

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
SETOR DE CIENCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA LINGUAGEM

INGRID RIBEIRO OLANDA BONIFACIO

O VERBO DESFEZ A CARNE: AS LÍNGUAS FALARÃO AS INTERPRETAÇÕES
DAS LINGUAGENS DA TERRA

PONTA GROSSA

2024

INGRID RIBEIRO OLANDA BONIFACIO

O VERBO DESFEZ A CARNE: AS LÍNGUAS FALARÃO AS INTERPRETAÇÕES
DAS LINGUAGENS DA TERRA

Dissertação apresentada para obtenção do título de
Mestre pela Universidade Estadual de Ponta
Grossa, área de Estudos da Linguagem.
Orientadora: Prof.^a Dra. Letícia Fraga

PONTA GROSSA
2024

B715 Bonifacio, Ingrid Ribeiro Olanda
O verbo desfez a carne: as línguas falarão as interpretações das linguagens da Terra / Ingrid Ribeiro Olanda Bonifacio. Fortaleza, 2025.
84 f.

Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem - Área de Concentração: Linguagem, Identidade e Subjetividade), Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Orientadora: Profa. Dra. Letícia Fraga.

Coorientadora: Profa. Dra. Lucimar Araújo Braga.

1. Ancestralidade. 2. Linguagem da terra. 3. Geografismo. I. Fraga, Letícia. II. Braga, Lucimar Araújo. III. Universidade Estadual de Ponta Grossa. Linguagem, Identidade e Subjetividade. IV.T.

CDD: 498

INGRID RIBEIRO OLAVO BONIFÁCIO

O VERBO DESFEZ A CARNE: AS LÍNGUAS FALARÃO AS
INTERPRETAÇÕES DAS LINGUAGENS DA TERRA

Dissertação apresentada para obtenção do título grau de Mestre em Estudos da
Linguagem na Universidade Estadual de Ponta Grossa, Área de concentração em
Linguagem, Identidade e Subjetividade.

Ponta Grossa, 02 de dezembro de 2024



Documento assinado digitalmente

LETICIA FRAGA

Data: 03/12/2024 10:17:26-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dra Letícia Fraga - Universidade Estadual de Ponta Grossa



Documento assinado digitalmente

VALESKA GRACIOSO CARLOS

Data: 13/02/2025 14:31:35-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Valeska Gracioso Carlos - Universidade Estadual de Ponta Grossa



Documento assinado digitalmente

ARLETE MARIA PINHEIRO SCHUBERT

Data: 06/12/2024 17:56:34-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dra Arlete Maria Pinheiro Schubert - Faculdade Unida

Em memória de Luan Barros Pessoa.

AGRADECIMENTOS

À minha Mãe Maria Irma Ribeiro Bonifacio, que sempre me ofereceu a vida, amor e amparo acima dos meus erros e atitudes, por ser a mulher mais incrível que conheci em minha existência, por ser minha mãe.

Ao meu pai Raimundo Olanda Bonifacio, por sempre ter me mostrado a força de seu trabalho e me contado histórias que me estimularam a pesquisar sobre nós.

Aos meus irmãos Singrat Ribeiro Olanda Bonifacio e Robert Ribeiro Olanda Bonifacio, por serem tão diferentes e me fazerem ter o sentimento de família mais abrangente que eu poderia um dia ter imaginado. Essa pesquisa é por nós, para nós e não existiria sem vocês.

Ao meu sobrinho Alexandro Barbosa de Souza Filho, por me ensinar o sentido mais puro do amor já sentido, por me mostrar que o respeito está além dos olhos e que nossas particularidades nos fazem únicos, onde a exclusão é estupidez e não sabedoria.

À memória das minhas e meus antepassados, cujos nomes não sei, principalmente às minhas avós Julia Ribeiro da Silva e Gerarda Xavier de Olanda; aos meus avôs Luiz Gonzaga da Silva e José Bonifacio Neto; e ao meu filho que se encantou antes de ver o mundo, que vivem e viverão para sempre em mim e em todos os nossos.

À minha melhor amiga dessa e de outras vidas Thalya Rebouças de Oliveira, por não me deixar desistir do mestrado, ser uma grande companheira e um dos maiores amores da minha vida.

À vida e à lembrança do meu grande amigo e confidente Luan Barros Pessoa, por dividir comigo anos de vida. Por todos os risos, choros, medos e conquistas que compartilhamos. Por ti, por tua falta em matéria, por me mostrar o quanto me dói a tua ausência e o quanto o sistema nos extingue, pelo recomeço.

À minha tia Rita de Holanda Bonifacio por cuidar do meu avô até sua partida, por me contar histórias sobre sua mocidade na aldeia, abrir as portas da sua casa e do seu enorme coração para mim e para muitos da nossa família, por ser um exemplo de humildade e de linhagem. Agradeço ainda por ter curado feridas que a senhora não imagina, dores que só consegui acessá-las porque me foi oferecido espaço, seu espaço. Minha tia, essas andanças me fizeram perceber que você é um dos troncos velhos da nossa família, que você carrega forte e bravamente nossa história e essa

pesquisa não existiria sem você, sem vocês, e ela é sua, nossa, para a senhora e para nós.

Aos meus familiares de Mundaú, Canaã e Itapipoca, Maria Gessiane Bonifacio de Sousa (Gessi), Francisco Ayrton Bonifacio de Sousa e Maria Rosiane Bonifacio de Sousa Martir (Rose), Wellington Sousa Bonifácio, Francisco José Sousa Bonifácio, principalmente a Rose que sempre conversou e se dispôs a ajudar e a ensinar tudo o que sabia.

Ao meu amigo de desentendimentos e de apoio Felipe Coelho Iaru Yê Takariju, por ter me acompanhando em partes das andanças de minha retomada e por ter me apresentado Letícia Fraga, responsável por me fazer ter coragem de estar neste programa.

À professora Letícia Fraga e toda a sua família, por me apoiar e por me receber em sua casa, me fazendo sentir acolhida, amada e importante. Por me fazer enxergar um ensino além do que é proposto pela grande maioria e me fazer ter voz quando o preconceito me calava em soluços.

Ao meu companheiro Tenório Honorato de Alencar e aos seus por me proporcionar apoio e confiança quando eu me senti só e precisei de alguém para cuidar de mim e da minha família.

A todos que fizeram parte dessa pesquisa.

A toda água benta que bebi.

À vida, à morte e ao renascimento.

Ao universo.

RESUMO

BONIFACIO, Ingrid Ribeiro Olanda. **O verbo desfez a carne: as línguas falarão as interpretações das linguagens da Terra.** Orientadora: Letícia Fraga. Ponta Grossa, 2025. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2025.

Esta dissertação investiga a relação intrínseca entre o território, a memória e as manifestações linguísticas do povo Tremembé, sob a perspectiva de uma indígena desaldeada em processo de retomada. O objetivo central é identificar a "linguagem da Terra" e demonstrar como o sujeito indígena transpõe essa comunicação imaterial por meio das línguas, visando à validação do pensamento ancestral como conhecimento científico. Propõe-se o conceito de GeoGrafismo como uma epistemologia híbrida que funde a Terra (*Geo*) à representação visual e sensorial de cosmologias (*Grafismo*), manifestando-se em inscrições corporais, nos ritos e na própria paisagem cultural. Metodologicamente, o trabalho ancora-se na Retomada — de caráter ontológico e político — estruturada nos pilares de observar, ouvir, lembrar e falar, como estratégia de enfrentamento ao Alzheimer Colonial, definido como o apagamento traumático da memória originária decorrente da violência epistêmica. A análise perpassa o estudo familiar em Fortaleza, Itapipoca e Trairí, legitimando a oralidade e a experiência sensorial como bases de uma ciência viva. Por fim, a pesquisa ressignifica a educação como um sistema de fluxos hídricos — nascentes, afluentes e várzeas — defendendo uma pedagogia decolonial que reconhece a Terra como agente ativo de saberes e o ensino como ferramenta de rebrotamento identitário.

Palavras-chave: GeoGrafismo. Retomada Indígena. Epistemologia da Linguagem.

ABSTRACT

BONIFACIO, Ingrid Ribeiro Olanda. ***The Verb Undid the Flesh: Languages Will Speak the Interpretations of the Languages of the Earth***. Advisor: Letícia Fraga. Ponta Grossa, 2025. Dissertation (Master's Degree in Language Studies) – Sector of Human Sciences, Letters and Arts, State University of Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2025.

This dissertation investigates the intrinsic relationship between territory, memory, and the linguistic manifestations of the Tremembé people, from the perspective of a de-villaged indigenous woman in the process of reclamation (*retomada*). The central objective is to identify the "language of the Earth" and demonstrate how the indigenous subject transposes this immaterial communication through languages, aiming for the validation of ancestral thought as scientific knowledge. The concept of GeoGraphism is proposed as a hybrid epistemology that merges the Earth (Geo) with the visual and sensory representation of cosmologies (*Graphism*), manifesting in body inscriptions, rituals, and the cultural landscape itself. Methodologically, the work is anchored in Retomada —of an ontological and political nature— structured on the pillars of observing, listening, remembering, and speaking, as a strategy to confront Colonial Alzheimer's, defined as the traumatic erasure of original memory resulting from epistemic violence. The analysis encompasses family study in Fortaleza, Itapipoca, and Trairí, legitimizing orality and sensory experience as the foundations of a living science. Finally, the research redefines education as a system of water flows —headwaters, tributaries, and floodplains— advocating for a decolonial pedagogy that recognizes the Earth as an active agent of knowledge and teaching as a tool for identity regrowth.

Keywords: GeoGraphism. Indigenous Retomada. Epistemology of Language.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 – Trajeto e cidade do recorte espacial onde as famílias da pesquisa se encontram.....	15
Imagem 1 – Simbolismo da Pedra Rachada.....	17
Imagem 2 – Nomes e seus significados.....	18
Figura 1 – O mar na praça.....	19
Imagem 3 – Sertão e o sertanejo na cidade.....	20
Imagem 4 a– Ancestralidade na rua.....	20
Imagem 4b – Ancestralidade na rua.....	21
Fluxograma 1 – Pilares do processo de retomada, pesquisa e rompimento das certezas coloniais.....	36
Fluxograma 2 – Entendimento, por vezes momentâneo, do processo de retomada.....	36
Figura 2 – Renovação – O processo atemporal da retomada.....	39
Imagem 5 – Família Ribeiro Bonifácio – Festejos e contação de história em Fortaleza.....	41
Imagem 6 – Andanças em Itapipoca – Contação de lembranças e afetos dentro e fora da aldeia da tia Rita e seu companheiro Tio Zé Airton.....	41
Imagem 7 – Andanças em Itapipoca – Contação de lembranças e afetos dentro e fora da aldeia do tio Bené.....	42
Imagem 8 – Andanças no Trairí – Contação de lembranças e afetos dentro e fora da aldeia da Tia Avó Edite enquanto nos ensinava a fazer colorau.....	42
Imagem 9 – Despedidas das andanças – Contação de lembranças e afetos dentro e fora da aldeia da Tia Avó Edite no Trairí.....	43
Fluxograma 3 – Rios educadores.....	51

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: QUASE SEM PEGADAS.....	22
1.1 MOLECA D'ÁGUA – APRESENTAÇÃO.....	22
1.2 POVO DA ÁGUA – O ESTUDO FAMILIAR	23
 CAPÍTULO 2: ENTRE RAÍZES E SABERES – O CHÃO DA PESQUISA	 31
2.1 SIGNIFICADOS E RESSIGNIFICADOS DO CONCEITO DE <i>CIÊNCIA</i>	44
2.2 <i>LÍNGUA E LINGUAGEM</i>	47
2.3 <i>EDUCAÇÃO</i>	49
 CAPÍTULO 3: GEOGRAFISMO	 53
3.1 “ERA UMA VEZ”	56
3.2 LINGUAGENS DA TERRA.....	59
3.3. <i>GEOGRAFISMO</i> COMO EXPRESSÃO ANCESTRAL.....	61
 CAPÍTULO 4: AS LÍNGUAS COMO EXPANSÃO DA RETOMADA	 67
4.1 A ORALIDADE – PALAVRA.....	67
4.1.1 escuta.....	70
4.2 ENSINO E LINGUAGEM: A REVOLUÇÃO INDÍGENA.....	71
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 76
REFERÊNCIAS	78

1 INTRODUÇÃO

Para dar sentido a tudo que será exposto nesta dissertação, é necessário primeiramente falar um pouco sobre mim, pois a pesquisa é um apêndice do meu *eu*. Eu, Ingrid Ribeiro Olanda Bonifacio, indígena Tremembé desaldeada¹, urbana e favelada, carrego em meu nome e no dos meus pais e antepassados marcas do analfabetismo português e o nome dos que se diziam donos² de minha família.

Sei que minha família é a junção de negros com indígenas, mas sei apenas um pouco além disso. A parte indígena se divide em dois grupos: os/as que vivem em aldeias e os/as que vivem em contexto urbano. Eu faço parte dos/as que estão fora da aldeia e fui a primeira, em contexto urbano, a me graduar em uma Universidade Pública, Licenciada em Geografia, e depois a continuar os estudos em âmbito de Pós-Graduação *Stricto Sensu*, em um curso de mestrado, no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, no qual escrevo algo vivo e coletivo, pois não sou apenas pesquisadora do tema que escolhi, sou existente.

Passei meses pensando em como começar a escrever esta dissertação, pois as marcas da colonização na minha escrita repetitivamente ecoavam em minha mente como uma consciência, uma voz punitiva de como essa escrita deveria ser. Diante dessa angústia e dentro desse contexto, a escrita do parente Felipe Coelho Iaru Yê Takariju (2023) explana:

Os povos invasores [...] condicionaram a escrita ao conceito de oficial, colocando a oralidade num lugar de inferioridade em relação à escrita. O condicionamento e configuração da escrita como código oficial da colonização e invasão foi estratégico para legitimar o poder institucional do Estado português perante seus pares na Europa e instituir leis de invasão, oficializando a violência linguística praticada contra nossos povos originários (Takariju, 2023, p. 27).

¹ Este termo foi criado pelo Sistema de Proteção ao Índio (SPI), e depois continuou a ser utilizado pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), para se referir ao indígena que conseguia escapar do controle exercido por esses órgãos, que se considera autoritário e burocrático sobre suas vidas (Ferreira, 2007). “O que esse órgão exaltava é que todo indígena deveria ser aldeado, pois índio desaldeado é aquele que, não se deixando civilizar em espaços próprios para isso, nega a organização imposta a eles, recusando-se a ocupar o lugar que lhe foi destinado. Essa recusa, entendida como uma espécie de transgressão, ocasionou violência física, moral, indiferença, preconceito. Oliveira (1998) salienta que, em muitas regiões da porção meridional do país, [...] “as áreas estabelecidas pelo SPI são muito menos uma reserva territorial do que uma reserva de mão-de-obra, passando a ser uma característica dessas regiões, formas temporárias de trabalho assalariado” (Guerra, 2015, p. 119).

² De todos os membros de minha família, fui a única a não ser registrada com a preposição *de* antes do sobrenome *Olanda*, preposição que simboliza que os invasores Holandeses (os que vieram *da Holanda*) eram donos da minha família paterna.

Ou seja, promover violência linguística é a razão própria de existir do que chamamos “língua portuguesa”, especialmente em sua modalidade escrita, pois, “como constitutivo da matriz colonial de poder” foi e continua sendo usado como forma de exclusão e de subalternização dos povos originários, ou como tão bem elabora bell hooks, como “uma arma capaz de envergonhar, humilhar, colonizar (hooks, 2017, p. 224)” (Nascimento, 2023, p. 469).

Talvez por isso, a meu ver, minha fala e escrita tenham me feito parecer uma indígena raivosa ou machucada, mas, percebi que fugir da escrita não ajudaria em nada, até porque me utilizei dela, em minha graduação e pós-graduação, como um mecanismo de defesa e blindagem do racismo que sofri e sofro, pois, tal como confirma o parente Luiz Pereira Kurikalá Karajá:

[...] é [...] através dela [língua portuguesa] [que] nós nos defendemos perante grandes autoridades e também fazemos denúncia de alguma criminalidade dentro da reserva indígena, por isso acho a língua portuguesa como arma legal para guerra (Luiz Pereira Kurikalá Karajá *apud* Nascimento, 2012, p. 314).

Com o exercício da escrita, percebi que gosto de escrever, mesmo que me sinta, em alguns momentos, da mesma forma como relata a parenta Truduá Dorrico (2023), nadando “num rio de correntes perigosas, a língua portuguesa, e que deságua num mar onde muitos povos indígenas estão imersos, águas do esquecimento, que borram para longe a própria língua, a memória” (Dorrico, 2023, p. 24). Por outro lado, também considero, assim como ela, que minha relação com a língua invasora é necessariamente ambígua, pelo fato de que eu a empunho como arma para me defender sempre que preciso, a mesma arma que, muitas vezes, me fere.

Por isso penso que escrever como forma de expressar a mim e ao meu povo é o início da cura de minha escrita, de modo que finalmente deu-se o desenlear das palavras contrárias que quase sempre nos privaram de expandir a nós mesmos em espaços acadêmicos, nos quais há a imposição da língua portuguesa acadêmica, pois ela é, no discurso da sociedade dominante, a língua da “civilização” (Nascimento, 2022), quando, na verdade, é elemento importante nas políticas, ideologias e práticas de ensino que buscam nosso silenciamento e nossa subalternização, dos povos originários (Nascimento, 2022).

Essas marcas sentidas por mim também são relatadas por outros parentes, como Marcio Munduruku (Peixoto, 2017), que afirma que “os alunos que vêm da aldeia pra cidade têm mais dificuldades de se expressar, de falar e até entender eles não

entendem”. Baseada na entrevista que fez com o parente Marcio, Peixoto (2017) constata que as dificuldades em relação à língua portuguesa reforçam o racismo sofrido por nós, povos indígenas, na universidade. Para Marcio, a língua “barra os estudantes indígenas a ponto de até chegar a desistir também” (Munduruku *apud* Peixoto, 2017, p. 52), especialmente o português acadêmico, que Márcio Munduruku denomina como ‘português técnico’:

Aqui na Ufopa, eu tenho mais dificuldade porque o método de ensino é mais técnico. Por exemplo, em algumas disciplinas eu acabo não entendendo a explicação dos professores. A linguagem é muito técnica e eu acabo não entendendo, mas também os alunos não indígenas não entendem. Aí, como eu sou indígena, pior pra mim. A gente sofre preconceito por parte dos professores, como dos alunos também (Munduruku *apud* Peixoto, 2017, p. 52).

O parente Paulo Marubo (*apud* Milanez *et al.*, 2019) também relata que seu português ‘ruim’ é uma das razões que o coloca como vítima de racismo de não-indígenas:

Dá para perceber que eu falo mal o português. Aonde eu já fui – em São Paulo, no Rio de Janeiro, em Brasília mesmo –, eu cheguei no aeroporto e os caras me trataram como se eu fosse um estrangeiro. Começaram a falar em espanhol comigo e eu falei: “não senhor, eu não sou espanhol, não sou estrangeiro: eu sou índio, verdadeiro povo aqui do nosso país” (Marubo *apud* Milanez *et al.*, 2019, p. 2175-2176).

Por outro lado, se não falar/escrever português ‘bem’ é motivo para que os não-indígenas nos tratem mal e coloquem em xeque nossa presença na universidade, também acontece de o branco falar que:

[...] quem não fala mais a língua, não é mais índio. Eu entendo pelo contrário: nós manuseamos a tecnologia porque a gente tem esse contato com a sociedade não indígena. Os nossos ancestrais, os nossos pajés, já sabiam que iam chegar essas pessoas trazendo tudo o que não presta. Eu estou com essa roupa, estou com óculos, este fone de ouvido, mas eu sou índio, o meu sangue corre aqui de índio. [...] Então eu vejo assim: pena que os parentes perderam a língua, não foi porque quiseram abandonar a sua própria cultura, mas foi uma pressão, a colonização. Os portugueses chegaram aqui impedindo os povos indígenas de praticar a sua própria cultura, falar a sua própria língua (Marubo *apud* Milanez *et al.* 2019, p. 2175-2176).

Mesmo o parente Olívio Jecupé, escritor Guarani muito conhecido no país e autor de mais de 30 obras, relata ter sofrido racismo linguístico. Ele e sua esposa foram convidados para participar da Festa Literária Internacional de Paraty e foram barrados na entrada do restaurante exclusivo dos escritores, porque a pessoa que

controlava o acesso à área achou que os crachás que portavam não eram seus, mas fruto de roubo:

Então você já vê que as pessoas da cidade não acreditam na gente. A gente sofre preconceito porque a sociedade sempre vê o índio como aquele primitivo que não vai crescer, e quando o índio mostra o seu talento aí vem o preconceito, o racismo. Então escrever é importante para mostrar para a sociedade que nós também podemos fazer a mesma coisa que o outro faz. Quando você fala de um índio escritor as pessoas se assustam: mas um índio escritor? Tudo assusta à sociedade. Quando eu entrei na USP nos anos 1990, todo mundo queria saber como eu tinha entrado, e eu dizia: “eu prestei vestibular”. Nós formamos uma associação na nossa aldeia, “mas tem CNPJ?” – Sim, se não tem CNPJ, não é associação. “Mas vocês têm conta em banco?”. Então para a sociedade não indígena, quando você fala “o índio faz isso”, é assustador porque o índio é sempre visto como primitivo (Jekupé apud Milanez et al. 2019, p. 2176).

O parente Felipe Tuxá (Cruz, 2017) discute a natureza da questão da barreira linguística entre indígenas e não indígenas, considerando que ela se resume somente ao fato de que há indígenas que têm o português como segunda ou terceira língua, “mas há também que se reconhecer que existem muitos povos indígenas que foram levados a adotar o português como língua primária durante o longo e violento processo de interações sociais assimétricas que herdamos do processo colonial” (Cruz, 2017, p. 102).

Na avaliação do parente, não se pode perder de vista que, mesmo os indígenas que têm como primeira língua (e às vezes única língua) o português, a barreira linguística continua existindo (Cruz, 2017), e ela é um desafio para nós, indígenas. Esse desafio tem relação com as diferentes variedades linguísticas do que chamamos de língua portuguesa num país com dimensões territoriais tão grandes (Cruz, 2017).

O parente afirma ainda que:

O português acadêmico é apenas um desses registros e faz parte do habitus do pesquisador. Nas universidades, fala-se de uma determinada forma, escreve-se também de uma maneira particular, mas, curiosamente, não se faz isso com o intuito de maximizar a comunicação. Existe uma crença equivocada nesses espaços de que linguagem rebuscada e jargões científicos excludentes são sinônimos de erudição ou de um trabalho bem feito. [...] Isso se torna um desafio para a maioria dos estudantes, sejam eles indígenas ou não. [...] É preciso falar de uma certa forma, conhecer o que tem sido produzido, dialogar com os cânones e “mostrar serviço” para buscar o diálogo com os pares. É esse movimento que chamo de inercial, pois temos que adquirir certo habitus acadêmico para nos fazermos visíveis, e esse é também um processo violento de apagamento do caráter ameaçador de um intelectual que seja “diferente”. Isto porque ser ouvido envolve assemelhar-se e acomodar-se às expectativas da comunidade acadêmica, sendo,

portanto, inercial, uma vez que, ao fim e ao cabo, pouco parece ter mudado na estrutura do próprio campo (Cruz, 2017, p. 102).

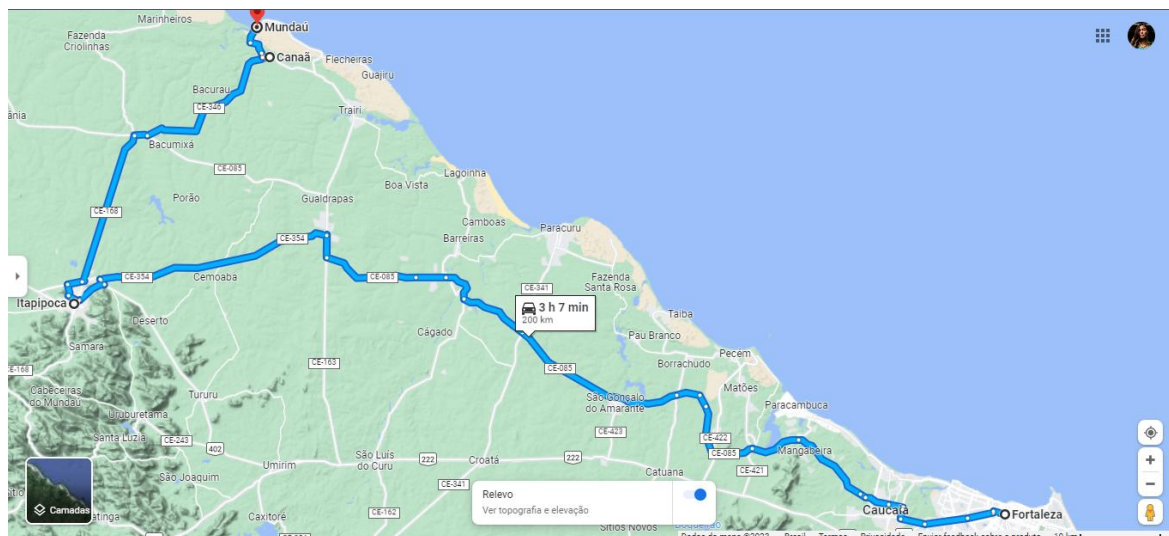
Por isso, insisto que ser indígena está além do uso de pinturas, de ser falante de língua originária, de viver em aldeia e do reconhecimento da Funai. Ser indígena é sentir, orar para a natureza mesmo sem entender, ouvir a intuição, estar rodeada de concreto e ainda ter a sensibilidade de saber para onde olhar para cuidar de si e da sua espiritualidade. É ser parte da encantaria, que não é dita e muito menos explicada.

Ser indígena me levou a pesquisar sobre nós, sobre como resistimos mesmo sem nos reconhecermos e como nossos sentimentos e saberes foram ditos como dispensáveis por formas legais e normais. O presente trabalho é sobretudo para nós, indígenas, considerando a afirmação de Tuhiwai Smith (2018) de que, ao mesmo tempo que é humilhante, também é necessário ser uma pesquisadora indígena (Smith, 2018). Ele parte de uma visão geolinguística ancestral e tem seu recorte espacial nas cidades de Fortaleza, Itapipoca e Trairí, respectivamente capital e interiores do Ceará, NE, apontadas no Mapa 1.

Essas cidades simbolizam a trajetória do meu processo de retomada³ em andamento, o qual reflete a sedimentação dos principais conceitos desta dissertação e se expande por esses espaços, porque minha família reside nessas cidades e eles são as referências sociais da pesquisa.

Mapa 1 – Trajeto e cidade do recorte espacial onde as famílias da pesquisa se encontram

³ Processo de voltar a ter posse de quem sou; recuperar-me; resgatar-me; retomar-me. Neste trabalho, a retomada será usada como referencial teórico e como metodologia de pesquisa, tal como proposta por Takaraju (2023) e será discutida com mais detalhes no Capítulo 2 desta dissertação.



Fonte: Google Maps, 2024.

A invasão europeia do que hoje corresponde à região Nordeste do Brasil ocorreu devido à preocupação de (re)apropriação de outros colonizadores, não apenas os portugueses, os quais já tinham estabelecido vínculos com o território e com alguns nativos da região e queriam tomá-la para si. Assim, com a crescente corrida colonizatória, a corte portuguesa ocupou o Nordeste, e Fortaleza foi se constituindo com o objetivo de servir como forte militar e religioso cearense (Cordeiro, 1989).

A cidade de Fortaleza localiza-se no estado do Ceará, situado no Nordeste brasileiro, e cresceu com a fé armada e as leis hegemônicas e catequizadoras, em que negros e indígenas eram os principais indivíduos de suas prescrições. As legislações eram consensuais à escravização dessas pessoas como punições a não acatamento das ordens brancas, uma vez que as leis e ordenamentos tinham e têm cor, cores de fala e cores de serventia. Devido à sua localização geográfica, a vila tinha um percentual considerável de água doce e passava por poucas estiagens, comparado-a aos sertões, o que a tornou atrativa para as migrações dos que fugiam da seca.

O forte⁴, que servia como aparato comercial e militar (Cordeiro, 1989), configurou-se como espaço de reeducação dos *indígenas rebeldes*, como se denominavam aqueles que não se rendiam ou não se aliavam ao colonialismo e ao

⁴ Antes da cidade de Fortaleza ser uma vila ou cidade, o local tinha serventia militar e comercial por meio da construção do Forte de Nossa Senhora de Assunção, razão pela qual a cidade foi batizada com o nome de Fortaleza.

colonizador. Esse processo se intensificou ainda mais após a independência do Brasil da Coroa portuguesa, já que o coronelismo, ocorrido entre as décadas 1930 a 1960, era a nova forma de governança e agora os inimigos diretos já viviam em nossas terras. Numa visão progressista, o espaço se destacava por sua ascensão socioeconômica regional, tendo atingido o *status* de cidade e, logo após, de capital. Nesse sentido, o município teve uma acelerada e não planejada expansão urbana, pautando-se em interesses religiosos, econômicos e militares, observando-se atualmente o resultado desse frenético crescimento (Leite, 2011).

A segunda cidade que compõe o recorte espacial deste estudo é Itapipoca. O nome da cidade vem do tronco linguístico tupi-guarani, dialeto Tupinambá, e significa *pedra de pele estalada*, ou *pedra lascada*, *pedra de pele arrebatada*, *pedra arrebatada* (Maciel, 2016). O autor aponta que esse fato consta nas cartas enviadas pelos jesuítas durante os séculos XVI e XVII, período em que evangelizaram o Brasil. O referido nome tem sua origem relacionada a uma geomorfologia, de difícil acesso, esculpida em relevo granítico do maciço. Tal morfologia possui uma réplica (Imagens 1 e 2) na Praça da Prefeitura, localizada centro urbano do município.

Imagem 1: Simbolismo da *Pedra Rachada*



Fonte: elaborado pela autora (2022).

Imagem 2: Nomes e seus significados



Fonte: elaborado pela autora (2022).

Itapipoca é uma cidade historicamente indígena, que hoje ainda conta com algumas etnias em aldeamentos, sobretudo Tremembé⁵, meu povo. A outra parte da população é composta de ribeirinhos, sertanejos, agricultores, pescadores e indígenas em desaldeamento e de indígenas em *Alzheimer Colonial*, conceito que explico rapidamente a seguir, mas que será discutido com mais detalhes no Capítulo 4 desta dissertação.

Decorrente de vários processos territoriais e identitários no adormecer e despertar dos indivíduos, expressos no corpo, veem-se traumas e possibilidades de cura. Os traumas se assemelham ao mal de Alzheimer, e a cura se dá pela reaproximação energética com a memória ancestral. Os traumas se afiguram no Alzheimer colonial⁶ decorrente da perda de memória do que já foi vivido e quase esquecido resultante do colonialismo mental. Nessa perspectiva, as lembranças vêm como sensações e sentimentos energéticos que vivemos e não as recordamos, não havendo assimilação de realidade, chegando a aparentar-se com uma falta de lucidez, porém são essas recordações juntamente com o sujeito em retomada que formam os pilares das memórias ancestrais. As recordações variam desde dor até a afeição, todavia todas possuem uma característica em comum, pois

⁵ Sobre o povo Tremembé, o meu povo, falarei com mais detalhes no Capítulo 1 desta dissertação.

⁶ Doença memorial de esquecimento e abstrações nos sujeitos decorrentes aos traumas dos colonialismos (Bonifacio, 2022).

pertencem ao sujeito. Elas são campos acessados energeticamente através de frequência. A energia aqui assume um parâmetro mais sensitivo e filosófico, diferentemente da física, e a frequência permanece como conceito físico de ocorrência do acontecimento em intervalos de tempo. O sujeito é a corrente de força energética entre o meio e si mesmo, e a frequência são as memórias acessadas decorrentes das energias canalizadas em períodos (a)temporais (Bonifacio, 2022, p. 29).

A origem ancestral e nordestina também é exposta pela cidade em espaços públicos e privados, como as estátuas (figura 1 e imagens 3, 4a e 4b) localizadas na Praça dos Três Climas as quais expõem o grande diferencial climático e social da região. A figura 1 representa a praia por meio de uma escultura ao pescador com dois homens empurrando uma jangada ao mar. O sertão (imagem 4) está representado pelo sol, topo do monumento, e pelo sertanejo, boiadeiro, em seu dia a dia tentando laçar o boi. A serra é representada pela Gruta da Pedra Ferrada com imitações das inscrições rupestres e, na frente dela, há a estátua de uma indígena com uma criança, em referência aos indígenas que habitavam as Serras de Itapipoca, como pode ser observado na imagem 4b.

Figura 1: O mar na praça



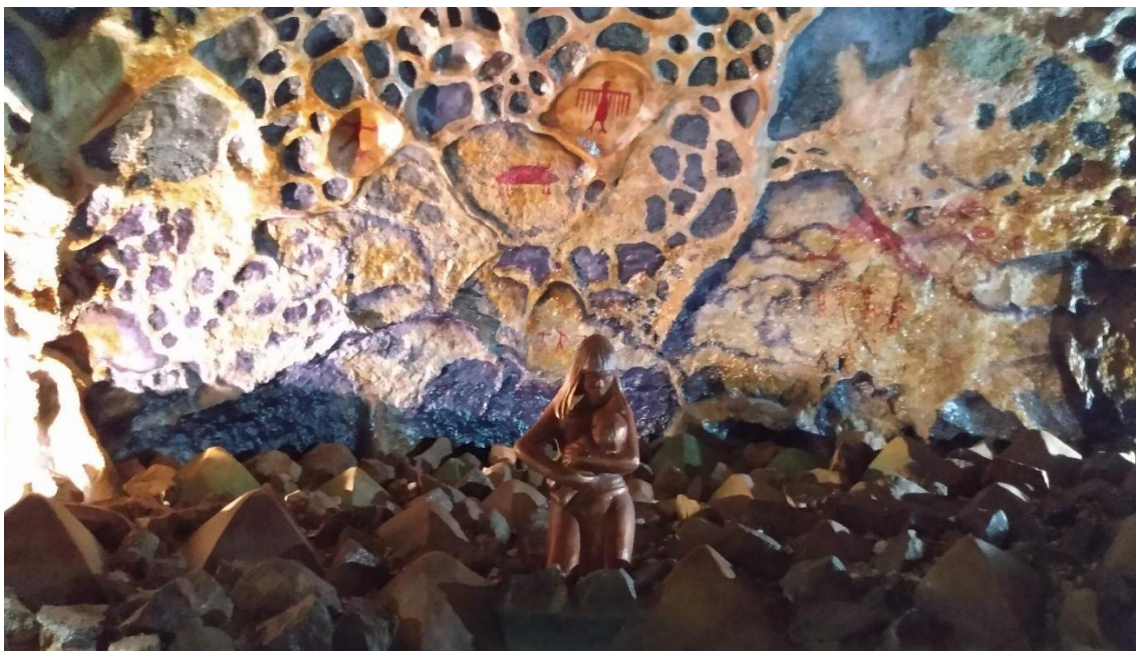
Fonte: Google Maps (2024).

Imagem 3: Sertão e o sertanejo na cidade



Fonte: elaborado pela autora (2022).

Imagem 4a: Ancestralidade na rua



Fonte: elaborado pela autora (2022).

Imagem 4b: Ancestralidade na rua



Fonte: elaborado pela autora (2022).

CAPÍTULO 1: QUASE SEM PEGADAS

1.1 MOLECA D'ÁGUA – APRESENTAÇÃO

Meu nome é Ingrid Ribeiro Olanda Bonifacio, mas alguns conhecidos e amigos me chamam de *Índia* ou *Ribeirinha*, e um grande amigo⁷ me nomeou de Sãzara Sukuíra, que significa *Serpente Ribeirinha*, e foi me dado por um vínculo afetivo e espiritual que estabelecemos. Meus nomes ecoam quem sou, de onde venho e pelo que guerreio, carregam em si o poder da palavra.

Sou parte de dois povos, um que não conheço sua denominação, porém moro, vivo e ouço partes de suas histórias às margens das praias e rios do Mucuripe e Cocó, em Fortaleza/CE; outro que está um pouco distante, em Itarema/CE, no aldeamento dos Tremembé do São José, mas resguardo suas histórias e vivências, pois ainda me curo de algumas marcas da retomada.

Há pessoas que não compreendem como ou por que guardo as falas, as memórias e o nome do meu povo. Não entendem que o processo de retomada traz consigo dores e prevenções que sentimos ao cavoucar nossas histórias. Esse sentimento não é individual, ele é familiar e grupal, nos mostrando que cada passo pode cuidar ou machucar a quem faz parte da passagem.

Parte do povo Tremembé está localizada no Ceará, nos municípios de Itarema, Acaraú e Itapipoca. Na região de Itarema, onde vive minha família, o povo reside em áreas litorâneas, em Almofala; e na área interiorana, conhecida como Córrego do João Pereira, que abrange as localidades de Capim-açu, São José e Telhas. Os Tremembé foram aldeados por missionários nos arredores do rio Aracati-Mirim, onde, posteriormente, migraram e ocuparam Almofala, hoje considerada núcleo central dos Tremembé no Ceará (Araújo).

O nome Tremembé carrega consigo luta e resistência, já que eram considerados ferozes e hostis ante a presença do branco colonizador, também eram excelentes nadadores e caçadores, conhecidos por atacar tubarões com instrumentos pontiagudos e em seguida trazê-los a terra para retirar-lhes os dentes e colocarem em suas flechas.

[...] a palavra tremembé corresponderia à junção de dois vocábulos, um vindo do espanhol/português, tremedal, e outro tupi mbâe [...], que juntos formaram o vocábulo tremembé, para designar os grupos nativos que viviam na costa

⁷ Iaru Yê – Felipe Coelho

norte brasileira e que eram conhecidos por viverem próximos e se esconderem nos manguezais, nas áreas de pântanos. Antes de receberem a denominação Tremembé este povo era classificado como Tapuia (Borges, 2010, p.73).

Desde o início da história dos colonizadores, somos indóceis, inimigos e indignos de confiança (Messender, 1995) porque lutamos por nossas vidas e saberes, e ainda hoje lutamos contra empreendimentos e especulação imobiliária, nas aldeias, e perspectivas de acultramento e extermínio dos povos que saíram das aldeias.

Somos do Campim-açu e de Fortaleza, e assim como a história do nosso povo mostra andanças, caminhamos com memórias, cada deslocamento, seja pelo corpo ou pela palavra, carrega um pedaço da Terra que nos forma e nos informa. Nossa presença em múltiplos espaços não é ausência, é enraizamento em movimento⁸. Carregamos em nós a história viva, mesmo quando nos é negada a certidão da origem. Somos semente que se espalha pelo vento, mas que nunca esquece das águas que nos fez brotar. E é dessa encruzilhada entre o lembrar e o continuar que esta pesquisa se desenvolve, como rio que, mesmo represado, encontra um jeito de correr.

1.2 POVO DA ÁGUA – O ESTUDO FAMILIAR

Saberes tradicionais e aspectos dos nossos modos de vida, independentemente da aprovação acadêmica, são ciências. Precisamos requerer o lugar de ciência, o devido reconhecimento aos saberes que são nossos. É importante salientar sempre que nossas ciências são várias e plurais, pois existe, ainda, a imposição de uma única forma de ciência dominante, considerada a melhor, mais “confiável” e verdadeira, fruto do caráter colonial acadêmico (Pinto, Takariju, Fraga, 2021, p. 59).

“Eu não sou daqui, marinheiro só, eu não tenho amor, marinheiro só”, eu não sei quem sou. Por vezes ouvi essa música e lembrava de mim, perdida dentro das grandes certezas de outros indígenas ao falarem de si e do seu povo.

Assim como a parenta Truduá Dorrico (2023):

Eu tenho um nome que ainda desconheço
Uma palavra antiga tecida nas fibras de inajá
Eu tenho um nome pelo qual os deuses me invocam
Intimamente de dentro escuto chamar
Eu também tenho um nome, que pertence à língua
e à nação que insiste em me borrar do papel [branco]
Eles sabem que, ainda borrado, o grafite resiste

⁸ Referência às raízes pivotantes que possuem uma raiz principal a qual ramifica raízes secundárias fortes e profundas, gerando fixação e acesso a nutrientes.

Mesmo apagada, a marca do traço fica,
 não tão invisível, assim como eu
 Escrevo ao longo da vida o nome exótico que me foi dado
 Ao modo daqueles que vivem longe de suas atro-cidades
 Assino esse nome muitas vezes, e, embora ele esteja
 nos documentos oficiais, ele não é meu, assim como os
 muitos nomes de nossos montes, montanhas, serras, rios
 e caminhos que foram renomeados por
 - [descendentes de europeus?]

Eu tenho um nome que é a pele do meu corpo
 E cobre a extensão de dentro de fora de mim
 A confissão de quem sou
 O povo ao qual pertenço

Meu nome, eu sinto,
 É da terra
 É um espírito
 Que me invoca à florestania (Dorrigo, 2023, p. 25-26).

Fui amadurecendo e hoje me reconheço, mas neste momento do texto o *eu* não é tão importante, mas, sim, os *meus*.

Meu pai não é uma pessoa com quem tenho tanta intimidade, mas ele é um ótimo contador de histórias, principalmente da sua. Seu Raimundo de Olanda Bonifacio, nascido em março de 1957, no Ceará, em Itarema, onde atualmente localiza-se a aldeia Tremembé Córrego João Pereira, é indígena desaldeado.

Na minha infância, meu pai sempre me contava parte da sua meninice, mesmo que eu não entendesse o peso das palavras ou vivências. “Quando eu era criança saí de casa para procurar coisas melhores, vim andando do interior pra cá e vivendo na rua. Quando cheguei aqui, dormia lá na Leste Oeste⁹, porque de manhã eu poderia trabalhar na rua e os garçons de lá de perto me davam comida. Outros meninos me ofereciam drogas, só que para mim só valia o cigarro” (memórias da autora, 2023). Ele passou anos me contando sempre a mesma parte da história. Às vezes, seu olhar mudava, como se ele sentisse emoções diferentes ao lembrar da mesma história.

Na minha adolescência, não ouvia muito meu pai, pois ele enfrentou o câncer e, por muitas vezes, o via sem forças. Nesse mesmo tempo, passei por uma fase muito complicada da minha própria aceitação: além de a doença do meu pai mexer com o meu centro familiar, eu pouco me importava com tais palavras que eu já sabia de cor, até que um dia ele continuou a história. “Certo dia, o Fulano, o que me dava

⁹ Uma das praias de Fortaleza, nossa atual cidade de moradia.

comida no restaurante, perguntou se eu não queria trabalhar com ele de cumim. Quando comecei, atendia várias mesas, o mais rápido, fazia o trabalho do garçom. Consegui alugar um quarto com os meninos de lá e agora eu era um garçom, em vários lugares e empregos, até chegar na padaria onde aprendi a fazer pizza” (memórias da autora, 2023).

As histórias do meu pai sempre eram assim, partidas e contadas diversas vezes, as mesmas partes durante alguma refeição. Parecia que ele estava digerindo aquilo junto com as refeições. No ano em que faria vestibular, ele brincou contando de onde ele era e eu, no auge da minha insanidade de saber quem eu era, o que eu era. No ano de 2014, eu teria que prestar vestibular. Além de não ter certeza do que queria estudar, foi um ano complicado de falar o que eu era. Preta ou parda? Meus irmãos e minha mãe sempre diziam e repetiam, mas eu não entendia o que significava de verdade. Em uma das confusões que eu trazia a todos, meu pai se intrometeu dizendo que a gente era ‘índio’. Ele falou, riu e saiu contando que lá no interior ele vivia na aldeia. Não fui atrás, seu Raimundo é conversador, então não adianta pedir para ele falar o que ele não quer contar. Fiz o vestibular como parda¹⁰.

Como universitária, a confusão parecia mais distante, decorrente do orgulho que dei à minha família como a primeira a estudar em uma universidade pública. A sensação de me sentir preenchida pela satisfação dos meus não foi suficiente por tanto tempo. Por isso, no meio da minha graduação, retornei ao meu pai e pedi que ele me contasse o que éramos. Meu pai lembrou com um pouco dos motivos que o levaram a ir embora, a não compreensão da expulsão da sua Terra. Me voltei à família da aldeia para entender minha história, porém ali não havia solidez. Foi então que busquei meu avô, que também tinha saído do aldeamento.

Meu avô, Seu Zeca, foi um ser que me inspirou a amar e a entender a confusão da vida, pois quando o encontrei ele estava com Alzheimer e sempre me repetia algumas frases. Ele sempre falava que queria voltar para casa, porque já estava velho demais e lá descansaria. Lembrava da vida, dos amores, dos erros e até dos desentendimentos por gaiatice do velho. Isso me enchia o coração, que logo se doía com o pedido de retorno à casinha.

¹⁰ Há vários materiais que discutem a questão do indígena se declarar pardo no Censo. Sugiro a leitura dos seguintes textos para quem tiver interesse em acompanhar a discussão: a) ‘Não sou Pardo, sou Indígena’ Mobilização Indígena para Autodeclaração no Censo de 2022 (Mendes, 2021); b) Pardos, mestiços ou caboclos: Os índios nos censos nacionais no Brasil (Oliveira, 1997).

Voltei ao meu pai novamente e contei sobre as coisas que estava vivendo. Ele me surpreendeu pela coragem que eu não tive, dizendo que voltaria à aldeia e retornou. Agora está na sua Terra de origem e tem outros sentimentos, os quais prefiro não trazer à tona cutucando o passado com mais perguntas. Espero que ele me reconte suas histórias com outras sensações em sua face e voz. Vale lembrar que certamente eu não faço jus ao jeito de falar do meu pai e não o incomodei com isso. Aprendi, com o tempo, que as marcas ainda eram latentes e que as feridas ainda estavam expostas, então me vi no mundo procurando pessoas parecidas comigo, com histórias ensanguentadas e meio apagadas. Encontrei algumas, que hoje vejo com amor.

Falo e escrevo muito do que sei sobre minha família paterna, porém não é à toa. Minha mãe, Maria Irma Ribeiro Bonifacio, é uma menina senhora muito moleca resguardada. Nasceu em Fortaleza, em 1964 e morou em sua juventude às margens do Mucuripe, uma das praias de Fortaleza, CE. Essa moça falou muito sobre suas histórias das areias das praias, os pescados do mar, as festas do mar e sua luta para ser pilar de nossa família. Eu sempre quis saber mais, só que há silêncio, e me parece convidativo aprender como saber mais.

Irma pode não falar, mas seu sobrenome ‘Ribeiro’ ecoa em nós, nos liga às águas e à ancestralidade. Isso conecta nossa história familiar a uma identidade fluvial, onde estamos diretamente ligadas à sobrevivência e à construção de nossas tradições.

Ser Ribeirinha nos relaciona vital e continuamente com as águas. Entretanto, mais do que uma condição geográfica, é uma questão de se reconhecer. Nos conectamos, por essência, aos movimentos das águas, que constantemente trazem e levam histórias, alimentos, memórias e até mesmo vidas. Assim, há fluidez, adaptação, mas também resistência, já que as margens são lugares onde as águas encontram a matéria e esse encontro é onde a vida e as histórias se entrelaçam:

O contato com a água, com a terra, com a mata, ao pescar ou banhar-se, ao plantar ou colher, ao caçar...são fundamentais para a vida do ameríndio. E não o são apenas como sobrevivência física. Mas como um fazer aliado ao prazer. Não seriam também tais vivências fundamentais para o homem moderno? Não será o mesmo princípio que estamos buscando em uma outra relação de trabalho que começamos a vislumbrar? Constatamos que tais vivências estiveram ausentadas da vida do homem moderno e acabaram apresentando-se como breves momentos de *fugas*; *folgas* no sentido de não deixar a “vida fugir”, não deixar a “vida escapar”; como nosso recurso último

de buscar deixar soprar alguma brisa sobre nossas pobres vidas carentes de espírito (Schubert, 2001, p. 17).

Essa conexão do nome com a Terra é uma marca, um elo invisível, falado e escrito entre a nossa família e a Terra. Assim como os rios e ribeiras alimentam, sustentam e modelam a Terra ao seu redor, nossa história compartilha uma relação íntima com a Terra e as águas, herança ancestral, não apenas em termos de história familiar, mas também como uma parte do próprio fluxo das águas, que nos renovam e nos adaptam onde se faz morada. A água, aqui, não é só um elemento natural, ela é a linha de conexão entre as gerações, uma memória viva que atravessa o tempo e se reflete no sobrenome.

Apesar das poucas histórias de vida da Ribeirinha, eu aprendi a ensinar com ela, minha melhor professora. Minha mãe me ensinava sobre as coisas da vida e da escola pela natureza. Foi com ela que aprendi que viver à beira do rio era entender a vida em seu movimento constante, a água que nunca para, e que pescar não é apenas o ato de capturar, mas o aprendizado profundo da observação e do respeito às etapas da vida.

Me lembro da infância, moro e estudo à beira do rio. Maria Irma, mulher, mãe, sobretudo minha mãe e dona de casa, que, por diversas vezes, me contava, incansavelmente, como o ato de estudar se relacionava com a pesca que observávamos aos fins de tarde, quando dizia — Estudar é como o pescador ensinando seu filho a pescar. Primeiramente, ele o ensina a observar tudo que faz. Depois de um tempo ensina a manusear os instrumentos necessários para a pesca e, por fim, lhe ensina a pegar o alimento, respeitando todas as etapas.

Dona Irma ama ler e sempre falava sobre o empenho em estudar, qualidade que desenvolveu com seu irmão, José. “A gente estudava e trabalhava pra terminar os estudos e o José sempre dizia que seria diferente” (informação verbal¹¹). Infelizmente meu tio se encantou ainda jovem, antes de terminar os estudos, mas serviu de inspiração à minha mãe para pôr uma semente sobre a necessidade de aprender para ‘ser diferente’¹².

¹¹ Minha mãe sempre trazia suas lembranças como direção para nossos caminhos; suas falas sempre estavam próximas em momentos que esmorecíamos ou preguiçamos, para nos mostrar onde estávamos e como poderíamos transformar nossas vidas e sentidos.

¹² No sentido de tentar seguir uma carreira do mundo capitalista ocidental. Essa expressão é muito utilizada, de várias maneiras, por pessoas de todas as periferias brasileiras quando querem manifestar que têm esperança de mudar de classe social.

Como as águas que desaguam nos rios, nossas histórias, identidades e culturas não desaparecem, elas continuam a existir e a se renovar. Apesar das adversidades, continuam a viver e a se reconstituir nas margens, na margem da cidade e da história, mas sempre firmes e ativas. A palavra 'Ribeirinha', em nosso contexto, carrega a essência de quem vive à margem, mas não à margem do mundo e, sim, do encontro com a Terra, onde as águas encontram solos, onde o ritmo da vida se mistura ao fluxo das águas.

Falar de minha família implica falar da nossa relação com o rio e o mar, de como as margens rodeiam nossas vidas. Não é uma simples condição geográfica, uma vez que ela perpassou e perpassa a própria marca da nossa existência. Como ribeirinha, minha mãe, meus avós e nós fomos formados pela água, pela vida no litoral e, mais importante, pela capacidade de adaptação e de resistência. E é assim, entre as águas e as margens, que respeito o tempo de minha mãe e busco entender a ancestralidade. É como ser água, ser parte de um ciclo contínuo de transformação, de adaptação, de resistência.

Minha família era o que eu tinha como retomada e foi a partir deles que eu aprendi a ter coragem de ir atrás. Nossa história certamente é mais extensa do que descrevo em algumas folhas escritas neste trabalho, mas o foco central aqui não é esse, mas sim o de mostrar a vocês uma parte de mim, que talvez explique sucintamente o motivo do presente trabalho ser escrito e feito dessa forma.

A pesquisa familiar contribuiu e contribui diretamente para a preservação da memória individual e coletiva, pois nossas tradições, histórias e conhecimentos são transmitidos oralmente e podem ser perdidos ao longo do tempo. Ao registrar essas histórias e experiências, preservamos um pedaço da história social, também mantemos vivos os saberes indígenas que podem ser essenciais para a continuidade da cultura e da identidade de um povo.

Essa representação proporciona uma compreensão mais profunda de identidade e de ancestralidade. Para nós, povos indígenas, a história familiar/do povo está profundamente ligada à Terra, aos rituais e à cosmo percepção (Takariju, 2019), pois ao resgatar e compartilhar vivências, reforçamos a conexão com o outro e com a Terra, com os antepassados e com o resgate dos nossos, honrando-os cultural e espiritualmente.

No campo do que vou chamar de ciência indígena (conceito discutido no Item 2.1 desta dissertação), o conhecimento não é apenas produzido por meio de métodos

acadêmicos formais, mas também por experiências de vida e saberes transmitidos entre gerações.

A pesquisa familiar (Brupahi Xerente, 2022; Takariju, 2023, 2024; Tapirapé, 2024; Tapirapé (Tenywaawi), 2024; Moritu, 2024; Wa'awe, 2024) e/ou de um povo nos permite integrar essas formas de saberes à produção científica, tornando-a mais semelhante a vida, diversa e plural. Escrever histórias familiares é uma maneira de validar e trazer à tona saberes não conhecidos que contribuem para uma abordagem de pesquisa que não apenas respeita, mas também valoriza o conhecimento tradicional.

Penso, portanto, da mesma forma que o parente Felipe Coelho Iaru Yê Takariju (2024), para quem:

A pesquisa [...] não é campo separado da vida, [pois] não existem locais ideais onde se replicam os acontecimentos. A pesquisa é um fluxo, contínuo e descontínuo de movimento e entrega. A vida nos apresenta os mundos naturais que vivem em coletividade conosco, nossas ciências indígenas são pensamentos com a Terra e sabedorias ancestrais que foram e são configurados em nossas experiências coletivas com o território há milênios. [...] A partir do campo, juntamente com as experiências coletivas vivenciadas em coletivo com meu clã e minha família Tacariju, são essas as configurações que faço dessa linguagem. Assim, nasce o desfecho desse texto [...] trazendo toda a singularidade do meu pensamento e da singularidade coletiva do meu povo e dos povos com quem me relacionei. Esta configuração da linguagem é, neste momento, o desfecho da pesquisa que, oficialmente, acabou. Mas como se trata de uma configuração, ela está sempre aberta para novos percursos e perspectivas que os campos de linguagem da Terra nos proporcionem. Esta é mais uma característica da cosmometodologia das retomadas, os campos estão abertos e se conectam por saltos (Takariju, 2024, p. 272).

A pesquisa sobre a história familiar é, portanto, um ato de resistência ao apagamento, sobretudo das memórias e das culturas indígenas, que muitas vezes são minimizadas ou marginalizadas nas narrativas dominantes. Ao documentar e ao celebrar as histórias de vida e as tradições familiares, reafirmamos o valor e a importância dessas histórias, oferecendo empoderamento para as gerações presentes e futuras, pois cada história tem importância na construção do todo, promovendo sentimentos de pertencimento, em que os participantes e os leitores podem se reconhecer na história e sentirem que fazem parte de algo maior.

Foi pela pesquisa familiar que Juà, parente Payayá, afirma ter encontrado respostas sobre que é:

Elu passava parte de suas férias em Mirassol, uma cidade que se localiza no Noroeste de São Paulo, a 453 quilômetros da capital. Foi lá o ponto de partida para o processo de entendimento racial. Além das vivências com o bioma local, sobretudo com os rios, ouviu por diversas vezes de seu avô materno sobre a origem indígena da família. “Chegou uma hora em que eu fiquei ‘peraí, eu não sou branco, não sou preto’, e meu avô sempre me falou que a gente é indígena, mas se os indígenas só vivem na mata, então o que eu sou?’. E aí fiquei nessa pira de ir atrás, tentar entender e conhecer pessoas que já estavam nesse corre” – Juà (Santos, 2024).

Portanto, quando eu me coloco como testemunha da minha história, eu ‘solto o verbo’ não apenas para narrar o passado, mas para fortalecer o presente. O ‘verbo’ é a força viva que carregamos e me põe no lugar de testemunha, transformando o vivido em linguagem, em presença.

Solto-o para dar forma à ciência que vem de minha família, de meu povo, de nossa ligação com a Terra. E, ao fazer isso, torno-me mais que uma pesquisadora: torno-me a própria continuidade dessa história. O verbo solto é ancestral, herança e criação, é o que nos carrega e recria enquanto damos voz a esses saberes.

CAPÍTULO 2: ENTRE RAÍZES E SABERES – O CHÃO DA PESQUISA

A metodologia utilizada neste trabalho é a da retomada, tal como proposta pelo parente Felipe Coelho Iaru Yê Takariju (2023), retomada de atenção e escuta. A retomada é de mim, dos meus e de vários outros. De mim, como reorganização mental, física e espiritual, perdando as vezes em que me pudei para caber no corpo social; dos meus, a partir da contextualização histórica de minha e de outras trajetórias familiares, para que os que virão e os que ainda estão vivos consigam se entender e saber de onde somos; dos encantados, como amparo do esquecimento e mudez e agradecimento aos interflúvios com a espiritualidade; e dos parentes, para que possam reestruturar suas memórias e enxergar a não-matéria e a legalidade de sermos indígenas. Por isso “toda retomada indígena, seja ela na academia ou não, é uma forma de desmentir a história oficial do país”, como afirma o parente Felipe Coelho Iaru Yê Takariju (2024, p. 54), já que o Estado insiste em negar nossa existência. Somente pela retomada, podemos reivindicar “o direito à vida, direito social, cultural, espiritual, mas também poético. Porque o mundo é feito de palavras. E a palavra indígena é [...] ao mesmo tempo flecha, canto, arma e cura” (Saavedra, 2023, p. 13).

A retomada vem sendo muito utilizada por nós, indígenas, em várias áreas do meio científico, pois ela acessa campos individuais e coletivos, em que a pluralidade e a individualidade histórica adentram entranhas sociais e modificam indivíduos, sujeitos, comunidades e sociedade.

O parente Ynã Oru (Santos, 2024) descreve o papel do seu processo de retomada no entendimento sobre si mesmo:

“De 2020 para cá, me parece que começa um levante, que está chegando e acontecendo. É uma onda que está emergindo, e é quando eu começo a ir atrás de coisas, a fazer pesquisas, a entender, achar fotos do meu avô e falar: ‘pera aí, esse avô aqui não é branco’”, conta Ynã Oru, 38 anos, artista plástico e performer. Morador do Tucuruvi, na zona Norte, mas criado na zona Leste de São Paulo, Oru passou por uma retomada Kariri (povo original do Nordeste brasileiro mas que hoje se dispersa por diferentes partes do País). Entender a própria identidade enquanto pessoa racializada é algo que começou ainda na infância. Vindo de uma linhagem bastante miscigenada, com avó cigana e avô “caboclo”, sempre ouviu comentários sobre possuir uma “beleza exótica”. “Eu cresci sendo adjetivado de ‘tupiniquim’, então tudo que eu fazia virava isso. É algo que você vai carregando e que você não sabe nomear, não entende, não sabe lidar, e vai maturando essas coisas que vão jogando em nós. Era já um demarcador que as pessoas projetavam em mim”, relembra (Santos, 2024).

Nas palavras da parenta Truduá Dorrico (2023),

A retomada é um paradigma
 É um modo de vida.
 Trata-se de pertencimento.
 Subjetividade.
 Autoestima.
 Trata-se de reaver nossa história,
 nossos cabelos, nossas pinturas.
 De olhar o nosso corpo e sentir a beleza
 que vem da terra, da qual tanto nos orgulhamos.
 Trata-se sempre de nós.
 De como reconstruímos relações fraternas e afetivas.
 De como somos mais fortes em rede.
 Retomada é um paradigma de poesia (Dorrico, 2023, p. 29).

Neste trabalho, considero a retomada uma metodologia que ativa e entrelaça memórias ancestrais e coletivas, propondo um reencontro com os afetos e com a espiritualidade dos povos. Esse conceito pode ser utilizado para fundamentar o seu objetivo de rememorar a relação da Terra como viva, não apenas como objeto de estudo, mas como uma energia que ativa e compõe experiências coletivas.

Metodologicamente a pesquisa familiar são cosmometodologias (Takariju, 2019) que integram não apenas as abordagens científicas formais, mas também as sabedorias nativas, propondo um olhar mais holístico e conectado com a realidade vivida pelos povos indígenas.

Por isso é possível afirmar que a retomada é uma vivência, que não pode ser acorrentada a um conceito único ou a apenas um/a pensador/a. Na retomada, a quantidade importa menos que a qualidade, ou seja, um/a é tão importante quanto o todo e sempre deve ser visto/a como protagonista, existente, pois a individualidade agrega ao todo, ao pluralismo.

Como ratifica a parenta Truduá Dorrico (2022):

Em nível individual, [a retomada] diz respeito a indivíduos que impactados pela literatura, cinema, artes, música indígenas, têm reconhecido sua ancestralidade e passado a comunicar-se com o povo de origem ao qual pertencem [...] [uma vez] que não se identificam com a memória dominante com que foram por séculos ensinadas a se identificar, isto é, a brasileira, de origem europeia (Dorrico, 2022).

Ou seja, a retomada acontece quando reconhecemos que “os processos pelos quais se constitui a identidade nacional passa pela exclusão dos corpos

indígenas, ao mesmo tempo que apropriação dos conhecimentos ancestrais. Em ambos os casos, nos subordina ao empobrecimento territorial e simbólico” (Dorrigo, 2022).

Quando a retomada é usada como metodologia de pesquisa, a atenção deve vir junto com a escuta. A oralidade, as dores, as lembranças e os amores são caminhos não conhecidos e as ciências eurocentradas, quase irreconhecíveis, pois a colonização do saber desmerece e deslegitima outros conhecimentos por meio da *putrificação ontológica* (Raffles, 2002), que é a hierarquia do saber imposta por comunidades científicas que controlam o que é ciência. A retomada é parte de quem a utiliza, sente, não pode ser feita por um pesquisador de fora do meio pois ela é o sentir o silêncio, o *eu*, o espaço, as pessoas, os encantos e encantados, respeitando o convite para a participação que requer de mim e de nós, além da ruptura do pesquisador/a com o ego de saber e poder. O convite para a fala é a entrada em um campo energético e, ao mesmo tempo, a doação e vinculação de minha energia individual, a partir da qual me torno parte de tudo contado, vivido e visto, me tornando integrante, sobretudo de memórias.

O ouvir é uma das vertentes mais necessárias nessa metodologia, pois as pessoas que fazem parte da minha pesquisa são indígenas e a fala, a oralidade, é um dos principais meios de comunicação e descendência. A escuta me faz perceber o quanto desaprendi a ouvir quando começaram a me treinar para falar na universidade.

No curso de licenciatura, aprendi técnicas de expressão oral, na tentativa de desenvolver uma boa oratória em português, que vai ao encontro das exigências de formalidade acadêmica, mesmo que sinta o mesmo que descreve a parenta Truduá Dorrigo (2023), no poema “De que chuva você está falando?”

Os mais velhos dizem que o português é uma língua
emprestada
que nos serve muito pouco.
Criada em um lugar diferente do nosso,
só devemos saber proferi-la para não ser enganados
por eles.
Eles são ao que falam a língua portuguesa,
essa *gíria* que falsifica nossas verdades.
Chamando de colonização o que deveria
ser nomeado como genocídio.
Chamando-nos de “Índios” ao invés de nossos nomes
de povos originários.
Chamando de integração o que deveria
ser chamado de população.
O Brasil é minha colônia [...] (Dorrigo, 2023, p. 33).

Esta expressão oral formal era bem-vista pelos professores quando eu expunha a eles o que havia pensado, assimilado do que li e ouvi, mesclando esses saberes com os do meu mundo. No entanto, acredito também que, nesse processo, aprendi que era necessário, para ser uma boa professora, falar sempre muito bem (no sentido de normatividade) e bastante, buscando ensinar a meus alunos a mesma coisa, para que suas falas também tivessem validade e fossem legitimadas.

Já minhas falas passaram a carregar certezas em relação a tudo que estudei, como uma razão absolutista comprobatória, que resultavam em imprecisões quando eu tentava unir o que tinha *aprendido* ao realizar esses estudos aos meus pensamentos e ideias.

A universidade não me cerrou, na verdade me abriu caminhos inimagináveis, quando penso em minha condição socioeconômica. Mas preciso dizer que, inicialmente, ela me fez sentir errônea e acanhada quando utilizava, em trabalhos, avaliações e falas acadêmicas, os conhecimentos ancestrais repassados pelos meus.

É praticamente impossível ao/à pesquisador/a indígena separar seu *eu* de sua pesquisa (Tuhiwai Smith, 2018) e esse fato gera inquietações no meio acadêmico, aos docentes e demais colegas, já que as ciências aceitas nas instituições de Ensino Superior são fechadas em normas de não vinculação entre o/a pesquisador/a, a pesquisa e as pessoas participantes da pesquisa. Porém, isso não deve fazer com que aceitemos a condição de tornarmos meros objetos de pesquisa, não podemos nos tornar simples copiadores ou repetidores dos chamados *clássicos*, que constituem as leituras obrigatórias das vastas subdivisões da ciência capital, e *consagrados*, que são os autores renomados pela academia, pesquisadores coloniais que, por muitas vezes, nos estudaram e surrupiaram nossos conhecimentos.

Se nos tornarmos copiadores, nos tornamos acadêmicos exploradores e indígenas produtos, no sentido daquilo que pode ser comercializado. Como se vendêssemos a nós mesmos, nossa ancestralidade e descendência, ao segregar o *eu indígena* do *eu pesquisador*, considerando possível dividir o indivíduo em pedaços, com várias faces, sendo possível separar a condição de indígena da condição de sujeito social.

Portanto, nossos trabalhos de pesquisa são importantes porque são:

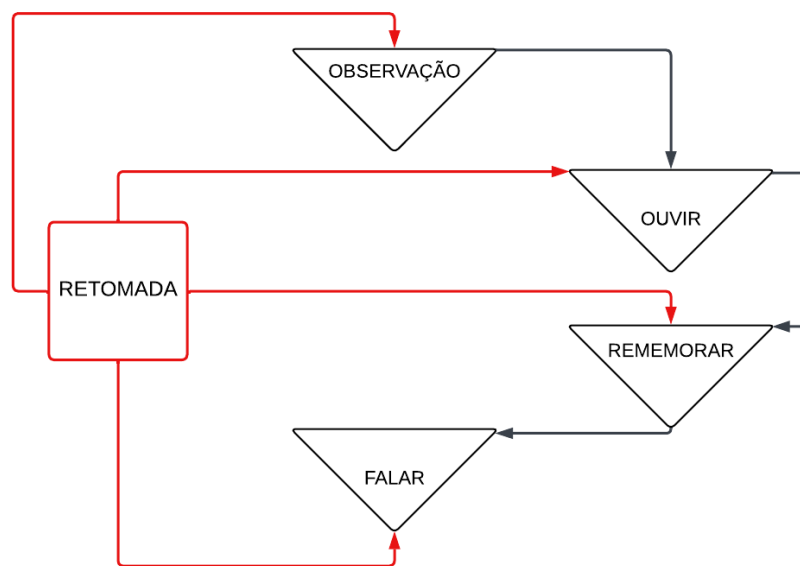
[...] fluxo de contra-colonialidade dentro e fora da academia. [São] uma contra-narrativa colonial, que traz a perspectiva de pensamento indígena [...]. Ao narrar nossas próprias histórias, podemos firmar com mais força as retomadas e fazer brotar mais e mais povos indígenas pelo planeta, essas são as atualizações das experiências de resistência colonial contra o capital (Takariju, 2024, p. 282).

Outro método que utilizei e utilizo no meu processo de retomada na vida e no contexto desta pesquisa é o levantamento de memórias, contos e narrativas das experiências dos meus familiares, os quais foram transmitidos a mim no decorrer da minha vida e no trabalho de campo, que iniciou quando questioneei minha família sobre seu passado.

Defino memórias como vivências que, mesmo não experimentadas diretamente por um/a de nós, são passadas como fundamentos de estruturas e visões sociais que, apesar de individuais, parecem ultrapassar as experiências das singularidades e adentrar a esfera do coletivo, como se muitos de nós tivéssemos vivido e sentido aquelas mesmas situações, sensações e sentimentos de quem as descreve. É importante ressaltar que as memórias são rodeadas de sentimentos e talvez eu não as repasse da mesma forma como foram repassadas a mim. Quando algo nos é contado, não nos sentimos apenas ouvintes, mas participantes, como se tivéssemos vivido parte do que é contado. Por essa razão é que a oralidade tem uma enorme importância para nós. Entretanto, espero que tenham o mesmo sentimento de serem os protagonistas de cada uma delas.

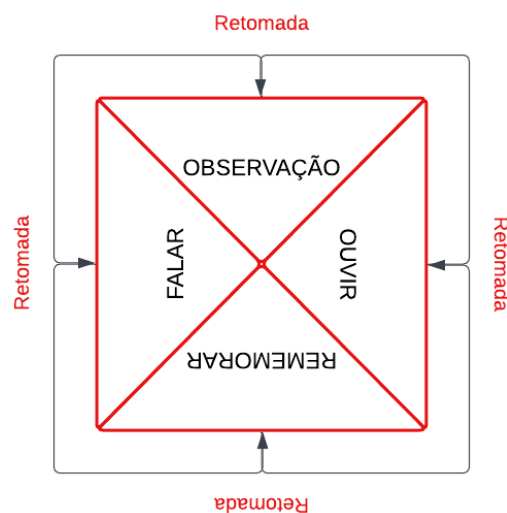
A seguir, busco mostrar, didaticamente, como o processo de retomada se organiza e pode ser usado como metodologia em pesquisas desenvolvidas por pesquisadores/as indígenas a partir dos fluxogramas abaixo. O Fluxograma 1 mostra os pilares nos quais uma retomada se sustenta. Já o Fluxograma 2 expõe o processo de retomada, ou parte dele, já constituído.

Fluxograma 1: Pilares do processo de retomada, pesquisa e rompimento das certezas coloniais



Fonte: elaborado pela pesquisadora.

Fluxograma 2: Entendimento, por vezes momentâneo, do processo de retomada



Fonte: elaborado pela pesquisadora.

O primeiro fluxograma apresenta os pilares que sustentam o processo de retomada, fundamentais para romper com as certezas coloniais e reconstruir epistemologias a partir de uma perspectiva indígena. Estes pilares são etapas *que muitas vezes acontecem de maneiras interdependentes, porém* constituem um ciclo contínuo de produção e de ressignificação de saberes. As etapas são observar, ouvir, rememorar e falar. Na *observação*, o processo inicia-se pelo *sentir*, que é muito mais do que olhar. Trata-se de um mergulho sensorial e perceptivo no território e em suas linguagens, buscando compreender os sinais da Terra, as práticas culturais e as experiências ancestrais que permeiam o espaço. O *ouvir* *ocorre pela* oralidade,

movimento central nas culturas indígenas, *que acontecem desde o nascimento e não apenas no momento da pesquisa*. Ouvir significa acolher as memórias, histórias e ensinamentos transmitidos, não *somente* como palavras, mas como sentidos que reverberam em quem escuta, permitindo a participação ativa na continuidade das narrativas. Rememorar é conectar-se ao ato, ressignificar as memórias transmitidas. A rememoração é o processo de recordar, o *modo de* vivenciar novamente, reinterpretando e agregando novos significados a essas narrativas ao conectá-las com as experiências do presente. Já o falar culmina o *espiral*, que não se limita à reprodução do que foi aprendido, mas à partilha de histórias e de memórias sob novas perspectivas, como forma de contribuir para a coletividade e de fortalecer os saberes ancestrais. A retomada está representada no centro do fluxograma, conectando e unificando os pilares. É ela que dá sentido ao processo, operando como o ponto de equilíbrio entre os atos de ouvir, observar, rememorar e falar. Assim, a retomada torna-se a força motriz que permite romper com paradigmas coloniais e resgatar uma ciência enraizada nos saberes da Terra.

O segundo fluxograma aprofunda o entendimento sobre o processo de retomada, demonstrando que ele ocorre de maneira dinâmica e não linear, respeitando as particularidades e os contextos em que está inserido. Nessa etapa de compreender a retomada, o fluxograma evidencia que *observar, ouvir, rememorar e falar* não seguem uma ordem rígida, mas se conectam de forma simultânea e fluida. Cada pilar dialoga diretamente com os outros, permitindo que o processo se adapte a cada experiência vivida. A retomada é como o núcleo¹³: A retomada é representada como o ponto central do fluxograma, reforçando sua importância como base integradora de todos os pilares. Ela articula os elementos de uma forma que permite constante ressignificação das memórias e vivências, adaptando-se às especificidades de cada momento.

Os dois fluxogramas apresentados demonstram, de forma visual, a complexidade do processo de retomada enquanto metodologia de pesquisa viva. Mais do que um método, eles revelam um modo de pensar e sentir o conhecimento, no qual corpo, território e ancestralidade estão intrinsecamente conectados. Esses modelos dialogam diretamente com a proposta de decolonização do conhecimento, ao mesmo

¹³ Assim como o núcleo Terrestre é a camada mais interna, densa e profunda, onde tem suas partes líquidas e sólidas e muitas vezes é a parte menos conhecida devido às suas características naturais e limitações.

tempo em que reafirmam a necessidade de integrar metodologias que respeitem as linguagens da Terra e dos povos que a habitam. Assim, eles não apenas guiam o pesquisador/a, mas também constituem uma forma de reafirmação identitária e epistemológica.

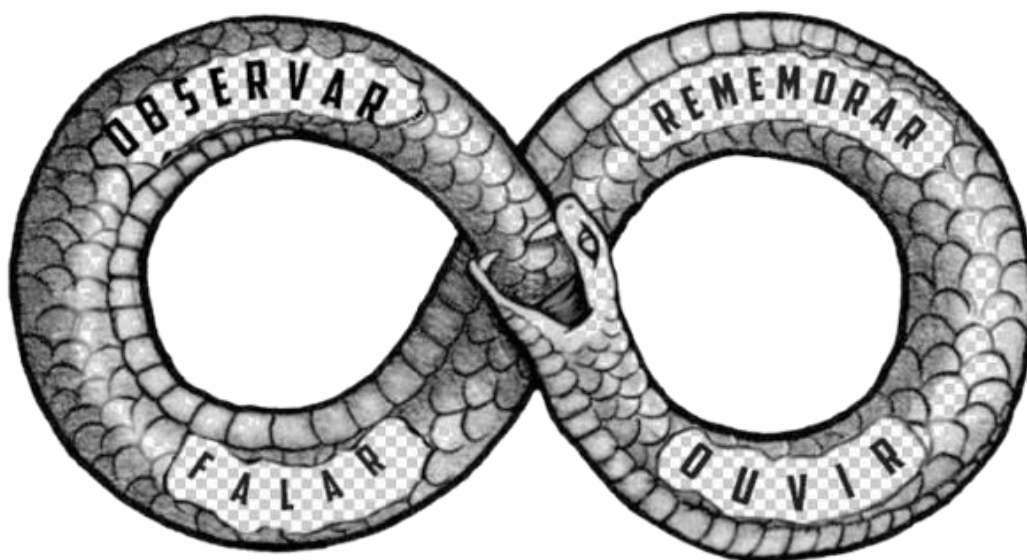
A retomada é um processo e ela se modifica, como uma cobra¹⁴, a cada momento de amadurecimento e renovação como descrito na figura 2. Ela materializa conceitos que, muitas vezes, escapam à linguagem escrita, oferecendo uma interpretação mais sensorial e intuitiva. Além disso, sua simbologia convida os viventes dela a perceberem não como um método rígido ou fechado, mas como uma vivência dinâmica e em constante transformação, como descrito na imagem abaixo.

Por meio dela, mostro a retomada não apenas como uma ferramenta de pesquisa, mas como uma prática de resistência e reconexão. A imagem dialoga com as memórias, oralidades e territorialidades que fundamentam este trabalho, reafirmando a importância de resgatar os saberes ancestrais e incorporá-los na construção de epistemologias decoloniais.

A retomada descrita abaixo (figura 2) é composta pelo o símbolo do infinito formado por uma serpente, cuja textura remete à Terra, conectando o ser humano ao território e à natureza. Na constituição da cobra, encontram-se os quatro pilares do processo de retomada, *observar, ouvir, lembrar e falar*, dispostos em um movimento sem começo ou fim, evidenciando a interdependência e a continuidade entre eles, uma ligação material e espiritual, vida e morte.

¹⁴ Um elemento central em diversas cosmologias indígenas, a serpente simboliza sabedoria, transformação e regeneração. Sua presença na imagem sugere que a retomada é um processo vivo, que se transforma e renova constantemente, assim como as práticas e saberes ancestrais que ela busca resgatar e ressignificar.

Figura 2: Renovação – O processão atemporal da retomada



Fonte: Elaborado pela pesquisadora e por Nicolas Alencar¹⁵ (2024).

O símbolo do infinito, representado por uma serpente, expressa a noção de atemporalidade que permeia o processo de retomada. Esse símbolo reforça a força do recomeço da retomada, representando uma dinâmica que não tem início nem fim, mas que se renova constantemente. Tal característica dialoga diretamente com a visão de tempo e de memória presente nas cosmologias indígenas, onde passado, presente e futuro coexistem de forma integrada. Assim, a imagem não apenas ilustra, mas amplifica os pilares conceituais da retomada ao ressignificar as relações entre memória, linguagem e território, nos lembrando de que a compreensão das etapas são recomeços de novos mundos e de novos *eus*.

Vale lembrar que a retomada não é sarjada ou imutável. Além de ser diferente para cada um que a procura, é nela que estruturamos certezas e incertezas sobre nossa ancestralidade. Apesar de tentarmos manter o arranjo de nós mesmos, pensamento, história e ímpeto, a bagunça e a fluidez fazem parte da retomada, pois é nela que, por vezes, enxergamos os pontos de mudanças e transgredimos as amarras coloniais.

Além da metodologia da retomada e das etapas que a compõem, também utilizei outros modos de pesquisa para organizar a discussão dos conceitos que utilizo neste trabalho. Para realizar essa discussão, parto de arcabouços teóricos e práticos,

¹⁵ Estudante de Artes Visuais do Instituto Federal do Ceará – IFCE; Artista digital;

como o do levantamento bibliográfico (Sousa, Oliveira, Alves, 2021; Galvão, 2010), que consolida as temáticas abordadas no texto e auxilia a compreensão das mudanças históricas, geográficas e sociais, sobretudo étnicas e raciais, além da pesquisa de campo (Takariju, 2024; Tapirapé (Tenywaawi), 2024), que me proporcionou um contato direto com minha família na transpassagem, a qual validou os pilares de sua existência, permitindo compreender e escrever a poética de ser indígena sem precisar falar sistematicamente sobre ela ou legitimar essa realidade.

Dentre as referências bibliográficas utilizadas, destacam-se pessoas viventes que encontrei em minhas andanças durante o trabalho de campo, além de Cajete (2000; 2017), Viertler (2002), Pinto (2021), Takariju (2023; 2024), que discutem o conceito de ciência; Saussure (2004), Takariju (2023) e Santos (2024), que discutem língua e linguagem; Freire (1967; 2015), Callai (2018), Libâneo (2008) e Smith (2018) e Rodrigues (1996), para discutir a expansão da noção de educação; e Ribeiro (2012), Takariju (2023) e Kopenawa (2015) para discutir o conceito de GeoGrafismo.

A pesquisa de campo ocorreu de forma presencial e virtual, com enfoque nas conversas e convivências com indígenas de Fortaleza, Itapipoca e Trairí, a fim de compreender, ver e ouvir sobre costumes, histórias e encantarias que não se findaram e não se findam com a saída do espaço da aldeia. Em meio às cidades, veem-se que relações históricas e culturais com a Terra proporcionam circunstâncias fundamentais para o estudo da linguagem da Terra e nossa ligação ancestral. O local escolhido reflete a luta pela preservação dessa conexão frente ao apagamento colonial e ao avanço de epistemologias dominantes.

O objetivo principal do campo foi identificar a linguagem da Terra e demonstrar como nós, indígenas, podemos transpô-la em língua, promovendo a disseminação do pensamento da Terra enquanto uma ciência viva e autônoma, levando em consideração que “mais do que nunca a natureza não pode ser separada da cultura e precisamos aprender a pensar “transversalmente” as interações entre ecossistemas, mecosfera e Universos de referência sociais e individuais” (Guattari, 2001, p. 25).

A retomada rompe fronteiras e campos fixos, oferecendo uma linguagem viva que transcende o espaço e o tempo linear. Esse ponto se relaciona diretamente ao objetivo de analisar e sentir a energia da Terra como linguagem, demonstrando como o conhecimento indígena se manifesta e se enraíza nas experiências sensoriais e espirituais dos povos. Esse estudo também examinou a relação ancestral com o

ambiente e como essa conexão é expressa e compreendida em termos científicos e linguísticos, como mostram as imagens 5 a 9 a seguir.

Imagem 5: Família Ribeiro Bonifácio – Festejos e contação de história em Fortaleza



Fonte: Acervo da pesquisadora (2022)

Imagem 6: Andanças em Itapipoca – Contação de lembranças e afetos dentro e fora da aldeia da tia Rita e seu companheiro Tio Zé Airton



Fonte: Acervo da pesquisadora (2024)

Imagem 7: Andanças em Itapipoca – Contação de lembranças e afetos dentro e fora da aldeia do tio Bené



Fonte: Acervo da pesquisadora (2023)

Imagem 8: Andanças no Trairí – Contação de lembranças e afetos dentro e fora da aldeia da Tia Avó Edite enquanto nos ensinava a fazer colorau



Fonte: Acervo da pesquisadora (2023)

Imagem 9: Despedidas das andanças – Contação de lembranças e afetos dentro e fora da aldeia da Tia Avó Edite no Trairí



Fonte: Acervo da pesquisadora (2024)

A pesquisa de campo foi conduzida ao longo de meu processo de retomada, porém gravada de 2022 a 2024, período em que realizei várias visitas aos locais, tive diversas conversas e fiz registros de experiências sensoriais. Cada etapa foi desenvolvida em diálogo com os participantes, respeitando os ritmos e as dinâmicas de cada indivíduo. A adaptação ao tempo de cada um se mostrou necessária para reconciliar epistemologias e decolonizar meu *eu*, pois estava acostumada com a correria do cotidiano e da universidade. Para superar esses obstáculos, foi necessário, literalmente, parar e repensar o que era essa pesquisa e o papel de cada um envolvido nela.

Espero que os dados coletados contribuam para a identificação e o levante de indígenas, da linguagem da Terra e para a compreensão de como essa linguagem pode ser transposta em uma ciência viva. Além disso, busco expor como as ciências da natureza podem ser vividas, rememorando a Terra e aqueles que pertencem a ela, como seres vivos e não como objetos de pesquisa, reorientando a percepção científica convencional.

Além de descrever como o estudo foi feito, apresento para a discussão os principais conceitos utilizados na pesquisa, em que ressignifico e retomo ideias. O conceito inicial discutido aqui é o de *ciência*, que rebatizo como *ciências*, sempre no plural, trazendo para ele uma necessária noção ancestral, a qual possibilita reconhecer as características indígenas. Trata-se de uma revolução no sentido basilar

do que se entende por *ciências* em termos acadêmicos, construindo relações entre as noções de *linguagem*, *língua* e *GeogGrafismo*¹⁶, as quais também serão debatidas, de modo a trazer à tona novas representações dentro e fora da academia.

Por fim, será apresentada a noção de *educação* que defendo, cuja finalidade é mostrar como ela é basilar na disseminação e na retomada das concepções conceituais das ciências ancestrais e na cura do *Alzheimer Colonial*, tal como já defendi em trabalho anterior (Bonifacio, 2022).

Faço, neste trabalho, um esforço para mesclar autores indígenas e não-indígenas, pois a vivência acadêmica me deu anseio de manusear as palavras destes/as últimos/as como exercício de parte do meu processo de retomada, já que muitas vezes tentaram desconsiderar estudos e pesquisas indígenas por meio de argumentos estruturalmente racistas que simplesmente não aceitam a ciência ancestral e as diferenciações socioculturais entre indígenas e não-indígenas.

A organização dos conceitos abordados nesta pesquisa é feita ao longo de toda a dissertação, mas especialmente neste capítulo, na tentativa de propiciar uma leitura mais fluida em relação ao exercício de propor possíveis mudanças de perspectivas, para que essa pesquisa tenha uma real serventia social, abrangendo esferas socioeconômicas distintas e esteja dentro e fora da universidade.

2.1 SIGNIFICADOS E RESSIGNIFICADOS DO CONCEITO DE CIÊNCIA

Com as mudanças ocorridas no Planeta, nos dias atuais, o conceito de *ciência* tomou diferentes conotações. Refletindo sobre as ciências em si, percebo que o conceito vigente passou a ser utilizado principalmente para disseminar ideias vinculadas ao pensamento ocidental e legitimar ou deslegitimar concepções que diferem dessa ciência. Em países como o Brasil, há uma grande fonte de discussões geopolíticas e sociais devido à forma de imposição e de encarceramento do chamado *pensamento científico*.

Quando pensamos em *ciências*, no plural, em vez de no singular, assumimos uma posição de confronto em relação à consolidação proposta pela filosofia ocidental que coloca apenas um pensar como o correto, por ser ‘comprovado’ pela tecnologia da escrita antiga, também ocidental, ou até mesmo pela materialização de algo que,

¹⁶ Este conceito será discutido com mais detalhes na seção 3.3 *Escrita e representações do espaço natural com o indígena*.

de antemão, estava no campo das ideias. As ciências mais utilizadas e valorizadas na contemporaneidade são as propostas pelos brancos, que se relacionam com dinheiro, poder, colonização, produção em massa, guerras e finitudes¹⁷ e se mantêm em ascensão em função da sua imposição (neo)colonialista e (neo)imperialista por meio da mídia, da educação e das guerras.

Nos últimos quinhentos anos de contato com a cultura ocidental, as tradições indígenas têm sido vistas e expressas majoritariamente através de lentes do pensamento, da linguagem e da percepção ocidental. As lentes ocidentais refletem todas as outras tradições culturais através de filtros de uma visão moderna do mundo. Para entender as culturas indígenas, deve-se ser capaz de ver através de suas lentes e ouvir suas histórias em suas vozes e através de suas experiências (Cajete, 2000, p. 220).

Além de arbitrária, as ciências ocidentais automearam-se detentoras dos conhecimentos dos quais se apropriaram. Por essa razão, os “indivíduos indígenas se tornaram mais cautelosos que nunca por causa da apropriação de suas ideias e conceitos culturais” (Cajete, 2017, p. 223) pelos brancos, de modo que até hoje têm dúvidas sobre se é “possível chegar a reconstruir cientificamente um sistema de pensamento ou de classificação da natureza de indivíduos pertencentes a sociedades culturalmente diferentes” (Viertler, 2002, p. 21), o que é muito injusto com essas pessoas e seus conhecimentos.

Neste trabalho, quando uso a palavra *ciências*, sempre uso no plural e ela se refere às diferentes ciências indígenas que existem. As ciências ancestrais são diversas e baseiam-se na pluralidade, liberdade e imortalidade, pois acreditamos que o novo pode nascer por meio da vivência como natureza, renovando-se geracionalmente por meio da vivência individual e coletiva do indígena como natureza, fazendo com que a existência e o relacionamento com o natural façam de nós nascente e afluente do que são nossas ciências. Uso os termos nascente e afluente em substituição às palavras usadas pela ciência ocidental para nomear respectivamente objeto de pesquisa e pesquisador:

Diferentemente do método científico ocidental, o pensamento indígena não isola o objeto ou fenômeno para entendê-lo e interagir com ele, mas o percebe em termos de relações que o ligam às forças naturais e a todas as formas de vida. Tal método tem sido fundamental para os povos indígenas

¹⁷ Relativa à ideia de finalidade, em que as inovações precisam estar relacionadas com as concepções existentes, parecendo estancar e eliminar pensamentos díspares.

viverem harmonia espiritual e física com a terra por milênios (Cajete, 2017, p. 217).

O parente Cajete (2017), partindo de uma perspectiva de amplitude do conceito, nos leva a notar a sua autonomia. Além de livres, as ciências indígenas, mas também as pessoas indígenas, são atemporais, pois as modificações construídas por ambas ao longo dos anos são repassadas entre nossos povos e podem ser feitas por meio das alterações naturais e de espaço. Elas, assim como nós e o meio, são atemporais por relacionarem-se de maneiras confortáveis com o tempo, ressaltando sua grandeza e a morte, em que os desfechos não são fins, mas aberturas para o renascimento. Já a delonga dos dias não nos serra ou desgasta, mas nos aprimora com sabedoria:

Para os povos originários a morte e a vida têm outra matriz epistemológica e ontológica de pensamento, por que não existiria outra matriz ontológica e epistemológica de pensar? [...] passamos a entender o tempo e o espaço a partir de sentimentos e afetos, e não apenas por meio da temporalidade do relógio. [...] Podemos pensar, no entanto, em algo que nos une em relação ao espaço-tempo: o emaranhado de afetos com relação à terra. Quando você se relaciona com a terra, essa relação permite que você entenda os ciclos do céu e os ciclos da terra. Você começa a entender a partir de sensações e de sentimentos (Pinto, Takariju, Fraga, 2021, p. 55-61).

Diante do exposto, fica evidente que o pensamento científico ocidental não pode e não deve ser o único orientador de como entendemos o mundo. A ciência ocidental, fundamentada em métodos e no conhecimento empírico, pode se beneficiar ao abrir espaço para outras formas de saber, como as ciências indígenas, que se baseiam na interdependência, na espiritualidade e na conexão com a natureza. Os conhecimentos indígenas trazem consigo uma compreensão mais integrativa e respeitosa da vida e dos ciclos naturais, sendo, por isso, fundamentais para uma construção de saberes que seja diversa e inclusiva.

Assim, ao nos permitirmos compreender e valorizar as ciências indígenas em sua totalidade e pluralidades, promovemos um diálogo intercultural que rompe com padrões coloniais. As ciências, vistas sob essa nova perspectiva plural, podem constituir uma ferramenta de transformação social e ambiental.

2.2 LÍNGUA E LINGUAGEM

Língua e linguagem são termos primordiais para o desenvolvimento desta pesquisa, na ideia da passagem do nós, da oralidade para a compreensão do vínculo entre o indígena e a Terra, entendendo que o vínculo é relativo a quem vive e quem o vivencia. O viver cria o vínculo, motivo ou talvez o torne relevante para quem o vive. Já a vivência tem relação com o momento, passagem, e mostra uma esfera social de pessoas que adentram de forma superficial esses espaços e experiências.

Considerando o vínculo, apresento a ideia multifacetada de novos entendimentos sobre as noções de *língua* e *linguagem* em que se mostram as diferenciações conceituais e sentidas dessas concepções de pensamentos e de vida, que se enraízam em vivências reais e contínuas, em contraste com as aproximações superficiais.

A língua, nesse contexto, não é apenas um sistema de palavras, mas um veículo por meio do qual as experiências e os valores de um povo são transmitidos. Em culturas indígenas, a língua representa uma extensão da identidade coletiva e da conexão com a Terra. Ela é moldada pela observação e pela interação com o ambiente natural, traduzindo em palavras as relações de reciprocidade, respeito e pertencimento. Mais que um instrumento de comunicação, a língua se torna um reflexo da vivência, expressando o que é experimentado e sentido pelo povo.

Por outro lado, o conceito de linguagem transcende o verbal: envolve gestos, silêncio, rituais, símbolos e modos de ser que comunicam saberes e tradições de geração em geração. A linguagem conecta o passado ao presente, permitindo que os ancestrais estejam sempre presentes nas ações e práticas de um povo. É por meio da linguagem que se perpetua o vínculo com a Terra e que se vivenciam as relações de interdependência com o meio natural. Assim, a linguagem não é neutra ou meramente funcional, mas carrega em si uma dimensão sagrada e vital, imbuída de experiências, valores e crenças que moldam o modo de viver dos povos indígenas.

Essa abordagem contrasta profundamente com a visão ocidental, segundo a qual a língua é frequentemente encarada como uma ferramenta técnica e a linguagem é considerada uma abstração. Para os povos indígenas, língua e linguagem não são abstrações, são parte viva e dinâmica de seu ser. Elas integram o que é sentido, vivido e transmitido, enraizando-se na Terra e se renovando através das gerações. O vínculo, nesse sentido, é essencial, pois estabelece um compromisso emocional, espiritual e ecológico, em que a Terra não é vista como um recurso a ser explorado, mas como um ser com quem se compartilha a existência.

Ao desenvolver essa perspectiva, esta pesquisa propõe um novo entendimento de língua e linguagem que transcende a comunicação convencional. Trata-se de uma abordagem mais ampla, em que a palavra e o silêncio, a ação e a reflexão, fazem parte de uma teia de significados. O vínculo criado e nutrido pela vivência com a Terra é a base que sustenta esse processo contínuo e profundo de comunicação, um processo que, na visão indígena, é fundamental para a perpetuação do conhecimento e a valorização das múltiplas formas de vida.

Segundo Saussure (2004), a *língua (langue)* é um fato social¹⁸, que se vincula aos nossos costumes e pensamentos, expressos pela fala (*parole*). Juntos, língua e fala compõem a linguagem:

Mas o que é a língua? Para nós, ela não se confunde com a linguagem; é somente uma parte determinada, essencial dela, indubitavelmente. É, ao mesmo tempo, um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos (Saussure, 2004, p.17).

É partindo dessas afirmações, de conhecimentos não-indígenas sobre *língua* e *linguagem*, que retomaremos a estes conceitos, já que eles estão sujeitos a modificações dos organismos sociais. Me utilizarei deles para recontar o futuro, pois essas vertentes nos proporcionam potencialidade para continuar nossa luta por meio da oralidade e sentidos, pela pluralidade do que é ser indígena, mostrando que até mesmo as ciências ocidentais podem apoiar processos de retomada.

A língua é um canal de expressão dessa ligação com a Terra, uma passagem do *nós* da oralidade para algo que só quem vive intensamente o território pode compreender de forma completa. Cada palavra e gesto carrega a presença dessa relação, tornando-se um testemunho vivo do vínculo entre o corpo, a terra e a coletividade.

A linguagem, por sua vez, é uma teia (Takariju, 2023) de sentidos e sensações que ultrapassa as fronteiras da palavra falada. Ela se revela nos grafismos, nos cantos, nos rituais e nas marcas deixadas sobre a pele e o solo. Essa expressão de linguagens é forma de traduzir, em nossos contextos sociais, a ‘fala’ que se sente e se vê.

¹⁸ Conceito adotado de Durkheim, que se refere ao conjunto de estruturas, valores e normas que cercam os indivíduos, mas influenciam, determinam e moldam suas maneiras de agir.

Para sentir as *sincronicidades*, as conexões com o ambiente e o *campo invisível* dos outros mundos que habitam ali é necessário aguçar a afinidade perceptiva e sentir como funcionam as retomadas, que são métodos das afinidades. Este método de conexão com as linguagens ancestrais e fluxos de energia do *campo* da Terra percebem os acontecimentos sincrônicos, ampliando as perspectivas de ação na linguagem com o cotidiano e com outros mundos. Estas conexões não se explicam a partir dos métodos cartesianos e suas linguagens que compõem a linha do tempo cronológico da ciência ocidental e nem do espaço denso do mundo moderno (Takariju, 2023, p. 108).

2.3 EDUCAÇÃO

Educação é o processo de criação dos conhecimentos (Freire, 1967) a partir das inúmeras perspectivas e realidades historiográficas e socioterritoriais dos que a elaboram, a sociedade em geral. No presente trabalho, utilizo todos os saberes e disciplinas socioeducacionais, principalmente as ciências geográficas, que estudam a relação entre a terra e o homem de maneira individual e interligada e os estudos linguísticos, os quais estudam as línguas e linguagens humanas, para mostrar como os saberes ancestrais estão interligados com os indígenas por meio das ciências e da linguagem, criando possibilidades de disseminação.

Para a efetiva disseminação de ideias por meio da educação, devemos trazer nossas visões apropriadas e baseadas nos conceitos e legislações do Estado-Nação, pois assim não poderão ser banalmente invalidadas, já que, segundo a legislação nacional, todas as áreas da educação precisam atingir objetivos para a formação social e estudantil (Callai, 2018) e têm por direto abranger, retomar e cobrar ideais socioculturais que expandem e valorizam a educação como ressaltada no Plano Nacional de Educação (PNE):

[...]

III – superação das desigualdades educacionais, com ênfase na promoção da cidadania e na erradicação de todas as formas de discriminação;

IV – melhoria da qualidade da educação;

[...]

VII – promoção humanística, científica, cultural e tecnológica do País;

[...]

Art. 7º A União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios atuarão em regime de colaboração, visando ao alcance das metas e à implementação das estratégias objeto deste Plano.

[...]

§ 4º Haverá regime de colaboração específico para a implementação de modalidades de educação escolar que necessitem considerar territórios étnico-educacionais e a utilização de estratégias que levem em conta as identidades e especificidades socioculturais e linguísticas de cada comunidade envolvida, assegurada a consulta prévia e informada a essa

comunidade (Brasil, 2014, art. 2º, III, IV e VII; art. 7º, caput e § 4º).

Uma ciência formadora de cidadãos pauta-se no entendimento individual e coletivo sobre a Terra e a sociedade, possibilitando a visão e a criação de novas ideias sobre interações socioespaciais. A vasta abrangência sobre o que é conhecimento e cidadania torna as ciências e a educação emancipatórias, as desvinculando de conceitos subordinados ou fixos, já que os indivíduos geram o conhecimento por se relacionar com o espaço e sociedade (Bonifacio, 2022).

Considero que a educação é o meio de dissipação e nós somos os criadores, dispersores e detentores dos saberes. De forma mais didática, pode-se assemelhar a educação a um rio, em que ela é o leito¹⁹ e nós somos as nascentes²⁰, várzeas²¹, afluentes²² e foz²³, fazendo-nos perceber que a gerimos. Então é por meio dessa ideia, com o auxílio e retomada do tempo, que retomaremos e decolonizaremos o ensino, como exposto no Fluxograma 3.

O fluxograma abaixo simboliza a complexidade e a fluidez do processo educacional ao associá-lo ao fluxo de um rio. Cada elemento representado, *educadores, educandos e sociedade*, desempenha um papel interdependente, porém conectado nesse sistema vivo. Ao destacar os educadores como nascentes, ressalto sua função não apenas de iniciar o fluxo de conhecimento, mas também de nutri-lo continuamente, onde podemos emanar nossos saberes e retomar os espaços e pessoas. Os educandos, como leito e afluentes, não se limitam a receptores passivos, mas assumem a função de dispersores e autores dos saberes, contribuindo ativamente para a transformação social.

Os pontos de encontro, representados em vermelho, sublinham a centralidade das relações no processo educativo. Esses momentos não apenas refletem a troca de conhecimentos, mas também a construção coletiva que emerge das interações entre educadores e educandos. É nesse espaço que se estabelece a espiral do saber, onde ambos os lados aprendem e ensinam simultaneamente, reforçando o caráter dinâmico e participativo da educação.

¹⁹ Espaço ocupado pelas águas. Caminho que um rio percorre. Na perspectiva educacional, caminho que a educação percorre.

²⁰ Espaço onde a água/conhecimento aflora.

²¹ Assim como as várzeas dos rios, somos as margens contentoras da expansão do conhecimento.

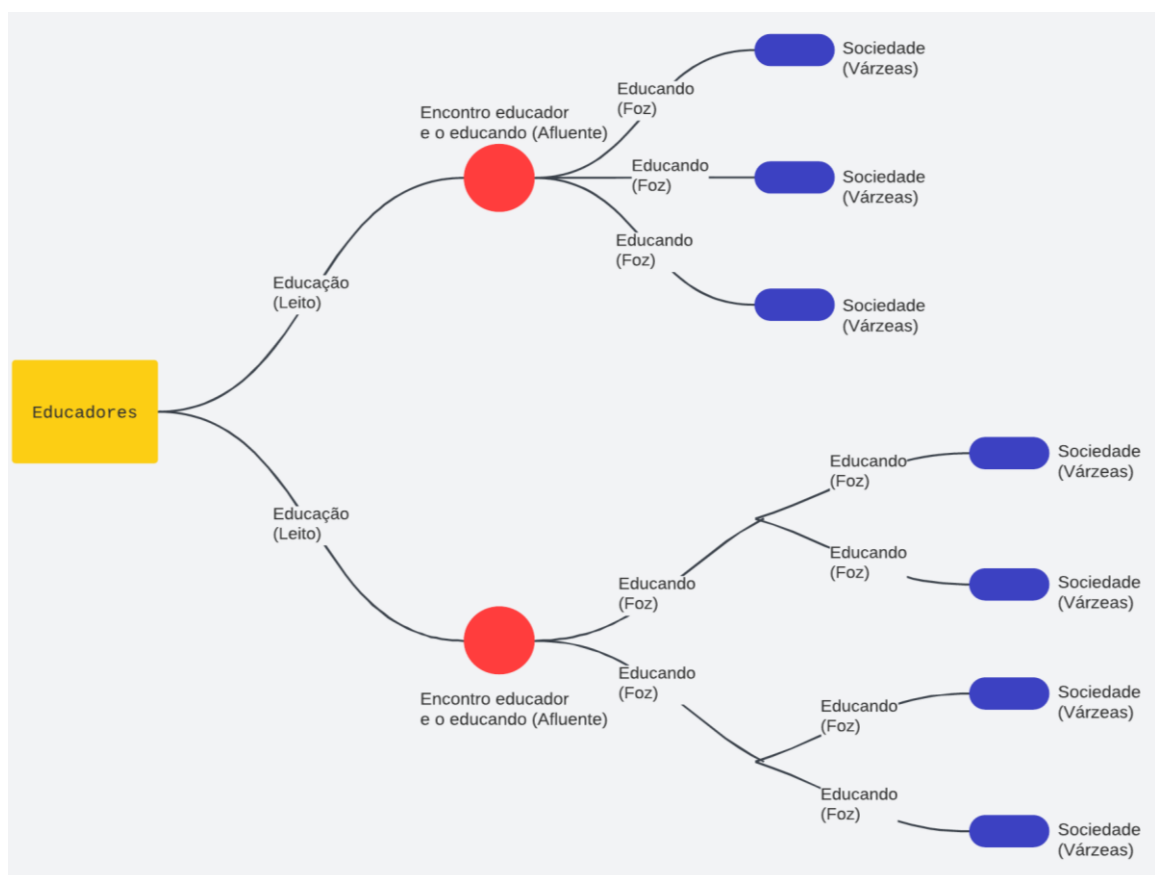
²² Curso das águas que desagua no leito. Pensamento/pessoas que nutrem as estruturas basilares da educação.

²³ Local onde as águas se juntam no deságue. Espaço/seres em que os saberes se unem.

O movimento d'água sugerido pelo fluxograma destaca a ausência de um ponto final no processo educativo. Tal como as águas, que nunca permanecem estáticas, a educação se renova constantemente, retroalimentando-se de novas ideias, contextos e perspectivas, pois assim como o rio se ajusta às condições geomorfológicas e nutre os ecossistemas ao seu redor, a educação deve ser flexível e inclusiva, valorizando e disseminando todos os saberes, sobretudo os tradicionais e ancestrais.

Ademais, a educação transcende os indivíduos diretamente envolvidos e alcança a coletividade, representada pelas várzeas. Esse movimento de ida e volta reforça a ideia de que o saber não é apenas transmitido, mas também transformado pelas demandas sociais. O conhecimento, portanto, flui para a sociedade e retorna ao sistema educativo como novos desafios e saberes a serem integrados.

Fluxograma 3: Rios educadores



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2024)

A educação, como o fluxo de um rio, nutrido por diversas fontes de conhecimento, oferece uma perspectiva profunda e abrangente sobre o seu papel como um meio contínuo e colaborativo de construção e disseminação de saberes. Ao

associar os educadores e os outros envolvidos no processo a elementos essenciais do rio, como nascentes, várzeas, afluentes e foz, enfatizo a responsabilidade compartilhada que todos têm na criação, na preservação e na transmissão do conhecimento.

A educação é um sistema vivo e dinâmico. A educação aqui apresentada culmina em um processo de retorno e decolonização, sugerindo uma revisão crítica das práticas e bases educacionais com vistas à inclusão de diferentes perspectivas. Esse retorno permite questionar e desconstruir paradigmas coloniais enraizados, promovendo uma educação plural e acessível, que valoriza saberes e visões historicamente marginalizados.

A abordagem ressalta, portanto, a importância de um modelo educacional que seja inclusivo e crítico, orientado pela diversidade e pelo comprometido com a revisão e renovação contínua de suas próprias estruturas. Essa visão sugere que a educação, assim como um rio, depende de contribuições múltiplas em que o conhecimento se torna não apenas acessível, mas transformador para a sociedade como um todo.

CAPÍTULO 3: GEOGRAFISMO

Segundo o parente Takariju (2023):

As consciências coletivas ancestrais e os povos *encantados* também vibram com a Terra e *in-formam* as linguagens na *horizontalidade dos eventos no campo*. Os *campos* ancestrais dos povos se encontraram e transpassaram uns aos outros criando caminhos e conexões emaranhadas, cada conexão tem um diferencial relacional de linguagem que se comunica e transpassa o espaço-tempo, cada linguagem tem seu espaço-tempo de conexão e acontecimento. O território fala, observa e escuta, mas não fala pela língua do invasor europeu que chegou aqui e assassinou o território e o colocou em cárcere para explorá-lo e ter lucro. Nós, indígenas, não ouvimos o território só pelo ouvido físico, não é pelo ar e nem pelo som que a voz dos nossos ancestrais chega até nós, é essa energia em forma de linguagem que cultiva a *in-formação* em nós. Ouvimos a ancestralidade com o sentimento e com a afinidade de percepção do povo originário que somos com o território. A *in-formação* é transpassada pelo *campo* da Terra, por saltos linguísticos e chega ao *campo* do povo pela vivência da oralidade, dos sonhos, da encantaria e da memória (Takariju, 2023, p. 110).

Para mim, é de extrema importância entrelaçar explicitamente meus aprendizados como indígena, minha ciência de formação, a Geografia, e a ciência na qual estou me iniciando, os Estudos da Linguagem. Para isso, trarei neste capítulo um conceito relativo à linguagem imaterial que se estabelece entre o indígena e a Terra, o *GeoGrafismo*, conceito de construção própria que desenleia²⁴ nossas vivências. Neste espaço, relaciono os grafismos, principalmente os corporais, à nossa ligação com a Terra, e discuto como as pinturas são escolhidas por meio de uma linguagem entre nós e a Terra.

O conceito pode ser relacionado aos estudos de geografia cultural, em que o espaço não é visto apenas como físico, mas como cultural e simbólico. Na perspectiva indígena, a Terra é um território sagrado e cada paisagem carrega histórias, memórias e ensinamentos. Em relação aos Estudos da Linguagem através do conceito de linguagem, esta está além das palavras, como mostram os estudos da semiótica e da comunicação. Isso reforçaria a ideia de que a Terra *fala* por meio de suas manifestações naturais e que essa linguagem é compreendida intuitivamente pelos povos indígenas.

Segundo Ribeiro (2012), o grafismo representa e se consolida como um saber cultural, pois depende da intencionalidade dos contextos sociais em que estão

²⁴ Tirar nó; Desatar; Desembaraçar;

inseridos, além de chamarem atenção por serem expostos também como pinturas corporais. Para nós, o grafismo é sagrado, ele marca o que é visto, vivido e experienciado em diversos espaços, mas principalmente em nossos corpos, e nos oferece o que é demandado. As demandas, por sua vez, são plurais e individuais de cada um/a. Os grafismos nos repassam essas sabedorias através da encantaria e dos ritos. Nossos ancestrais e mentores físicos e espirituais enxergam além da matéria e cada pintura é feita de acordo com o que se necessita. Podem, por exemplo, simbolizar força, luto, proteção e assim por diante, como expõe Macedo (2009, p.513) “pintar-se é ao mesmo tempo se decorar, mas também mudar o estado da pessoa”.

Nós enxergamos e vivemos como natureza, aprendendo a ser um e respeitar a individualidade do Planeta. Se ver como vivo e ver o que nos proporcionou a vida mostra-nos o que realmente somos, sendo essa vivência uma das bases para nossa escrita em grafismos. Saber sentir o Planeta, suas forças e conectá-las às nossas necessidades por meio das pinturas só expressa que nós sabemos nos comunicar como Terra, com a Terra, sem precisar de uma língua. Isso é muito evidente, pois não existe um broto que não tenha ligações e confluências com o que o gerou, ou seja,

[...] o processo de aprendizagem, de transmissão e de interpretação dos conhecimentos gráficos realiza-se tanto pela observação visual quanto pelos aspectos olfativos, sonoros e, sobretudo, pelo discurso oral. Os grafismos se dão igualmente à visão como à escuta” (Macedo, 2009, p. 517).

A palavra *Geo* refere-se à Terra, no sentido da representação de sentimentos, pensamentos e tradições de um povo, do nosso povo como Terra, como nativos, não os donos da Terra, mas como parte dela. Já *Grafismo* é o conjunto de representações culturais, visuais e corporais dos sentimentos, tradições e pensamentos dos povos nativos. Então *GeoGrafismo* surge como a fusão dessas duas dimensões, uma forma de expressar a sabedoria da Terra através de marcas corporais e sensitivas, grafismos e simbolismos que conectam o ser indígena ao Planeta de maneira viva, direta e espiritual, mostrando que “o desenho permite aos homens estabelecerem relações com o mundo invisível” (Macedo, 2009, 520).

Assim, é a representação do pensamento ancestral descrito por nossa criadora, a Terra, reproduzida através de nós. Assim, por meio da conexão de ser e fazer parte é que nós a entendemos e a expressamos em nossas vidas e corpos, essa é nossa linguagem. O entender é sutil, requer convivência, respeito e tempo. Devemos lembrar e ressaltar que os processos de compreensão devem ser contínuos e a oportunidade

de conhecer a Terra, ou o que ela nos mostra, não deve ser levado como vaidade, mas, sim, com humildade por sua grandeza e lindeza.

O *GeoGrafismo*, portanto, é a linguagem imaterial que se estabelece entre nós e a Terra. É o que nos leva a buscar quem somos, a nos achar nas matas, rios, mares, rochas, ou a nos perder e sentir a força que nos atrai a ela. Ela nos revela a intensidade de ser indígena, nos ensina que a ligação não pode ser interferida pelo externo, pois nos simbolismos e vivências mais sutis da vida e da morte ela nos cerca, fala e ensina, podendo relacionar-se com a ideia de Takariju (2023):

As linguagens indígenas são energias referenciais de formação de cada mundo indígena, suas redes de conexão estão emaranhadas pela memória, oralidade e sonhos. Os diferentes povos indígenas sentem e percebem a memória ancestral por diferentes ritmos de linguagem e força, uns a sentem como fumaça, outros como um rio, outros como um espírito, mas todos conectam-se ao ritmo do cosmos e da Terra como energia, sentimento e vida. Para nós, povos indígenas, a linguagem é um meio que pode compor diferentes relações com a vida, para além da língua (p. 51).

A relação do *GeoGrafismo* como uma linguagem imaterial está em sintonia com a ideia de que as linguagens ancestrais são tecidas por meio de uma grande “teia cósmica” (Takariju, 2023). Reconhecemos que as linguagens ancestrais ultrapassam as palavras, envolvendo grafismos corporais, memória, sonhos e espiritualidade como manifestações dessa conexão. Essas linguagens além da linguagem verbal, conectando-se com energias e ritmos da Terra, o que dialoga diretamente com a proposta de transcrever sensações como comunicação.

O conceito propõe uma linguagem imaterial que se estabelece entre o indígena e a Terra. Trata-se de um modo de comunicação que transcende a palavra e é expressa por meio dos grafismos simbólicos²⁵. Ao discutir essa relação, é possível perceber a conexão profunda entre o indígena e o ambiente natural, em que a Terra não é apenas um cenário estático, mas um ser vivo e comunicativo, um agente no processo de criação cultural e identitária.

Porém existe uma complexidade e uma necessidade de descrever e de explicar essa ideia, de maneira construtiva para nós, indígenas, e para o meio acadêmico, já que muitos saberes da ciência ocidental e ancestral não se vinculam, como mostra Schubert (2001):

²⁵ Representações físicas e energéticas como pinturas, artesanatos, espiritualidades, ritos.

De alguma forma perceberam que a relação do homem com o mundo material é uma relação social, isto é, o homem está ligado ao planeta por relações que são sociais. Não são apenas relações para dominar a natureza, posto que toda relação expressa uma técnica, é também um instrumento que perpetua um tipo de mundo (p. 17).

Ao articular a ideia dentro das ciências da Geografia e da Linguagem, percebe-se que *GeoGrafismo* é uma epistemologia híbrida, algo que se insere na ciência, mas que também transcende seus limites. Decorrente disso, esse capítulo traz dois subtópicos, nos quais discuto a dominação das ciências e línguas indígenas e a existência de uma linguagem que nos fazem entendermos nossa ancestralidade.

3.1 “ERA UMA VEZ”

Nossa história é contada por quem nos feriu e aprisionou. Sempre sinto a dor do colonialismo ao ouvir ou ler alguém que relata memórias da colonização sem ressaltar nosso sofrimento. A história da colonização do saber, da língua e da linguagem indígena no Brasil é profundamente marcada por um processo de dominação cultural e epistemológica, no qual o projeto colonial europeu não só invadiu territórios, mas também promoveu uma reconfiguração das formas de conhecimento, das línguas e dos modos de comunicação dos povos originários.

A imposição de novos valores, crenças e práticas linguísticas foi uma das principais estratégias coloniais para consolidar o poder sobre as sociedades indígenas, impactando profundamente nossas culturas e formas de saber e, neste subtópico, apresento, de maneira sócio-histórica, nuances das trajetórias colonialistas e das resistências indígenas, focando na expansão e defesa do saber ancestral e da comunicação com a Terra.

O processo de colonização no Brasil também consistiu em uma profunda colonização do saber, que aconteceu pela imposição da educação jesuítica, de uma nova língua, da criação de um *Estado*²⁶ e do uso da violência, que é caracterizada pela imposição de uma epistemologia europeia que desvalorizava os conhecimentos tradicionais indígenas. De acordo com Boaventura (2007), o colonialismo não só impôs o controle político e econômico, mas também epistemológico, impondo a ideia de que o conhecimento ocidental seria o único legítimo. As epistemologias do Sul

²⁶ Principal ideia de Estado para a ciência eurocentrada, desenvolvida por Weber. O Estado é o reflexo e a garantia das preferências das coletividades vencedoras.

foram sistematicamente invisibilizadas e desvalorizadas, enquanto a ciência europeia assumiu um lugar de universalidade.

Esse apagamento de saberes indígenas envolveu a negação das nossas formas tradicionais de compreensão do mundo, que são profundamente interligadas ao ambiente natural. Como observa Viveiros de Castro (2002), o perspectivismo ameríndio reflete uma visão em que humanos e não humanos compartilham perspectivas, e a natureza é vivida como um ente ativo. No entanto, a colonização do saber impôs uma separação entre cultura e natureza, sobrepondo a epistemologia europeia como dominante. O projeto colonial foi, entre outras coisas, uma tentativa de impor uma ontologia única, que separava radicalmente humanos e não humanos, cultura e natureza.

Juntamente com o narcisismo científico colonialista, houve a imposição do idioma português sobre as diversas línguas indígenas faladas no Brasil. De acordo com Rodrigues (1996), havia milhares de línguas indígenas, pertencentes a diferentes famílias linguísticas, no que hoje é conhecido como território brasileiro no período em que a invasão dos colonizadores se iniciou. Com a invasão dos europeus, o idioma português tornou-se o instrumento fundamental de dominação, pois a imposição desta língua fez com que nossas línguas maternas fossem sistematicamente suprimidas ou transformadas em dialetos marginalizados. A língua portuguesa foi imposta como idioma oficial, enquanto as línguas indígenas foram vistas como atrasadas, primitivas ou até mesmo como um obstáculo à civilização (Rodrigues, 1996).

Esse processo de linguicídio foi particularmente intensificado pelo uso da língua como ferramenta de catequização. Os jesuítas, embora tenham inicialmente aprendido e sistematizado nossas línguas para facilitar a evangelização, acabaram por promover a substituição das línguas indígenas. A língua portuguesa se tornou uma imposição social por parte do governo português, e sua adoção era considerada parte do processo de 'civilizar' os indígenas. A desvalorização das línguas nativas visava não apenas à imposição de uma estrutura linguística externa, mas também ao apagamento dos sistemas de conhecimento, das práticas culturais e das identidades das populações resistentes.

Para que o processo civilizatório tivesse efeitos, porém, tinha-se que desvincular os indígenas da Terra, pois é nossa ligação ancestral com o Planeta que fazia, e ainda faz, de nós indígenas. Para isso, tinham que tentar colonizar nossa comunicação com a Terra, nossa Linguagem.

A colonização da linguagem envolve a imposição de uma nova estrutura de comunicação, que seria a do mundo capitalista, em que nossas formas de expressão, baseadas não apenas em palavras, mas também em símbolos, grafismos, rituais e sentindo, foram deslegitimadas e reinterpretadas à luz da cultura ocidental. Conforme observam Kopenawa e Albert (2015), ao ressaltar que os brancos querem que nossa fala seja semelhante à deles, querem que pensemos como eles e sigamos seus costumes, mas a Terra tem sua própria fala e nós temos que respeitá-la.

Essa tentativa de normatizar e silenciar as expressões culturais dos povos indígenas pode ser vista, ainda hoje, como uma forma de violência simbólica, nos termos de Bourdieu (1991), que a descreve como a imposição de uma cultura dominante de maneira que a cultura subordinada passe a ser percebida como inferior ou inapropriada.

No contexto da colonização indígena, isso se manifestou na tentativa de substituir as formas tradicionais de comunicação indígena pelas formas de comunicação ocidentais. Nós, indígenas, através de nossos corpos e práticas culturais, expressamos nossa ligação com o mundo natural e espiritual, e essas formas de comunicação foram sistematicamente ignoradas ou transformadas em exóticas, em comércio.

Embora o processo de colonização tenha impactado profundamente nossas línguas e saberes, resistimos. Muitos povos e indivíduos continuam praticando suas línguas e tradições, preservando nossas culturas ancestrais. No Brasil, a resistência indígena não é apenas física, mas também epistemológica, envolvendo a preservação e a renovação de nossas formas de saber e de comunicar. Kopenawa (2015) reforça que, apesar de toda a tentativa de apagar suas tradições e sabedorias, a Terra e os espíritos continuam falando aos que sabem ouvir e essa sabedoria nunca poderá ser totalmente silenciada:

Mas como os espíritos conheciam a ecologia antes de os brancos lhe darem esse nome, eu as entendi logo, pois nossos antigos xamãs sempre souberam essas coisas. De modo que quando escutei falar de ecologia pela primeira vez, pensei: “Os brancos que agora usam essas palavras não as teriam também recebido da boca de Omama? Não seriam eles a imagem dos verdadeiros forasteiros que ele criou a partir do sangue de nossos ancestrais? Não seriam eles genros de Omama?” (Kopenawa, 2015, p. 484).

É partindo dessa perspectiva construída e sentida, a da linguagem ancestral, que o próximo subtópico ressalta como (re)existimos.

3.2 LINGUAGENS DA TERRA

Segundo o parente Felipe Coelho Iaru Yê Takariju (2023):

As linguagens são campos que acontecem junto ao planeta, mas conectam-se a cada povo e são independentes da língua. A língua pode até ser assassinada por violência colonial, mas os campos de linguagem não, eles permanecem. A língua vive na singularidade coletiva. A linguagem ancestral existe por todo campo cósmico na encantaria. A língua, para nós, indígenas, cria seu próprio espaço-tempo de singularidade na relação com cada povo. Ela existe dentro dos campos singulares das linguagens ancestrais, manifestando-se no cotidiano, conectando as possibilidades de comunicação e passagem de relação de um povo. Esta língua é criada a partir dos campos de linguagens ancestrais. A in-formação como linguagem de campo transforma a vida e compõe um povo. A língua manifesta essa composição, mas, na ausência da língua, a linguagem do povo continua a existir e é a partir desse campo da linguagem que os povos indígenas fazem sua retomada. Assim, os conceitos de língua, linguagens, oralidade, memória, sonhos, povo e vida estão entrelaçados, emaranhados aos encantos, encantarias. Portanto, os acessos a outros mundos tornam-se possíveis. O impossível é invenção ocidental moderna, ele foi trazido com as caravelas (Takariju, 2023, p. 22).

Os projetos coloniais e neocoloniais seguem as mesmas vertentes de dominação e tentam nos fazer acreditar que houve modificações e que há liberdade, a partir de princípios básicos para a sobrevivência e da mudança de um governo monárquico para um Estado-nação e um espaço de redes (Santos, 1998). Essas transições políticas e socioespaciais trazem consigo apagamentos culturais e identitários e procuram conservar as doutrinas invasivas e autoritaristas que mantêm as bases das estruturas de deslegitimação de quaisquer divergências.

Para nós, indígenas, os projetos colonizadores se fixaram a partir do desrespeito, escravidão e sofrimento, fazendo do silêncio um companheiro de resistência, de vida. Apesar de todas as mudanças introduzidas, como línguas, costumes, segregação socioespacial e imposição de 'novas' ciências, resistimos, reexistimos e renascemos em todo o território, o que mostra que há uma conexão além do externo que é energeticamente sentida e assimilada: a linguagem ancestral ou linguagem da Terra.

O silêncio, imposto pelos projetos coloniais, tornou-se, para muitos povos indígenas, uma estratégia de resistência. O silêncio preservou o conhecimento ancestral, oculto da violência do colonizador, ou seja, o silêncio foi uma estratégia, da qual necessitávamos porque estávamos em guerra. Foi uma estratégia de

preservação da vida, uma tática de (re)existência em contextos de extrema opressão. Esse silêncio não significa ausência, mas, sim, um diálogo profundo com a Terra, que se comunica através da linguagem ancestral invisível e intangível, mas sempre presente.

A comunicação da Terra, como linguagem, é vivenciada de forma individual e coletiva e repassada por nossos pelos troncos velhos, encantados e a encantaria. A encantaria, enquanto campo de comunicação ancestral, transcende a materialidade e está intimamente ligada aos espaços espirituais. Ela é uma forma de conexão direta com as forças que habitam a Terra e o cosmos, nos proporcionando uma interlocução que se manifesta tanto nas práticas cotidianas quanto nos sonhos e rituais. Como campo imaterial, a encantaria resiste às tentativas de apagamento colonial, sendo transmitida por gerações através de práticas orais e rituais, se expandindo pela escrita e leitura, reafirmando a relação com o sagrado e a Terra, como explica o fragmento a seguir:

Quando os Wayãpi designam a escrita pelo termo dos grafismos kusiwa, um movimento de extensão de sentido da palavra escrita em direção às práticas gráficas, ricas e imbuídas de simbologia se realiza. A escrita ultrapassa o sentido de técnica ligada à comunicação entre homens para ser compreendida em sentido mais amplo de uma comunicação extensa com seres e dimensões cosmológicas próprias às representações socioculturais wayãpi. A escrita, assim como o grafismo e como o xamanismo, permitiria então a comunicação entre seres e dimensões cósmicas wayãpi (Macedo, 2009, p. 514).

A encantaria, como mencionado acima, é uma das formas principais de comunicação que se estende para além do físico, tocando os planos espirituais e energéticos. Ela nos mantém, povos indígenas, conectados a quem somos, à memória ancestral e à sabedoria imaterial que foi preservada mesmo nas condições adversas de opressão. Essa forma de linguagem imaterial é um campo de transmissão de conhecimento contínuo, que se reinventa ao longo das gerações. Ela se nutre de uma cosmologia fluida, onde o impossível se dissolve e a resistência se faz na arte de escutar e de sentir o que a Terra diz. Os grafismos mostram essa relação, pois não se limitam ao visual ou à escrita, mas representam uma prática de comunicação que ultrapassa as dimensões do humano. Eles são mediadores entre os seres materiais e imateriais, entre as dimensões que coexistem no cosmos. Assim, essa linguagem ancestral permeia todas as formas de conhecimento e interação com

o mundo, reafirmando a centralidade da Terra como portadora de saberes vivos e interligados.

Com o anseio de explicar essa conexão entre a Terra, nós e a linguagem desenvolvo o *GeoGrafismos*. O conceito de *GeoGrafismo*, que será discutido na próxima seção, está diretamente vinculado às linguagens da Terra, que se manifestam não apenas por meio das palavras e da oralidade, mas através das sensibilidades sensoriais aprendidas com nossos antepassados e podem ser vistas e sentidas pela espiritualidade e por nossas heranças históricas e territoriais, na paisagem terrestre e cósmica.

3.3. GEOGRAFISMO COMO EXPRESSÃO ANCESTRAL

Segundo Guattari (2001):

Se não houver tal retomada ecosófica (seja qual for o nome que se lhe dê), se não houver uma rearticulação dos três registros fundamentais da ecologia, podemos infelizmente pressagiar a escala de todos os perigos: os do racismo, do fanatismo religioso, dos cismas nacionalitários caindo em fechamentos reacionários, os da exploração do trabalho das crianças, da opressão das mulheres, [...] (Guattari, 2001, p.16-17).

O grafismo, de acordo com a parenta Ribeiro (2012), é um saber cultural que se manifesta no corpo. Isso pode ser expandido para discutir como os grafismos são, de fato, uma linguagem ancestral. Eles não apenas decoram, embelezam e nos espiritualizam, mas expressam o que a Terra comunica, sentimentos, ensinamentos, sabedoria. Esse aspecto sensorial é essencialmente imaterial, porque, mesmo sendo tangível na pintura, no artesanato e nos ritos, o que está sendo expresso é invisível, é sentido.

A ideia de que nós atentamos e vivemos como natureza ecoa em muitos conceitos das *cosmovisões indígenas* (Takariju, 2023), em que não há uma separação entre ser humano e natureza. O *GeoGrafismo* representa essa unidade. *GeoGrafismo* é saber sentir o Planeta, trazendo a Terra como sujeito ativo nessa relação, que se comunica conosco através de sinais, ciclos, e forças naturais.

O *GeoGrafismo*, enquanto expressão ancestral, entrelaça-se com a oralidade para formar uma rede de comunicação e memória coletiva que transcende o tempo. A oralidade, base das resistências indígenas, não se limita à transmissão de histórias

ou conhecimentos, ela é viva e se recria em cada geração, atuando como um canal de ligação entre os mundos físico, espiritual e cosmológico. Nesse contexto, o GeoGrafismo emerge como uma extensão visual e sensorial dessa oralidade, permitindo que os saberes ancestrais sejam representados e vividos de maneira integrada.

O grafismo não é a legenda da cosmologia, assim como a cosmologia não é uma simples explicação do grafismo. A complexidade desta relação, entre grafismo e oralidade, é exponencializada pelo caráter metamórfico e de transformação que estrutura a relação entre os homens e os demais seres que povoam o mundo ameríndio, pois o grafismo, além de tornar visíveis os seres e as relações invisíveis, é o lugar mesmo da transformação. É na relação entre a visualização dos motivos gráficos e a elocução das palavras que a metamorfose se realiza. É neste espaço relacional e interativo entre os domínios do visual e do oral (e olfativo) que a relação atinge todo o seu sentido (Macedo, 2009, p. 516).

Os grafismos são, assim, uma oralidade visível. Quando se pinta o corpo ou se marca um objeto com traços e padrões específicos, está-se contando histórias, registrando memórias e conectando-se com as forças que habitam a Terra. Essa prática é um ato de comunicação que amplia o alcance da palavra falada, inscrevendo-a no corpo e no ambiente. O grafismo se torna, portanto, uma linguagem que combina oralidade, visualidade e sensorialidade para criar uma forma de conhecimento que não se limita a um único canal de expressão.

A conexão entre grafismos e oralidade também se manifesta no fato de ambos serem profundamente situados no território. As narrativas orais frequentemente descrevem nossas paisagens, ciclos naturais e eventos que marcam a relação de um povo com seu ambiente e nossos caminhos. Da mesma forma, os grafismos incorporam elementos naturais e afetivos, como padrões de rios, formas de montanhas ou texturas de árvores, transformando o território em um espaço de linguagem. Essa relação recíproca entre o humano e a Terra é a base do GeoGrafismo, é permitir que ele se expresse por meio do corpo, das histórias e dos símbolos.

A imagem, o corpo, a estética são dimensões fundamentais. É o corpo — a “vestimenta” — que define de forma perspectiva a identidade de um ser, um dos suportes privilegiados do grafismo. Em um mundo de metamorfoses constantes, no qual a lógica cultural está baseada na potencialidade das transformações e não na perpetuidade das formas (dos seres, dos animais, dos seres sobrenaturais e sobre-humanos), a distinção corporal é

fundamental. O corpo e a corporalidade constituem um sujeito de referência (Macedo, 2009, p. 517).

Enquanto a oralidade é fluida e adaptável, o grafismo se fixa e marca, de passagem. Essa complementaridade fortalece a transmissão de saberes ancestrais, garantindo que as memórias coletivas sejam preservadas mesmo diante de desafios como o apagamento cultural promovido pelos projetos coloniais. Assim, o GeoGrafismo não apenas representa um ato de resistência cultural, mas também é um meio de reconexão com as linguagens da Terra, permitindo que reafirmemos nossas identidades e reconstruamos nossos laços.

O conceito de GeoGrafismo é uma escrita, transcende a simples ideia de registro gráfico. Ele revela-se como uma forma de comunicação que se expressa no corpo e no território, mas que, ao se materializar em símbolos e padrões, ganha a força de uma escrita ancestral, imbuída de significados profundos e ligados com a Terra. A escrita, enquanto prática cultural, é frequentemente entendida dentro da lógica ocidental como um meio de codificação de palavras e ideias, algo objetivo e linear. No entanto, no contexto indígena, o GeoGrafismo como escrita assume uma dimensão mais ampla, incorporando não apenas a transmissão de um conteúdo, mas também a vivência, a sensação e a memória.

Os grafismos indígenas não são enfeites ou decorações, constituem uma linguagem visual que carrega em si histórias, ensinamentos e a sabedoria ancestral. Quando um povo indígena se expressa por meio dos grafismos, ele não está apenas transmitindo uma mensagem no sentido convencional, mas recriando um espaço de pertencimento e de conexão com o sagrado, com o cosmos e com a Terra. O grafismo, como uma forma de escrita, não se dá apenas por meio da representação de signos, mas por meio de uma imersão simbólica em que o corpo e o território se tornam simultaneamente escritores e leitores dessa escrita.

A escrita, para os povos indígenas, não é uma tecnologia exógena que foi imposta, mas uma prática originária que sempre existiu em nossas culturas. Ela se inscreve no corpo e na paisagem, nas pinturas e nas marcas deixadas no solo, nas pedras, nas árvores e em nós. O GeoGrafismo é uma extensão dessa escrita que se desloca para além das limitações do papel ou da tinta, permitindo que o próprio corpo e o ambiente participem ativamente desse processo de escrita. Assim como o corpo,

a Terra é portadora de textos que são lidos e interpretados a partir de uma visão de mundo integrada e não fragmentada.

Nesse sentido, o GeoGrafismo pode ser compreendido como uma escrita que estabelece um diálogo constante entre o humano e o não-humano. Ele permite que nós, povos indígenas, recodifiquem suas experiências e relações com o território, transformando a Terra em um ‘texto’ vivo que pode ser lido e reescrito por diferentes gerações. Ao contrário da escrita ocidental, que muitas vezes visa à preservação estática da informação, o GeoGrafismo é dinâmico e fluido, carregando o saber que se modifica com o tempo, mas que nunca perde a conexão com suas origens.

A escrita enquanto grafismo, padrão cultural, é apreendida, incorporada e utilizada pelos ameríndios como meio de comunicação e de estabelecimento de interação com outros seres por intermédio de padrões gráficos aplicados sobre folhas de papel e cadernos. A escrita, como o grafismo em sua “condensação visual”, presentificaria, identificaria e metamorfosearia os múltiplos seres, facilitando a comunicação entre eles (Macedo, 2009, 522).

Essa escrita ancestral se reconecta com o presente, trazendo consigo uma epistemologia própria que coloca a Terra, a natureza e os elementos espirituais como sujeitos ativos na produção do conhecimento. Ao escrever no corpo, na Terra e no espaço, o GeoGrafismo reafirma o poder de uma linguagem que não se limita à palavra falada ou escrita, mas que se expande para uma prática sensorial, em que o saber é sentido, vivido e percebido através da experiência direta com o ambiente.

Apesar da conexão verbal e gráfica, a comunicação entre nós e a Terra não precisa de palavras, pois o ato de *falar* com a Terra também ocorre por meio de sensações, experiências e percepções. Isso pode ser entendido como uma linguagem fenomenológica, em que a vivência direta e a presença no mundo dão origem ao conhecimento. Merleau-Ponty (2006) dialoga sobre a fenomenologia da percepção, já que ele defende que nós experimentamos o mundo por meio do corpo e das sensações, e isso gera entendimento.

O conceito de GeoGrafismo relaciona-se com o ambiente, sociedade e o pensar em que a conexão com a Terra é expressa não só como pertencimento físico, mas também como “relação do sujeito com o corpo, com o fantasma, com o tempo que passa, com os ‘mistérios’ da vida e da morte” (Guattari, 2001, p. 15), como integração espiritual e simbólica.

O GeoGrafismo emerge como uma linguagem integrativa que une o corpo, o espírito e o ambiente em uma relação de reciprocidade. Ele não apenas representa a Terra, mas se mimetiza a ela, um espelho da natureza que os corpos assumem para comunicar e sentir. Essa linguagem mimetizada é muito mais do que um sistema simbólico, ela é um processo de imersão, em que a Terra é ao mesmo tempo um cenário e um participante ativo, ou seja:

a pintura, o grafismo, vai além de uma representatividade, ela tem uma agentividade sobre os homens e sobre os seres. Ela estabelece uma passarela, dando a ver e realizando sobre um mesmo suporte a pluralidade de formas e de seres (Macedo, 2009, p. 520).

Os grafismos aqui não são apenas pinturas, mas experiências profundas que deixam marcas no ser e, assim como uma pintura se fixa na pele e se torna parte de quem a carrega, são necessárias e precisas em cada momento de nossas vivências. Esses grafismos carregam histórias, saberes e energias que transformam a pessoa que os recebe. Cada traço, cada cor, cada padrão é um símbolo de conexão com a Terra, de vivência coletiva e de pertencimento a algo maior que o indivíduo.

A consciência conectada com a memória coletiva traz e amplia as experiências entre mundos. A consciência para os povos indígenas é coletiva. A consciência para os povos indígenas é singularidade coletiva, ela se comporta diferencialmente a partir do território em que ela tem força de ação. A consciência coletiva como singularidade é fluxo do contexto, ela é dinâmica e muda junto com o povo e o povo muda em suas formas de relação com a vida (Takariju, 2023, p. 58).

Ser ancestral não remete apenas à nossa relação com nossos antepassados ou às nossas cargas de vivências aprendidas e repassadas, mas também à nossa relação com a Terra, uma entidade que não apenas gera vida, mas que também comunica sua sabedoria por meio de sinais materiais e imateriais. Isso é profundamente espiritual e pode ser contrastado com o pensamento ocidental que, muitas vezes, vê a Terra como um objeto de exploração e não como um sujeito com quem nos comunicamos.

A Terra, nesse conceito, se torna nossa guia. Através do *GeoGrafismo*, nós, indígenas, nos encontramos e retomamos, tanto nos elementos naturais, como nas manifestações culturais que surgem desses encontros. Esse sentido de orientação, tanto física quanto espiritual, é basilar para esse conceito e pode ser visto como uma

forma de epistemologia própria, em que o conhecimento é sentido e lido por meio dos sinais da Terra.

GeoGrafismo emerge como um conceito que expressa a ligação ancestral e sagrada entre o indígena e a Terra, não como um símbolo estático, mas como uma linguagem viva e contínua. É uma forma de saber que ultrapassa a racionalidade ocidental, propondo uma comunicação sentida, em que o corpo e a natureza se inter-relacionam de forma dinâmica e espiritual. A Terra, como entidade ativa, comunica-se diretamente conosco, pois somos parte dela, e nos oferece conhecimento sobre as ciências ancestrais. Essa comunicação é imaterial, não palpável, pois não depende da linguagem verbal, mas, sim, de sensações, intuições e experiências vividas na relação direta com o ambiente natural.

Assim, o *GeoGrafismo* é pluralidade das formas de expressões, de comunicações, em que os indígenas expressam a Terra, podem ser por pinturas, podem ser por grafias, podem ser por estruturas. Qualquer expressão que fale sobre a relação entre a Terra e os seres que brotam dela é um *GeoGrafismo*.

CAPÍTULO 4: AS LÍNGUAS COMO EXPANSÃO DA RETOMADA

“Uma língua é um dialeto com exército e marinha²⁷” (Bagno, 2011, p. 382). A fala, palavra dita, tem poder de atuar e transformar a forma de comunicação em algo legitimado. A expressão capta o fato de que a distinção entre ‘língua’ e ‘dialeto’ não é meramente linguística, mas profundamente política. O poder e fala se entrelaçam.

A relação entre poder e língua é visível como mecanismo de dominação cultural. A palavra, uma vez transformada em língua, não apenas representa um sistema de comunicação, mas também estabelece uma norma que define e delimita as possibilidades de expressão. O poder político transforma uma forma de fala em símbolo de uma nação e confere à língua uma função de imposição e ordenamento, que legitima ou não as falas. Assim, a palavra é política, um instrumento de autoridade e resistência.

Saber e (re)aprender a falar e a ouvir é um dos pontos primordiais para a disseminação do pensamento indígena. Esse capítulo mostra como é possível utilizá-las como estratégia na retomada, cultivo de quem somos, principalmente no caso daqueles/as que não conhecem sua própria história e memória, que é a possibilidade de cura e/ou escape do Alzheimer colonial (Bonifacio, 2022).

4.1 A ORALIDADE – PALAVRA

Para Clastre (1990),

Advém a Palavra, ayvu. Na língua dos' mbya esse termo designa expressamente a linguagem humana. Que a Palavra, como signo e substância do humano, seja de saída situada no coração da divindade do deus, determine por si mesma a natureza e a história do humano. Os homens definem-se como tais somente na relação que, através da mediação da Palavra, mantêm com os deuses. Ayvu é a substância ao mesmo tempo do divino e do humano. Os homens só podem, por conseguinte, existir segundo sua própria substância, conformando-se incessantemente à relação original que os liga aos deuses (Clastre, 1990, p. 29).

²⁷ No texto do qual esta afirmação foi extraída, o autor (Bagno, 2011) afirma que a frase é atribuída ao famoso sociolinguista Max Weinreich, embora na verdade ele tenha afirmado que a ouviu “de um professor anônimo judeu do Bronx numa palestra apresentada em 1943 ou 1944” (Finbow, 2011, p. 96).

Como crente da encantaria, da sabedoria e do tempo, enxergo a força e a beleza do falar que é intrínseco ao nosso povo. A oralidade é um vórtice espiral, que interliga nossas histórias e atravessa o tempo cronológico nos guiando até onde precisamos ir e contá-la. O nosso tempo não é cronológico, pois, para nós, o tempo não corre, não se perde. Passado, presente e futuro são um e a fala sábia vem dessa interligação como guia.

Para Krenak (2019), os contos são métodos de resistência e de preservação. Também são formas de resistência de nossas interconexões com a Terra e com os Cosmos, em que todos os elementos do Universo estão interligados.

A potência do falar está para além da resistência, como expõe Graúna (2013), ao se referir à palavra falada como arte, profundidade e afirmação, também como ratifica Potiguara (2004), quando narra histórias e cantos sobre ser indígena no Brasil, especialmente quando isso se dá pelo rompimento da coesão social e pelo brotamento em cidades:

Bonito é florir no meio dos ensinamentos impostos pelo poder. Bonito é florir no meio do ódio, da inveja, da mentira ou do lixo da sociedade. Bonito é sorrir ou amar quando uma cachoeira de lágrimas nos cobre a alma! Bonito é poder dizer sim e avançar. Bonito é construir e abrir as portas a partir do nada. Bonito é renascer todos os dias. Um futuro digno espera os povos indígenas de todo o mundo (Potiguara, 2004, p. 87).

O poder da palavra é essencial para a ciência ocidental, busca da verdade filosófica e científica, necessário para uma comunicação precisa do conhecimento e para o *progresso*. Para os povos indígenas, a palavra assume um caráter sagrado porque ela atua na interação com o mundo espiritual e na criação de realidades. Krenak (2019) destaca que a fala carrega em si a intenção e a energia daqueles que a proferem, sendo responsável por "reavivar as coisas" e por sustentar a continuidade da vida e da natureza. Nesse sentido, o ato de falar é também um ato de cuidado com o mundo, em que a palavra protege a todos e interage com todos os seres e elementos da Terra, que estão vivos e participantes da comunidade cósmica.

Todos esses sentidos sobre a oralidade estão interligados com nossa espiritualidade, ancestralidade, o que nos torna Terra. Para Kopenawa (2010), nós conversamos com o Universo e com os espíritos que o preservam e guiam e nos ensinam a viver e ser Terra. A oralidade é um campo infindo entre os mundos espirituais e físicos. Para Krenak (2019), conseguimos enxergar a Terra, também

nossos parentes encantados na natureza e, assim, sabemos que somos parte dela e ressignificamos a vida, a morte e a existência:

Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser” (Krenak, 2019, p. 10).

A oralidade é uma ferramenta essencial para a preservação e para a transmissão de saberes intergeracionais. Castro (2002) mostra que a palavra é um modo de manutenção da memória cultural, em que narrativas são passadas de geração a geração, moldando a identidade e a compreensão dos povos sobre si mesmos e seu lugar no mundo. A tradição oral é, assim, mais do que uma simples transmissão de informações: é um processo no qual os indivíduos são educados e inseridos em uma rede de significados e de pertencimento, ligando-os aos ancestrais e à Terra.

A palavra é espiritual, é parte de um diálogo contínuo com a natureza, em que a fala e o canto são utilizados para comunicar-se com os seres da floresta e o próprio espírito da Terra. Esse conceito se relaciona com o cosmopolitismo ameríndio (Schubert, 2001), mostrando que a natureza não é apenas um cenário, mas, sim, uma entidade ativa que escuta e responde às falas e aos rituais. A palavra é, então, uma forma de vivenciar essa reciprocidade, onde nós, enquanto parte dos elementos naturais, coexistimos em uma relação interdependente.

A oralidade é a linguagem, o que nos faz sermos nós, pluralidade coletiva que forma um a partir dos costumes, ritos, crenças e espiritualidade. Ela perpassa as línguas humanas e espirituais, pois ela transmuta em cada sujeito e transpassa quem a ouve. Em meu campo de Itapipoca, aprendi sobre a leveza da fala, o toque sensível e profundo dos ensinamentos dos troncos velhos através da oralidade e das vivências da minha tia Rita, indígena, mulher, mãe e sábia que carrega partes das histórias de nossa família, as quais sabe repassar como forma de cuidado e cura.

As lembranças de tia Rita abriam os caminhos do passado e entraram na minha vida como reconstrução do agora, presente, me fazendo ver novas noções de futuro, compreendendo que passado, presente e futuro é um e não algo com subdivisões.

Ela, enquanto curava minhas feridas colonizatórias, me ensinou a desamarar e a enxergar o tempo, me desfazendo do imperialismo colonial que tanto me obrigava a correr.

A força ancestral que a fala traz nos transporta a mundos e campos físicos, encantados e energéticos de autoconhecimento e retomada, então compreender a potência dessa encantaria nos leva a ressaltá-la e aplicá-la de forma mais abrangente aos que não possuem espaços de narrativa e também a curar as feridas coloniais daqueles que necessitam. A oralidade é nossa principal vertente de proteção e preservação, é com ela que resistimos e (nos) resgataremos.

4.1.1 A escuta

A escuta, assim como a oralidade, representa um ato fundamental de conexão e de compreensão, essencial na transmissão de saberes ancestrais. A escuta não se limita ao simples ato de ouvir, ela implica uma atenção e engajamento profundo com as narrativas compartilhadas. Essa prática é vital para a preservação e para a valorização dos nossos conhecimentos, pois permite que as histórias e os ensinamentos dos antepassados sejam transmitidos e ressignificados atualmente.

Nesse contexto, a escuta emerge como um espaço sagrado, em que a voz do outro é reconhecida e valorizada, possibilitando o florescimento da sabedoria coletiva. Autores como Linda Tuhiwai Smith (2018) enfatizam a importância das práticas de descolonização, das quais a escuta é uma das estratégias, já que rompe a ideia de o conhecimento *verdadeiro* vir apenas por meio da leitura da escrita de pessoas que possuem títulos acadêmicos. Ao ouvir ativamente, não apenas validamos as experiências de nossos interlocutores, mas também contribuímos para a construção de uma memória coletiva que desafia as narrativas dominantes.

Além disso, a escuta está intrinsecamente ligada à relação com a Terra. A capacidade de ouvir os sons da natureza e dos seres que habitam nosso entorno enriquece nossa compreensão do mundo e de nós mesmos, reforçando a interconexão entre todos os elementos do universo. Em um mundo que frequentemente prioriza a verbalização e a comunicação direta, é crucial reconhecer os desafios enfrentados pelas comunidades indígenas em manter espaços para a escuta. A urgência em resgatar e valorizar essa prática cultural é uma forma de resistência e preservação da identidade.

Assim, a escuta não deve ser vista apenas como uma prática passiva, mas como uma ação transformadora que permite a continuidade da oralidade, fortalecendo nossa identidade e promovendo a cura das feridas coloniais que ainda nos afetam.

4.2 ENSINO E LINGUAGEM: A REVOLUÇÃO INDÍGENA

Quando perguntamos que ciência queremos, consideramos que isto já representa um avanço, pois significa que não vamos apenas nos contentar com a ciência que nos impõem. Entendemos que é possível construí-la, só precisamos saber de onde partiremos e aonde queremos chegar, mas entendemos que temos envolvimento e responsabilidade nisso (Pinto, Takaraju, Fraga, 2021, p. 60).

As diretrizes colonizatórias se pautavam na ‘reeducação’ dos indígenas, a partir de seus escritos e crenças, alicerçadas na segregação socioespacial dos sujeitos que davam nomes e particularidades a tudo que nós, pessoas indígenas, considerávamos Terra, como se houvesse uma distinção hierárquica entre o ser humano e a natureza. A ‘educação’ lusitana tinha como objetivo criar a figura de humano, homem, e modificar a comunicação da Terra por meio das ressignificações da linguagem e da inserção de línguas preestabelecidas. Algumas estratégias dos moldes educacionais coloniais foram efetivadas, podendo ser vistas na contemporaneidade, como a língua e algumas relações de linguagem socioespaciais. Porém, a Terra se comunica por uma força energética, que varia em forma de frequência, que chega a tudo que a compõe como Terra.

A educação, segundo a Constituição de 1988, é direito de todos e tem o objetivo de formar cidadãos pensantes e conscientes em sua teoria constitucional, como pauta a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB (1996). No entanto, como defendido por Smith (2018), é fundamental que as metodologias educacionais reconheçam e valorizem as narrativas indígenas. A descolonização da educação não se limita a ajustar o currículo, mas exige uma reavaliação das estruturas que definem o que é considerado conhecimento válido. Nesse contexto, a educação indígena e os ensinamentos sobre os indígenas devem se basear em metodologias que reconheçam a interconexão entre todos os seres, promovendo um espaço em que as vozes indígenas floresçam e se entrelacem com os saberes acadêmicos.

O modelo nacional de educação é repassado de maneira repetitiva e delimitada por um espaço, que chamamos de escola ou universidade. Esses espaços

educacionais têm um papel de suma importância na formação do cidadão e na qualificação do futuro profissional, além de ampliar conhecimentos voltados à realidade.

Apesar das abstrações que rodeiam as realidades da escola, é necessário adentrar suas estruturas e analisar o campo teórico conceitual presente. Os conteúdos, fundamentados pelas ciências e normas nacionais, a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), podem construir consciência e emancipação do saber nas particularidades de cada sujeito, podendo levar liberdade individual e coletiva, como expõe Libâneo (2008):

[...] a escola tem um papel insubstituível quando se trata de preparação cultural e científica das novas gerações para enfrentamento das exigências postas pela sociedade contemporânea. A escola tem o compromisso de reduzir a distância entre a ciência cada vez mais complexa e a formação cultural básica a ser provida [...] (Libâneo, 2008, p. 56).

Ainda hoje, nosso modelo educacional se espelha na pedagogia tradicional, apesar de inúmeros pesquisadores e estudiosos brasileiros exporem as diferenciações conceituais dos estudantes ao utilizarem outros métodos, como fez Freire (2015). A pedagogia tradicional, em diversas ocasiões, coloca o professor como detentor de conhecimentos, dos quais os estudantes são meros reprodutores (Callai, 2005), criando uma frágil realidade em que o professor se depara com a ideia de que deve saber de tudo e o aluno deve esperar os conceitos para poder pensar sobre a vida e a sociedade. Essa pedagogia deixa o estudante como coadjuvante no processo de ensino aprendizagem. Distanciar-se desses processos normativos educacionais requer estratégia, visto que há um sutil envolvimento dessa pedagogia com os profissionais e comunidades, decorrente dos vínculos coloniais no que se refere à cidadania e à educação.

Para nós, indígenas, a educação deve se dar em um ambiente em que os estudantes possam se conectar com suas raízes culturais e se sentir orgulhosos de suas heranças, pois o ensino é uma ferramenta poderosa para resistir à assimilação cultural e para fortalecer a coesão social dentro e fora das comunidades indígenas (Potiguara, 2004).

Ciência indígena é uma herança coletiva da experiência humana com o mundo natural; em sua forma mais essencial, é um mapa da realidade natural

derivado da experiência de milhares de gerações humanas. Deu origem à diversidade de tecnologias humanas, mesmo ao advento da ciência mecanicista moderna. Indo mais fundo, podemos dizer que a ciência indígena é “inclusiva” da ciência moderna, ainda que os cientistas ocidentais venham a negar tal inclusividade a todo custo (Cajete, 2000, p. 219).

Retomar a educação nacional como a única possibilidade, em vez de fragmentá-la em educação indígena e não-indígena, traria uma real racialização da nação, fazendo brotar novos indígenas a partir do conhecimento histórico. Ressalto que o objetivo não é extinguir ou encarcerar a educação escolar indígena, mas, sim, ampliá-la como um dos moldes para uma educação decolonialista e antirracista, uma educação autônoma. Não seríamos apenas nós que aprenderíamos sobre respeitar e sentir a Terra, ser Terra, e expandir nossos ensinamentos para todos. Eles chegariam como potência a nossos parentes que estão perdidos.

O ensino, que foi base do planejamento colonizador, agora volta a ser Terra – solo, lar, universo –, para o cultivo e rebrotar de indígenas, indígenas esses em retomada – em resgate de si mesmos, por meio da comunicação com os seus para rebrotar com raízes já fincadas –, sofrendo de Alzheimer Colonial²⁸ (Bonifacio, 2022), e os que ainda nascerão. A educação indígena é matriz contracolonial, porque não se prende a áreas subdivididas de conhecimento. É transdisciplinar, pois tudo que é Terra comunica-se entre si. Ensinar foi a principal artimanha colonial e é por meio do ensino que retomaremos os nossos.

A educação é parte da revolução indígena, é uma proposta que emerge da necessidade de ressignificação e transformação profunda do sistema educacional predominante, que, ao longo da história, foi uma das principais ferramentas de dominação cultural e epistemológica e de desconhecimento sobre os povos indígenas. Nesse sentido, a revolução educacional indígena propõe uma ruptura com as estruturas coloniais de saber, buscando a afirmação da autonomia indígena e a valorização de suas epistemologias próprias.

A razão fundamental para considerar os saberes ancestrais como uma revolução está na histórica tentativa de negação dos nossos direitos, histórias e epistemologias. O modelo educacional imposto pelos colonizadores visava não apenas à imposição de uma língua, mas também à transformação da cosmovisão indígena, estabelecendo uma hierarquia entre o ser humano e a natureza, com o

²⁸ Como já dissemos, doença memorial, corporal decorrente aos embaraços colonizatórios.

objetivo de domesticar a Terra. Ao subverter essa lógica, a educação indígena se torna um campo de resistência.

Para isso devemos acreditar em nossas tradições e direcionar a *palavra* a retornar/ocupar um lugar central e sagrado. Não se trata apenas de um meio de comunicação, mas de uma força vital, carregada de significados profundos. As palavras têm o poder de criar, transformar e até mesmo de conectar o plano material ao espiritual. São vistas como um vínculo que transcende o tempo e o espaço, sendo capaz de nos unir aos ancestrais, à natureza e aos elementos espirituais do cosmos. Portanto, a revolução indígena não é apenas um processo de transmissão de saberes, mas um ato sagrado, em que a palavra se torna uma força criadora que pode reconfigurar o real.

Neste sentido, a *revolução indígena*, quando entendida como uma proposta de educação, não é apenas uma luta contra as estruturas de poder colonial ou uma demanda por justiça social, mas também uma profecia que se manifesta por meio do falar, oralidade. A ideia de revolução como profecia se inscreve no entendimento de que a educação indígena não é algo novo, mas um retorno a algo que já está vivo nas tradições ancestrais, uma reconquista de sabedoria que foi ocultada ou distorcida pelos processos (neo)coloniais e (neo)imperialistas. Utilizar a educação como processos de retomadas despertará um futuro em que a sabedoria ancestral e os conhecimentos indígenas se revigoram e se reconectam, como uma verdade que deve ser lembrada.

Essa revolução educacional, portanto, não se limita a uma transformação imediata das instituições de ensino, mas se projeta como uma profecia viva, a palavra que ecoa do passado, com os ensinamentos dos ancestrais, anuncia um futuro em que o conhecimento indígena floresce novamente e orienta as futuras gerações. Em vez de ser uma revolução imposta externamente, é uma revolução que vem de dentro, do próprio ser indígena, que traz em si o poder de transformação.

A educação como revolução indígena é, portanto, uma profecia de regeneração, em que a palavra, reverenciada e respeitada em suas dimensões sagradas, se torna o instrumento de reconciliação. A partir dessa perspectiva, a educação não se limita ao ensino formal, mas se torna um processo contínuo de renascimento, de resistência e de reconhecimento da força criadora da palavra. A palavra não só narra histórias, mas também cria mundos e a revolução indígena

educacional é a construção de um novo futuro através da reconexão com as sabedorias ancestrais e com o próprio poder da palavra.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo logrou evidenciar que a relação entre o ser indígena e o território transcende a dimensão física, constituindo-se em uma linguagem intrínseca, um código não verbal que se manifesta por meio da experiência sensorial e da conexão ancestral. Ao longo da investigação, consolidou-se o conceito de GeoGrafismo, compreendido como uma linguagem imaterial, integrativa e mimetizada. Esta categoria analítica demonstra que a comunicação dos povos originários não se restringe à geografia física, mas marca a "geografia do ser", manifestando-se em grafismos corporais, cantos e ritos que escapam às lógicas lineares e logocêntricas do pensamento ocidental dominante.

A pesquisa permitiu denunciar a persistente violência do epistemicídio colonial, que historicamente buscou silenciar a linguagem da terra e romper os laços entre os povos e seus modos de saber. Contudo, a resistência manifesta-se na permanência desses conhecimentos e na sua transmissão intergeracional, que não se subordinam à rigidez da língua portuguesa ou aos modelos formais de escrita acadêmica. O GeoGrafismo surge, portanto, como uma inscrição estética, epistemológica e ontológica que sobrevive ao "verbo que desfez a carne". Reconhecer os saberes indígenas como uma ciência viva — que se sente, se pinta e se vive — é o passo fundamental para romper com a lógica racionalista que objetifica a natureza e fragmenta o conhecimento humano.

A articulação entre o GeoGrafismo e as perspectivas de Félix Guattari e Boaventura de Sousa Santos reiterou a necessidade de um modelo de conhecimento que integre as ecologias ambiental, social e mental. Sob a égide da "Ecologia de Saberes", este trabalho oferece uma contribuição acadêmica relevante ao propor que a ciência renuncie à sua pretensa neutralidade para abraçar uma epistemologia sensível e plural. Socialmente, a pesquisa reafirma o papel da educação como um rio de saberes: um fluxo dinâmico onde as nascentes da ancestralidade alimentam o leito do conhecimento contemporâneo, oferecendo subsídios para práticas pedagógicas decoloniais que reconhecem na cosmopercepção indígena uma tecnologia de cuidado e sobrevivência ética em tempos de crise climática.

Conclui-se que a linguagem da Terra é uma ciência da coexistência que exige uma escuta profunda. Este trabalho, contudo, não se encerra nestas páginas: a pesquisa terá continuidade através do aprofundamento das interfaces entre as

frequências sensoriais da terra e a criação de novas metodologias de mapeamento territorial e afetivo em comunidades em processo de retomada. Se a imposição colonial buscou silenciar essas vozes, a resistência se faz na revalorização dos saberes que nos lembram que a Terra fala. O GeoGrafismo permanece, assim, como um convite contínuo para repensar a relação entre conhecimento, território e existência, reafirmando que a ciência precisa ser, enfim, enraizada nas vivências dos povos que a constroem.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, R. B. **Índios do Ceará & Topônimos Indígenas**. São Paulo: Barraca do Escritor Cearense, 1994.

BAGNO, M. O que é uma língua? Imaginário, Ciência e Hipostase. In: Lagares, X. C.; Bagno (Org.). **Políticas da norma e conflitos linguísticos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

BICALHO, C. Uma introdução à ciência indígena e suas leis naturais de interdependência. **Em Tese**, Belo Horizonte, v. 23, n. 1, p. 217-224, 2017. DOI: <https://doi.org/10.17851/1982-0739.23.1.217-224>. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/emt/article/view/31718>. Acesso em: 20 ago. 2024.

BÍBLIA. Português. *João 1:14, 17*. Almeida Revista e Atualizada (ARA). [S. l.]: YouVersion, [s.d.]. Disponível em: <https://www.bible.com/pt/bible/1608/JHN.1.14%2C17.ARA>. Acesso em: 7 nov. 2024.

BORGES, J. F. **Os senhores das dunas e os adventícios d'Além-Mar: primeiros contatos, tentativas de colonização e autonomia Tremembé na Costa Leste-Oeste (séculos XVI e XVII)**. 2010. 361 f. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/16847>. Acesso em: 15 mai. 2024.

BOURDIEU, P. **Linguagem e poder simbólico**. Editado e introduzido por John B. Thompson. Traduzido por Gino Raymond e Matthew Adamson. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1995.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. **Documento final da I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena**. Brasília, DF: SECADI, 2014. Disponível em: https://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/doc_orient_coneei_18_nov.pdf. Acesso em: 15 jun. 2024.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. **Resolução CNE/CEB nº 2, de 19 de abril de 1999**. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Docentes da Educação Infantil e dos anos iniciais do Ensino Fundamental, em nível médio, na modalidade Normal. Brasília, DF: Conselho Nacional de Educação, 1999. Disponível em: https://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rceb02_99.pdf. Acesso em: 16 jun. 2024.

BRASIL. **Decreto nº 6.861, de 27 de maio de 2009**. Dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, define sua organização em territórios etnoeducacionais, e dá outras providências. Brasília, DF, 2009. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6861.htm. Acesso em: 16 jun. 2024.

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF, 1996. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em: 17 jun. 2026.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, DF, 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 13 jul. 2024.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. **Resolução CNE/CEB nº 5, de 22 de junho de 2012**. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica. Brasília, DF, 2012. Disponível em: <https://www.gov.br/mec/pt-br/cne/normas-classificadas-por-assunto/educacao-indigena-1>. Acesso em: 26 jun. 2024.

BRUPAHI XERENTE, Eneida. **Letramentos do viver Akwẽ**. 2022. 103 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2022. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/>. Acesso em: 15 abr. 2024.

CASTRO, E. V. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CIÊNCIA COM POVOS INDÍGENAS: princípios e metodologias. [S. l.]: ALAB – Associação de Linguística Aplicada do Brasil, 2020. 1 vídeo (94 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ruGK3jz4ymY>. Acesso em: 7 set. 2023.

CLASTRES, P. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios dos Guaraní**. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas: papiros, 1990

CORAL, C. **Trairi: a vida e o saber do povo**. Maringá, PR, 2014.

CRUZ, F. S. M. Indígenas Antropólogos e o Espetáculo da Alteridade. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, [S. l.], v. 11, n. 2, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/15949>. Acesso em: 20 nov. 2024.

CUNHA, C.; CINTRA, L. **Nova gramática do português contemporâneo**- 7. ed., reimpr. — Rio de Janeiro: Lexikon, 2017.

DARRIEUX, Rodolfo Scotelaro Porto. **A constituição e o papel do Estado na modernidade nas concepções de Émile Durkheim e Max Weber: o processo socio-histórico e o controle social em perspectiva comparada**. Revista Eletrônica de Ciência Política, Curitiba, v. 10, n. 1, p. 77-90, 2019. DOI: <https://doi.org/10.5380/recp.v10i1.58439>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/politica/article/view/58439>. Acesso em: 26 set. 2023.

DORRICO, Trudruá. **“Voltar para ir”: obra fala de retomada indígena**. ECOA UOL, São Paulo, 2 fev. 2022. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/columnas/julie-dorrigo/2022/02/02/voltar-para-ir-obra-fala-de-retomada-indigena.htm>. Acesso em: 19 nov. 2024.

DORRICO, T. De que chuva você está falando? In: Dorrico, Trudruá. **Tempo de retomada**. Cotia/SP: Editora Urutau, 2023.

DURKHEIM, É. O que é fato social? In: Rodrigues, J. A. (Org.) **Émile Durkheim: Sociologia**. São Paulo: Ática, 2000. 9ª edição. cap. 2, p. 46 - 52 .

FERREIRA, E. M. L. **A participação dos índios Kaiowá e Guaraní como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Larangeira: (1902-1952)**. 2007. 111 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2007. Disponível em: [Repositório Institucional da UFGD](https://repositorio.institucional.ufgd.edu.br/handle/123456789/12345). Acesso em: 22 nov. 2023.

FINBOW, T. D. A formação dos conceitos de “latim” e de “romance”. In: Lagares, X. C.; Bagno (Org.). **Políticas da norma e conflitos linguísticos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

FLORIANI, N.; SKEWES, J. C.; THER R., F.; SILVA, A. de A.; HALISKI, A. M.; SHIRAIISHI-NETO, J. **Territorialidades da convivencialidade e do sentirpensar com as florestas comunitárias tradicionais na América Latina**. Desenvolvimento e Meio Ambiente, Curitiba, v. 50, p. 21-48, 30 abr. 2019. DOI: <https://doi.org/10.5380/dma.v50i0.65389>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/65389>. Acesso em: 10 set. 2024.

FREIRE, J. R. B. **Patrimônio cultural indígena**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia. Saberes necessários à prática educativa**. 51ªed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2015.

GALVÃO, M. C. B. O levantamento bibliográfico e a pesquisa científica. In: Franco, Laércio Joel; Passos, Afonso Dinis Costa. (Org.). **Fundamentos de epidemiologia**. 2ed. A. 2ed. São Paulo: Manole, 2010, p. 377-398.

GRAÚNA, G. (2013). **Canto mestizo**. Rio de Janeiro: UFRJ, p. 15.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt; Revisão da tradução Suely Rolnik. 11ª edição. Campinas, São Paulo: Papirus, 2001.

GUERRA, V. M. L. **O outro (do) lado da fronteira: identidade kaiowá e território indígena**. Cadernos de Linguagem e Sociedade, Brasília, DF, v. 16, n. 2, p. 116-139, 2015. DOI: <https://doi.org/10.26512/les.v16i2.7481>. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/les/article/view/7481>. Acesso em: 14 jul. 2024.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

GUAJAJARA, Kaê. **Território Ancestral**. Rio de Janeiro: SAKKARA, 2019. 1 vídeo (4 min 55 s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=szzDJahvUS8>. Acesso em: 26 jun. 2024.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. (2010). **A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 58.

KRENAK, A. **Ailton Krenak**. Organização de Sérgio Cohen. – 1ª. ed. - Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

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

KRENAK, A. **Paisagens, territórios e pressão colonial**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 327- 343, jul./dez. 2015.

MACEDO, S. L. S. **Xamanizando a escrita: aspectos comunicativos da escrita ameríndia**. Mana 15.2, 2009: 509-528, , 2009. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132009000200007>. Disponível em: [SciELO – artigo completo](#). Acesso em: 11 set. 2023.

MACIEL, P. **Itapipoca: trezentos anos de história**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2016.

MENDES, K. **‘Não sou Pardo, sou Indígena’ Mobilização Indígena para Autodeclaração no Censo de 2022**. Unisinos, 2021. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/610763-nao-sou-pardo-sou-indigena-mobilizacao-indigenapara-autodeclaracao-no-censo-de-2022>. Acesso em: 08 Jul. 2024.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MESSEDER, M. L. L. **Etnicidade e diálogo político: a emergência dos Tremembé**. 1995. 161 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1995. Disponível em: <https://pineb.ffch.ufba.br/downloads/12819891131995%20Marcos%20Messeder%20M.pdf>. Acesso em: 14 nov. 2023.

MILANEZ, F.; SA, L.; KRENAK, A.; CRUZ, F. S. M.; RAMOS, E. U.; JESUS, G. S. Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. **Revista Direito e Práxis**, v. 10, p. 2161-2181, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/3SxDNnSRRkLbfh3qVFtmBDx/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 19 nov. 2024.

MORITU, C. T. A chegada da escrita na Aldeia São Marcos: elementos para a (re)construção da história. In: Fraga, L.; Couto, L.; Nascimento, A. M. do. **Descolonizando metodologias: éticas e práticas de pesquisador@s indígenas**. Ponta Grossa: PROEX/UEPG, 2024 (no prelo).

NASCIMENTO, A. M. “O português é uma arma para nós”: educação linguística intercultural em enquadre de guerra. **Calidoscópio**, v. 2, p. 462-484, 2022. DOI: <https://doi.org/10.4013/cld.2022.202.06>. Disponível em: [site oficial da Calidoscópio – artigo](#). Acesso em: 26 ago. 2026.

NASCIMENTO, A. M. **Português intercultural: fundamentos para a educação linguística de professores e professoras indígenas em formação superior específica numa perspectiva intercultural**. 2012. 476 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tde/2843>. Acesso em: 26 set. 2026.

NASCIMENTO, Edileusa Santiago do. **Memória coletiva e identidade étnica dos Tremembé de Almofala: os índios da terra da santa de ouro**. 2001. 148 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/17376/1/Edileusa%20Santiago%20do%20Nascimento.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2026.

OLIVEIRA, J. P. Pardos, Mestiços ou Caboclos: Os Índios nos Censos Nacionais no Brasil (1872-1980). **Horizontes Antropológicos** [online], v. 3, n. 6, 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/fh9cpRfmbxt4QNkmvnZyffg/?lang=pt#>. Acesso em: 28 Jul. 2024.

PEIXOTO, K. P. F. Racismo Contra Indígenas: reconhecer é combater. **Revista ANTHROPOLOGICAS**. Recife, v. 28, n. 2, p. 27-56, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaanthropologicas/article/view/25363/28917>. Acesso em: 19 Nov. 2024.

PINHEIRO, F. J. Mundos em confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território. In: SOUZA, Simone de; GONÇALVES, A. ... [et al]. **Uma nova História do Ceará**. 3ª ed. rev. e atual. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004. p. 17-55.

PINTO, E. S.; TAKARIJU, F. C. I. Y.; FRAGA, L. Ciência e povos indígenas. In: Souza Neto, M. J. **Língua(gem) e justiça social: saberes, práticas e paradigma**: v. 2. Tutóia: Diálogos, 2022.

POTIGUARA, E. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

RAFFLES, H. El conocimiento íntimo. **Revista Internacional de Ciencias Sociales, El conocimiento indígena**, 173, 2002. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001284/128436s.pdf>. Acesso em: 12 abr.2023.

RIBEIRO, M. M. **Grafismo indígena: influência grafismo corporal**. 2012. 60 f., il. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Artes Visuais) – Instituto de Artes, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2012. Disponível em: https://bdm.unb.br/bitstream/10483/5570/1/2012_MaristelaMariaRibeiro.pdf. Acesso em: 23 set. 2023.

SAAVEDRA, C. Carta 2 – Prefácio. In: Dorrico, T. **Tempo de retomada**. Cotia/SP: Editora Urutau, 2023.

SANTOS, A. Retomada: Pessoas periféricas se reencontram com identidade e se reconhecem indígenas. Periferia em movimento. São Paulo, 19 de abril de 2024. Disponível em: <https://periferiaemmovimento.com.br/retomadaindigena19042024/>. Acesso em 21 Nov. 2024.

SANTOS, B. de S. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 78, p. 3-46, 2007.

SANTOS, M. O dinheiro e o território. **GEOgraphia**, Niterói, v. 1, n. 1, p. 7-13, 1999. DOI: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia1999.v1i1.a13360>. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13360>. Acesso em: 16 set. 2024.

SAUSSURE, F. de. **Curso de Linguística Geral**. Tradução Antônio Chelini, José Paulo Paes, Isidoro Blikstein. 25.ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

SENADO FEDERAL. *Indígena/etnia – Manual de Comunicação*. Brasília, DF: Senado Federal, [s.d.]. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/manualdecomunicacao/estilos/indio>. Acesso em: 30 set. 2024.

SMITH, L. T. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Trad. Barbosa, Roberto G. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SOUSA, A. S. de; O., Guilherme Saramago de; ALVES, Laís Hilário. A pesquisa bibliográfica: princípios e fundamentos. **Cadernos da FUCAMP**, Monte Carmelo, v. 20, n. 43, p. 64-83, 2021. Disponível em: <https://revistas.fucamp.edu.br/index.php/cadernos/article/view/2336>. Acesso em: 26 mai. 2026.

TAKARIJU, F. C. I. Y. **Linguagem e consciência: outros pensamentos sobre a linguagem a partir da energia ancestral das retomadas indígenas**. 2023. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2023. Disponível em: <http://tede2.uepg.br/jspui/handle/prefix/4086>. Acesso em: 15 jun. 2026.

TAKARIJU, F. C. I. Y. **Tekoha Arandu Arakuaa: O lugar do modo de ser e o saber dos ciclos dos céus**. 2019. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em Filosofia) - Universidade Estadual do CEARÁ, Centro de Humanidades, Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2019.

TAPIRAPÉ, G. Ipaxi'Awyga (Tenywaawi). Takãra: centro epistemológico e sistema de comunicação cósmica para a vitalidade cultural do mundo Apyãwa. In: Fraga, L.; Couto, L.; Nascimento, A. M. do. **Descolonizando metodologias: éticas e práticas de pesquisador@s indígenas**. Ponta Grossa: PROEX/UEPG, 2024 (no prelo).

TAPIRAPÉ, I. Arowaxeo'i. Língua Apyãwa: Construções oracionais em contextos comunicativos diversos. In: Fraga, L.; Couto, L.; Nascimento, A. M. do. **Descolonizando metodologias: éticas e práticas de pesquisador@s indígenas**. Ponta Grossa: PROEX/UEPG, 2024 (no prelo).

TRAIRI. Prefeitura Municipal. **O município: dados do município**. Trairi, CE, [s.d.]. Disponível em: <https://www.trairi.ce.gov.br/omunicipio.php>. Acesso em: 1 out. 2024.

VIERTLER, R. **Ecologia Cultural: uma antropologia da mudança**. São Paulo: Ática, 1988.

WA'AVE, A. L. Aspectos linguísticos e culturais no processo de formação do homem Xavante na Aldeia Sangradouro Mato Grosso Brasil. In: Fraga, L.; Couto, L.; Nascimento, A. M. do. **Descolonizando metodologias: éticas e práticas de pesquisador@s indígenas**. Ponta Grossa: PROEX/UEPG, 2024 (no prelo).