da caça, pesca e coleta de vegetais mata adentro, estes, portanto, não conheciam agricultura, prática que, segundo Marcato (1987), lhes foi imposta pelos invasores que incentivavam o cultivo de mandioca, milho e outros legumes em aldeamento, já que a extensão de terra que antes lhes pertencia passou a ser propriedade privada de fazendeiros e posseiros:

Agricultura é um e cultura são outro, agricultura é o plantio, cultura é a descendência, os trabalho é diferente. A Cultura tá aqui [apontou para as pinturas em seus braços], é o fruto da natureza que faz isso aqui. E agricultura é trabalho! [...] Agricultura, nós aprendemos com o branco, porque a gente não tinha agricultura. (XAKRIABÁ, In: COSTA E SANTOS, 2014)

A partir da fala de Emilio Xakirabá, Costa e Santos (2014) passou a traçar novas reflexões sobre o termo cultura, que é derivado do cultivo, no entanto, naquele contexto, o cultivo não fazia parte da cultura originária Xakriabá, mas passou fazer a partir de interferências externas não só dos brancos, mas também dos negros que

foram incorporados ao território. Entre outras conversas que o autor realizou com os moradores daquele território, D. Olava relatou que seu pai, finado Manel – ambos retirantes não-originários do território Xakriabá - fora convidado por Gêronimo, chefe da aldeia Sumaré para “ensinar os índios a trabalhar” já que esses somente “fazia era caçar” (COSTA E SANTOS, 2014)

Para Costa e Santos (2014), a prática do cultivo do roçado é um espaço de produção do corpo Xakriabá, afinal, nas palavras do próprio autor “Produzir roça é produzir gente”. Não obstante, a agricultura é uma prática de produção de relações de gênero, já que, a produção de alimentos delinea a distinção entre as sociabilidades masculinas e femininas. Apesar da participação de ambos os gêneros em algumas atividades, a preparação e cultivo do roçado é atribuição específica dos homens, isto é, a produção de gêneros alimentícios em seu estado bruto. Devido a maior aproximação ao âmbito doméstico, a tarefa atribuída às mulheres é a preparação desses gêneros alimentícios para o consumo:

As mulheres recebem e processam os produtos masculinos para torná-los consumíveis. Sua especialidade é fazer consumir. A mulher, ao transformar e distribuir o produto, não só simboliza o interior, mas também o recria, pois fazer parentesco é fazer o lugar dos meus parentes. (SILVA, 2011, p. 108-109).

Outro aspecto da sociabilidade Xakriabá que se entrelaça com a produção de alimentos é a partilha. Parte da produção do roçado é vendida ou trocada entre parentes, a outra, é destinada para a partilha entre os membros da comunidade, prática representada pelas duas expressões frequentemente usadas por dona Maria Pereira, uma das anciãs do território Xakriabá: “Quando um tem, todos têm” e “união na vida e na comidaria” (XAKRIABÁ, In: SILVA, 2011).

Para Santos (1997) a relação comunitária do consumo e produção de alimentos que são frutos do território caracteriza a construção de pessoa Xakriabá e as relações de reciprocidade entre seus habitantes, mas também, caracteriza uma articulação política. Os mutirões comunitários de plantio e colheitas eram realizados em localidades estratégicas do território, a fim de amenizar a atuação de posseiros. Como ressalta a autora, a roçado, é entendido como um elemento político do território, já que, para alguns Xakriabás, o aspecto comunitário da agricultura de subsistência é reflexo da articulação das lutas travadas em defesa do território, mas para outros, a agricultura é um reflexo da perda de sua cultura originária, cultura da qual deve ser retomada, e que se encontra literalmente inscrita em seu território.

#### 4.4 A RECONSTRUÇÃO DO CORPO XAKRIABÁ

Na última pausa compreendi que o corpo Xakriabá é construído pela sua relação com o território e o aspecto da agricultura de subsistência não só produz corpos como é constitutiva de sua sociabilidade. Muito se falou das práticas exteriores que foram incorporadas à cultura do território e que compõem o dinamismo histórico do povo Xakriabá, mas é impossível, pelo menos pra mim, não dar vazão ao seguinte questionamento: O que aconteceu com o corpo originário Xakriabá? A resposta não é nada surpreendente: ele se encontra no próprio território.

Lembra daquela peleja sem fundamento que eu citei agora há pouco envolvendo a FUNAI? Pois bem, o órgão estatal andava dizendo por aí que os Xakriabás não eram indígenas de verdade, já que muito da sua cultura havia se perdido, não andavam de cocar, não caçavam com arco-e-flecha, tampouco produziam artesanato. Portanto, lhes foi pedido indícios, objetos sagrados que comprovariam que os Xakriabás eram indígenas de verdade. É importante ressaltar que perda da cultura era bastante discutida naquele território, já que seus habitantes tiveram de abandoná-la por imposição dos invasores, e muitos se desassociaram da identidade indígena por vergonha e por medo de represálias. (SILVA, 2011; SANTOS 1994).

De acordo os autores, foi nesse período, que, em busca de provas de que os Xakriabás eram de fato indígenas, o cacique Rodrigo descobriu alguns dos “presentes” deixados pelos antigos, isto é, pelos finados daquela terra. E foi assim que se deu início à retomada da cultura, com a percepção que naquele território haviam rastros de uma cultura muito antiga que poderia reconstruir o corpo Xakriabá. Em virtude desses acontecimentos, a Casa de Cultura Xakriabá foi criada, e é no próprio território que são coletados os conhecimentos lá transmitidos. Emílio Xakriabá, aquele com quem Silva (2011) obteve inúmeras conversas, dá o ar de sua graça no documentário “Os Presentes dos Antigos” de 2009, dirigido por José dos Reis Xakriabá e Ranison Xakriabá. Silva (2011), já havia mencionado em sua pesquisa que Emílio era um guardião da cultura Xakriabá, mas assistindo o documentário eu pude ver com meus próprios olhos.

No primeiro momento em que aparece no documentário, Emilio, com seus cabelos encaracolados saindo por baixo do cocar, colhia folhas de tabaco em seu roçado, enquanto cantarolava uma canção mais ou menos assim: *“Adeus traboio, adeus que eu vou me embora, adeus traboio, quem tem saudade chora. Minha mãe*

*chama ieu preto, eu não era preto não, foi o sol do mês de agosto, no apanhar d'algodão*". O fenótipo de Emílio seria exatamente aquele que a FUNAI caracterizaria como não-indígena. Após a colheita de fumo, Emílio inicia a sua expedição até a gruta, que ele frequentemente se corrige utilizando a palavra lapa. Apontando para o teto da gruta Emílio discorre sobre as pinturas rupestres lá inscritas:

Esse desenho aqui nós desenha nas costas da pessoa né, então é um desenho do nosso povo que tá aqui, bem característico, e nós faz um desenho lá e o povo acha isso aqui eles estão inventado... Isso não é história inventada, tá aqui pra todo mundo vê, isso é uma história pra mostrar no Brasil inteiro, nosso desenho da nossa gruta, da nossa lapa (XAKRIABÁ, In: Os Presentes dos Antigos, 2009.)

Em seguida, o documentário se volta para a Casa de Cultura Xakriabá. Enquanto um professor não identificado faz pinturas corporais nas crianças, afirma que muitas delas foram encontradas nas pedras das grutas, e que ele acredita que foram "os antepassados que deixaram essas lembranças". De volta para as grutas, na Lapa dos Desenhos, Emílio identifica, nas pinturas rupestres, toda a sorte de animais que antes habitavam o aquele território: tartarugas, pacas, capivaras, antas e emas. Portanto, é a partir dos rastros deixados naquele território que os Xakriabás aprendem um pouco de sua própria história e realizam a "retomada" da cultura. Silva (2011), chama a atenção para o termo "retomada", a mesma expressão usada para designar as disputas territoriais, portanto, a retomada da cultura é entendida pelo autor como uma luta em defesa de outro aspecto muito caro que lhes foi expropriado: a cultura.

A religiosidade originária esteve sempre presente naquele território visto que, era guardada pelos anciões. Uma religiosidade que também brota da terra e que se espalha, feito fumaça, os seus frutos. Enquanto Emílio colhia as folhas de tabaco em seu roçado, não estava praticando uma simples colheita, mas sim, a sua religiosidade:

Com esse fumo a gente pode trazer o espírito da natureza, o espírito da mata, do bicho, da caça né. Cê vai caçar, cê dá uma esfumaçada pra caçar, prucê encontrar o bicho mais fácil né. Também traga na ciência da caça né, da natureza, do trabaio, do remédio. [...] Então é isso que traz o espírito da medicina pra nós, tudo é tirado, mexido com fumo, né, pra gente trabalhá. Então, o fumo pra nós é uma ciência muito grande que tem. Nossa vó cabocla, tudo dela fazia os trabaio, tudo era com fumo, então essa é uma ciência dela que temos. Trabaia com o espírito da nossa vó cabocla que trabaia com fumo.

A religiosidade, que sempre esteve guardada com os anciões, também pode ser entendida como um presente, o que Silva (2011) se refere como presentes dos finados: "no sentido de que são percebidas como o legado dos parentes mais velhos

e daqueles que se foram, mas ainda estão ao alcance da memória genealógica xakriabá” (SILVA, 2011, p. 247).

A religiosidade Xakriabá é constituída pelo sincretismo do Toré, Xamanismo e o catolicismo proveniente do contato daquele com as missões jesuíticas. (TEIXEIRA, 2008). O papel feminino tem grande importância em tais expressões religiosas, já que apesar de serem praticadas por ambos os sexos, o trabalho feminino é destacado no catolicismo e Toré, que segundo Silva (2011), foi retomado a partir da descoberta das “tralhas dos antigos” escondidas nas grutas.

O ritual do Toré, consiste na ingestão de Jurema, medicina utilizada nos rituais como instrumento para estabelecer contato com entidades conhecidas como “encantados”. Entre as entidades encantadas, a mais importante é a onça cabocla, também conhecida como laiá cabocla. A figura dessa mulher onça é muito cara para esta caminhada, já é um símbolo muito apreciado por Célia Xakriabá e bastante emblemático da sua atuação social e política como mulher indígena, logo, eu não poderia deixar de fazer uma pausa para falar um pouco mais dela.

#### 4.5 A ONCIFICAÇÃO DO CORPO DA MULHER INDÍGENA

Desde os primeiros “passos” que eu dei no território Xakriabá tenho escutado casos sobre a laiá Cabocla, mas resolvi falar dela só agora, no finalzinho deste percurso tão agitado. Essa mulher-onça é muito cultuada pelos Xakriabá e é considerada como uma entidade protetora do seu povo e território (SILVA, 2011). A lenda da laiá cabocla possui uma estrita relação com a dinâmica histórica daquele território invadido por fazendeiros. Os Xakriabá eram conhecidos como “ladrões de gado”, fama que tinha alguns aspectos ancorados na realidade, já que os Xakriabá eram povos coletores que desconheciam a agricultura e a criação de animais, e, devido a invasão, esse modo de subsistência se tornou insustentável. A lenda de laiá cabocla se entrelaça com tal aspecto, de forma que os furtos de gado passaram a ser atribuídos à tal entidade, que era temida por fazendeiros.

Existe um ditado popular que eu ouço desde pequena que me parece muito adequado neste contexto: “Ladrão que rouba ladrão tem cem anos de perdão”, e nós sabemos bem que é o ladrão original dessa história que estou vou contar. A lenda apresentada no presente trabalho foi coletada pelo antropólogo Romeu Sabará em 1976.

Era uma vez uma índia que sentia tristeza de ver seus familiares perseguidos

por tanta gente que invadia as suas terras. Pediu a seus companheiros que invocassem o espírito para que ela ficasse encantada. Durante a noite, transformada em onça, ela caçava os animais pertencentes aos fazendeiros. Matava, mas queria que a carne fosse distribuída entre os caboclos. Ao amanhecer o dia, vinha correndo e pedia a sua mãe que colocasse o ramo em sua boca para que voltasse à forma humana. Num desses dias, a mãe não encontrou o ramo necessário. Nunca mais foi feito o desencanto da índia. Passaram os fazendeiros a persegui-la até em caravana para matar a onça cabocla. Ela se refugiava numa das grutas, naquela em que existe o trono em que se sentavam os chefes. Ali os índios executavam as danças à meia-noite e a onça cabocla era desencantada e se transformava na bela índia Yndaiá, com as cantorias e batidas. Os índios comiam pedaços de carne e louvavam ao ver a onça ao seu lado.

A lenda da laiá cabocla me tocou muito, e percebi que a narrativa é caracterizada por sentimentos mobilizadores que regem as ações de laiá. O primeiro deles vem da fome, necessidade que vem do corpo, do estômago, e que a leva a realizar um furto para suprir uma necessidade tão primária. O segundo é a tristeza, que, quando causada pela injustiça, se transforma logo em revolta, sentimento que desencadeia a reação de furtar aquele que já havia lhe furtado um bem tão precioso. O terceiro é a comunhão, sentimento que também rege as ações de laiá, que compartilha a carne furtada com seus parentes. E por fim, é apresentado um aspecto muito caro às lutas contra a opressão: a resistência, que pode ser identificada pelo refúgio da mulher-onça na gruta, nas danças e na partilha de alimentos realizada por seus parentes no local.

Mas, o que eu acho mais interessante nessa história toda é a reação de luta e resistência foi realizada por um corpo feminino, que é, justamente, o corpo foi relegado ao não-lugar nos espaços políticos daquele povo durante séculos. De acordo com Teixeira (2008), o lugar ocupado pelas mulheres nas sociabilidades Xakriabá esteve por muito tempo vinculado ao âmbito doméstico. A presença e atuação nos espaços de tomada de decisão e interlocução política eram ocupados apenas pelos representantes das aldeias, posição assumida por figuras masculinas, mas que, posteriormente, foi aberto para a participação de todos os homens da comunidade. A presença feminina no âmbito político é recente entre os Xakriabás, que segundo a autora se deu a partir do estabelecimento associações comunitárias e a implementação da escolarização e unidades básicas de saúde, organizações que demandavam a participação de toda a comunidade nas assembleias.

Outro fator identificado pela autora foi o aumento da evasão masculina naquele território, intensificando a presença feminina em posições de poder e tomada de decisão. A incorporação feminina em trabalhos fixos e espaços de gestão da saúde e

educação propiciou o acesso de tais mulheres a experiências fora do território, em cursos de formação e aperfeiçoamento. O deslocamento para fora das aldeias foram prerrogativas predominantemente masculinas por muito tempo, já que os homens teriam maior disponibilidade de passar temporadas fora do território pois o trabalho doméstico e o cuidado da prole não eram atribuições masculinas (TEIXEIRA, 2018).

Diante disto, não pude deixar de me questionar se essa divisão desigual do trabalho por gênero e a restrição do papel feminino nos espaços de poder são configurações sociais provenientes de um patriarcado originário, ou fazem parte do pacote de interferências trazidas pela sociedade envolvente tão discutido anteriormente. Na opinião das mulheres indígenas, qual é a origem do patriarcado inscrita na divisão sexual das sociabilidades indígenas?

Fui procurar a resposta para tal questionamento no documento da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas que se deu na cidade de Brasília-DF em 2019. No documento estão expostas reivindicações muito específicas, que atravessam questões de gênero e raça, e evidentemente, lá encontrei algo sobre o patriarcado, e as mulheres indígenas que redigiram o referido documento afirmam que: “O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus.”. A máxima expressa que para tais mulheres, o patriarcado faz parte do pacote “civilizatório” trazido pelos europeus. Neste sentido, Castro (2020), afirma que em organizações sociais pré-modernas não havia diferença entre homens e mulheres, portanto para a autora, a divisão sexual de trabalho foi introduzida por sociedades europeias durante a colonização (CASTRO, 2020). Oyěwùmí (2020) também parte da mesma concepção ao analisar a organização de uma sociedade pré-colonial ioruba no sudoeste da Nigéria, da qual a estrutura de poder e influência era fundamentada na ancianidade, isto é, segundo a idade e não o gênero (OYEWÙMÍ, 2020).

Já Segato (2014) reconhece que haviam práticas patriarcais ancestrais, que, no entanto, eram diferentes das ocidentais, de forma que são entendidas como um “patriarcado de baixa intensidade”. Segundo a autora, a partir de evidências históricas e relatos etnográficos, identificou-se que os homens indígenas já possuíam traços hiper-masculinizados, já que eram condicionados a comprovar sua capacidade bélica, política, sexual e de domínio sobre as mulheres. A partir do contato com não-indígenas há uma superinflação dessa masculinidade, tendo em vista que práticas patriarcais de origem ocidental e de maior intensidade foram introduzidas nessas culturas (SEGATO, 2014). Essa convergência de entre práticas patriarcais ancestrais e

ocidentais, que intensificaria um patriarcado indígena já existente, é denominada por Julieta Paredes (2013) como “entronque patriarcal”.

Os dois pontos de vista são como duas vias que se cruzam e encaminham as mulheres indígenas para uma mesma necessidade: a oncificação do corpo feminino. A lenda da láíá cabocla, uma mulher que se transforma em onça para lutar por seu povo, não é nada mais que uma narrativa sobre uma liderança indígena feminina. A transmutação da mulher indígena em onça na luta social é o caminho para que essa lenda saia do imaginário mítico e se torne uma realidade palpável. Portanto, a lenda pode ser entendida como um instrumento ancestral de empoderamento feminino e da superação do machismo, seja este de origem ancestral ou colonial, esteja ele localizado dentro ou fora das aldeias. A narrativa, sobretudo, pode ser considerada simbólica do estabelecimento das mulheres indígenas em posições de poder e liderança.

A oncificação é um recurso simbólico amplamente utilizado nas performances e enunciados da sujeita desta pesquisa, mas isso é assunto para o próximo trajeto. Preciso dar um passo de cada vez, afinal, eu não posso tropeçar antes de contar a última parte dessa história.

#### 4.6 E O CORPO SE FEZ TERRITÓRIO

Em 1979, a FUNAI demarca os 46.415 hectares pertencentes aos Xakriabás, apenas um terço da área ocupada pelos mesmos antes da invasão do bandeirante Matias Cardoso. Apesar do reconhecimento das terras, de acordo com Santos (1994), no ano de 1985 cerca de 25.000 hectares ainda eram indevidamente ocupados por fazendeiros e posseiros, sendo 35% do território ocupados por quatro grandes latifundiários. Segundo dados do INCRA coletados pela autora, as terras indevidamente ocupadas eram de melhor qualidade, em localidades com grande concentração de rios e mananciais. Portanto, durante a década de 1980 os conflitos se intensificam e violências sobre os corpos e territórios Xakriabás foram perpetradas por policiais e fazendeiros (SANTOS, 1994).

Apesar de demarcado, o território Xakriabá só foi homologado apenas em 1987, após o genocídio Xakriabá, episódio em que três lideranças foram mortas por quinze homens armados a mando de Francisco de Assis Amaro, um grileiro de terras. As lideranças mortas foram José Santana, Manuel Fiúza e o cacique Rosalino Gomes de Oliveira (CIMI, 2011). A figura de Rosalino é muito simbólica naquele território e se

faz presente em todas as narrativas e pesquisas perpassadas neste trajeto. Rosalino foi uma liderança de grande importância e atuou nos anos de 1984 à 1987, organizando mutirões e ajuntamentos em defesa de seu território. Em 1985, foi reconhecido como segundo cacique, ao lado do cacique Rodrigão, seu primo, que também desempenhou um importante papel na luta pela demarcação de terras pela FUNAI (HORÁCIO, 2018).

De acordo com Costa e Santos (2014), a narrativa de que o povo Xakriabá alcançaria a liberdade somente diante do derramamento de sangue indígena se faz muito presente no imaginário daquele povo, narrativa que era sustentada pela própria figura do mártir. O autor ressalta que a ideia do sacrifício era fundamentada na atuação política de Rosalino, que, por sua vez, possuía uma estreita relação com o Conselho Indigenista Missionário. Logo, segundo relatos coletados por Santos (1994), era recorrente nas falas de Rosalino que o mesmo abdicaria da sua vida em defesa dos povos indígenas, de certa forma, anunciando seu trágico destino:

Por ele... que ele dizia assim Ah, mãe, eu tô lutando, essa lutaria eu recebi. E Deus vai me valer, que eu um dia termino ela. Mas, nem que eu morro, mas essa cruz que eu peguei eu não tiro ela. E meu sangue, mãe, se meu sangue for derramado, meu sangue fica pra sustentar meus irmão, minhas irmã. E minha carne, vai ser adubo dessa terra". (SANTOS, 1997, p.240).

O assassinato de Rosalino foi um episódio extremamente simbólico para o povo Xakriabá, já que o crime obteve grande repercussão na imprensa nacional e internacional, sendo caracterizado como o primeiro genocídio indígena do Brasil, portanto, não somente suscitou a homologação daquele território e como estabeleceu a figura de Rosalino no imaginário mítico Xakriabá, devido ao aspecto messiânico e profético de sua trajetória (SANTOS, 1997). É importante ressaltar, que o assassinato brutal de Rosalino também influenciou a mudança no imaginário da sociedade envolvente que caracterizavam os atos de resistência indígena como violentos, de forma que, o corpo vitimado de um indígena sublinhou qual grupo verdadeiramente propagava a violência nas disputas territoriais (CIMI, 2011).

Rosalino é um finado muito rememorado no território Xakriabá, na cartografia sonora de Araújo (2020), conta com a imagem que representa o som dos passos da romaria realizada anualmente em memória dos mártires do genocídio Xakriabá. Em tais romarias são realizados diversos rituais de matriz indígena e católica e são lidas as cartas que eram trocadas entre Rosalino e correspondentes do Conselho Missionário Indigenista. O teor de tais cartas, segundo Horácio (2018) que teve acesso

à uma delas durante a celebração, era de denúncia e narrava as violências exercidas pelos posseiros nos habitantes dos territórios. Célia Xakriabá rememora o episódio e lamenta que esse tipo de episódio seja um marco para a homologação de terras indígenas no Brasil:

Existe uma estratégia do estado brasileiro para não somente executar as lideranças indígenas, mas principalmente a sua voz, porque, infelizmente, todo território indígena no Brasil, que eu conheço – o território Xakriabá, o território Kaingang – só foi demarcado depois da morte de alguma liderança. [...] Foi demarcado não somente pela lei jurídica, mas, principalmente, com corpos que foram tombados. (XAKRIABÁ, 2022.)

Esse finado não deixou somente um legado de luta e resistência inscrita na memória daquele território. A maior herança deixada para seus parentes foram seus filhos. Seu primogênito, José Nunes de Oliveira, foi o primeiro prefeito indígena do Estado de Minas Gerais, eleito por dois mandatos consecutivos à prefeitura de São João das Missões. Seu segundo filho, Domingos Nunes de Oliveira, é atualmente o cacique do território Xakriabá. Por meio dos corpos de seus dois filhos, esse finado continua lutando pela plena liberdade do seu povo.

E é assim que este agitado trajeto pelo território Xakriabá chega ao fim. Acredito que foi o trajeto mais bonito que eu percorri nessa andança toda. Caminhando por aqui eu sorri e chorei. Me arrepiei todinha com alguns pequenos contatos que despertaram os meus afetos e sentimentos. Fiquei muito feliz por conhecer um pouco sobre essa história tão rica de um povo que continua lutando por seu território, já que segundo a sujeita desta pesquisa, a pretensão é que os Xakriabás retomem mais 40 mil hectares daquele território que um dia lhes pertenceu.

Na contemporaneidade, os Xakriabás podem contar com mais um corpo de luta e resistência além daqueles citados ao longo do trajeto. Um corpo que só foi possível por meio da inserção feminina em espaços que antes lhes eram negados. Um corpo que só foi possível por meio da oncificação feminina.

Após a visita ao território Xakriabá, nos direcionaremos a um território abstrato: a mídia. Este território é regido por regras e formatos que ainda dialogam com a imposição de um modo hegemônico de ser. Portanto, o que vislumbraremos neste próximo trajeto serão as particularidades que regem a apropriação deste território por sujeitos comunicacionais indígenas.

## 5 A DESCOLONIZAÇÃO COMUNICACIONAL DESDE A EXPERIÊNCIA INDÍGENA

*“A comunicação indígena é um tecido vivo em movimento, a unidade de tempo e espaço que vive na palavra, que ensina, aprende e conta; é um processo coletivo e social que mantém a harmonia entre toda a vida e a natureza.”<sup>11</sup>*

Estou chegando cada vez mais perto do fim desta saga de andarilha. Minhas pernas já começaram a ficar calejadas de tanto ir para cá e para lá, mas preciso manter o fôlego para conseguir descobrir alguns aspectos que me faltam e ainda me escapam. Enquanto eu me adentrava na discussão corpomídia, logrei em compreender algo sobre a apropriação de tecnologias comunicacionais pelos povos indígenas, no entanto, não exatamente para esse ponto que o rizoma se direcionou. Ainda há tempo para pegar mais um rápido trajeto para aprofundar um pouco mais essas raízes em direção a uma razoável compreensão sobre o que significa a comunicação midiática para tais povos.

A comunicação é um elemento crucial para o desenvolvimento das nações emergentes. No entanto, a experiência comunicacional nos países do sul global reproduz o sistema de dominação colonial que garantiu o desenvolvimento das metrópoles e da classe burguesa. Para Luís Ramiro Beltrán, um dos maiores pensadores das políticas de comunicação da América Latina, tais países experienciam um processo de “incomunicação”, termo cunhado pelo estudioso para caracterizar a “usurpação da palavra”, isto é, a dominação das mídias latino-americanas pelos países imperiais. Os meios de comunicação do sul global transmitem a influência cultural do Norte para perpetuar a hegemonia política e econômica dos países imperiais, de modo a despojar os países periféricos de suas narrativas próprias (TORRICO, 2012).

Partindo da premissa de comunicação é poder, grupos subalternizados passaram a reivindicar espaço nos meios de comunicação em busca de romper o monopólio da classe dominante sob a produção de informação. Movimentos de

---

<sup>11</sup> “La comunicación indígena es un tejido vivo en movimiento, la unidad del tiempo y el espacio que vive en la palabra, que enseña, aprende y cuenta; es un proceso colectivo espiritual y social que mantiene la armonía entre toda la vida y la naturaleza.” (II CUMBRE DEL ABYA YALA, 2013, p.15).

comunicação popular e comunitária emergiram em suas particularidades, bem como aqueles de caráter étnico-racial.

Para começar este trajeto utilizarei relatório da documentos da I Cumbre Continental de Comunicación Indígena Del Abya Yala, um encontro entre diferentes povos indígenas das Américas para a discussão de ações comunicacionais em defesa dos direitos dos povos. As Comissões da Cumbre consideravam o acesso às tecnologias de informação e comunicação um direito imprescindível para o empoderamento e articulações políticas interétnicas: “urge a necessidade de exercer este direito porque o poder político hoje em dia se constrói nos meios que intercambiam culturas e acumulam poder político<sup>12</sup>” (I CUMBRE DEL ABYA YALA, 2011, p.27, tradução nossa).

A estratégia proposta pela Cumbre del Abya Yala é o desenvolvimento de uma práxis comunicacional em benefício do Sumak Kawsay, o Bem Viver do povo Quéchua. O bem viver é um modo de vida que se difere ao modelo de desenvolvimento proposto pela modernidade ocidental e pelo sistema capitalista, pautado no individualismo, violência e na mercantilização da natureza e das relações sociais. Segundo Dávalos (2008), o Bem Viver propõe a ruptura com a epistemologia moderna ao incorporar a natureza como sujeito nas dinâmicas sociais a partir do entendimento que a natureza e seres não-humanos estão inerentemente conectados ao homem, portanto, não são objetos exteriores a ele (DÁVALOS, 2008).

As crises humanitárias, socioeconômicas e climáticas existentes no sistema capitalista são consideradas consequências advindas do “Mal Viver”, polo oposto à uma condição existencial que coloca a dignidade humana e não-humana acima do lucro. Neste sentido, as reivindicações por espaço nos meios de comunicação também tinham como objetivo denunciar as ações de exploração predatória que acontecem em territórios indígenas, visto que, a mídia monopolizada reproduz um discurso que, segundo os comunicadores da Cumbre, ocultava os danos ambientais e humanitários decorrentes de megaprojetos capitalistas:

Os projetos que destroem a vida logram a ser efetuados porque há um ocultamento da verdade sobre seus impactos, porque as bondades de contam sobre eles são dados mentirosos e porque há um medo de que a opinião pública se volte contra eles se suas consequências forem

---

<sup>12</sup> “Urge ejercer este derecho porque el poder político hoy en día se construye en los medios que intercambien culturas, que acumulen poder político.”

trazidas à luz. (I CUMBRE DEL ABYA YALA, 2011, p.19 tradução nossa).<sup>13</sup>

A reivindicação por espaço e acesso aos meios de comunicação é entendida como a retomada da “palavra roubada”, já que os meios de comunicação reproduzem as violências simbólicas herdadas do período colonial. Como já discutido em um trajeto anterior, a colonização e a colonialidade suprimiram, dentre uma gama de aspectos do modo de vida indígena, seus saberes e expressões identitárias. A monopolização dos meios de comunicação inibe as possibilidades de narrativas produzidas pelos povos indígenas sobre suas próprias vivências e sobre as opressões sentidas em seus corpos.

A monofonia produzida pela colonização dos meios de comunicação converte as expressões e lutas étnico-raciais nos espaços midiáticos em representações fabricadas pelas lentes da branquitude, a principal fonte da minha subjetividade: “Insistimos que não continuem reproduzindo práticas discriminatórias da imagem e cultura dos povos e nacionalidades indígenas que desinformam e violentam e desvalorizam nossas identidades originárias<sup>14</sup>” (I CUMBRE DEL ABYA YALA, 2011, p.54, tradução nossa).

A luta por espaço nos meios de comunicação é entendida como uma “reforma agrária do ar”: “Se não saímos no ar, com permissão ou sem permissão, o movimento indígena não terá poder<sup>15</sup>”. Semelhante às lutas por território - aspecto substancial para a existência e manutenção dos modos de vida indígena - o espaço nos meios de comunicação é um direito a ser reivindicado já que na contemporaneidade, já estar “no ar” é uma forma de existência. Portanto, o espaço nos meios de comunicação pode ser considerado como mais um território a ser retomado, uma luta pelo poder de autodeterminação sobre suas próprias representações midiáticas.

---

<sup>13</sup> “Los proyectos que destruyen la vida llegan a efectuarse porque hay ocultamento de la verdad sobre su impactos, porque las bondades que cuentan de ellos son datos mentirosos y porque hay miedo de oponerse a ellos si se sabe de sus consecuencias”

<sup>14</sup> Insistimos en que no se sigan reproduciendo prácticas discriminatorias de la imagen y cultura de los pueblos y nacionalidades indígenas que desinforman y vulneran y desvalorizan nuestras identidades originarias. (I CUMBRE CONTINENTAL DE COMUNICACIÓN INDÍGENA DEL ABYA YALA, 2011, p.54).

<sup>15</sup> “Si no salimos al aire, con permiso o sin permiso, no tendrá poder el movimiento indígena”. (Ivan Sanjinés, In: I CUMBRE CONTINENTAL DE COMUNICACIÓN INDÍGENA DEL ABYA YALA, 2011, p.27).

Na era de informação, a “reforma agrária do ar”, pode empreendida somente a partir da luta por acesso aos dispositivos necessários para retomar o espaço nos meios, já que, tais ferramentas, ainda não são acessíveis para a população como um todo. O fator socioeconômico é a principal obstáculo de acesso às TIC's. Segundo a pesquisa realizada pelo Comitê Gestor de Internet em 2010, apenas 46% dos domicílios brasileiros possuíam acesso à internet, e 49% dessas famílias afirmavam o alto custo do serviço de internet e dos dispositivos conectivos era a principal barreira para o acesso. (CGI.br, 2010)

Já em 2021 nos deparamos com um cenário diferente, 82% dos domicílios possuem acesso à internet (CGI.br, 2021). A hipótese sobre esse aumento, em termos socioeconômicos, é a popularização de dispositivos móveis como o telefone celular, que apesar do desempenho inferior, são mais práticos, de uso intuitivo e mais acessíveis economicamente em relação aos computadores e laptops. Apesar da ampliação do acesso às TIC's para outros setores sociais, o fator socioeconômico continua sendo uma barreira em relação à qualidade dos dispositivos acessados. Em pesquisa realizada em 2019, 72% dos domicílios possuíam computador, no entanto, eram concentradas nas classes A e B, sendo a classe A com 99% e B com 88%, já entre as classes C e D a porcentagem era bem diferente: sendo a classe C 41% e classe D e E apenas 10% (CGI.br, 2021).

Outro fator de exclusão digital que acomete os territórios indígenas é a cobertura de serviços de internet em zonas geográficas não-urbanas. De acordo com a pesquisa da TIC domicílios, em 2021, entres os moradores residentes da zona urbana, 82% possuem acesso à internet, em contra partida, na zona rural, 73%. A diferença entre a zona urbana e rural é pouco significativa, no entanto, a ampla expansão do uso de internet nas áreas rurais é um fenômeno recente: em 2019 apenas 53% dos habitantes das áreas rurais possuíam acesso à internet. (CGI.br, 2021).

Partindo do princípio de que o acesso à informação e comunicação se tornou um direito básico na contemporaneidade, e, portanto, deve ser garantido pelo estado, a reivindicação por políticas públicas de fomento a implementação e manutenção das TIC's nos territórios se torna pauta do movimento indígena. Não obstante, a luta pelo direito à comunicação também compreende o direito ao uso de linguagens e formatos comunicacionais próprios, já que a comunicação indígena possui *práxis* muito

particulares que são intrinsicamente vinculadas às identidades culturais dos povos indígenas Abya yala:

A comunicação indígena está integrada na tessitura do Cosmos, o que exige que ela esteja tecendo e forjando conteúdos consistentes para manter a tessitura vital, pois os conteúdos produzidos representam os sentidos políticos, as identidades culturais e as espiritualidades que nos caracterizam. <sup>16</sup>(I CUMBRE DEL ABYA YALA, 2011, p.46, tradução nossa).

Transcendendo parâmetros de produção de informação difundido pela razão ocidental, a comunicação indígena possui práticas diferenciadas ao criar tessituras a partir de tramas não-humanas: animais e elementos naturais; e não-materiais: mundo espiritual, como argumenta Renata Tupinambá: “Quando falamos em comunicação indígena não estamos limitados ao formato jornalístico padronizado [...] Um bom comunicador indígena possui uma sensibilidade que ultrapassa o mundo físico” (TUPINAMBÁ, 2016).

A necessidade da construção de uma ética descolonizada para garantir o comprometimento e veracidade das informações produzidas no espectro da etnomídia foi amplamente discutida durante a Cumbre. A descolonização compreende não somente os aportes espirituais e culturais, mas também subjetivos, “o saber escutar e se comunicar através do coração”<sup>17</sup>. O rompimento com a hegemonia da razão na produção de informação também abre espaço para outros sentidos que fazem parte da experiência de ser e estar no mundo de tais povos, portanto, também são informações a serem trocadas entre diferentes culturas:

Falando, escutando, cheirando, saboreando tocando e observando as múltiplas experiências essa chama de luz outorga na abertura do fogo sagrado que se nutria, crescia, produzia maior calor, potenciava essa unidade comunicativa, a comum unidade entre nós mesmos, comunicadores do Abya Yala, e entre nós com o cosmos.<sup>18</sup> (I CUMBRE CONTINENTAL DEL ABYA YALA, 2011. p. 13).

---

<sup>16</sup> La comunicación indígena se integra a la trama del Cosmos, lo que requiere que se vaya tejiendo y forjando contenidos consistentes para mantener la trama vital, ya que los contenidos producidos representan los significados políticos, las identidades culturales y las espiritualidades que nos caracterizan.

<sup>17</sup> “el saber escuchar y saber comunicarse desde el corazón” (I CUMBRE DEL ABYA YALA, 2011, p.28).

<sup>18</sup> Hablando, escuchando, oliendo, saboreando, tocando y observando las múltiples experiencias esa llama de luz otorga en la apertura del fuego sagrado se nutria, crecía, producía mayor calor, potenciaba esa unidad comunicativa, la común-unidad entre nosotros mismos, comunicadores y comunicadores de Abya Yala, y entre nosotros con el cosmos.

A etnomídia construída desde a base se relaciona com práticas comunicacionais utilizadas pelos povos indígenas que antecedem a invasão colonial e o desenvolvimento tecnológico ocidental. As conversas ao redor do fogo, o saber escutar a natureza, as cerimônias sagradas e interpretação dos sonhos são formas tradicionais de comunicação que, segundo as lideranças da Cumbre, não caem em desuso com a incorporação das TIC's nos territórios indígenas, e sim, são fortalecidas por meio da incorporação de novas tecnologias capazes de documentar e difundir tais práticas:

Estes espaços históricos em que circulam as mensagens através da oralidade e da escrita, das sensações da pele, dos símbolos... é necessário mantê-los e fortalece-los, mas agora contamos com outras ferramentas tecnológicas que podem fazer uma difusão mais ampla e ágil com linguagem própria que nos possibilitam gerar alianças e intercâmbios de informação, potencializar a palavra e que flua através destes outros espíritos que vibram no Cosmos, mais rápido que o espírito do vento, igual ao espírito da luz. Não são novos espíritos, sempre estiveram aí, são novas tecnologias que se inventaram para excitá-los.”<sup>19</sup> (I CUMBRE DEL ABYA YALA, 2011. P. 47 tradução nossa).

A noção complementariedade entre corpo e cosmos permite a compreensão de que as tecnologias de informação não são aparatos adventícios aos modos de vida dos povos indígenas. A dissonância presente nas dinâmicas entre homem e máquina se esvaecem quando se pensa as tecnologias, corpo e cosmos como elementos de um mesmo organismo: “Qualquer tecnologia é uma extensão de nossos sentidos e capacidades, de nosso corpo e nosso espírito<sup>20</sup>.” (I CUMBRE DEL ABYA YALA, 2011. p. 48, tradução nossa).

As perspectivas indígenas sobre complementariedade parecem produzir formas muito outras de lidar com novas tecnologias. Gostaria de entender um pouco mais sobre esse modo de uso, porque enquanto os povos indígenas entendem tais tecnologias como extensões do próprio corpo e espírito, alguns acreditam que tais aparatos pertencem exclusivamente a branquitude. Essa presunção cria uma ideia de uma aculturação a partir do uso de aparatos criados pela experiência de outras

---

<sup>19</sup> Estos espacios históricos en los que circulam los mensajes a través de la oralidad y la escritura, las sensaciones da la piel, los símbolos... es necesario mantenerlos y fortalecerlos, pero ahora que contamos con otras herramientas tecnológicas podemos hacer una difusión más amplia y ágil con lenguajes propios que nos posibilite generar alianzas e intercambios de información, potencializar la palabra y que fluya a través de esos otros espíritus que aletean em el Cosmos, más rápidos que el espíritu del viento, iguales que el espíritu da luz. No son nuevos espíritus, siempre han estado ahí, son nuevas tecnologías que se inventan para exitarlos.

<sup>20</sup> “cualquier tecnología es una extensión de nuestros sentidos y capacidades, de nuestro cuerpos y espíritu”

culturas. Por isso, preciso fazer pequena pausa para entender as perspectivas de alguns povos indígenas brasileiros sobre a inserção de tecnologias da comunicação no modo de vida indígena.

### 5.1 MODOS DE SER EM REDE

Sob a perspectiva do etnocentrismo ocidental, o desenvolvimento tecnológico e seus frutos são concebidos como resultado da experiência e trajetória da branquitude europeia. Categorias dualistas citadas por Quijano (2009) como civilizados/primitivos e modernidade/tradição, baseadas no binarismo branco/não-branco, corroboram com o mito da desconformidade do sujeito indígena com as tecnologias de informação e comunicação. Nesta acepção a introdução das TIC's em territórios indígenas seria entendida como um elemento alienígena dentro de uma cultura cristalizada e desprovida de dinamismo histórico, ou até mesmo, como um agente que promove a aculturação de tais povos.

Diferente da noção ocidental de que um oposto anula ou se sobrepõe o outro, o princípio andino de complementaridade não concebe a alteridade como um antagonismo, mas como polos complementares (GUERRERO ARIAS, 2011, p.112). A noção de complementaridade entre tecnologias comunicacionais produzidas por culturas distintas tem o potencial de superar o etnocentrismo latente nas dinâmicas em rede para a construção de sociabilidades interétnicas e comunitárias.

Para Benites (2009) a inserção de elementos culturais externos ao ñande reko (modo de ser Avá Kaiowá) não o desintegra, mas o remodela de modo a constituir o teko reta (modo múltiplo de ser), que continua sendo um modo de vida diferente do karai kuera reko (modo de ser não-indígena). O mesmo pode ser pensado em relação à introdução das tecnologias de informação e comunicação no modo de ser indígena.

A partir da reflexão proposta por Benites (2009) a respeito da dinamicidade cultural dos Avá Kaiowá, a introdução das TIC's quando pensada pelo prisma do teko reta (modo múltiplo de ser), pode ser entendida como um aspecto cultural que será adaptado ao nande reko:

os membros experimentam e se apropriam continuamente de alguns novos elementos culturais em vigor, associando-os com os seus aspectos de vida tradicional para satisfazerem os seus interesses e necessidades contemporâneas. (BENITES, 2009, p.20).

Nesta perspectiva, a apropriação das TIC's como ferramenta de manutenção cultural e de articulação de demandas políticas e comunitárias tende a caracterizar uma forma de uso distinta do *karai kuera reko*, o modo de ser do sujeito não-indígena.

A introdução das TIC's<sup>21</sup> nos territórios indígenas, segundo Alvaro Tukano (2006), é uma forma de articulação independente das intermediações de ONG's, igrejas e órgãos governamentais, já que as TIC's não são somente instrumentos de retomada da palavra roubada, mas também proporcionam autonomia nas dinâmicas e trocas interétnicas:

Quando tivermos acesso às informações detalhadas de cada aldeia, evidenciando as nossas diferenças, os povos indígenas se tornarão mais resistentes para preservar a sua identidade das invasões. Estaremos conversando, por meio de sistemas de comunicação mais atualizados, sobre os nossos negócios, nossas cerimônias, nossos cânticos, nosso povo... (TUKANO, 2006, p.117).

No entanto, a discussão sobre as contradições dessas dinâmicas é válida, já que as TIC's são produtos do capitalismo e os meios de comunicação são aparatos produzidos para a difusão da ideologia dominante, portanto, a sua forma de uso deve ser subvertida quando aplicada a estratégias comunicacionais comunitárias de resistência étnica:

É fundamental compreender que as TIC's têm duas caras: por um lado são propriedade privada e em um panorama geral são produzidas para financiar a monocultura ocidental, invisibilizar a pluralidade de identidades e resistências do *Abya Yala*; por outro lado, podem servir para fortalecer nossa herança ancestral, transmitir a memória viva, socializar os processos organizativos, impulsionar resistências e alternativas de bem viver<sup>22</sup> (I CUMBRE DEL ABYA YALA, 2011. p. 49, tradução nossa).

Segundo Alexandre Pankararu (2007), os anciões Pankararu temiam que a introdução das TIC's em seus territórios pudesse desviar a atenção dos jovens de suas tradições. Mas, como afirma o mesmo, tais tecnologias não interferem nas dinâmicas culturais dos jovens de seu território, e sim, viabilizam a retomada da palavra e o fortalecimento da cultura originária para juventude indígena: "é uma forma de buscarem seus espaços na sociedade como um todo".

---

<sup>21</sup> Tecnologias de Informação e Comunicação.

<sup>22</sup> Es fundamental comprender que las TIC's tienen dos caras: por un lado son propiedad privadas y por lo general son producidas para afianzar la monocultura occidental, invisibilizar la pluralidad de identidades y resistencias de *Abya Yala*; por otro lado, pueden servir para fortalecer nuestra herencia ancestral, transmitir la memoria viva, socializar los procesos organizativos, impulsar las resistencias y las alternativas de *Buen Vivir*.

Já Ashaua Kuikuro, acredita que as tecnologias modificaram demasiadamente os modos de vida dos jovens de seu território no Parque Indígena do Xingu: “Hoje, nossas crianças estão como os filhos dos brancos”, “Em vez de brincar, elas ficam presas no celular jogando.” (MATSUURA, 2019).

De acordo com Helder Perri Ferreira, linguista responsável pela documentação da cultura ianomâmi: “Assim como nós, brancos, os indígenas também têm um fascínio pelos eletrônicos. Nós não largamos o celular, os indígenas não são diferentes. Mas nós conseguimos consumir produtos culturais em nossa língua. Eles, não.” (MATSUURA, 2019).

A afirmação de Ferreira me fez pensar na importância da etnomídia nas sociabilidades de sujeitos indígenas online, já que o processo de “incomunicação” e “usurpação da palavra” perpetrado pela colonização dos meios de comunicação impediu a difusão de conteúdos em linguagens e formatos que os povos indígenas pudessem compreender e se identificar. Portanto, na próxima parada, eu não poderia deixar de abordar esse tema tão importante para essa caminhada.

## 5.2 ETNOMÍDIA

Durante séculos os povos indígenas foram representados pela ótica do eurocentrismo e das narrativas do “Outro” construídas a partir de estereótipos do índio ora selvagem, ora dócil e ingênuo, preguiçoso, erótico, mítico e a-histórico. Segundo Kaseker, Galassi e Ribeiro (2022), tais imaginários são operados desde as primeiras documentações realizadas pelas expedições coloniais no território brasileiro perpassando por diversas escolas artísticas, literárias e filosóficas. Tais ideários foram disseminados pelos veículos de imprensa durante um extenso período da história.

Esse cenário se modifica a partir do que os autores conceituam como giro decolonial da comunicação, que se inicia no final do Século XX, período em que os povos indígenas passaram de objeto para sujeitos comunicacionais. Este movimento estabelece a posição dos povos indígenas como criadores de suas próprias narrativas e imaginários, modificando a autopercepção de sujeitos indígenas, bem como a percepção dos não-indígenas sobre tais sujeitos. (KASEKER, GALASSI; RIBEIRO, 2022).

Para Tupinambá (2018) a etnomídia é a apropriação de ferramentas comunicacionais pelos povos indígenas que são adaptadas as peculiaridades de cada grupo étnico de uma maneira que se difere essencialmente da práxis do jornalismo hegemônico já que “a comunicação para os povos indígenas é um processo vivo e que adquire um significado cosmológico maior para as culturas indígenas” (KASEKER, GALASSI; RIBEIRO, 2022. p.79). Os autores ressaltam que o movimento de retomada da palavra pelos povos indígenas é entendido como uma “política de identidades em luta”.

De acordo com Suliman (2023), a etnomídia começa a emergir no Brasil nos anos 1970, durante a ditadura militar, um período em que diversas publicações independentes ou em parceria com universidades, instituições religiosas, entre outras agentes de resistência produziam conteúdos políticos, sociais e culturais, que davam voz aos grupos étnicos e sociais que sofriam com a opressão ditatorial.

Entre os produtos comunicacionais do período se encontravam publicações independentes como o jornal “Luta indígena” (1976) produzido pelas comunidades Kaingang, Xokleng e Guarani da região sul do país, bem como folhetins e jornais como o Informativo Grumim da comunidade Potiguara, o Jornal Hutukara, do povo Yanomami, que, apesar de serem produzidos por associações não-indígenas, abriam espaço para que sujeitos indígenas pudessem desenvolver suas próprias narrativas comunicacionais. (SULIMAN, 2023)

A autora destaca a publicação Jornal Indígena, produzida pela Coordenadoria Regional Sul da União das Nações Indígenas (UNI), com sede no Departamento de Comunicação em Perdizes, São Paulo que teve seu primeiro número publicado em 1984 e contava com textos de Aílton Krenak, Álvaro Tukano e Catarina Guaraní. Apesar dos textos serem redigidos em português, ao final de cada texto havia um vocábulo de expressões dos idiomas indígenas que também eram utilizadas ao longo dos textos, demonstrando a importância da comunicação regida por linguagens próprias e diversas (SULIMAN, 2023).

No ano seguinte a primeira publicação do Jornal Indígena, em 1985, o programa piloto do “Programa de Índio” foi lançado na Rádio USP, produzido por Álvaro Tukano e Aílton Krenak. De acordo com Papiani (2023), o formato do programa era muito simples: uma conversa de tom informal que se assemelhava às conversas

em volta das fogueiras, que traziam informações, notícias e músicas que não haviam sido transmitidas nas rádios brasileiras até o momento. Por ser um programa produzido em uma rádio universitária, o Programa de Índio era voltado para a população urbana, isto é, para os não indígenas. Para Krenak, a iniciativa se tratava de uma forma de “amansar o branco” por meio da comunicação, isto é, fazia parte de um processo civilizatório para uma branquitude tão alheia em relação a vivências e culturas outras. (PAPIANI, 2023).

Já na era da informação, as possibilidades de produção de etnomídias se ampliaram para o ambiente digital que possibilitou a criação da primeira web rádio independente produzida por e para indígenas. A Rádio Yandê foi criada em 2013 por Renata Tupinambá, Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe, o Denilson Baniwa, um projeto que, segundo Tupinambá (2018), tinha como objetivo estabelecer sujeitos comunicacionais indígenas como interlocutores de sua própria história.

A Rádio Yandê é produzida de forma independente, sem nenhum patrocínio e além de ser um espaço midiático de construção de narrativas dos povos indígenas brasileiro, se tornou meio de divulgação do trabalho de artistas e músicos indígenas que não encontram espaço nas mídias hegemônicas (TUPINAMBÁ, 2018). No ar 24 horas por dia e 7 dias por semana, a Rádio Yandê tem acesso em mais de 70 países.

De início, a gente pensou em fazer um espaço de comunicação — uma rádio — que reunisse os conteúdos regionais das rádios comunitárias indígenas de diferentes regiões do país. Mas já nos primeiros anos da Yandê, a gente percebeu que ela foi rompendo fronteiras que a gente não esperava que rompesse. (TUPINAMBÁ, 2018).

As tecnologias de comunicação via internet expandiram o alcance de informações em uma escala global, rompendo barreiras territoriais e temporais trazendo cada vez mais nitidez ao conceito de “Aldeia Global”. A etnomídia certamente se adequou a este novo cenário e passou a se inserir em seus novos meios de comunicação: as redes sociais.

A presença indígena no ciberespaço se expandiu com a popularização das redes sociais, já que iniciativas de lideranças indígenas passaram dos blogs e sites para perfis pessoais nas redes sociais, de forma a aumentar o seu alcance. Para Carneiro (2019), as redes sociais configuram novas formas de sociabilidade e

cidadania para sujeitos indígenas, que passaram a usar as redes como “flexas digitais” que disparam suas narrativas e saberes.

O caráter democrático da produção de conteúdo e o alcance que as redes sociais proporcionam atraíram mídias indígenas como a própria Rádio Yandê, Mídia Índia, bem como organizações indígenas como a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil) e COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira) para perfis em redes sociais como o Facebook, Instagram e Twitter. A ocupação das redes sociais por perfis de organizações mídias e influencers indígenas de grande notoriedade influenciou outras inúmeras organizações de pequeno porte, coletivos e produtores de conteúdo.

No entanto, eu não consigo parar de pensar no que uma das lideranças da Cumbre disse lá atrás: que os meios tem duas caras. Qual será a face oculta por trás dessa democratização do discurso? Se as plataformas de redes sociais pertencem a grandes empresas situadas no norte global, será mesmo que não há nenhum mecanismo de controle que coloniza de forma velada o discurso?

### 5.3 A APROPRIAÇÃO DE UM NOVO FORMATO

As redes sociais proporcionam amplas oportunidades de ação de maneira bastante efetiva. Para Gillespie (2017), as plataformas de interação em rede têm função semelhante ao significado da palavra em si, já que oferecem um “espaço elevado para se posicionar” com grande capacidade de conexão e alcance.

Nieborn e Poell (2018) definem as plataformas: “como infraestruturas digitais (re)programáveis que facilitam e moldam interações personalizadas entre usuários finais e complementadores, organizadas por meio de coleta sistemática, processamento algorítmico, monetização e circulação de dados.” (NIEBORN; POELL, 2012, p.4288). Os autores ainda afirmam que o seu caráter produtivo permite que seus usuários organizem suas atividades sociais, culturais e econômicas dentro desses espaços, atraindo criadores de conteúdo, empresas e anunciantes.

De encontro com a afirmação de Katz (2012) de que a corporeidade, temporalidade e subjetividade dos usuários estão contaminadas pelo modo de vida on-line, o fenômeno da plataformização permite que as dinâmicas comportamentais, econômicas, sociais e políticas presentes em tais plataformas penetrem em outras

esferas da vida, reorganizando práticas e imaginações culturais (NIEBORN; POELL, 2012). Neste contexto, os atores sociais têm de adequar a sua práxis comunicacional aos recursos criados pelas redes sociais que estimulam a interação entre usuários. E essa estrutura de possibilidades oferecidas por uma plataforma dá-se o nome de *affordance*.

Segundo Bucher e Helmond, (2017) o conceito de *affordance* foi concebido por James Gibson e originalmente era designado para pensar a psicologia ecológica. Para Gibson, *affordance* é uma forma específica de relação entre um animal e o ambiente baseada na percepção das possibilidades de ação que determinado ambiente pode proporcionar. Por meio de agenciamentos entre sentidos como o olfato, paladar, e sentidos visuais como iluminação, cores e texturas, cada espécie articulava formas muito específicas de habitar os espaços. (BUCHER; HELMOND, 2017)

As autoras afirmam que enquanto na linha conceitual de Gibson o observador pode ou não a identificar as *affordances* no ambiente, quando aplicada aos estudos de *design* essas são invariavelmente perceptíveis. Donald Norman nos livros *The Psychology of Everyday Things* (1988) e *The Design of Everyday Things* (1990) propõe o conceito de “*affordance* percebida”. Para Norman, um bom design deve conter *affordances* facilmente identificáveis que indicam aos usuários as melhores formas de utilizar objetos. (BUCHER; HELMOND, 2017)

Entende-se, portanto, que *affordances* em ambas as linhas conceituais, indicam fatores relacionais entre indivíduos e ambiente/objeto. Quando o conceito é aplicado às redes sociais, é popularmente atribuído à recursos de interação disponibilizados pelas plataformas como “hashtags”, “retwites”, “curtir” ou “compartilhar”. No entanto, para Schrock (2015) o conceito de *affordances* nas redes sociais é bem mais amplo que botões, telas e sistemas operacionais. O autor define tais recursos como “*affordances* de baixo-nível” já que delimitam os aspectos técnicos das plataformas. Já as *affordances* de alto-nível se relacionam com as dinâmicas comunicativas resultantes da interação dos usuários com tais recursos:

As *affordances* comunicativas são definidas como uma interação entre percepções subjetivas de utilidade e qualidades objetivas da tecnologia que alteram práticas comunicativas. Ou seja, as *affordances* comunicativas são enquadramentos para a ação ativadas por indivíduos em busca de objetivos estratégicos. As percepções da utilidade de determinadas tecnologias são afetadas por experimentação, normas sociais e entendimentos aprendidos. Com o

tempo, eles podem se solidificar e se transformar em práticas de longo prazo. (SCHROCK, 2015, p.1239)

As *affordances* podem ser entendidas como recursos que ampliam as possibilidades de ação e alcance devido ao aspecto algorítmico presente nos recursos de interação como “curtir” “comentar” “compartilhar”, mas por outro lado, podem se converter em recursos limitantes. De encontro com a afirmação de Schrock (2015) de que as tecnologias são “afetadas pela experimentação”, D’Andrea (2020, p.14) afirma que “artefatos tecnológicos e práticas sociais se coproduzem” e observa práticas desviantes que driblam as limitações produzidas por algumas *affordances* e cita a impossibilidade de compartilhar links em posts do Instagram e a alternativa de compartilhar o “link na bio”.

Em 2010 o Instagram surgiu como uma rede social que se diferenciava pelo recurso de postar imagens com filtros que simulavam fotografias analógicas, *affordance* que segundo Carrera (2012), remetia ao capital simbólico conferido a aqueles que possuem antiguidades. A plataforma possuía uma *affordance* limitante nos seus primeiros anos de funcionamento: era compatível somente com o sistema operacional IOS, disponível somente em dispositivos da Apple como o Iphone.

Em 2012, o aplicativo disponibilizou o seu funcionamento em outros sistemas operacionais, e passou por várias modificações durante os anos seguintes. Em 2016, a plataforma lançou o recurso *Instagram Live*, que permite transmissões ao vivo na plataforma e o *Instagram Stories*, um recurso que permite que o usuário publique fotos e vídeos que podem ser visualizados dentro de um período de 24 horas. Em 2018, foi criado o IGTV que possibilita envios de até 15 minutos de vídeos e Instagram Shopping permitindo a criação de anúncios de produtos e serviços.

O lançamento de novas *affordances* modificaram a dinâmica da plataforma que passou de uma rede social focalizada na hospedagem de imagens para uma plataforma multidimensional que atraiu grandes empresas e veículos de comunicação. Em 2016 Instagram anunciou que a linha do tempo dos usuários seria “ordenada para mostrar momentos que acreditamos que você mais se importará”. Embora, como afirma Cotter (2019) o texto oculto do anúncio era que a plataforma estaria introduzindo governança por meio de algoritmos.

Algoritmos são programas de computador que operam a partir de dados para produzir resultados para a plataforma e seus anunciantes. Os critérios de

direcionamento são definidos a partir os dados coletados durante o uso do aplicativo, ou seja, a ferramenta passa a conhecer as preferências pessoais por meio de uma base de dados em que se cruzam entre referências que o usuário busca, curte, comenta e compartilha. Desta forma, os algoritmos direcionam quais informações ou produtos mostrar para os usuários.

De acordo com Cotter (2019), a governança dos algoritmos modificou as dinâmicas sociais e comportamentais dos produtores de conteúdo digital na plataforma:

Por exemplo, um usuário escreveu: “Um algoritmo decide a 'punição' para aqueles 'condenados culpados' (pelo algoritmo) de violar as Diretrizes Comunitárias.” [...] um influenciador lamentou algoritmos classificação no Instagram, prevendo um retorno a um feed cronológico e escreveu: “Seria ser sobre a criação de conteúdo legal e interessante novamente, em oposição aos mesmos 5 não originais que você vê rotineiramente agora porque todos nós temos tanto medo de não ser mais relevantes e fazendo algo que o algoritmo não gosta.” Como fica evidente nesta citação, alguns influenciadores acreditam que a transição para uma plataforma algorítmica gerou banalidade ao recompensar a conformidade. (COTTER, 2019. p.902).

Entende-se, portanto, que os algoritmos nas plataformas digitais exercem um poder regulador que delimita o que deve ser visível, restringindo o alcance de conteúdos outros, seja porque fere as normas de uso da plataforma, ou porque não se trata de uma pauta relevante ou interessante comercialmente para os operadores da plataforma. Bucher e Helmond (2017) afirmam que é fundamental considerar como as *affordances* das plataformas se estendem além do ciberespaço. Esse tipo de governança interfere diretamente nas dinâmicas dentro e fora do ciberespaço, modificando comportamentos e imaginários sociais.

Nesta parada eu percebi que as *affordances* e algoritmos podem ter um grande impacto na comunicação sujeitos indígenas nas redes sociais, já que seus discursos são submetidos a um modelo de comunicação formatado pelas normas e dinâmicas de visibilidade impostas pelas plataformas. Isso me fez pensar em quais tipos de performances são adotadas para angariar visibilidade nas plataformas. Portanto, a próxima parada perpassará por dois sujeitos comunicacionais, dois modos de ser em rede que me remetem a sujeita da presente pesquisa.

## 5.5 OS CIBERATIVISTAS E OS INFLUENCIADORES DIGITAIS

Apesar das suas normas e regulações, o ciberespaço é um local midiático que oferece autonomia comunicacional para atores sociais antes silenciados. Qualquer pessoa com acesso à internet e seus dispositivos conectivos tem a oportunidade de se manifestar e se organizar socialmente por meio de canais com possibilidade de amplo alcance e mobilização social, poder antes concentrados nas mãos das emissoras de rádio e televisão. Para Castells (2013) a internet possibilitou a estruturação dos movimentos sociais contemporâneos, que tem na comunicação online um elemento indispensável - no entanto, não suficiente - para a mobilização social.

Gohn (2011 p.335) afirma os movimentos sociais são “ações sociais coletivas de caráter sociopolítico e cultural que viabilizam formas distintas de a população se organizar e expressar suas demandas.” Para a autora, as redes sociais viabilizam novas formas de participação de diferentes setores da sociedade que têm na comunicação online um novo recurso para a difusão de suas demandas: “exercitam o que Habermas denominou de o agir comunicativo. A criação e o desenvolvimento de novos saberes, na atualidade são também produtos dessa comunicabilidade” (GOHN, 2011. p. 336.) Não obstante, a autora ainda afirma que as redes sociais se tornaram espaços para a organização de ações estratégicas de pressão direta e indireta fora do ambiente online.

O descolamento parcial dos movimentos sociais para o ciberespaço é entendido como ciberativismo e surgiu no período inicial da internet, quando ainda era um espaço popularmente dedicado a simples trocas de mensagens, mas que ganha corpo no período de popularização da internet, no qual, de acordo com Araújo et al. (2012 p. 181-182) começam a emergir sites de apoio a causas ativistas, protestos organizados em rede, coberturas alternativas e atos de desobediência civil eletrônica. Os autores ainda afirmam que com o advento da Web 2.0, isto é, o período de expansão da internet móvel e as redes sociais, a tendência se amplia, no entanto, ressaltam que tais ações – como já discutido anteriormente - estão imersas em mecanismos de controle mais cada vez mais complexos.

Ugarte (2008) classifica três elementos fundamentais do ciberativismo: o discurso, que segundo o autor, possui um caráter empoderador que a partir de vivências individuais ou de pequenos grupos compartilhadas em rede ganham uma dimensão transformadora por meio da “vontade, imaginação e engenho”; as

ferramentas, que são desde arquivos descarregáveis como imagens, vídeos, cartilhas e manuais à pequenos gestos cotidianos repletos de simbolismo que vão despertar sentidos de reconhecimento e identificação; e por último e não menos importante, a visibilidade, que segundo o autor, é uma luta permanente:

A visibilidade, e, portanto, a auto-confiança do número, é a chave para alcançar tipping points, momentos nos quais se alcança o umbral de rebeldia e a informação e as idéias propagam-se por meio de um número de pessoas que cresce exponencialmente. [...] Um ciberativista é alguém que utiliza Internet, e, sobretudo, a blogosfera, para difundir um discurso e colocar à disposição pública ferramentas que devolvam às pessoas o poder e a visibilidade que hoje são monopolizadas pelas instituições. Um ciberativista é uma enzima do processo pelo qual a sociedade deixa de se organizar em redes hierárquicas descentralizadas e passa a constituir-se em redes distribuídas basicamente igualitárias. (UGARTE, 2008. p.43)

Belda e Perin (2017) entendem o ciberativismo como ações coletivas que expressam ideais democráticos que se utilizam de um engajamento de caráter identitário, já que se manifestam não somente por meio de gêneros comunicacionais como textos, vídeos e imagens, mas pela apropriação de linguagens nativas do ambiente online que geram identificação e engajamento dos usuários:

O que os coletivos fazem, predominantemente, é utilizar as redes sociais como instrumentos de opinião e engajamento de seguidores, usando imagens e frases de impacto como memes dedicados à interpretação de fatos políticos conforme sua visão ideológica e buscando formar, propagar e agrupar opiniões em sua zona de influência, entre segmentos de público geralmente alinhados com essa mesma visão. (BELDA; PERIN, 2017)

Para Recuero (2009) os atores são o elo elementar das sociabilidades nas redes sociais, que são moldadas a partir da interação e laços sociais ali constituídos. Os atores não são imediatamente discerníveis já que podem se tratar de representações ou de construções identitárias no ciberespaço (RECUERO, 2009, p. 25). A autora afirma ainda que a construção de identidade individual nas redes é um processo instituído por meio de performances desempenhadas pelos usuários. (RECUERO, 2009, p. 30).

De modo crescente, os sinais emanados pela exterioridade do corpo e da performance eminentemente visível (seja na pele ou nas telas) têm a potência de indicar quem se é. E ainda mais: essas definições podem mudar. Dir-se-ia, até que devem mudar. (SIBILIA, 2007 p.100).

A partir das ideias das autoras, retornaremos a discussão sobre o jogo da visibilidade que antes foi discutido sob o viés dos agenciamentos entre usuário e

plataforma, mas que agora ganha as dimensões da performatividade, narrativas do eu e produção de sentidos nas redes.

Do inglês, *digital influencer*, o termo influenciador digital é segundo Barbosa de Andrade (2020), uma classe de ator entendido como uma espécie de web celebridade que utiliza das plataformas de redes sociais para alcançar visibilidade. A sua atuação consiste no compartilhamento de práticas cotidianas que invariavelmente cria ideários comportamentais dos quais seus seguidores tendem a se apropriar. Os influenciadores digitais se tornam referência para usuários em diversos nichos, já que usualmente possuem certo domínio sob os interesses de audiências específicas no ciberespaço. Tal prática também molda uma nova dinâmica de mercado, já que as empresas se utilizam da influência desses novos atores para veicular anúncios e propagandas por meio dos chamados *publi posts*.

Por meio da performatização da cotidianidade, os influenciadores digitais angariam notoriedade nas redes ao transformar suas vivências em conteúdos que despertam o interesse nos usuários. Desta forma, esses atores fabricam comportamentos e linguagens que tem justamente esse objetivo. Para Sibilia (2007), as narrativas do eu por meio dos “novos diários íntimos” e da “estilização do eu” operam dentro da “lógica da visibilidade e do mercado das aparências” para estabelecer sua influência nas redes:

Nesse gesto de legitimação pelo olhar dos outros, o autor deve ser reconhecido como portador de algum tipo de singularidade aparentada com a velha “personalidade artística”. Para se ter acesso a tão prezado fim, a obra é sem dúvida um elemento importante, porém de segunda ordem, pois o que realmente importa é a vida (privada) do autor-narrador e sua personalidade. Em síntese: toda a potência desse eu reside em sua “forma de ser” e em seu estilo como personagem. (SIBILIA, 2007. p. 194)

A autora analisa a frivolidade embutidas na práxis comunicacional desses atores, das quais o exibicionismo e os objetivos mercadológicos imperam: “não há mais motivos para mergulhar naquelas sondagens em busca dos sentidos profundos dentro de si; em seu lugar, tendências exibicionistas e performáticas alimentam a procura de um efeito” (SIBILIA, 2007. p.101)

Existem diversas classes de atores que disputam o jogo da visibilidade, portanto, apesar das práticas possuírem certas similaridades, os objetivos podem ser distintos. A sujeita da presente pesquisa se estabeleceu nas mídias sociais através

práticas semelhantes às dos *influencers*. A performance da sujeita de pesquisa apesar de não ter o mesmo princípio e objetivo, daqueles influenciadores digitais analisados por Sibilía (2018), tem o mesmo resultado: a ampla visibilidade e produção de sentidos e afetos nas redes sociais.

Dessa forma, Célia também se torna “refém” das *affordances* e dos algoritmos das redes sociais, já que seus *posts* no *Instagram* são submetidos pelo crivo dos mesmos. No entanto, a sujeita de pesquisa, disputa o jogo da visibilidade operando por meio de uma performatização do cotidiano profunda e repleta de simbolismos que atravessam a aspectos políticos, identitários e culturais.

Precisamos descolonizar as telas também. Nós temos o racismo da ausência, do porquê nós não estamos nesses lugares. As pessoas tomam um engajamento antirracista, mas a discussão de raça precisa ser mais aprofundada, porque nós somos povos para além de raça. [...] A colonização do pensamento, do olhar, do corpo e da terra, é voltada para a monocultura. Nesse sentido é importante descolonizar as telas e trazer vozes coletivas. Na aldeia digital, muitos jovens e artistas indígenas estão no TIK TOK, na MÍDIA NINJA, e em muitos lugares. (CNTE.ORG, 2021)

Entende-se que a atuação da Célia Xakriabá possui fortes vínculos com o ciberativismo, devido ao enfoque sócio-político, identitário e coletivo da sua comunicação. No entanto, a sua visibilidade é alcançada a partir da promoção de sua personalidade e do estabelecimento de sua influência individual.

A narrativa pessoal de Xakriabá é feita a partir das tradições coletivas que nascem do território: das lendas e mitos, dos rituais, da produção coletiva de alimentos, das tragédias e das lutas que constituem um “sujeito coletivo”, conceito discutido por Ailton Krenak em entrevista para a Revista Periferias:

É o mais velho contando uma história, ou um mais novo que teve uma experiência que pode compartilhar com o coletivo a que ele pertence; isso vai integrando um sentido da vida, enriquecendo a experiência da vida de cada sujeito, mas constituindo um sujeito coletivo (SILVA, s.d)

A ascensão de Célia Xakriabá como uma das mais importantes lideranças indígenas da contemporaneidade teve como aspecto substancial a construção de um corpo midiático desenvolvido dentro das dinâmicas de alcance e visibilidade impostas pelos parâmetros reguladores das plataformas. No entanto, o corpo e performance da sujeita de pesquisa foram forjados pela coletividade, sua cotidianidade performativa é baseada em rituais coletivos e os objetivos de suas ações são referentes a interesses comunitários. Chego nessa conclusão temendo estar reproduzindo o estereótipo do

“bom indígena”. Mas algo me diz, que em uma realidade em que os povos indígenas tem de viver em contradição com seu modo de vida no ambiente de trabalho, nas universidades e política institucional para garantirem seus direitos existenciais em um país colonizado, a ideia de uma liderança indígena estabelecer sua influência em meio a contradição comunicacional encarnada pelas plataformas redes sociais não é tão estapafúrdia assim.

## 6 CARTOGRAFIAS DE UM CORPO-TERRITÓRIO

O momento do meu encontro com Célia Xakriabá finalmente chegou, portanto, vou contar um pouquinho da história dela. Célia é moradora do território Xakriabá no município de São João das Missões em Minas Gerais, território que tivemos a oportunidade de perpassar durante essa caminhada. Professora e comunicadora, aos 32 anos, Célia se tornou uma das principais lideranças indígenas do país, reconhecida nacional e internacionalmente. Sendo uma resistência dentro da universidade, a sujeita da presente pesquisa é mestra em Desenvolvimento Sustentável e doutoranda em Antropologia na Universidade Federal de Minas Gerais, Célia Xakriabá, e, também, foi a primeira mulher indígena a integrar a Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais.

As redes sociais são um poderoso instrumento utilizado por Célia para angariar visibilidade para a luta em defesa dos direitos existenciais e territoriais dos povos indígenas brasileiros. Tendo que os corpos indígenas são indissociáveis da natureza, o ativismo de Célia luta em defesa de um ente que concerne a todos os povos, de todos os países e de todas as raças: o planeta terra. Através das epistemologias indígenas, do encantamento de sua retórica poética, bem como, de sua combatividade, Célia utiliza das redes sociais para conscientizar e mobilizar os brasileiros a respeito das mudanças climáticas que a cada dia se tornam mais intensas.

**Figura 2:** “Muro de Gasgow”



Fonte: Conexão Planeta (2021)

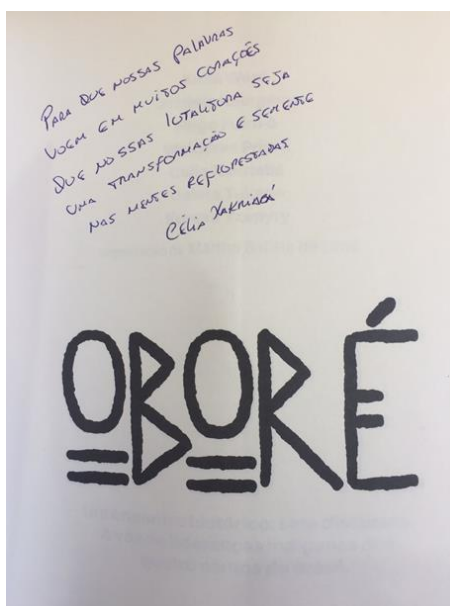
Em 2021, Célia participou da 26ª Conferência da ONU sobre Mudanças Climáticas – COP26, e foi homenageada nas ruas de Glasgow, juntamente com Glicéria

Tupinambá e Sonia Guajajara. Os painéis convocavam os habitantes da cidade para conhecer “as reais líderes do clima”, com o seguinte questionamento: “Se 80% da biodiversidade é protegida pelas comunidades indígenas por que elas não têm lugar na mesa de negociações?” Segundo Nunes (2021), tal questionamento é referente às discussões da Cúpula dos Líderes sobre soluções para impedir que temperatura do planeta não ultrapasse 1,5°C.

Nas campanhas eleitorais do ano de 2022, Célia é faz parte dos 178 candidatos indígenas a concorrem a cargos de deputado estadual, deputado federal, senador, vice-governador e suplente. A sujeita pesquisada busca “aldear a política” e disputa a vaga de deputada federal pelo estado de Minas Gerais, juntamente com Sônia Guajajara pelo estado de São Paulo, ambas pelo partido PSOL.

A vida é feita de pequenos encontros e não é a primeira vez que meu caminho cruza com o de Célia Xakriabá. Durante o 9º Encontro Nacional de Estudantes Indígenas, tive a oportunidade de me encontrar com Célia e lhe pedir um autografo no meu fiel escudeiro dessa caminhada, o livro *Oboré: quando a terra fala*, no qual foi transcrito as falas de um encontro histórico entre sete lideranças indígenas, sendo Célia uma delas. Guardo com carinho essa sementinha que ela deu, e busco constantemente, com a ajuda dela, reflorestar a minha mente.

**Figura 3: “Livro Oboré”**



**Fonte:** Da autora

## 6.1 A CARTOGRAFIA DO CORPO MÚLTIPLO

A primeira cartografia será fundamentada pelos capítulos “Corpo e Performance” e “Descolonização do discurso desde a experiência indígena”. Os afetos produzidos por Célia Xakriabá nas postagens coletadas na plataforma *Instagram* direcionam a aprendiz de cartógrafa para as múltiplas categorias de corpo discutidas no primeiro capítulo, e para a transmutação do corpo da sujeita pesquisada em um corpomídia.

### 6.1.1 O CORPO DISSIDENTE

**Figura 4: “O corpo dissidente”**



**Fonte:** @celia.xakriaba

A postagem referente a Figura 4, o enunciado escrito por Célia Xakriabá orbita a respeito da fala de Abraham Weintraub, ex-ministro da educação do governo de Jair Bolsonaro, retirada de um vídeo gravado durante uma reunião do presidente com seus ministros:

“Odeio o termo ‘povos indígenas’, odeio esse termo. Odeio. O ‘povo cigano’. Só tem 1 povo nesse país. Quer, quer. Não quer, sai de ré. É povo brasileiro, só tem 1 povo. Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro, pô! Acabar com esse negócio de povos e privilégios.” (PODER 360, 2020).

A fala claramente anti-indígena, racista e homogeneizadora do então ministro da educação é uma declaração de guerra contra os povos indígenas, que a sujeita

pesquisada responde na mesma moeda. Na referida imagem, Célia Xakriabá posa com seu corpo inteiramente pintado de urucum, pigmento que possui aspectos práticos e simbólicos para os povos indígenas. O urucum é utilizado por povos indígenas como proteção contra insetos e raios solares. Sua coloração vermelha possui uma forte atribuição simbólica que remete ao sangue, convertendo-a em uma pintura de guerra para os povos indígenas (CAMPOS; LEÃO, 2018). A tinta de urucum, também é utilizada, como uma proteção contra agentes causadores de males, doenças e feridas, portanto, pode ser entendida como uma pintura que também uma proteção aos corpos indígenas.

A nudez parcial de Célia Xakriabá busca evidenciar o corpo indígena, um corpo dissidente dos padrões hegemônicos de ser, um corpo que incomoda a branquitude já que são: “Corpos que carregam cicatrizes na memória, causada pelos COLONIZA\_DORES”. O incômodo causado por corpos indígenas em evidência não se refere apenas às cicatrizes causadas pela violência perpetrada pela branquitude sobre corpos racializados. A fala de Weintraub diz muito sobre um medo latente incrustado na psique dos grupos realmente privilegiados da sociedade brasileira: a perda do privilégio reservado à branquitude. Quando um corpo racializado se encontra em evidência, significa que a branquitude está perdendo aos poucos seus privilégios raciais, o que lhes causa temor e os conduzem a uma união perversa e racista contra esse corpo racializado, fenômeno conceituado por Bento (2002) como “pacto narcísico” da branquitude. Apesar do conceito ter sido concebido em um contexto de relações de poder entre brancos e afrodescendentes no âmbito trabalhista, delinea a ameaça que os corpos racializados, ou, corpos “outros” representam à hegemonia da branquitude:

Tudo se passa como se houvesse um pacto entre brancos, aqui chamado de pacto narcísico, que implica na negação, no evitamento do problema com vistas a manutenção de privilégios raciais. O medo da perda desses privilégios e o da responsabilização pelas desigualdades raciais constituem o substrato psicológico que gera a projeção do branco sobre o negro, carregada de negatividade... O negro é inventado como ‘um outro’ inferior, em contraposição ao branco que se tem e é tido como superior, e esse “outro é visto como ameaçador. (BENTO, 2012, p.7)

Os sentidos produzidos pelo corpo enunciado de Célia Xakriabá nos remetem à dor e sofrimento de corpos indígenas. Sua gestualidade indica, em um primeiro momento, que a foto foi tirada enquanto ainda estava a passar a tinta de urucum em seu corpo, pronta para a guerra, no entanto, a expressão facial da sujeita pesquisada, associada a mão no pescoço pode nos remeter também a uma angústia lhe causa um

nó na garganta. Apesar da dramatização de sua gestualidade, Célia evidencia no enunciado da postagem que a sua reação não se trata de vitimismo e que a violência psicológica e física proveniente do racismo é real e sentida nos corpos indígenas.

De acordo com o Relatório de Violência Contra Povos Indígenas no Brasil realizado pelo Conselho Indigenista Missionário em 2019, a violência psicológica originada das pressões sociais, racismo, e impossibilidade de reprodução da vida devido à escassez territorial, pode ser entendida como uma das causas do aumento de casos de suicídios de sujeitos indígenas. Somente no ano de 2019, ocorreram 133 casos. O povo Guarani Kaiowá, no estado do Mato Grosso do Sul, é o mais atingido, já que, nos últimos 19 anos, a região apresentou uma média aproximada de 45 ocorrências por ano. A intensificação de conflitos territoriais acentuou o racismo e a violência contra corpos indígenas causando um aumento nos casos de alcoolismo, depressão e desequilíbrio mental:

As principais motivações apontadas foram o “desespero” e a “desesperança”, além da degradação da identidade e da vivência cultural, oriundas da questão “territorial”, seja devido à morosidade para garantir aos indígenas o seu direito ao território tradicional, seja à ineficiência ou inexistência de políticas de sustentabilidade e gestão territorial. (CIMI, 2019, p.191).

No enunciado da postagem, cita duas ocorrências de corpos indígenas que foram ceifados pelo racismo. O primeiro deles é Galdino Jesus dos Santos, da etnia Pataxó Hã-Hã-Hãe, que foi queimado por cinco jovens de classe média em Brasília-DF. Após participar de festividades de celebração aos povos indígenas do dia 19 de abril, Galdino Pataxó não conseguiu entrar na pensão em que estava hospedado devido ao horário de funcionamento, sem escolha, a liderança dormia em um ponto de ônibus no momento em que o ataque foi perpetrado. Os cinco jovens não ficaram presos por muito tempo e dois deles foram designados para cargos comissionados na Polícia Rodoviária Federal durante o governo Jair Bolsonaro (VILELA, 2021).

O segundo corpo referenciado é de Vitor Kaingang, de apenas dois anos de idade, que foi degolado com um estilete por Matheus de Ávila Silveira. O assassino alega que não foi um crime de ódio e que estava sob efeito de drogas. O assassinato ocorreu em Imbituba-SC e chama a atenção para as violências físicas e estruturais contra povos indígenas que ocorrem na região sul do país (CIMI, 2017).

Ao rememorar corpos que morreram em decorrência das lutas, sujeita pesquisada produz sentidos que causam mal estar e revolta na aprendiz de cartografa, como discorrido anteriormente, os sentimentos de “mal estar” são

sentimentos mobilizadores que se convertem em combustível para os corpos que lutam e solidariedade para os “observadores”. Ao recorrer ao luto, a memória do sofrimento, Célia Xakriabá expõe os agentes causadores do sofrimento e morte de corpos indígenas, e, sobretudo, obtém através da dor e da revolta, a força necessária para declarar guerra aos racistas com seu corpo-enunciado vermelho de urucum.

### 6.1.2 O CORPO-TERRITÓRIO

**Figura 5:** “O corpo-território”



**FONTE:** @celia.xakriaba

Em uma “carta de amor à Mãe Terra”, Célia Xakriabá presta uma homenagem ao dia da terra na postagem referente à figura 5. Célia escreve em seu corpo enunciado a frase “cura da terra”, que para ela trata-se da: “retomada, o reconectar, o “ressentimentar, e principalmente, o reencantar” (XAKRIABÁ, 2022, p.22). No enunciado escrito da postagem Célia discorre sobre a importância do território para os povos indígenas, que concebem a terra uma extensão do próprio corpo; um ser vivo provido de sentimentos; uma entidade profundamente vinculada às cosmologias indígenas.

A mãe terra, como um corpo que vive através dos diversos elementos naturais como o território; o oceano; as matas; os rios e cachoeiras, bem como, através dos

corpos que nela habitam, é um ente provido de características humanas, como é declarado na carta de Célia à sua mãe terra:

Somos a terra pois a terra se faz em nós, pela força do canto nos conectamos com todos os cantos, se faz presente nos encanto dos nossos ancestrais. A terra é nossa irmã, é filha, é tia, é mãe, é vô, é útero, é alimento, é a cura do mundo. Quando ataca a terra ataca todo útero das mulheres indígenas. [...] Porque a terra tem muitas filhas e filhos e uma mãe chora quando vê, quando sente que a própria mãe que gerou a vida hoje é ameaçada.

A produção de vida em reciprocidade e harmonia com a natureza é a premissa do *sumak kawsay*, ou, bem viver, um modo de vida inspirado na cultura dos povos indígenas, em especial os das etnias quíchua e aymara da região dos andes. O bem viver se apoia nos princípios de igualdade social e sustentabilidade ambiental pautados nos elementos espirituais e nas cosmovisões andinas, em especial a Pachamama, divindade que representa a terra. (HIDALGO-CAPITÁN, 2013). Segundo Acosta (2019) o bem viver é um modo de vida que sustenta a continuidade histórica dos povos indígenas e que se distancia dos padrões antropocêntricos de desenvolvimento, um conhecimento ancestral que se expande nas lutas de povos subalternizados, escravizados e dizimados pelo desenvolvimento extrativista ocidental.

Baseando-se em uma produção de vida comunitária, o bem viver é uma alternativa ao desenvolvimento. Os povos indígenas tem sido frequentemente considerados como obstáculos para o desenvolvimento, já que para tais povos, a ideia de desenvolvimento é bastante diferente:

Por que nós somos uma ameaça para o capitalismo? Na verdade, o capitalismo que é uma ameaça para nós, povos indígenas, porque representamos uma luta contra o tempo, pela retomada do tempo. A gente não precisa desse desenvolvimento. O que a gente precisa é o reenvolvimento, que não é somente envolver, mas principalmente, a retomada de um reenvolvimento interno, nesse momento. (XAKRIABÁ, 2022, p.22)

Eliel Benites, professor doutor Guarani-Kaiowá, compartilha de uma ideia semelhante de desenvolvimento. De acordo com Benites, o desenvolvimento para o povo Guarani possui dimensões totalmente opostas daquelas do desenvolvimento produtivo ocidental. São “como dois rios que caminham ao contrário”, já que para os guaranis o desenvolvimento é envolvimento: “é o desenvolvimento o estorvo e quem nos atrapalha a muito tempo, pois vocês (a sociedade moderna) seguem o rio do desenvolvimento, e nós (Guarani) seguimos pelo rio do envolvimento. Simétricos como sociedade, mas contrários como modo e produção de vida.” (ELIEL BENITES,

2017, In: CHAPARRO; MACIEL, 2020, p.8)

Como sustenta Benites (2020), a epistemologia e o modo de ser Guarani é profundamente vinculada ao território. Segundo o autor, a busca por se aproximar ao modo de ser das divindades (teko araguayje – jeito sagrado de ser) passa pela construção do Teko Katu (jeito habilidoso de ser), que é aprendido na infância, e o teko porã (jeito belo de ser), que se trata da habilidade de viver em alegria, harmonia e reciprocidade. As três formas de Tekos são fundamentadas na construção do tekoha (território tradicional/ aldeia), e nas experiências nele vivenciadas e revivenciadas. Reproduzir as experiências já vividas pelos ancestrais possibilita o povo Guarani a caminhar com clareza para o futuro. Segundo a cosmologia guarani, as experiências vividas no passado podem ser acessadas através dos elementos naturais do tekoha que atuam como “linhas condutivas” que possibilitam um trânsito dimensional para o passado e para o mundo espiritual. No regresso dessa viagem, os Guaranis trazem consigo a memória viva dos ancestrais para transformar a realidade e fundamentar novos mundos. (BENITEZ, 2020).

Portanto é possível identificar, a partir de produção do modo de vida presente na cosmologia Guarani, aspectos semelhantes ao Sumak Kawsay dos indígenas andinos, que concebem o território, como uma entidade sagrada; uma entidade que produz vida e epistemologias, uma entidade que produz corpos; corpos à ela indissociáveis, como também é expressado na carta da sujeita de pesquisa para a Mãe Terra: “quando vão entender que quando estão cortando as arvores, estão cortando parte de nosso corpo, estão cortando a respiração do mundo”. A percepção da natureza como parte do corpo, e, inversamente, do corpo como parte da natureza também está presente na perspectiva de construção do corpo Guaraní/Ñandeva:

Che amigo, conversei com um rezador antigo da minha aldeia, e ele me explicou que Y significa água, que é a primeira palavra de Tupã, Yvy significa terra, que é a segunda palavra de Tupã, Yvyra significa planta, que é a terceira palavra de Tupã e Yvypóra significa pessoa, que é a quarta palavra de Tupã. Entendeu che amigo, para nós, os Garani, nada está separado, nós e todos do planeta terra somos guardiões do planeta. **Isso que temos que estudar. Que** a gente só existe por causa do Yvy. Se o Yvypóra não cuidar do planeta, o planeta vai acabar. (Joaquim Adiala, 2016 In: CHAPARRO; MACIEL, 2020, p.12).

Se da terra nasce a vida, nascem corpos; se é nela que produzimos o nosso alimento; se é a partir das experiências vividas nela que concebemos nossa maneira de pensar, não estaria a ela ao nosso corpo vinculado? Será que as epistemologias indígenas são tão absurdas assim? O que essa razão antropocêntrica está

escondendo de nós? Já estamos sentindo os efeitos da exploração desenfreada dos elementos naturais promovida pelo desenvolvimento produtivo em nossos corpos. O que esse extrativismo desenvolve? O que esse extrativismo produz? Essa conversa entre Célia Xakriabá e seus parentes Guaranis está sendo um aprendizado, e o peculiar nisso tudo é que muitas dessas epistemologias começaram a fazer todo o sentido para mim, um sujeito construído pelos parâmetros da racionalidade ocidental. Diante disso, me aproprio da fala de Joaquim Adiala: é sobre isso que temos de estudar!

### 6.1.2 O CORPOMÍDIA

**Figura 6:** “O corpomídia”



**FONTE:** @celia.xakriaba

Em postagem na qual utiliza a câmera do celular na ferramenta *Story* como espelho para fazer a sua pintura facial, Célia Xakriabá enfatiza a importância da presença de corpos indígenas nas mídias e, na perspectiva da aprendiz de cartografa, também esclarece algumas questões que “amansam os brancos”, isto é, que esclarece aspectos importantes sobre a apropriação das tecnologias pelos povos indígenas:

Em tempos de reinvenção, em tempos que ocupamos e demarcamos telas, como não perder o toque e o retoque de tocar o corpo, e pintar o rosto, como

se enxergar nas entranhas e no estranhar das lentes, entre as vistas, do que se vê, dos que te olham sem mesmo poder tocar? Mas quem disse que não tocamos? Quando estamos, quando dores compartilhamos, quando a luta reverberamos. Tocar não é somente sobre tocar o outro, tocar o corpo, mas sobretudo o tocar dos corações.

Como mencionado no capítulo “A descolonização do discurso desde a comunicação indígena”, o imaginário do “índio puro” concebe a cultura indígena como uma tradição cristalizada, sem dinamicidade histórica e sem conformidade a modernidade:

São concebidos como tipos puros, enraizados, que devem assim se manter relíquia a ser conservada – objeto de museu, exemplares remanescentes de uma pureza idílica. Nessa perspectiva, toda e qualquer transformação ou aquisição cultural é compreendida como contaminação, degradação cultural e perda de identidade. (RIVAS, 2010, p.28)

Nesta perspectiva, a apropriação de aparatos tecnológicos descaracterizaria os sujeitos indígenas, concepção também ancorada no etnocentrismo do desenvolvimento tecnológico, já que tais sujeitos estariam se apropriando de um elemento que pertence a outra cultura

Os aparatos tecnológicos, como afirma Célia Xakriabá, se tornaram ferramentas de luta. Em manifestações realizados em Brasília, grandes redes e coletivos indígenas como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) entre outras organizações, possuem equipes de comunicadores indígenas que, evidentemente, utilizam de celulares, microfones, câmeras e toda a sorte de equipamentos de comunicação para fazer a cobertura midiática dos atos.

O imaginário racista e etnocêntrico do desenvolvimento tecnológico vigora em certos núcleos da sociedade brasileira e é utilizado para deslegitimar tais manifestações. No dia 19 de abril de 2021, dia nacional dos povos indígenas, o ex-ministro do meio ambiente Ricardo Salles, posta por meio da ferramenta *Stories* do *Instagram*, uma sequência de fotos de indígenas utilizando aparatos tecnológicos com a seguinte legenda: “Recebemos a visita da tribo do iPhone” (PODER360, 2021). Nas fotos, as mãos indígenas que seguravam celulares, microfones e câmeras eram circuladas com a ferramenta pincel, atribuindo um tom de denúncia às imagens.

**Figura 7: “Sequência de *stories* de Ricardo Salles”**



**FONTE:** (PODER 360, 2021)

Célia Xakriabá se questiona: “como não perder o toque e o retoque de tocar o corpo, e pintar o rosto, como se enxergar nas entranhas e no estranhar das lentes, entre as vistas, do que se vê, dos que te olham sem mesmo poder tocar?”, que, de acordo perspectiva da aprendiz de cartografa, se refere ao suposto impacto negativo do uso de tecnologias em contextos culturais indígenas. Tal questionamento é imediatamente respondido pela sujeita de pesquisa: “Mas quem disse que não tocamos? [...] quando dores compartilhamos, quando a luta reverberamos.”

Em relação aos afetos que a postagem produziu na aprendiz de cartógrafa, bom... foram aqueles de mal-estar, mas um tipo de mal-estar diferente, sabe? Lembra quando eu falei sobre as minhas subjetividades terem sido produzidas por referências pautadas na branquitude? Pois é, aquelas mesmas que produziram as de Ricardo Salles, infelizmente.

Há outro imaginário racista e depreciativo sobre os povos indígenas, que, por meio da sua propagação através de produtos culturais, é tido como fato nos debates e discussões cotidianas. Aqueles que se debruçam sobre o estudo de teorias decoloniais ou pós-coloniais tem a mínima noção do quão violentos foram os processos de colonização, no entanto, tal debate esteve por muito tempo confinado no ambiente acadêmico.

As mídias hegemônicas propagavam uma fábula desonesta de que os indígenas que aqui habitavam trocaram o seu território por algumas quinquilharias

européias, dentre elas, uma específica que causava muito encantamento: o espelho. A fábula do espelho reproduz o estereótipo do “bom selvagem”, que segundo Pacheco (2012), legitimou a intervenção dos não-indígenas nas sociabilidades de sujeitos indígenas, tendo em vista que pregava a incapacidade de autodeterminação de tais povos que eram vistos como ingênuos, subservientes e facilmente manipuláveis. Essa fábula marcou a minha infância quando eu assisti ao filme *Caramuru: Invenção do Brasil*, uma releitura cômica do poema épico sobre o descobrimento da Bahia escrito por Frei Santa Rita Durão em 1781. Cheguei até mesmo a utilizá-lo em uma disciplina de mestrado como exemplo de produto cultural que propaga a reprodução de estereótipos.

A partir dos anos 1970 a figura do “índio” passou a ser explorada pelo cinema brasileiro. Segundo Cunha (2001) a formulação desta figura foi construída a partir da contraposição da cultura indígena à cultura ocidental embasada nos documentos e cartas que narravam a experiência dos colonizadores. O ideário do indígena mítico, selvagem, sensual e antropofágico foi amplamente explorado em produções audiovisuais citadas pelo autor como “A lenda de Ubirajara” (guerreiro mítico), “Iracema, uma transa amazônica” (mulheres indígenas sensuais e lascivas), e “Como era gostoso o meu francês” (antropofágico).

Acumulou-se um repertório de imagens que compõem narrativas visuais e construções mentais engendradas em momentos históricos específicos. Embora fruto de uma realidade social particular, que lhe confere significados particulares, dentro de uma perspectiva de longa duração. (CUNHA 2001, p.41.)

Representações estereotipadas engendradas por construções sociais referentes a momentos históricos longínquos perpetuam um ideário depreciativo sobre sujeitos indígenas e que foi muito explorado em produções audiovisuais. Tendo em vista que o cinema se trata de um produto comunicacional, as ficções tem o potencial de construir imaginários preconceituosos a respeito de identidades étnicas, ou até mesmo, serem confundidas como fonte de informação.

Esta reflexão salienta a importância de produções audiovisuais produzidas por indígenas. Por meio da veiculação de narrativas e ficções próprias, cineastas indígenas tem a possibilidade de construir novos imaginários que se confrontam com tais estereótipos ainda vigentes. Reconhecer o próprio corpo no reflexo de um espelho de fato causa encantamento, e a retomada da palavra a partir das etnomídias possibilita o reflexo cada vez mais cristalino de corpos indígenas. Um reflexo que os

sujeitos indígenas consumidores de produtos audiovisuais, ou que habitam as redes sociais consigam se reconhecer, já este reflexo que deixa de ser distorcido pelo olhar ocidental e por aqueles outros espelhos oferecidos pelos colonizadores.

## 6.2 A CARTOGRAFIA DO CORPO XAKRIABÁ

Esta cartografia expõe postagens em que Célia Xakriabá performa elementos que remetem ao seu território. Os simbolismos inscritos no seu corpo e nos enunciados de suas postagens transforma mais uma vez a aprendiz de cartografa em uma caminhante de anda para trás ao rememorar toda a andança empreendida no terceiro capítulo, “O território dos Xakriabás”.

### 6.2.1 O CORPO SEMEADO

**Figura 8: “O corpo semeado”**



**FONTE:** @celia.xakriaba

No dia internacional dos povos indígenas, Célia Xakriabá com o corpo pintado por sementes de urucum e segurando um cesto que contém uma abobora cortada com suas sementes expostas, chama a atenção para um tema que pode soar

relativamente irrelevante para o movimento indígena se observarmos com olhares desatentos: a soberania alimentar.

Como citado na nota de rodapé do capítulo dois “Corpo e Performance”, a contaminação e expropriações de territórios indígenas interferem diretamente a qualidade da alimentação de tais povos. Oliveira (2021) cita o contexto dos yanomami em que os casos de desnutrição infantil estão diretamente vinculados a contaminação dos rios pelo mercúrio liberado na atividade de mineração, desmatamento e avanço da agricultura que impedem os yanomami de caçar e semear seus roçados.

Como discorrido no capítulo “O território dos Xakriabás”, o povo Xakriabá eram coletores antes do contato com outras culturas, e a atividade do roçado foi incorporada ao seu modo de vida devido a diminuição da extensão territorial que os impediram de coletar e caçar alimentos para garantir sua subsistência, um resultado direto da expropriação de seus territórios pelos bandeirantes.

No entanto a atividade de produção e partilha de alimentos se tornaram dinâmicas importantes para a sociabilidade Xakriabá, como afirma Célia no enunciado da postagem:

Acreditamos que a prática de semear, do plantar, da roça e no ato da alimentação no próprio núcleo familiar ou em momentos festivos há também uma transmissão de conhecimentos, uma vez que neste momento que costuma se contar os causos e histórias para as crianças e os jovens.

Costa e Santos (2014), vai além e afirma que a agricultura é uma pratica de construção do corpo Xakriabá: “produzir roça é produzir gente”. Teixeira (2008), observou os mesmíssimos aspectos em sua pesquisa e afirma que a transmissão de conhecimento sobre o roçado é um dos principais aspectos da preparação dos jovens para a vida adulta, já que o roçado é a principal fonte de renda dos Xakriabá, e, como afirma Sr. E, entrevistado pela autora, o roçado é “poder”, uma ferramenta para a “luta de raça”:

Eu acho que tem que dar continuidade porque... o poder maior que nós temos aqui é, como se diz é a luta da raça, o homem do campo lutando na lavoura de roça porque... a roça é que dá mais o poder... é o dom de vida, dia a dia de cada um, né (Sr. E.,Aldeia Caatinguinha, 24 de setembro de 2007 In: TEIXEIRA, 2008,p.126).

Além do roçado, o beneficiamento e preparação de gêneros alimentícios se converte em um local de formação de pessoas. Teixeira (2008), destaca a produção de farinha de mandioca como prática de transmissão de conhecimentos. Tal atividade é realizada predominantemente pelas mulheres do território Xakriabá, que,

dependendo da quantidade de farinha que se pretende fazer, inclui mulheres do mesmo núcleo familiar e até mesmo vizinhas. Esse tipo de sociabilidade feminina também pode ser identificado no enunciado escrito da postagem de Célia Xakriabá:

E foi pela oralidade e pelas atividades de reativação da memória que fizemos nossas fogueira e que eu conheci a história das vivências das mulheres xakriabá nos momentos de desafios da nossa luta. Como o das mulheres indígenas como guardiãs das sementes.

Evidentemente, que, além de “produzir gente” e sociabilidades, a alimentação também é um fator constitutivo da formação cultural dos povos. Oliveira da Silva (2013) afirma que há uma diversidade de hábitos alimentares entre as culturas indígenas classificadas por restrições alimentares, horários de consumo, formas de servir, trocas, usos medicinais e outros aspectos que são intimamente vinculados as cosmologias, espiritualidades e rituais. Não obstante, a autora destaca o aspecto sagrado de alguns alimentos, outro elemento presente no enunciado da referida postagem:

A alimentação também se faz presente no nossos cantos, trazem o alimento como plano sagrado, alimentar bem também a alma. Pois também consideramos sagrados os frutos nativos do Cerrado. Neste sentido, o alimento representa não apenas a comida que enche a barriga, representa o fortalecimento cultural do paladar que tem sofrido influências de outros alimentos que chegam de fora, resultando no desaparecimento de alguns pratos da nossa mesa. **Isso tem implicado não apenas neste desaparecimento mas provoca impacto na nossa tradição.**

A frase destacada chama atenção para outro aspecto da luta pela soberania alimentar dos povos indígenas: a colonização do paladar. Os hábitos alimentares, costumes, educação e modos de vida estão intimamente interligados. Dessa forma, a alimentação se torna um ato simbólico de cada cultura, deixando de ocupar o lugar de uma simples necessidade humana. (ROCHA; SILVA; NASCIMENTO, 2016).

A mudança nos hábitos alimentares dos povos indígenas é sentida diretamente nos seus corpos. O aumento do consumo de gordura e açúcar e a diminuição da ingestão de cereais, leguminosas, frutas e hortaliças, resulta no surgimento de doenças como a hipertensão, diabetes e obesidade. (ROCHA; SILVA; NASCIMENTO, 2016). Os autores também chamam a atenção para a substituição dos alimentos tradicionais por industrializados.

A ingestão de alimentos industrializados interfere não somente na saúde do corpo propriamente dito, mas também no corpo social. Toda a sociabilidade que se cria em torno do plantio, beneficiamento e preparação de gêneros alimentícios se

esvaece quando ingerimos alimentos que já estão prontos ou pré-prontos. Os afetos produzidos durante o preparo da comida são comuns em diversas culturas, inclusive naquela que meu corpo habita.

Para finalizar, vou pegar emprestado o termo de Célia e falar um pouco da “saborania alimentar”, e para isso, não precisarei de recorrer a nenhum parceiro de caminhada porque o sabor faz parte das subjetividades de cada indivíduo. A memória afetiva acionada pelo cheiro, sabor, e consistência dos alimentos tem a capacidade de nos transportar para lugares e períodos da nossa existência individual.

Como citado no memorial, quando sinto saudades de uma determinada localidade, costumo preparar as comidas típicas desses locais. Nunca vou esquecer de um episódio específico da minha vida em que minha mãe me disse que ia preparar sarravulho, um prato de origem portuguesa muito popular na cidade de Corumbá-MS, na qual eu passei parte da minha infância. No começo eu não conseguia me lembrar do gosto e nem de nenhuma situação em que eu tivesse comido o tal do sarravulho, mas, de acordo com a minha mãe, “a gente comia direto lá em Corumbá”.

Quando o sarravulho foi ficando pronto, eu não precisei nem provar, o cheiro já me transportou para os festivais de pesca em que aquele caldo quente era servido em copos plásticos. Lembrei que mesmo fazendo aquele calor típico de Corumbá, na beira do rio, eu esbaldava naquele caldo quente que só me fazia suar ainda mais.

A colonização da alimentação indígena expropria esses sujeitos de memórias e afetos como esse, entre outros sentidos que não me cabem compreender. A soberania e “saborania” alimentar se torna cada vez mais difícil para os povos indígenas, sem território não há soberania, não há sabor, tampouco afetos. Neste sentido, as lutas indígenas envolvem uma gama aspectos que as vezes nos escapam, que vão do coração até o estômago. Assim como outros aspectos do modo de vida indígena, o sabor brota da terra.

## 6.2.1 O CORPO CERRADO

Figura 9: “O corpo cerrado”



FONTE: @celia.xakriaba

Em postagem veiculada no dia do meio ambiente, Célia Xakriabá, utilizando máscara de proteção contra a Covid-19 que estampa a frase “Sou pequi” e “Somos povo jê, somos cerrado”. O pequizeiro, assim como grande parte da vegetação do cerrado possui profundas raízes, característica que Célia atribui ao povo Xakriabá: “Contam que o cerrado é tão resiliente porque o mesmo tamanho do seu comprimento é o de suas raízes. De maneira análoga, nós, o povo Xakriabá, somos reconhecidos por nossas raízes profundas.”

As proximidades entre características do corpo humano com os elementos da natureza são fundamentais para entendimento de corpo de povos tradicionais. Como afirma Le Breton (2007), os Dogon, grupo étnico situado na região do platô central do Mali, atribuíam características da anatomia humana aos elementos naturais. Já os povos andinos, atribuem os sentimentos humanos ao território, como o afeto e acolhimento de uma mãe que nutre seus filhos através dos frutos que brotam da terra, mas também pode os castigar através de furações, ciclones, dilúvios, deslizamentos de terra entre outros fenômenos naturais devastadores, atribuindo ao território,

sentimentos como raiva e vingança (ZAFFARONI, 2012). Já Célia Xakriabá, faz analogias entre as características peculiares do bioma e a trajetória do seu povo:

As árvores do cerrado – reconhecidas por suas formas retorcidas, cascas e folhas grossas – perdem as suas folhagens na época de seca, mudando totalmente a paisagem. Essas perdas ocorrem porque as árvores precisam evitar perder água e fortalecer os seus troncos e raiz, quando chega o período das águas, os cenários do território Xakriabá se transforma de novo completamente, com a renovação das folhagens das árvores. Caracterizo a resistência do povo Xakriabá como a mesma resiliência do cerrado. O bioma do cerrado, e toda a sua biodiversidade, é conhecido pela sua capacidade de resiliência. Mesmo sendo o bioma que mais sofre com o impacto do fogo, tem um poder de regeneração inexplicável.

O ciclo de renovação descrito por Célia Xakriabá, infelizmente, me remeteu imediatamente a um momento específico daquele trajeto que eu fiz lá atrás: a chacina Xakriabá. Neste episódio da história de seu povo, três importantes lideranças foram assassinadas por quinze homens armados a mando de um grileiro de terras. As folhas secas que caíram foram José Santana, Manuel Fiúza e o cacique Rosalino Gomes de Oliveira. Foi a partir da perda destas folhagens que o território Xakriabá pode se renovar, já que aquele território devidamente demarcado somente após esse episódio de violência. A própria Célia circunscreve este estado das coisas: “infelizmente, todo território indígena no Brasil, que eu conheço – o território Xakriabá, o território Kaingang – só foi demarcado depois da morte de alguma liderança.”

Célia Xakriabá também chama a atenção para uma luta que caracteriza a ação política dos povos indígenas em âmbito nacional e internacional: a preservação da biodiversidade:

Por nosso território estar localizado nessa região semi-árida, **que nos últimos anos tem sido mais árida do que nunca, surge**, então, a necessidade de articular novas posturas de luta e resistência, com enfoque na cultura, reafirmação identitária de reconquistas e nas retomadas territoriais.

De acordo com dados divulgados no artigo publicado na revista científica *Global Change Biology* dos estudos liderados por pesquisadores da Universidade Federal de Brasília, o avanço da agricultura e da criação de pastagens tornou o clima da região quase 1°C mais quente e 10% mais seco. Os resultados mostram que os efeitos do desmatamento podem se entender para outros biomas que dependem do cerrado, como o pantanal e a bacia do rio São Francisco. (ECODEBATE, 2023).

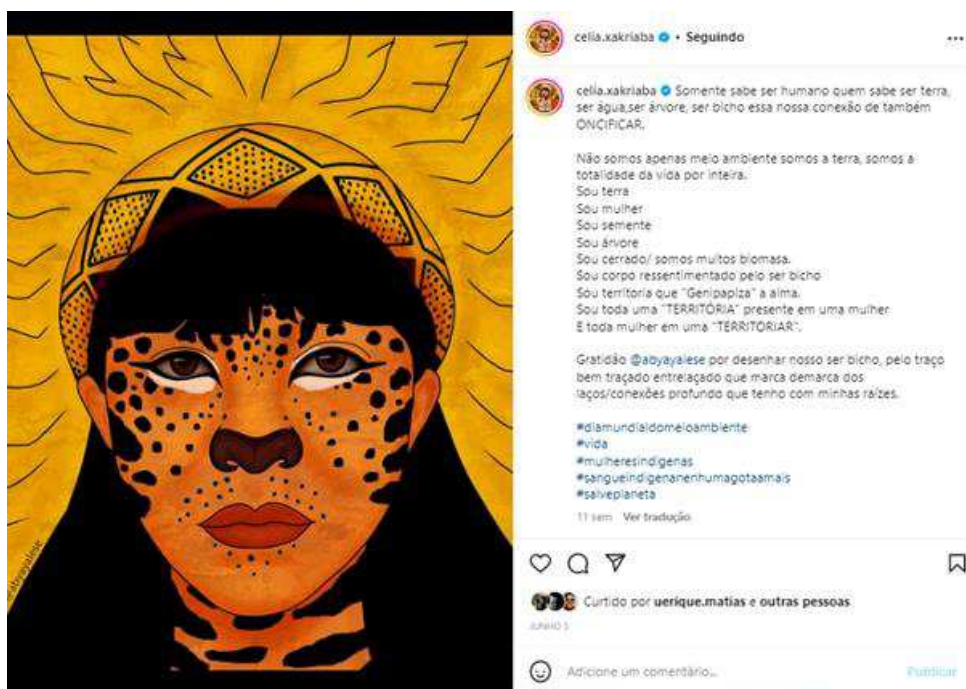
Não obstante, o estudo modela três possíveis cenários futuros para o cerrado. O primeiro chamado “Colapso do Cerrado” avalia a futura situação do clima a partir

de uma realidade de continuidade do desmatamento legal e ilegal até 2050. O possível cenário revela variações que vão de 0,7°C no pior cenário e de 0,3°C no cenário intermediário.

No dia do meio ambiente, Célia Xakriabá expôs em seu perfil na plataforma Instagram a importância do cerrado para a cultura Xakriabá, e os 60 povos que nele habitam, como afirma a própria no enunciado da postagem. No entanto, a sua atuação como ciberativista ambiental, que será discutida na próxima cartografia, não diz respeito apenas aos 60 povos que habitam o cerrado, ou os 305 que habitam o território brasileiro em sua totalidade. Os povos indígenas devido a aproximação ontológica de seus corpos ao território, aos rios e aos biomas, se tornaram importantes lideranças na luta pela preservação já que seus modos de vida propõem uma relação anti-extrativista com a terra e seus recursos.

### 5.3 O CORPO ONCIFICADO

**Figura 10: “O corpo oncificado”**



FONTE: @celia.xakriaba

O termo “oncificar” é frequente na retórica de Célia Xakriabá. Oncificar é mais que uma figura de linguagem já que possui uma conotação simbólica que a concerne pessoalmente, já que faz parte do imaginário mítico de seu território. A onça cabocla é uma entidade muito cultuada pelo povo Xakriabá, a lenda de uma mulher que se

transforma em onça para lutar pelo seu povo e seu território.

Segundo Viveiros de Castro (1995), nas epistemologias indígenas há um entendimento virtualmente comum entre as diversas etnias indígenas de que os humanos e animais são indiferenciáveis e compartilham de uma mesma categoria espiritual. Concepção que, por sua vez, tem origem nas mitologias indígenas. A ideia de que somente quem sabe ser humano quem sabe ser bicho faz parte da noção de ser humano dos povos indígenas. Inversamente ao evolucionismo que concebe o ser humano como um ex-animal, para os indígenas os seres humanos são aqueles que apenas continuaram sendo humanos e os animais são concebidos por esses povos como ex-humanos. O corpo se torna assim uma espécie de vestimenta, já que o espírito dos homens e animais pertencem a uma mesma categoria, o que muda é a roupagem: “A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1995).

A transmutação de humano em animal, segundo Riviére (1995), trata-se exatamente dessa troca de “roupagem” em uma transição temporária e utilitária. De acordo com os mitos estudados pelo autor, os povos indígenas utilizavam peles, cabeças e máscaras de animais para adquirir as suas habilidades:

Depois de ter ficado por algum tempo com sua esposa jaguar, o jovem recebeu sua roupa de jaguar [jaguar clothes] do seu sogro. O jaguar dispunha de tamanhos diferentes de roupa. Roupa para pegar anta, roupa para pegar queixada, roupa para pegar cervídeos, roupa para pegar aguti. Todas essas roupas eram mais ou menos diferentes e todas tinham garras. O jovem caçador vestiu essas roupas e foi caçar. (RIVIÉRE, 1995, p. 194).

Devido à disposição utilitária dessa transmutação através da roupagem, Viveiros de Castro (1995) afirma que o corpo é menos pensado como uma roupa, e sim a roupa é pensada como um corpo; um corpo provido de habilidades não-humanas como a destreza e a velocidade dos movimentos de um jaguar; um corpo que possui garras para capturar uma presa. Nesse sentido, o autor sustenta que as indumentárias e máscaras de animais não são disfarces ou fantasias, mas sim instrumentos:

elas se aparentam aos equipamentos de mergulho ou aos trajes espaciais, não às máscaras de carnaval. O que se pretende ao vestir um escafandro é poder funcionar como um peixe, respirando sob a água, e não se esconder sob uma forma estranha. Do mesmo modo, as “roupas” que, nos animais, recobrem uma “essência” interna de tipo humano não são meros disfarces, mas seu equipamento distintivo, dotado das afecções e capacidades que definem cada animal. (VIVEIROS DE CASTRO, 1995, p.133)

Célia Xakriabá também faz uso dessa roupagem. Diferentemente das

transmutações descritas pelos autores, que se dão através do uso de vestimenta e máscaras, Célia utiliza-se da pintura corporal, que tradicionalmente tem a função de inscrever no corpo as diversas identidades étnicas dos povos indígenas. De acordo com Vidal (1978), as pinturas faciais são tratadas como uma pintura desassociada daquela do restante do corpo, e possui certa autonomia, mas segue tendências de acordo com a idade. Já a pintura do corpo designa estatutos sociais como linhagem, gênero e idade.

**Figura 11:** “Roupage de onça-cabocla”



Fonte: Nexo Jornal (2020); Hypenness (2020).

Tal estética pode ser entendida como uma prática semelhante aquelas descritas por Rivière (1995) e Viveiros de Castro (1995) se levarmos em conta o simbolismo que a onça possui para o povo Xakriabá. Os mitos do homem jaguar e da onça cabocla possuem apenas um ponto em comum: a transmutação em animal para predação de outro. No mito da onça cabocla, a mulher não alcança a transmutação através do uso de uma roupage, mas sim do encantamento. Até mesmo a caça não se trata de um ponto em comum, já que a protagonista do mito não se transforma em onça para caçar, mas sim, tomar de volta aquilo que é seu; aquilo que se encontra em sua terra, mas que lhe foi tirado o direito de usufruir. A narrativa da onça cabocla se desenvolve em um contexto muito diferente da do homem-jaguar, um contexto de invasão. Ao virar onça, Célia adquire as habilidades da onça cabocla através do encantamento estético da pintura facial; as habilidades de uma mulher que luta pelo

seu povo, que afronta aqueles que invadiram seu território e que escravizam o seu povo, uma mulher que luta pela retomada dos territórios ancestrais dos povos indígenas.

Há um pequeno detalhe que não posso deixar de mencionar antes de partir para a próxima parada. No enunciado escrito da postagem referente à imagem 3, Célia Xakriabá não evoca somente a transmutação animal, mas também a transmutação de seu corpo em semente, em árvore, em cerrado. Para Viveiros de Castro (1995), a noção de que humanos e animais compartilham da mesma categoria espiritual possui uma estreita relação com o xamanismo e a valorização simbólica da caça. Portanto, na perspectiva do autor, a espiritualização das plantas e outros elementos naturais lhe parece secundária em relação à espiritualização animal, um ponto de vista diferente das epistemologias Pachamamistas e das noções corpo-território que fundamentam essa caminhada, já que, de acordo com tais cosmovisões, o território não é somente provido de características e sentimentos humanos, como são parte do mesmo corpo e do mesmo espírito.

### 5.3 A CARTOGRAFIA DOS ESPELHOS

Nesta última cartografia eu resolvi retomar a discussão sobre os espelhos e seus reflexos para falar sobre autorreconhecimento a partir de representações indígenas em certas vertentes da mídia e da formação de uma figura pública como Célia Xakribá como liderança política.

#### 5.3.1 O ESPELHO-LENTE

A escolha da sujeita de pesquisa não se deu somente por sua eximia eloquência, linguagem poética e performatividade simbólica. Célia Xakriabá encanta o olhar, não só pela sua boniteza de sua pessoa, mas também das vestimentas que ela usa. Estudei moda por algum tempo e sempre me incomodei com as disciplinas de história da moda que exaltavam as vestimentas europeias, das quais são usadas como referência por grandes designers e evidenciadas pela mídia, enquanto as vestimentas tradicionais de sociedades periféricas eram somente perpassadas rapidamente pela ementa da disciplina através de fotos de museus.

Mas a verdade é que a mídia sempre reproduziu aquele mesmo corpo, um corpo, que, por sua vez, reproduz as referências das culturas hegemônicas. Corpos

indígenas que reproduzem visualidades de suas culturas em produtos de moda são contingenciais na mídia.

**Figura 12: “O Espelho-lente”**



**FONTE:** @celia.xakriaba

Na figura 12, Célia posa em meio a paisagem do cerrado e afirma no enunciado escrito da postagem que para ela “as fotografias não é individual porque a gente nunca está sozinha, são os elementos do entorno”. Na perspectiva da aprendiz de cartógrafa que vos fala, Célia não posa sozinha, já que os elementos naturais da paisagem ao seu entorno também posam para a foto.

Não obstante, Célia também afirma não estar sozinha porque por trás das lentes está o seu irmão, que ela menciona no enunciado escrito utilizando o @, *affordance* que permite o acesso direto ao perfil referido através do *click*. Célia comenta no enunciado que:

antes eu não gostava de ser fotografada e aprendi a enxergar as bonitezas das fotografias, com meu irmão @edgardkanayko e mais tarde com @flaviaxakriabá, ele não me fotografava parada e sim sempre em movimento, aprendi enxergar essas boniteza que mesmo a imagem sendo algo que não tem movimento como o vídeo não é congelada, porque o sentido do olhar do corpo está em movimento

Entende-se que a construção de Célia Xakriabá como comunicadora se deu em conjunto com seus parentes e parentas. O gosto por ser fotografada, por se

enxergar através do espelho das lentes e das telas foi herdado do seu irmão, fotógrafo que é creditado em grande maioria das fotos que Célia posta na plataforma Instagram. A imagem do corpo em movimento também é construída em conjunto. No final do enunciado escrito da postagem, Célia dá os créditos daqueles que produziram sua vestimenta, em que a costura e pintura da saia é atribuída a Eva Xakriabá e a pintura da blusa a ela própria. Da pele para o tecido, Célia se torna uma das *designers* da sua comunicação através da vestimenta.

A vestimenta é um vetor simbólico por excelência, um importante elemento para a comunicação não-verbal de identidades. Para Decoster (2005), o uso da vestimenta como fator de diferenciação social e comunicação de identidades desempenha uma peculiar importância e valor semiótico em sociedades pluriculturais ou pluriétnicas. Sobretudo, em corpos como o de Célia, a vestimenta como comunicação identitária se converte em um elemento político. Em entrevista para Leticia Leite (2023) quando questionada sobre como a moda se relaciona com a política, Célia responde:

Nós temos falado em descolonizar a moda, porque para nós não é exatamente moda. Eu falo que tanto na música quanto na moda a tendência anual não é a que pega, o que pega, para nós, é uma tendência mais ancestral. Então, quanto mais velho, mais bonito. A nossa moda não é anual, a nossa moda é ancestral. Para mim, esse vestir é uma roupa que veste, reveste e subverte. (LEITE, 2023).

A imagem de Célia não somente comunica, mas chama a atenção de veículos de comunicação hegemônicos que se relacionam com a temática. Em uma rápida pesquisa no google com o nome da sujeita de pesquisa adicionando a palavra “moda”, de pronto encontramos manchetes como: “MULHERES QUE INSPIRAM: CÉLIA XAKRIABÁ” na página da Harper’s Bazaar <sup>23</sup>; “10 MULHERES QUE REVOLUCIONARAM 2019 E VÃO CONTINUAR COM TUDO EM 2020” na página do site Steal de Look <sup>24</sup>; “Essas seis mulheres lutam contra o machismo nas aldeias e estão à frente da batalha pela preservação das terras e da cultura indígena.” na página da Vogue Brasil<sup>25</sup>.

A inserção de corpos indígenas nas mídias em veículos hegemônicos com a

---

<sup>23</sup> <https://harpersbazaar.uol.com.br/estilo-de-vida/mulheres-que-inspiram-celia-xakriaba/>

<sup>24</sup> <https://stealthelook.com.br/10-mulheres-que-revolucionaram-2019-e-vao-continuar-com-tudo-em-2020/>

<sup>25</sup> <https://vogue.globo.com/lifestyle/cultura/noticia/2020/06/essas-seis-mulheres-lutam-contra-o-machismo-nas-aldeias-e-estao-frente-da-batalha-pela-preservacao-das-terras-e-da-cultura-indigena.html>

temática moda, beleza e comportamento rompe com um padrão estético embranquecido que tais veículos por muito tempo tendiam a reproduzir exclusivamente. Ao abrir uma página de revista ou um site de moda que reproduz fotos de modelos, personalidades, atores e atrizes cantoras(res) entre outras figuras publicas indígenas, sujeitos indígenas que consomem esse tipo de informação poderão enxergar seu próprio reflexo.

### 5.3.1 O ESPELHO-MURO

**Figura 1: “O Espelho-muro”**



**FONTE:** @celia.xakriaba

Finalizarei essa jornada com a imagem em que Célia Xakriabá vê a si mesma e suas parentas Sônia Guajajara e Gliceria Tupinambá refletidas no espelho-muro nas ruas de Glasgow na Escócia. Ao ver sua imagem refletida nos muros de um território tão longe do seu, Célia posa de braços erguidos com expressão facial séria de uma verdadeira liderança contra as mudanças climáticas.

Devido a sua notoriedade como comunicadora, influenciadora digital e ativista dentro e fora das redes sociais, como mencionado no início deste capítulo Célia foi convidada para participar da 26ª Conferência da ONU sobre Mudanças Climáticas, a COP26. Célia declara que “Não é possível barrar as mudanças climáticas sem

a demarcação dos territórios indígenas, porque não é só uma tecnologia social, mas também uma tecnologia ancestral” (CONEXÃO PLANETA, 2021). Unindo os interesses existenciais dos povos indígenas como o da população planetária.

Os afetos produzidos por esta imagem me transportam imediatamente para o mês de novembro do ano passado. Era o mês em que ocorria a COP27, e eu me encontrava na Inglaterra em uma visita a minha mãezinha que eu não via há nove anos. No caminho para esse lugar tão distante eu encontrei dois conhecidos: Kronun Kaingang, fotógrafo e cineasta indígena que eu conheci no acampamento Terra Livre da região sul. Eu levei um susto na rodoviária de São Paulo quando ele me cumprimentou com a sua calma e doçura, não esperava encontrar conhecidos naquela rodoviária tão caótica. Kronun estava na cidade para palestrar em um festival de cinema. Já no avião, eu vi entrar Kretã Kaingang, filho do primeiro vereador indígena do estado do Paraná, Angelo Kretã. Conheço a liderança somente pelas redes sociais, mas logo conclui que ele estava indo pro Egito para a COP27. Meu coração encheu de calor quando o meu caminho cruzou com o deles em um momento tão importantes para nós três, cada um em sua particularidade.

Enquanto estava de passeio com a minha mãe e irmã, vi uma notícia na tela do meu celular que me entristeceu, porém não me chocou. Durante COP-27, a ativista indígena Txai Suruí denunciou a delegação brasileira de permitir que empresa brasileira JBS utiliza-se daquele espaço de diálogo para fazer lobby a favor de seus negócios. A JBS representa o agronegócio, setor que mais antagoniza e promove a violência sobre corpos indígenas, não obstante, a empresa esteve envolvida em inúmeros escândalos ambientais. (REVISTA CENARIUM, 2022). A Conferência da ONU sobre Mudanças Climáticas trata-se de uma articulação de acordos entre as nações que buscam soluções para diminuir os impactos ambientais decorrentes do tipo de produção que sustenta tal sistema, isto é, acordos visam a continuidade da exploração predatória da natureza.

A seriedade do olhar de Célia Xakriabá diante do espelho-muro não me remete a uma celebração do seu reconhecimento internacional, e sim do confronto. As soluções propostas pelos povos indígenas tendem ser instrumentalizadas por grandes nações naquela mesma lógica do extrativismo epistemológico exposta por Leane Simpson, que utiliza de sabedorias e tecnologia ancestrais para dar continuidade ao mesmíssimo modo de produção que flagela seus corpos. Portanto, a presença de tais corpos nestes locais tem o potencial de confrontar e denunciar as contradições

vigentes nestes espaços.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante todo este percurso eu fui movida pela curiosidade de compreender um pouco daquilo que sempre esteve de certa forma presente na minha trajetória pessoal. Queria conhecer um pouco mais aqueles viajantes que cruzavam o meu caminho, sem muito contato naquelas ocasiões. A partir da investigação sobre a produção de sentidos de Célia Xakriabá na plataforma *Instagram*, percebi um corpo diferente de todos aqueles que eu havia conhecido pelos meios de comunicação e, sobretudo, consegui assimilar o porquê daquele corpo ser tão novo para mim.

Os corpos indígenas, quando veiculados nas mídias, foram atravessados pelas narrativas daqueles que detinham o poder dos meios de comunicação. Essas narrativas me afastavam do que esse corpo realmente é, estavam impregnadas pelos estereótipos criados pelas lentes da branquitude. E o mais interessante nisso tudo é que, ao estudar sobre a dissidência desse corpo, eu descobri que foi exatamente essa branquitude que categorizou esse corpo como “outro”, um corpo diferente do meu, o corpo normativo, o corpo hegemônico.

Outro aspecto que me intrigava sobre os povos indígenas – que eu acabei me lembrando só aqui no finalzinho – era exatamente a relação daquele corpo com o território. Sempre me perguntava o porquê de alguns daqueles povos permanecerem vivendo afastados das comodidades da vida urbana. Será que eles não têm escolha? Pensava eu. E foi por meio dessas andanças que eu faço aqui sentada em frente a tela do meu computador que eu pude compreender, ainda que superficialmente, que aquele vínculo era uma forma profunda de se habitar, uma forma muito distinta do habitar da branquitude.

Graças a algumas andanças que eu fiz, junto com os estudantes do Ciclo Intercultural de Iniciação Acadêmica dos Estudantes Indígenas da UEL, eu pude presenciar aquela forma de habitar. Na empolgação dos meus novos amigos durante as viagens de ônibus até chegarmos aos territórios. Na celebração ao rever seus parentes e na alegria de conhecer novos. Nas danças e cantos que eu não entendia bulhufas, mas que me encantavam o olhar e esquentavam o coração. E no empenho das lutas que esses povos travam em defesa de seus modos de vidas e do elemento central para torna-los possíveis. Mas também que aquele habitar existe e resiste no próprio território da Universidade.

Para realizar a presente pesquisa, a aprendiz de cartografa que vos fala teve

que adotar métodos muito outros e abandonar um pouco a razão que forjou a sua maneira de pensar para buscar compreender minimamente como se dão as dinâmicas sociais dos povos indígenas e como estas se relacionam com a práxis comunicacional desses sujeitos nas redes sociais. Foi um caminho maravilhoso, os métodos participativos me proporcionaram tal imersão que se dá somente quando a pesquisa é realizada com o coração aberto, quando se deixa afetar pela leitura, pela escrita e pela compreensão de novas realidades e narrativas. É preciso, no entanto, admitir a possibilidade de idealizações e visões imprecisas diante do deslocamento percorrido.

A figura de Célia Xakriabá foi a guia desse caminho, já que antes do nosso encontro, eu tive que descobrir tantas coisas sobre o mundo dela e ao descobrir esse mundo tão novo pra mim que eu passei a perceber o meu mundo de uma forma diferente. E no momento do nosso encontro, percebi que tudo aquilo que eu havia perpassado se materializava nas imagens e enunciados coletados dos *posts* em seu perfil na plataforma Instagram. Foi como andar para trás e relembrar todo aquele caminho traçado durante esta pesquisa e durante a minha trajetória também, já que eu sou uma aprendiz de cartógrafa que se deixa levar pelos sentidos produzidos pela sujeita desta pesquisa.

Nessa andança toda eu me arrepiei de alegria e de pavor, senti inúmeros mal-estares, me revoltei, me solidarizei, me senti acolhida em lugares que eu nunca havia sequer pisado. Tive conversas imaginárias com alguns personagens que eu encontrei no caminho. Em alguns momentos eu tive crises, me senti perdida, em outros momentos eu me encontrei, encontrei o meu eu do passado e o meu eu do futuro. Rememorei lembranças que me fizeram chorar de saudade.

Para mim está sendo muito difícil escrever as considerações finais deste trabalho, já que, depois de tudo o que eu aprendi, o que importa é o que eu senti durante o processo. E agora, aqui no finalzinho, o que eu sinto é saudades...

## 7 REFERÊNCIAS

I CUMBRE CONTINENTAL DE COMUNICACIÓN INDÍGENA DEL ABYA YALA. Cauca-Colômbia. 2011. Disponível em: <https://www.cumbresdecomunicacionindigena.org/memoria-i-cumbre>. Acesso em: 10 de Abril de 2023.

II CUMBRE CONTINENTAL DE COMUNICACIÓN INDÍGENA DEL ABYA YALA. Mixe-México 2013. Disponível em: <https://www.cumbresdecomunicacionindigena.org/documentos-ii-cumbre>. Acesso em: 10 de Abril de 2023.

ARAUJO, Willian F.; FREITAS, Ernani; C.; MONTARDO, Sandra. P. Ciberativismo como cultura de mobilização imanente à internet. In: PUHL, Paula Regina; SARAIVA, Juracy Assmann. (Org.). **Processos culturais e suas manifestações**. 1 ed. Novo Hamburgo: Feevale, v. 1, p. 163-190. 2012

ARAÚJO, C. F. **Cartografias sonora e imagética do território Xakriabá: Dimensões naturais e culturais**. TCC – Faculdade de Educação Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, p. 43. 2020.

ARIAS, P. G. **Por Una Antropología Del Corazonar Comprometida Con La Vida**, 2011.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99% Um Manifesto**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

BAPTISTA, T. J. R. **Educação do corpo: produção e reprodução**. Tese (Doutorado em Educação). UFG, Goiânia, 2007.

BARBOSA DE ANDRADE. Marcielle. Performance dos digital influencers no Instagram: um estudo sobre identidade e persona. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Goiás. 2020.

BECK, Maurício. Zapatistas: celebridades anônimas na sociedade do espetáculo. In: SCHERER, Amanda Eloina et al (Org.). **Tecnologias de linguagem e produção do conhecimento**. Santa Maria: Programa de Pós-graduação em Letras Universidade Federal de Santa Maria, Cap. 4, 2009.

Belda, F. R., & Perin, L. Ciberactivismo y colectivos brasileños en redes sociales: ¿Prácticas de formación ciudadana o antagonismo político?. *Razón y Palabra*, 21(2\_97), 441-458. 2017

BENITES, Tônico. **A escola na ótica Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). 2009

BUCHER, T.; HELMOND, A. The Affordances of Social Media Platforms. In J. Burgess, A. Marwick, & T. Poell (Eds.), **The SAGE handbook of social media**. p. 233–253. London: Sage. 2017. doi:10.4135/9781473984066.n14

BLAS, A.A; BULNES, I.E. Território, In: **Cuadernos de responsabilidade social universitária Sacsamarca: deontologia, linguística y literatura** 2015, 2016, 2017, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 25-28, 2019.

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

BRASIL. Embargos de declaração. Ação popular. Demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. **Supremo Tribunal Federal**. 2013.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança: Movimentos sociais na era da internet**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2013.

CARNEIRO, Raquel Gomes. Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais: a etnomídia cidadã da rádio Yandê. Dissertação (Mestrado em Comunicação). São Leopoldo (RS): Unisinos, 2019.

CASTRO, Susana. Condescendência: Estratégia pater-colonial de poder. In: BUARQUE DE HOLANDA, Heloisa (ed). **O Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais**, p. 164-178. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CAVALCANTE, José Luiz. “A Lei de Terras de 1850 e a reafirmação do poder básico do Estado sobre a terra”. **Histórica: Revista online do Arquivo Público do Estado de São Paulo**. São Paulo, 2, 2005.

CIMI, **24 anos do massacre Xakriabá: História e martírio de um povo**, 2011. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2011/02/31594/>>. Acesso em: 17 jul. 2022.

CIMI. **Marcha das Mulheres Indígenas divulga documento final: “lutar pelos nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida”**. Conselho Indigenista Missionário. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>> Acesso em: 17 mar. 2022.

CGI.br – COMITÊ GESTOR DA INTERNET NO BRASIL. **Pesquisa Sobre o Uso das Tecnologias de Informação e Comunicação nos Domicílios Brasileiros 2021**. Disponível em: <[https://cetic.br/media/docs/publicacoes/2/20221121125504/tic\\_domicilios\\_2021\\_livro\\_eletronico.pdf](https://cetic.br/media/docs/publicacoes/2/20221121125504/tic_domicilios_2021_livro_eletronico.pdf)>. Acesso em: 7 jan. 2023.

COHEN, Renato. **Performance como linguagem**. São Paulo, Perspectiva, 1995.

CONNECTAS, **Marco temporal: entenda por que julgamento no STF pode definir o futuro das terras indígenas**, 2021. Disponível em: <<https://www.conectas.org/noticias/marco-temporal-entenda-a-importancia-do-julgamento-no-stf-para-os-indigenas/>>. Acesso em: 17 mar. 2022.

COSTA E SANTOS, Rafael Barbi. **Sobre cultura e segredo entre os Xakriabá de São João das Missões/MG**. Cadernos de campo, São Paulo, n. 23, p. 241-255, 2014.

Cotter, K. **Playing the visibility game: How digital influencers and algorithms negotiate influence on Instagram**. New Media Soc. 895–913. 2019.

CNTE.ORG. Entrevista - Célia Xakriabá - **Bolsonaro elegeu a nós, povos indígenas, como inimigos número 1 de seu projeto**. Revista Matria. 03 de Mar de 2021. Disponível em: <https://www.cnte.org.br/index.php/publicacoes/revista-matria/revista-matria-2021/73773-entrevista-celia-xakriaba-bolsonaro-elegeu-a-nos-povos-indigenas-como-inimigos-numero-1-de-seu-projeto>. Acesso em: 24 de jun de 2023.

CPISP, APIB: mobilização permanente pela vida e democracia. **Comissão Pró-Índio de São Paulo**. 2021. Disponível em: <https://cpisp.org.br/mobilizacao-permanente-pela-vida-e-democracia/>. Acesso em: 18 mar. 2022.

CRUZ HERNÁNDEZ, Delmy Tania. Mujeres. Cuerpo y territorios: entre la defensa y la desposesión. In: CRUZ HERNÁNDEZ, Delmy Tania; BAYÓN JIMÉNEZ, Manuel (comp.). **Cuerpos territorios y feminismos: compilación latino-americana de teorías, metodologías y prácticas políticas**. Quito: Abya Yala; Bajo Tierra y Libertad Bajo Palabra, p. 45-62. 2020.

CUNHA, Edgar Teodoro da. **Índio imaginado: cinema, identidade e auto-imagem**. Cadernos de Antropologia e Imagem, 12: 39 – 50, 2001.

D'ANDRÉA, C. **Pesquisando plataformas online: conceitos e métodos**. Salvador: EDUFBA, 2020.

DÁVALOS, Pablo. **Reflexiones obre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo**. 2008. Disponível em: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/100602.pdf>. Acesso em 11 de abril de 2023.

DECOSTER, Jean-Jacques. **Identidad étnica y manipulación cultural: La indumentaria inca em la época colonial**, Estudios Atacameños, San Pedro de Atacama, n.29, p. 163-170, 2005.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Felix. **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia**, vol.1, Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DI FELICE, M. **Net-ativismo: da ação social para o ato conectivo**. São Paulo: Paulos Editora, 2017b.

\_\_\_\_\_. **As transformações das relações sociais em tempos de net-ativismo**. Entrevista especial com Massimo Di Felice. Instituto Humanitas Unisinos. 2018. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/espiritualidade/159-noticias/entrevistas/575807-as-transformacoes-das-relacoes-sociais-em-tempos-de-net-ativismo-entrevista-especial-com-massimo-di-felice>> Acesso em: 23 mar. 2022.

\_\_\_\_\_. Atopia, redes digitais e a crise das formas do habitar do ocidente. In: DI FELICI, Máximo; PEREIRA, Eliete (orgs.). **Redes e ecologias comunicativas indígenas: As contribuições dos povos originários à Teoria da comunicação**. São Paulo: Paulus. 2017a.

DI FELICE, Máximo; PEREIRA, Eliete. Formas comunicativas do habitar indígena: A digitalização da floresta e o net-ativismo nativo no Brasil. In: DI FELICE, Máximo;

**ECODEBATE. Desmatamento aumenta o calor e a seca no Cerrado.** Ecodebate. 2023. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2023/07/19/desmatamento-aumenta-o-calor-e-a-seca-no-cerrado/> Acesso em: 04 de julho de 2023.

Gohn M. G. **Movimentos sociais na contemporaneidade.** Rev Bras Educ; 16 (47):333-361. 2011

ECUADOR. **Constitución de la Republica del Ecuador de 2008.** Disponível em: <[http://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4\\_ecu\\_const.pdf](http://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf)>. Acesso em: 18 mar. 2022.

ESPINOSA, Yuderkis Miñoso. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In: BUARQUE DE HOLANDA, Heloisa (ed). **O Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais**, p. 111-137. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Trad. Renato Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

FEATHERSTONE, Mike. A globalização da complexidade: pós-modernismo e cultura de consumo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 32, 105-124, 1996.

FRANCO T. C.; SILVA, M. R.; OLIVEIRA FRANCO, T. Net-ativismo, pandemia e povos ameríndios brasileiros: Luta e resistência em ecologias digitais. **Brazilian Journal of Development**, v.7, n.12, p.120636-120647, 2021.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina.** Porto Alegre: L&PM, 2021.

GONZÁLEZ A.YV, MEJÍA C, TAPIA H, MELÉNDEZ C. **La fiesta xita: patrimonio biocultural mazahua de San Pedro el Alto, México.** Culturales 4: 199-228, 2015.

GILLESPIE, T. **The platform metaphor, revisited.** Retrieved from Digital Society Blog. 24 de ago. 2017. Disponível em: <https://www.hiig.de/en/the-platform-metaphor-revisited/> . Acesso em: 15 de jun. 2023

GROSFOGUEL, Ramón. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. **Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo.** v. 1, n. 4, p. 33-45, 2016.

GUERRERO ARIAS, P. G. **Por una antropología del corazonar comprometida con la vida.** In K. Enríquez (Ed.), La arqueología y la antropología en Ecuador: Escenarios, retos y perspectivas. Abya-Yala. p. 97–122. 2011.

HORÁCIO, Heiberle H. O genocídio contra o Povo Indígena Xakriabá e o Cacique Rosalino que “morreu para ser adubo da justiça da fulô”. In: **Anais RBA - ABA – Brasília. 31ª Reunião Brasileira de Antropologia - Associação Brasileira de Antropologia.** 2018.

KATZ, Helena. **Entrevista com Helena Katz** - Silvia Kiefer. YouTube, 13 abr. 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XLJ6uFI0Dng>. Acesso em: 01 de ago.

KATZ, Helena; GREINER, Christine. A natureza cultural do corpo. In: SOTER, Silvia; PEREIRA, Roberto (Orgs.). **Lições de dança 3**. Rio de Janeiro: UniverCidade Editora, s/d. P. 77 – 102, 1998

KLEIN, Naomi.. Dancing the World into Being: A Conversation with Idle-No-More's Leanne Simpson. **Yes Magazine** março, 2013. 2012 Disponível em: <<https://www.yesmagazine.org/social-justice/2013/03/06/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson>>. Acesso em: 16 mai. 2022.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Editora Vozes; 2007.

\_\_\_\_\_. **Antropologia del cuerpo y modernidad**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.

LIMA, J. A. M.; BETHONICO, M. B. M.; VITAL, M. J. S. Água e doenças relacionadas à água em comunidades da bacia hidrográfica do rio Uraricoera – terra indígena Yanomami – Roraima. *Hygeia - Revista Brasileira de Geografia Médica e da Saúde*, [S. l.], v. 14, n. 27, p. 136–154, 2018.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: BUARQUE DE HOLANDA, Heloisa (ed). **O Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais**, p. 59-93. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MAGALHÃES, Marina. **Net-Ativismo: protestos e subversões nas redes sociais digitais**. Lisboa: ICNova. 2018.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds), **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**, p. 127-167. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

MARCATO, Sonía de Almeida, **Remanescentes Xakriabá em Minas Gerais**, Belo Horizonte, UFMG/AMHN, vol. 3. p. 391-425. 1978.

MATSUURA, Sergio. **O impacto do celular em aldeias indígenas**. O Globo, 06 fev. de 2019. ÉPOCA. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/o-impacto-do-celular-em-aldeias-indigenas-23408432>. Acesso em: 05 de maio de 2023.

MATURANA, H. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

MAUSS, Marcel, **Sociologia e antropologia**. 2 vol. São Paulo: EPU & Edusp, 1974.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

MORAES, M. C.; DE LA TORRE, S. **Sentipensar sob o olhar autopoietico: estratégias para reencantar a educação**. São Paulo: PUC/SP, 2001.

MUNDURUKU, Daniel. **Mundurukando 1: Sobre saberes e utopias/ Daniel Munduruku; participação especial de Ceiza Almeida**. 2. ed. Lorena: UK'A. 2020.

NIEBORG, D. B.; POELL, T. **The platformization of cultural production: Theorizing the contingent cultural commodity**. *New Media & Society*, 20(11), p. 4275–4292. 2018. doi:10.1177/1461444818769694

OLIVEIRA, João Pacheco de. "Uma Etnologia dos 'Índios Misturados'? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais". *Mana*, 4(1):47-77. 1998.

OLIVEIRA, Rafael. **Sob Bolsonaro, Yanomami tem o maior índice de mortes por desnutrição infantil no país**. Agência Pública, 2021. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/09/13/sob-bolsonaro-yanomami-tem-o-maior-indice-de-mortes-por-desnutricao-infantil-do-pais>>. Acesso em: 15 mar. 2022.

OSOWSKY, Raquel. O marco temporal para demarcação de terras indígenas, memória e esquecimento. *Mediações* 22(2), p. 320-346, 2017.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: Os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: BUARQUE DE HOLANDA, Heloisa (ed). **O Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais**, p. 59-93. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

PAPIANI, Angela. Programa de Índio: criando uma ponte sonora entre as culturas. In: Revista Novos Olhares - Vol.1 N.1. p. 107-118. 2023.

PARAÍSO, M. H. B. **Identidade Étnica dos Xakriabá**. Brasília: FUNAI, 1987.

PEREIRA, Eliete (orgs.).**Redes e ecologias comunicativas indígenas: As contribuições dos povos originários à Teoria da comunicação**. São Paulo: Paulus. 2017.

PLANALTO.GOV. **Institui o Programa Nacional de Apoio à Inclusão Digital nas Comunidades**. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2009/decreto/d6991.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6991.htm). Acesso em: 12 de Abril de 2023.

PODER 360. **Salles ironiza índios por uso de celular em protesto**: “Tribo do iPhone”. Poder 360, 21 de abril de 2021. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/brasil/salles-ironiza-indios-por-uso-de-celular-em-protesto-tribo-do-iphone/> Acesso em: 02 de julho de 2023.

RECUERO, Raquel. *Redes Sociais na Internet*. Sulina Editora: Porto Alegre. 191p. 2009.

REVISTA CENARIUM. **Txai Suruí denuncia Brasil na COP27 ao permitir lobby da JBS**: ‘Nós, povos indígenas, não somos chamados’. 12 de novembro 2022. Disponível em: <https://revistacenarium.com.br/txai-surui-denuncia-brasil-na-cop27-ao-permitir->

lobby-da-jbs-nos-povos-indigenas-nao-somos-chamados/ Acesso em: 02 de julho de 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura Sousa, MENESES, Maria de Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina. SA, 2009.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales**. Buenos Aires: Tinta y Limón/Retazos, 2010

SAINT-HILAIRE, A. de. **Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. **Corpo e história. Cadernos de subjetividade**. Núcleo de estudo e pesquisa da subatividade – Programa de estudo de pós-graduação em psicologia clínica – PUC/SP, 1995 (2), p. 243-266.

SANTOS, Ana F. M. **Xakriabá: identidade e história. Relatório de Pesquisa**. In: Série Antropologia, n. 167. Brasília: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. 1994.

\_\_\_\_\_. **Do terreno dos caboclos do Sr. São João à terra indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a formação social de fronteiras**. Dissertação de Mestrado. Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

SCHROCK. A. R. **Communicative affordances of mobile media: portability, availability, locatability, and multimediality**. In: International Journal of Communication 9(2015), p.1229–1246. 2015.

SEGATO, R. **Crítica do colonialismo em oito ensaios: uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SEGATO, Rita Laura. Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. In: ESPINOSA, Yuderky Miñoso et al (eds). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**, p. 75-90. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

SIBILIA, P. **O show do eu: subjetividade nos gêneros confessionais da Internet**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, Escola de Comunicação. 2007

SILVA, Jailson de Souza. **Ailton Krenak – A potência do sujeito coletivo parte I**. Revista Periferias. Disponível em: <https://revistaperiferias.org/materia/a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/>. Acesso em: 24 de jun de 2023.

SILVA, R. C. **Circulando com os meninos: infância, participação e aprendizagens de meninos indígenas Xakriabá**. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

SULIMAN, Sara da Silva. A temática indígena na sala de aula através das etnomídias indígenas: algumas proposições. In: **Ensino de História Indígena na sala de aula:**

**repensando práticas e metodologias.** Orgs: SOUZA, Rosimeire de Oliveira; RODRIGES, Sonia da Silva. Pedro e João Editores São Carlos – SP, p. 55-86. 2023

RIVAS, Elton. **Os bons e maus selvagens da imprensa.** Mediação, Belo Horizonte, v. 11, n. 10, jan./jun. 2010.

ROCHA, Tatiane Evangelista Silva; SILVA, Reijane Pinheiro da; NASCIMENTO, Maira Messias. **Mudanças dos hábitos alimentares entre os Akwen Xerente.** *Revista da Escola de Enfermagem da USP [on-line]*, São Paulo, v. 50, número especial, p. 93-7, 2016.

TEIXEIRA, I. A. V. **Conhecendo a vida das mulheres xakriabá: gênero e participação.** 2008. Dissertação (Mestrado em Educação)–Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

TORRICO, Erick. Luis Ramiro Beltrán y la comunicología de liberación. **Memoria Académica Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación.** V Ciclo de Estudios Especializados en Comunicación Cochabamba: ABOIC, p.54-58. 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, **Eduardo.** **A construção do corpo na sociedade xinguana.** Rio de Janeiro: UFRJ (Museu Nacional), 1979.

XAKRIABÁ, Célia. Só sabe ser humano quem sabe ser natureza. In: BATISTA DE LIMA, Martha (org). **Oboré: quando a terra fala.** 1 ed. São Paulo: Tumiak Produções, Instituto Arapoty, 2022.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **La Pachamama y el humano.** Buenos Aires: Colihue, 2012.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura.** São Paulo: Cosacnaif, 2007.

SCHROCK. A. R. **Communicative affordances of mobile media: portability, availability, locatability, and multimediality.** In: *International Journal of Communication* 9(2015), p.1229–1246. 2015.

SIBILIA, P. O show do eu: subjetividade nos gêneros confessionais da Internet. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, Escola de Comunicação. 2007

SILVA, Jailson de Souza. **Ailton Krenak – A potência do sujeito coletivo parte I.** *Revista Periferias.* Disponível em: <https://revistaperiferias.org/materia/a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/>. Acesso em: 24 de jun de 2023.

SULIMAN, Sara da Silva. A temática indígena na sala de aula através das etnomídias indígenas: algumas proposições. In: **Ensino de História Indígena na sala de aula: repensando práticas e metodologias.** Orgs: SOUZA, Rosimeire de Oliveira; RODRIGES, Sonia da Silva. Pedro e João Editores São Carlos – SP, p. 55-86. 2023

Tukano, Á. Sociedade da informação para as comunidades indígenas. *Inclusão Social*, 1(2), p. 113-122. 2006.

TUPINAMBÁ, Renata. **Caçadores de memórias no cinema e comunicação quebram paradigmas. Rádio Yandê.** 25 de nov. de 2023. Disponível em:

[https://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site\\_id=975&pagina\\_id=21862&tipo=post&post\\_id=659](https://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site_id=975&pagina_id=21862&tipo=post&post_id=659). Acesso em: 15 de abril de 2023

TUPINAMBÁ. Renata Machado. **“Eu quero ligar a TV e ter ali um conteúdo produzido por indígenas.”** Instituto Socioambiental. Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/%E2%80%9CEu\\_quero\\_ligar\\_a\\_TV\\_e\\_ter\\_ali\\_um\\_conte%C3%BAdo\\_produzido\\_por\\_ind%C3%ADgenas%E2%80%9D](https://pib.socioambiental.org/pt/%E2%80%9CEu_quero_ligar_a_TV_e_ter_ali_um_conte%C3%BAdo_produzido_por_ind%C3%ADgenas%E2%80%9D). Acesso em: 30 de maio de 2023.

UGARTE, David de. O poder das redes: **Manual ilustrado para pessoas, organizações e empresas, chamadas a praticar o ciberativismo.** Porto Alegre: EDIPUCRS - RBBD. Revista Brasileira de Biblioteconomia e Documentação, 4(1), p. 169-172. 2008.