UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO/ DOUTORADO
LINHA DE SABERES CULTURAIS E EDUCAÇÃO NA AMAZÔNIA

LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS

A *FORÇA NO CAMINHAR* DE INDÍGENAS EM CONTEXTO URBANO: A EDUCAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA

BELÉM/PA
2025

LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS

A *FORÇA NO CAMINHAR* DE INDÍGENAS EM CONTEXTO URBANO: A EDUCAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará, na linha de pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientadora: Profª. Drª. Tânia Regina Lobato dos Santos.
Coorientadora: Profª. Drª. Ivanilde Apoluceno de Oliveira.

BELÉM/PA
2025

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP) de acordo com o ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade do Estado do Pará

M425f Matos, Lyandra Lareza da Silva
A força no caminhar de indígenas em contexto urbano: a educação da Associação Multiétnica Wyka Kwara / Lyandra Lareza da Silva Matos. — Belém, 2025.
206 f.

Orientadora: Profª. Dra. Tânia Regina Lobato dos Santos
Coorientadora: Profª. Dra. Ivanilde Apoluceno de Oliveira
Tese (Programa de Pós-Graduação em Educação) - Universidade do Estado do Pará, Campus I - Centro de Ciências Sociais e Educação (CCSE), 2025.

1. Wyka Kwara. 2. Indígenas em contexto urbano. 3. Educação. 4. Bem viver. 5. Interculturalidade crítica. I. Título.

CDD 22.ed. 370.890981

Elaborado por Priscila Melo CRB-2/1345

LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS

A *FORÇA NO CAMINHAR* DE INDÍGENAS EM CONTEXTO URBANO: A EDUCAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará, na Linha de Pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientadora: Profª. Drª. Tânia Regina Lobato dos Santos.
Coorientadora: Profª. Drª. Ivanilde Apoluceno de Oliveira.

Data: 17/ 10/ 2025

Banca Avaliadora

_____
Profª. Drª. Tânia Regina Lobato dos Santos
(UEPA/PPGED – Orientadora)

_____
Profª. Drª. Ivanilde Apoluceno de Oliveira
(UEPA/PPGED – Coorientadora)

_____
Prof. Dr. Sérgio Roberto Moraes Corrêa
(UEPA/PPGED – Avaliador Interno)

_____
Prof. Dr. Antônio Jorge Paraense da Paixão
(PPDRGEA/IFPA – Avaliador Externo)

_____
Prof. Dr. João Rivelino Rezende Barreto
(UFSC – Avaliador Externo)

_____
Prof. Dr. Sulivan Ferreira de Souza
(PPGETNO/UFPA – Avaliador Externo)

BELÉM/PA
2025

Dedico esta tese à Associação Multiétnica Wyka Kwara, aos povos indígenas e suas (re)existências ancestrais.

PENEHO HABIHAN[1]

(Diante da verdade)

Quem sou eu se já me inventaram tantas vezes que esqueceram da minha história?
Em que águas me banho se represaram minha memória?
Essa terra pisada por força ancestral
Eles encobrem com tudo que é colonial
Demonizam e calam meu tradicional
Usam meu cocar de decoração
Dizendo que eu entrei em extinção
Me exigem pureza desmatando minha natureza
Me expulsam de meu próprio chão
E eu resisto exigindo em cada suspiro por demarcação
Se orgulham de um falso Brasil
Escondendo a verdade que você não viu
Apagam, invalidam, matam de novo
Perseguem nosso povo
Me esquecem no passado como se o presente não nos pertencesse
E o futuro que nos negam, como se semente não florescesse
E eu questiono até quando nos negam o direito de viver
Até quando ditam o que eu posso e não posso ser?
Tem território sendo invadido nesse momento
E ainda disfarçam com descobrimento
Tentam nos salvar com etnocídio
E ainda não enxergam o genocídio
Meu povo diz “avance!” e nós avançaremos
Com a força dos encantados, resistiremos
Floresta respondendo, rio manifestando, terra absorvendo, fogo iluminando.
Que seja revolução, fumaça de orientação, parte da mata vivendo na urbanização.

---

[1] Poema de Tayná Cá Arfer Tuxá, transcrito do livro “Álbum Biográfico Guerreiras da Ancestralidade” do coletivo Mulherio das Letras Indígenas (2022).

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu bom Deus, a N.Sra. Nazaré e do N.Sra. do Perpétuo Socorro, aos meus guias de luz em especial Toya Jarina, Zé Pelintra, Oxum e Exu, os quais me orientaram e protegeram nessa e em outras caminhadas.

À minha mãe, Maria da Conceição, meu grande amor, agradeço pela sua profunda dedicação aos meus estudos durante toda a vida e por ser minha maior incentivadora.

Ao meu pai Luis Carlos que sempre se mostrou orgulhoso com todos os meus projetos, ao qual devo minha gratidão pelos esforços financeiros empreendidos durante anos para que eu pudesse seguir estudando.

Ao meu companheiro Álvaro Araújo sempre disposto a colaborar em tudo o que eu me dispus a realizar. Especialmente nessa fase, depositou toda sua generosidade e sensibilidade.

Ao meu Tito pela sua companhia durante os momentos de estudo, desde as etapas de elaboração da dissertação de mestrado até esta tese de doutorado. Por muitas horas, seu amor foi meu fôlego.

Aos meus amados avôs e padrasto, Benedita, Moacir e Alcimar (in memoria). Igualmente a minha avó em vida, Maria, por serem importantíssimos incentivadores e fundamentais na minha formação humana. Agradeço ainda a minha prima Suzane pelo afeto e apoio.

Agradeço ainda as minhas amigas e meus amigos, em especial: minha amada Shirley, que me incentivou emocionalmente e financeiramente para que eu ingressasse no doutorado, ao preciosíssimos Roni, Alder e Miquéias pelos diálogos e reflexões sobre a tese. Meu carinho também se estende à Vanderlina, Altobelly, Carol, Henrique, Elren e Claudinha, pelos momentos que compartilhamos de lutas, alegrias e de muito afeto. Agradeço igualmente a parceria das amigas que fiz no doutorado: Cynthia, Gil, Teresa, Ieda e Suzi.

Às minhas orientadoras, Profª. Drª. Tânia Lobato, pelo acolhimento, escuta e colaboração e, à Profª. Drª Ivanilde Apoluceno, que esteve comigo desde a graduação sempre dedicada e amorosa, segue sendo minha mãe acadêmica e maior inspiração docente.

À Associação Multiétnica Wyka Kwara pela abertura ao diálogo e por abraçar a proposta de pesquisa. Grata por toda a aprendizagem, certamente todos foram

fundamentais para compreender a luta indígena e para colaborar na materialização desse estudo.

Ao Núcleo de Educação Popular Paulo Freire (NEP-UEPA), que desde 2008 colabora para a minha formação humana, acadêmica e profissional, sem dúvida, a prática compromissada que exerço junto aos/as meus/minhas educandos/as se deve ao Núcleo.

Aos que foram meus professores do doutorado, em especial Sérgio, Josebel, Betânia, Socorro França e Socorro Cardoso (in memoria) pelo aprendizado e sensibilidade durante os encontros formativos.

Aos professores Antônio Paraense, João Rivelino, Sulivan Ferreira e Sérgio Corrêa, pelas valiosas contribuições a esta tese e pelo compromisso e humildade no processo avaliativo do texto.

Agradeço ainda aos secretários do PPGED Jorginho e Raquel pelo comprometimento no exercício das suas funções, sempre atentos e dispostos a ajudar.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela assistência durante dois anos em que estive na condição de bolsista através do Programa de Desenvolvimento da Pós-Graduação na Amazônia Legal (PDPG Amazônia Legal).

Os meus sinceros agradecimentos.

Lyandra Lareza da Silva Matos.

RESUMO

MATOS, Lyandra Lareza da Silva. **A *Força no Caminhar* dos Indígenas em Contexto Urbano:** A Educação da Associação Multiétnica Wyka Kwara. (Tese de Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade do Estado do Pará: Belém, 2025.

A pesquisa apresentou como pergunta central: Qual a dimensão pedagógica do movimento de luta da Associação Multiétnica Wyka Kwara para os direitos dos indígenas em contexto urbano? A questão-problema alinhou-se diretamente ao objetivo geral que investiu nessa análise. Elencaram-se ainda algumas especificidades, como: (1) Compreender o que caracteriza o trabalho educacional e de emancipação da Wyka Kwara; (2) Investigar as noções de Bem Viver e Interculturalidade produzidos pela Wyka Kwara e (3) Identificar o que as lutas do movimento Wyka Kwara têm a revelar sobre educações *Ééçâmã* partir da Amazônia. Sustentou-se a tese de que o movimento Wyka Kwara desempenha um trabalho educacional que contribui para as lutas e a autoafirmação dos indígenas em contexto urbano, as quais revelam processos educativos *ÉéçâÉã*de emancipação, além de empreender o exercício de preservação das memórias ancestrais, a defesa de uma experiência de vida do Bem Viver e o impulsionamento das denúncias de opressão na realidade amazônica com seus avanços e limites. Para a investigação, adotou-se a pesquisa do tipo Participante, utilizou-se o método Dialógico com base no pensamento freireano, cujo princípio se instaura na construção coletiva e as diretrizes metodológicas em conformidade com as diferentes realidades concretas. Os participantes foram: o presidente e a vice-presidente, além de cinco (05) associados/as. Como procedimentos foram elencados: 1) Diálogo intercultural, (2) *[xtm 1oÉy* a comunidade, (3) Lugar de pensar e (4) Conversa(ação). Os referenciais teórico-metodológicos mais expressivos no estudo foram: Casé Angatu (2016, 2021); Sônia Guajajara (2017); Márcia Kambeba (2020ª, 2020b, 2021); Ailton Krenak (2020a, 2020b 2020c, 2021, 2022); Daniel Munduruku (2009, 2022); Davi Kopenawa (2015); André Baniwa (2023); Linda Smith (2018); Tatiane Costa (2018); Nego Bispo (2015, 2023); Paulo Freire (2013, 2019, 2021); Carlos Brandão (1983, 2005, 2006, 2008); Ivanilde Oliveira (2015, 2024); Darcy Ribeiro (2015, 2021); Walsh (2009, 2019); Alberto Acosta (2016); Barbara Pinheiro (2023, 2025); Djamila Ribeiro (2019), Alder Dias (2023); Dannyel Castro (2023), Eduardo Gudynas (2019), entre outros. O texto provocou fissuras epistemológicas e políticas, uma vez que as pautas de indígenas em contexto urbano, sobretudo os sem pertencimento étnico, ainda se configuram como um campo complexo de discussão. Os resultados revelaram que a educação da Associação colabora no desenvolvimento de um projeto social de transformação envolvendo o empoderamento dos/as oprimidos/as, como também o compromisso com os interesses socioculturais relacionados às questões étnicas, raciais, de gênero e direitos (humanos e não humanos). Igualmente a Associação se apresenta como uma forma de resistência para desestabilizar as estruturas de hierarquização, denunciando a opressão e anunciando a libertação através de suas lutas manifestadas por meio de uma educação *outra* a partir da Amazônia.

PALAVRAS-CHAVE: Wyka Kwara; Indígenas em Contexto Urbano; Educação; Bem Viver; Interculturalidade Crítica.

RESUMEN

MATOS, Lyandra Lareza da Silva. **La fuerza en el *Caminar* de los pueblos indígenas en un contexto urbano**: La educación de la Asociación Multiétnica Wyka Kwara. (Tesis Doctoral) – Programa de Posgrado en Educación. Universidad Estatal de Pará: Belém, 2025.

La investigación planteó la siguiente pregunta central: ¿Cuál es la dimensión pedagógica de la lucha de la Asociación Multiétnica Wyka Kwara por los derechos indígenas en un contexto urbano? Esta pregunta de investigación se alineó directamente con el objetivo general de este análisis. También se identificaron varios puntos específicos, tales como: (1) Comprender lo que caracteriza el trabajo educativo y emancipador de Wyka Kwara; (2) Investigar las nociones de Buen Vivir e Interculturalidad producidas por Wyka Kwara; y (3) Identificar lo que las luchas del movimiento Wyka Kwara revelan sobre *Éçâmã* formas de educación en la región amazónica. Se argumentó que el movimiento Wyka Kwara realiza un trabajo educativo que contribuye a las luchas y la autoafirmación de los pueblos indígenas en contextos urbanos, revelando procesos educativos *ÉçâÉã* de emancipación, además de emprender la preservación de las memorias ancestrales, defender una experiencia de vida de Buen Vivir y promover denuncias de la opresión en la realidad amazónica con sus avances y limitaciones. Para la investigación, se adoptó una investigación Participativa, utilizando el método Dialógico basado en el pensamiento Freiriano, cuyo principio se basa en la construcción colectiva y directrices metodológicas acordes con diferentes realidades concretas. Participaron el presidente y el vicepresidente, además de cinco (05) colaboradores. Los procedimientos fueron: 1) Diálogo intercultural, (2) *[nãqâêmâ oÉz* la comunidad, (3) Lugar de pensar y (4) Conversación (acción). Los referentes teóricos y metodológicos más significativos del estudio fueron: Casé Angatu (2016, 2021); Sônia Guajajara (2017); Márcia Kambeba (2020a, 2020b, 2021); Ailton Krenak (2020a, 2020b, 2020c, 2021, 2022); Daniel Munduruku (2009, 2022); Davi Kopenawa (2015); André Baniwa (2023); Linda Smith (2018); Tatiane Costa (2018); Nego Bispo (2015, 2023); Paulo Freire (2013, 2019, 2021); Carlos Brandão (1983, 2005, 2006, 2008); Ivanilde Oliveira (2015, 2024); Darcy Ribeiro (2015, 2021); Walsh (2009, 2019); Alberto Acosta (2016); Bárbara Pinheiro (2023, 2025); Djamila Ribeiro (2019), Alder Dias (2023); Dannyel Castro (2023), Eduardo Gudynas (2019), entre otros. El texto provocó fisuras epistemológicas y políticas, ya que las pautas de los pueblos indígenas en contextos urbanos, especialmente de aquellos sin afiliación étnica, aún constituyen un campo complejo de discusión. Los resultados revelaron que la educación de la Asociación contribuye al desarrollo de un proyecto de transformación social que implica el empoderamiento de los/las oprimidos/das, así como un compromiso con los intereses socioculturales relacionados con cuestiones étnicas, raciales, de género y de derechos (humanos y no humanos). Asimismo, la Asociación se presenta como una forma de resistencia para desestabilizar las estructuras jerárquicas, denunciando la opresión y anunciando la liberación a través de sus luchas, manifestadas mediante una educación *Éçâm* proveniente de la Amazonía.

PALABRAS CLAVE: Wyka Kwara; Pueblos indígenas en contextos urbanos; Educación; Buen vivir; Interculturalidad crítica.

ABSTRACT

MATOS, Lyandra Lareza da Silva.**The Strength in the *Journey* of Indigenous Peoples in an Urban Context :** Education at the Wyka Kwara Multiethnic Association. (Doctoral Thesis) – Postgraduate Program in Education. State University of Pará: Belém, 2025.

The research presented the following central question: What is the pedagogical dimension of the Wyka Kwara Multiethnic Association's struggle for indigenous rights in an urban context? This research question is directly aligned with the main objective of this analysis. Several specific points were also identified, such as: (1) Understanding what characterizes Wyka Kwara's educational and emancipatory work; (2) Investigating the notions of Good Living and Interculturality produced by Wyka Kwara; and (3) Identifying what the struggles of the Wyka Kwara movement reveal about *Éçtqâ* forms of education from the Amazon region. The argument was made that the Wyka Kwara movement performs educational work that contributes to the struggles and self-affirmation of indigenous people in urban contexts, revealing *Éçtqâ* educational processes of emancipation, as well as guarantee the preservation of ancestral memories, defending a “Good Living" way of life, and promoting denunciations of oppression in the Amazonian reality with its advances and limitations. For the investigation, a Participant-type research was adopted, using the Dialogical method based on Freirean thought, whose principle is established in collective construction and methodological guidelines in accordance with different concrete realities. The participants were: the president and vice-president, in addition to five (05) associates. The procedures listed were: 1) Intercultural dialogue, (2) *WÉÉwu1mxÉzs* with the community, (3) Place for thinking and (4) Conversation(action). The most significant theoretical and methodological references in the study were: Casé Angatu (2016, 2021); Sônia Guajajara (2017); Márcia Kambeba (2020a, 2020b, 2021); Ailton Krenak (2020a, 2020b, 2020c, 2021, 2022); Daniel Munduruku (2009, 2022); Davi Kopenawa (2015); André Baniwa (2023); Linda Smith (2018); Tatiane Costa (2018); Nego Bispo (2015, 2023); Paulo Freire (2013, 2019, 2021); Carlos Brandão (1983, 2005, 2006, 2008); Ivanilde Oliveira (2015, 2024); Darcy Ribeiro (2015, 2021); Walsh (2009, 2019); Alberto Acosta (2016); Barbara Pinheiro (2023, 2025); Djamila Ribeiro (2019), Alder Dias (2023); Dannyel Castro (2023), Eduardo Gudynas (2019), among others. The text provoked epistemological and political fissures, since the guidelines of indigenous people in urban contexts, especially those without ethnic affiliation, still constitute a complex field of discussion. The results revealed that the Association's education contributes to the development of a social transformation project involving the empowerment of the oppressed, as well as a commitment to sociocultural interests related to ethnic, racial, gender, and rights issues (human and non-human). In the same line, the Association presents itself as a form of resistance to destabilize hierarchical structures, denouncing oppression and announcing liberation through its struggles manifested through *mzÉçtqâ* kind of education originating from the Amazon.

KEYWORDS: Wyka Kwara; Indigenous Peoples in Urban Contexts; Education; “Good Living”; Critical Interculturality.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Card da primeira live do projeto “Bem Viver”: diversidade sociocultural, saúde e práticas educativas na Amazônia..... 22
Imagem 2: Atividades realizadas no GTs de Educação em Ambientes Hospitalar..... 27
Imagem 3: Atividades realizadas no GTs Filosofica com Crianças..... 27
Imagem 4: Pesquisa com os dados sobre o número de vitimas da colonização. 88
Imagem 5: A ministra dos Povos Indíginas Sônia Guajajara e a diretora da Fundação Nacional dos Povos Indíginas Joenia Wapichana..... 110
Imagem 6: Mapa de localização da Ilha de Cotijuba..... 138
Imagem 7: Formulário de Acolhimento Wyka kwara..... 141
Imagem 8: Primeira participação nas reuniões da Kykakwara..... 141
Imagem 9: Marcha do X Fórum Social Pan-Amazônico..... 143
Imagem 10: Canto de abertura..... 144
Imagem 11: Mesa sobre o povoamento indígena..... 144
Imagem 12: Canto de agradecimento aos ancestrais..... 145
Imagem 13: Encerramento das atividades..... 145
Imagem 14: Cartaz de divulgação do evento 4º Festival Ancestral..... 148
Imagem 15: Lançamento do Álbum Bibliográfico Guerreiras da Ancestralidade 149
Imagem 16: O líder da Associação Kwahary Tenetehar..... 149
Imagem 17: Cantos e rezos em saudação aos ancestrais..... 150
Imagem 18: Wyka Kwara no I Semiário do Projeto Bem Viver..... 151
Imagem 19: Wyka Kwara no I Seminário do Projeto Bem Viver..... 151
Imagem 20: Representante da Wyka Kwara na aula inaugural do PPGED-UEPA..... 151
Imagem 21: Slide de apresentação da temática..... 154
Imagem 22: Slide de apresentação do projeto..... 154
Imagem 23: Atividade do Dia Nacional da Consciência Indígina..... 155
Imagem 24: Momento da ritualística de acolhimento..... 156
Imagem 25: Roda de conversa..... 156
Imagem 26: Presença da Wyka Kwara na programação do Museu Emílio Goeldi..... 157

Imagem 27: Mulherio..... 158
Imagem 28: Pajelança ancestral..... 158

SUMÁRIO

1. PRIMEIRAS PISADAS: O DESPERTAR DO COMA COLONIAL 17

1.1. Um chamado ancestral? 18

1.2. Revelando o fenômeno de estudo 30

2. DESCARAVELIZAR A PESQUISA: CAMINHOS METODOLÓGICOS 41

2.1. Levantamento de produções sobre a temática de estudo 45

2.2. O caminhar de uma metodologia intercultural 56

2.3. O *conhecer-com*: procedimentos da pesquisa 70

3. INDÍGENAS "SEM TERRA": VOZES QUE ECOAM DE UM "NÃO LUGAR" 86

3.1. A insurgência do(s) pensamento(s) indígena(s): histórias de dor e resistências 87

3.2. A presença indígena em contexto urbano 112

4. A TABA WYKA KWARA NA SELVA DE PEDRA 133

4.1. De encontro com a *Força no Caminhar* 140

4.2. O fazer educativo da Associação Multiétnica Wyka Kwara 158

4.3. Noções de Bem Viver e Interculturalidade produzidas pela Wyka Kwara 168

5. PARA NÃO FINALIZAR: A FORÇA NO CAMINHAR CONTINUA 188

REFERÊNCIAS 196

APÊNDICES 202

ANEXOS 205

“Temos que abandonar as caravelas das religiões, da política, das ou˜zoumã0 pÉã áqzãmyqzçÉã q áâuzo¸áuÉã2 J ompm pum àéq zã zÉã áÉãuouÉzmyÉã q ompm áqããÉm àéq ˆ êuãuçmpm áqxm qãáuâuçémxupmpq0 àe pq x´ ámâm êuãâm o´ ˆ éym omâmêqxm àéq mrézpm(2[8]

Kwarahy Tenetehar Xypew

[2] Esta é uma das primeiras publicações da Associação Multiétnica Wyka Kwara na sua primeira conta do Instagram (https://www.instagram.com/associacaowykakwara/). Trago como provocação para adentramos no entendimento sobre o despertar do coma colonial e seus atravessamentos, problematizando os paradigmas da colonialidade e simultaneamente fomentar a luta por outra(s) perspectivas históricas.

E U

"U"Q "QTQ [1]O TUUQ T

SQ SÍ"QÍ

[3] Linguagem utilizada por uma mulher indígena referindo-se à sabedoria de sua comunidade sobre sentir as reais intenções de alguém.

j222k J mzoqãçâmxupmpq áqpq ámõ0
Oxm ˆ m rÉâım pm upqzçupmpq0
Ym mxpqum Éé zm oupmpq0
YÉããm dwm z”É ãq pqãrmõ2

(**Ancestralidade**- Márcia Kambeba)

Peço inicialmente a permissão às ancestralidades para manifestar publicamente as reflexões empreendidas acerca das lutas historicamente ininterruptas dos povos originários que (re)existem em terras Abya Ayala[4], Pindorama[5] e sobretudo em Mairí Tupinambá[6], onde a Associação Multiétnica Wyka Kwara demarca seu lugar originário[7].

Às leitoras, leitores e às pessoas não representadas pelo binarismo de gênero[8], declaro[9] a inauguração desses escritos no dia 28 de março de 2022, em Mairí. Todavia, devido aos atravessamentos da vida, a produção textual transcorreu igualmente em outros tempos/espaços, precisamente em terras Tucujus[10].

Introduzo essas linhas de pensamento com um poema de uma das fundadoras da Associação; a poeta, geógrafa e escritora Márcia Wayna Kambeba. O poema de Kambeba (2021) elucida um dos princípios fundamentais que todos carregam – conscientes da sua existência ou não – e que afirma nossa presença no mundo: a ancestralidade.

Seja por seu sentido espiritual, histórico ou pedagógico, essa compreensão revogada pela modernidade/colonialidade – ao ser concebida como prática rudimentar – para os povos originários, traduz a força e a energia que potencializa a existência das alteridades, independentemente de tempo e espaço. O poema também

---

[4] Sinônimo de América. Termo utilizado como autodesignação dos povos originários do continente.
[5] Nome originário do Brasil. Na língua Tupi, refere-se a “terra das palmeiras”.
[6] Corresponde ao nome originário da cidade de Belém do Pará.
[7] Território de enunciação da tese de doutoramento.
[8] Compreendo que não há identidade de gênero, exclusividade feminina e masculina, mas justifico que não haverá neste texto, uma representatividade da linguagem neutra, não por falta de reconhecimento, respeito ou sensibilidade diante dessa questão, mas por não ter apropriação suficiente para demarcar essa linguagem. Assim a tese se limitará aos gêneros feminino e masculino.
[9] Ressalto que o registro textual introdutório foi desenvolvido na primeira pessoa do singular para especificar um breve memorial da identidade pessoal/acadêmica. Posteriormente adotarei a terceira pessoa do plural como marca de um trabalho coletivo tecido por muitas mãos.
[10] Termo indígena que marca a história de uma etnia indígena que habitava o território que hoje é chamado de Macapá, a capital do Estado do Amapá.

caracteriza o que se pretende revelar nesta tese sobre compreender o que é ancestralidade e sua importância para conectar pessoas com suas histórias.

O sentimento para essas primeiras pisadas converteu-se na possibilidade de dialogar e aprender com a história de uma associação que se declara como povo/universidade/movimento indígena em contexto urbano. Certamente esse anúncio multifacetado foi problematizado no transcorrer desta pesquisa, uma vez se tratarem de conteúdos políticos com contornos plurais, os quais representam temáticas complexas e objeto de pauta desse coletivo.

Importa justificar que o texto não apresenta uma seção específica de "análise" comumente prevista em dissertações e teses, optei por desenvolver um tipo de escrita que pudesse conectar os/as leitores/as e apresentar-lhes, desde o princípio, o acompanhamento das discussões, a partir das narrativas das vivências – orientada pela *oÉzêqâã-mı"É.q* enquanto pessoa/pesquisadora da dinamicidade da realidade, do diálogo com os/as colaboradores/as do estudo e dos referenciais teóricos elencados.

1.1. Um chamado ancestral?

`émzpÉ êÉo˜ puõ àéq máqzmã ãqéã mzoqãçâmuã qâmy0
êÉo˜ oÉâçm ãém ´âêÉâq0
ymçm ãémã âm¸õqã2
cqéã ámâqzçqã tÉvq çq xqynâmyE
ãqvm éym nÉm mzoqãçâmx2

(**Seja uma boa ancestral**- Mariana Cambirimba)

O recorte do poema de Mariana Cambirimba expressa o movimento cíclico da ancestralidade e a sua permanência geracional. E foi na interlocução com a universidade que talvez eu tenha tido a experiência de estar diante de um chamado ancestral, sobretudo, a partir das vozes de Aiyramana Tupinambá e Yapoti Porã Eté.

Embora tenha acontecido durante uma reunião em uma plataforma digital, sem as presenças corpóreas, significou um momento de grande emoção. Considero um chamado porque sentimentos – incluindo a dor – me atravessaram de forma inexplicável, expressando uma espécie de convocação para compreender o movimento da luta indígena.

Vale salientar que a ancestralidade pode nos evocar em tempos/espaços plurais e se apresentar em diferentes formas em cada pessoa. O educador indígena

Daniel Munduruku (2022) nos convida para percebê-la em seus sentidos e significados ao explicar a importância de entender a circularidade do pensamento ancestral com uma forma de existir própria:

> Somos a continuação de um fio que nasceu muito tempo atrás, vindo de outros lugares, iniciado por outras pessoas, completado, remendado, costurado e continuado por nós. De uma forma mais simples, poderíamos dizer que temos uma ancestralidade, um passado, uma tradição que precisa ser continuada, costurada, bricolada todo dia (Munduruku, 2009, p. 16).

Em consonância com esse pensamento, o filósofo Ailton Krenak (2022) define a ancestralidade como o fio que tece o passado, o presente e o futuro, os conectando circularmente. Enfatiza ainda, que buscar raízes e nos vincular com a nossa história é um exercício educativo necessário, pois tudo se origina dela.

Diante das razões preliminares para apresentar as aproximações com o fenômeno de estudo, pondero igualmente como apropriado, um parêntese para uma breve descrição do grupo intermediador do "chamado ancestral" e do qual participei na condição de bolsista.

O projeto "Bem Viver: diversidade sociocultural, saúde e práticas educativas na Amazônia" originou-se a partir do lançamento do Edital nº 13 de 2020, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) articulada com o Programa de Desenvolvimento da Pós-Graduação na Amazônia Legal (PDPG Amazônia Legal).

A proposta objetivava convocar instituições de ensino superior localizadas na Amazônia Legal a apresentarem estudos em diferentes áreas. No Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (PPGED-UEPA), a pesquisa aprovada manifestou como proposição o mapeamento dos impactos da pandemia nas comunidades de povos originários e rurais-ribeirinhas da Amazônia paraense.

Os/as colaboradores/as são docentes e discentes do mestrado, doutorado e em estágio pós-doutoral, além de representantes de comunidades tradicionais. Embora o processo tenha iniciado em cenário pandêmico, o projeto conseguiu incorporar várias parcerias[11], entre as quais diferentes povos originários e a própria Associação Multiétnica Wyka Kwara.

---

[11] Entre as parcerias estão inclusas as comunidades rurais ribeirinhas e quilombolas de diferentes municípios do Pará; o Programa de Pós-Graduação Profissional em Educação Escolar Indígena-

Lembro-me do primeiro encontro com o coletivo do projeto. Nesse dia, estava ocorrendo uma formação e os/as representantes originários comentaram acerca de suas acepções de Bem Viver e da crise pandêmica. Uma das críticas comuns ressaltadas pelos/as interlocutores/as relacionava-se à ideia de que a COVID 19 intensificou os infortúnios do sistema político brasileiro, principalmente em relação às populações indígenas.

Recordo ainda de Aiyrmana relatando acerca das razões de sua presença na cidade, entre os motivos, estava lutar para o fortalecimento da organização política dos indígenas na conjuntura urbana e tais ações não implicavam na desvinculação com o Bem Viver e com as suas raízes – e serviram inclusive como inspiração para se manter no movimento de luta pelos direitos de seu povo.

No tocante a essa mentalidade, a atual ministra do Ministério dos Povos Indígenas Sônia Guajajara (2017) adverte que participar das mobilizações não compromete o rompimento com os fazeres tradicionais. Pode-se realizar qualquer tarefa sem deixar de ser indígena, sendo ainda mais significativo conciliar o ativismo com as heranças culturais.

Por se tratarem de processos imanentes, torna-se possível combinar a vida originária com os aparatos de uma realidade moderna, usufruir sem se distanciar dos princípios. Estar em outros contextos exige vigilância para o acompanhamento das discussões, pois continuar na luta é uma questão de prioridade (Guajajara, 2017).

Após esse primeiro contato, exatamente no dia 10 de junho de 2021, compreendi a necessidade de aprender com as distintas cosmovisões e ontologias. Entretanto, como pessoa fraturada pelos dispositivos do sistema-mundo moderno-colonial, ainda busco entender esse processo enquanto pessoa/pesquisadora – não negando a minha formação/mentalidade ocidental, mas buscando um equilíbrio com a construção de uma postura desocidentalizada.

Esse conflito interno me reportou algumas passagens do livro “O fim do Império Cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul” de Boaventura de Sousa Santos. Nas reflexões do sociólogo, *bqâ* pesquisador/a é ser atingido/a pela linha abissal, o seu fazer envolve a restauração da fratura causada pela linha. Essa questão se apresenta como um impasse, pois o/a investigador/a precisa “reconhecer que ele

---

UEPA; o Núcleo de Formação Indígena- UEPA; Universidade Federal de Santa Catarina; o PROCAD Amazônia, através das Universidades Federais do Tocantins e do Rio Grande do Norte e Universidade de Verona na Itália.

próprio é a linha abissal e que construir o pós-abissal é, sobretudo, um ato de autodestruição” (Santos, 2019, p. 249).

Ter essa consciência é fundamental “para que possa questionar muito do que aprendeu e, sobretudo, muito do que aprendeu sobre como aprender. Desaprender não significa esquecer. Significa lembrar de um modo diferente” (Santos, 2019, p. 225). Sem dúvida, tratou-se de uma missão difícil e angustiante, porém igualmente necessária para que a caminhada não se perdesse na vaidade e deixasse de reconhecer seus limites.

Assim, no encontro supracitado, conheci a Associação Multiétnica Wyka Kwara e seu líder. A partir dessa circunstância, era premente concretizar o diálogo com a Associação. Decorridos alguns meses e maturando a ideia, decidi conversar com Kwarahy Tenetehar sobre a possibilidade de realizar a pesquisa junto ao coletivo.

Esclareço que os *pu´xÉsÉã uzçqâoéxçêãmuã*[68] foram produzidos não apenas em momentos oficialmente definidos que exigiam a assinatura do Termo de Consentimento Livre Esclarecido-TCLE, mas que surgiam na naturalidade do processo, de uma conversa de interesses e preocupações, os quais foram autorizados verbalmente caso pudessem ser utilizados no estudo. Tais diálogos continuam sendo realizados mesmo com a “finalização” da pesquisa, são trocas de saberes e experiências que nos movem a objetivos individuais e coletivos.

O encorajamento para esse primeiro diálogo sucedeu devido às negociações para realização da live “Impactos da Pandemia nas Comunidades Indígenas: desafios, estratégias e parcerias”; atividade do Projeto Bem Viver que introduziu uma série de rodas de conversa com diferentes comunidades, entre as quais quilombolas, ribeirinhas e assentamentos. A seguir, o card da primeira live:

[12] Procedimento metodológico que parte de um processo criativo que será explicitado na segunda seção desta tese.

Imagem 01: Card da primeira live do projeto “Bem Viver: diversidade sociocultural, saúde e práticas educativas na Amazônia”

Fonte: Acervo do projeto Bem Viver, 2022.

A transmissão virtual ocorreu no mês de abril do ano de 2022, tendo como proposta compreender as interferências da COVID-19 nas comunidades indígenas. O representante da Wyka Kwara problematizou acerca do arcabouço colonial e provocou o público sobre o(s) pensamento(s) originário(s) como perspectiva para a compreensão da existência de inúmeras expressões de vida, reafirmando o respeito à natureza, à ancestralidade e ao fomento de práticas para a construção de uma sociedade solidária, com base nos princípios do Bem Viver.

Considero valioso expor, na íntegra, o áudio[13] via aplicativo Whatsapp do presidente da associação após o lançamento da minha proposta:

> *[x´0 Wômzpâm ãmépmıqã2]âuyquâÉ yéuçÉ ÉnâusmpÉ áqxÉ oÉzçmçÉ q çmynˆy áqxm ááÉáÉãçm2 Ozç”É0 pquóm qé êqâ oÉyÉ ˆ àéq qé oÉyqıÉ qããm âqãáÉãçm2 Jããuy222 Kqy sqâmxõ”É ámâm qãáqo¸ruoÉ0 Éé É oÉzçâ´âuÉI J yqçÉpÉxÉsum àéq m ézuêqâãupmpq qzãuzm0 qxm áqsm pÉ sqâmx ámâm É qãáqo¸ruoÉ0 m sqzçq z”É áqzãm mããuy2 J sqzçq ãqyáâq rmxm pÉ qãáqo¸ruoÉ ámâm É sqâmx2]Éâ àé˜I]Éâàéq àémzpÉ zmãoq éym áqããÉm ˆ qãáqo¸ruoÉ0 qããmããÉm êmu pqãqzêÉxêqzpÉ ãqé uzçqxqoçÉ0 oÉztqoqzpÉ É sqâmx ámâm rézpmyqzçmâ É qãáqo¸ruoÉ0 ámâ É qãáqo¸ruoÉ2 Ozç”É0 ˆ É oÉzçâ´âuÉ2 Oããq yˆçÉpÉ pq zã oÉzãçâéuâyÉã É*

[13] Transcrição do áudio autorizada pelo interlocutor

áqzãmyqzçÉ pm zÉããm ãÉouqpmpq êmu uzrxéqzoumâ zqããq qzçqzpuyqzçÉ
pq ãÉouqpmpq2 J fôwm Vímâm z”É ˆ éym mããÉoumı”É0 muzpm àéq ãqé
pÉoéyqzçÉ0 muzpm àéq ãqé MY]U0 muzpm àéq ãém omâçm rézpmyqzçmx
qãçqvm oÉyÉ mããÉoumı”É0 ymã qxm z”É ˆ éym mããÉoumı”É2 Oxm ˆ éym
ézuêqâãupmpq uzp¸sqzm zm ãém rmãq qynâuÉz´âum0 sqzçq êmu
ymçqâumxuõmzpÉ uããÉ m ompm pum2 Ozç”É m fôwm Vímâm ˆ éy ááÉvqçÉ0 éy
ááÉvqçÉ pq ézuêqâãupmpq q pq çmnqxm0 ãqy zqztéy áxmzqvmyqzçÉ0 ymã
v´ êmu çÉymzpÉ qããq oÉâáÉ çmynˆy pq éy áÉêÉ2 J fôwm Vímâm q´ ã
çÉâzmzpÉ éy áÉêÉ0 ˆ éy áÉêÉ oÉyáÉãçÉ0 oÉzãçuçé¸pÉ pq áqããÉmã Éé
pq áÉêÉã âqymzqãoqzçqã Éé0 pq ámâçq pq áÉêÉã âqymzqãoqzçqã
pqããqã àéq É OãçmpÉ pqoxmâÉé qóçuzçÉ2 Ozç”É zã qãçmyÉã zm zÉããm
çqâãm ã àéq qããm zÉããm çqâãm ç´ yéçuxmpm áqxÉã qrquçÉã pm ãÉouqpm
qéâÉáqum0 zÉããÉã âuÉã qãç”É áÉxé¸pÉã0 zÉããmã ymçmã qãç”É pqâãénmpmâ
zÉããÉã oÉzoquçÉã qãç”É ãéáâuyupÉã0 q m fôwm Vímâm êqy ámâm âqêuêqâ0
âqnâÉçmâ0 -âq.qóuãçuâH êqy çâmõqâ pq êÉxçm qããm êuê˜zoum ámâm ááÉy
ámâm Éã ãqéã mããÉoumpqã çÉpÉ éy oÉzçqóçÉ0 êqy qãyÉ2 Ozç”É màéu
êÉo˜ qzçâm1oÉyÉ ˆ àéq ˆ ãém mzoqãçâmxupmpqI `émx m tuãçâum pÉã çqéã
ámuãI JêãI KuãmêãI câuãmêãI]qzçmêãI SqómêãI MÉyÉ ˆ àéq ãq
oÉzãçâu qããm xuztmsqyI]ÉâàéqÉ qããq çqé uzçqâqããq qxq êqy pq éym
rézpmyqzçmı”É0 z”É zmãoq qy êÉo˜0êqy pq mxséy áÉêÉ Éâusuz´âuÉ2
]Éâ àéq z”É ˆ Éâusuz´âuÉ pmàéu Éé pq àémxàéqâ ÉéçâÉ omzçÉI Y”É àéq
z”É ãqvm Éâusuz´âuÉ0 ymã ˆ áÉâàéq ãq pqãêuÉé pÉã oÉzoquçÉã pm
êuê˜zoum0 pÉã uzçqâqããqã0 pÉã Éxtmâqã0 pÉ ãqâ q0 tÉvq m sqzçq ç´
puãoéçuzpÉ z”É ã Kqy euêqâ0 ymã É nqy ãqâ q É nqy qóuãçuâ2 Ozç”É m
sqzçq ááqouãm oÉzêqâãmâ yéuçÉ uããÉ0 áÉâàéq àémzpÉ êÉo˜ oÉzãçâéuâ É
ãqé çâmnmxtÉ ãq m sqzçq oÉzçuzémâ qãçm oÉzêqâãm0 zqããm xuztm
oÉzãçâéuâ qããq çâmnmxtÉ0 qããq çâmnmxtÉ z”É êmu ãqâ ã éy çâmnmxtÉ ámâm
êÉo˜ oÉzoxéuâ x´ É ãqé yqãçâmpÉ q pqáÉuã êÉo˜ ãqséuâ éym omâãquâm q
ãq pqãxusmâ pqããm rmãq qynâuÉz´âum àéq sqâÉé2 Oããq nqy ãqâ
ááÉruããuÉzmxyqzçq0 êmu uzrxéqzoumâ ãÉoumxyqzçq0 ãmqãq Xmã
çâmnmxtÉ àéq êÉo˜ àéqâ rmõqâ pqzçâÉ pm fôwm Vímâm0 oÉyÉ m fôwm
Vímâm ˆ éy ááÉvqçÉ0 qããq çâmnmxtÉ êmu çqâ àéq oÉzçâunéuâ zqããq
ááÉoqããÉ pqããm oÉzãçâéı”É2 Ozç”É z”É rézouÉzm oÉyÉ qãç´ zm
ézuêqâãupmpq222 Ym ézuêqâãupmpq êÉo˜ áqsm éy qãçépÉ0 áqsm mxséym
oÉuãm0 qãçépm àémxàéqâ oÉuãm qy àémxàéqâ xésmâ0 çqy mxséy ááÉnxqym
rézpmyqzçm0 êmu x´ pqrqzpq0 êmu x´ pmâ éym oáum ámâm Éã mâàéuêÉã pm
ézuêqâãupmpq0 éym êmu ámâm nmzom0 Ééçâm ruom oÉy êÉo˜0 ÉéçâÉ ruom
yuztm omãm q êÉo˜ êmu ãq êuâmâ ãÉõuztÉ222 Y”É êmu ãqâ É êmu ãÉouqpmpqã0
mã áqããÉmã àéq rÉâymyÉã zã z”É àéqâqyÉã àéq çâmnmxtq ámâm
ãÉouqpmpq àéq zÉã Éáâuyq0 zã àéqâqyÉã àéq qããmã áqããÉmã
oÉzçuzéqy ááÉpéõuzpÉ zm xéçm2 Ozç”É qãçq êmu ãqâ É áÉzçÉ0 ãq êÉo˜ mÉ
oÉzoxéuâ É ãqé çâmnmxtÉ q qããq çâmnmxtÉ êuqâ oÉzãçâéuâ pq áÉuã àéq
êÉo˜ ãmâpm xéçm0 pq Ézpq rÉu oÉzãçâé¸pm xéçm0 pq Ézpq rÉu oÉzãçâé¸pm
çÉpm éym rézpmyqzçmı”É– êÉo˜ ãmu pqããq oÉzçqóçÉ ámâm ááÉpéõu
ámâm ãÉouqpmpq àéq zÉã Éáâuyq0 m¸ z”É zÉã uzçqâqããm2]Éâàéq ãq êÉo˜
êmu ãmuâ pmàéu oÉy qããq oÉztqouyqzçÉ0 qããq oÉztqouyqzçÉ çqy àéq
ãqâ qyáâqsmpÉ màéu0 zm zÉããm xéçm0 zm zÉããm ãÉouqpmpq0 zm zÉããm
ézuêqâãupmpq0 zÉ zÉããÉ oÉzçqóçÉ0 zm zÉããm tuãçâum0 zm zÉããm2
Ozç”É ãq m sqzçq rÉâym mxséˆy ámâm uâ oÉzçâunéuâ oÉy m ãÉouqpmpq àéq
zÉã Éáâuyq qãç´ pmzpÉçuâÉ zÉ áˆ0 m sqzçq z”É àéqâ uããÉ2 Ozç”É qãçq
´épuÉ màéu qxq ãqâêq áâm sqzçq v´ uâ oÉzãçâéuzpÉ qããm xuztm0 q m¸ êÉo˜
áÉpq Éééuâ éym êqõ0 pémã êqõqã0 çâ˜ã êqõqã0 àémzçÉ àéuãqâ0 áÉpq mçˆ
sémâpmâ Éé qzç”É pqxqçmâ -auãÉã.2 ú ámâm êÉo˜ ruomâ nqy ouqzçq puããÉ
màéu2 MÉuãm nqy mnqâçm0 nqy oÉyáâqqzã¸êqx yqãyÉ ámâm áqzãmâ q êqâ

> *oÉyÉ êmu ãqâ2 YÉ ymuã0 sâmçup"É! -Vímâmtô cqzqçqtmâ0 8586 ftmçãmáá.2*

Inúmeras proposições importantes são identificadas nesta fala, as quais indubitavelmente oportunizaram outros desdobramentos para as análises da tese. As condições e o "tom" aparentemente de descrédito de Kwahary, se aproximam da explicação da professora indígena do povo Maori Linda Tuhiwai Smith (2018) ao enfatizar que a desconfiança comumente apresentada por muitos participantes de uma pesquisa, justifica-se pelas experiências negativas ao longo da história. Ressalto que optei pela honestidade nesse processo, considerando valioso inclusive informar as fragilidades naturalmente expressas pela pesquisa.

Ainda sobre a sutil hesitação de Kwarahy, Smith (2018) assinala não serem todas as comunidades indígenas a apresentarem um comportamento de resistência à realização de estudos, porém necessitam de convencimento não pelo aparato técnico, mas pelas reais intenções de quem a faz.

Assimilando a fala do presidente da Wyka Kwara, destaco para este momento o seguinte recorte: *"Nós somos sociedades, as pessoas que formamos nós não àéqâqyÉã àéq çâmnmxtq ámâm ãÉouqpmpq àéq zÉã Éáâuyq0 zã àéqâqyÉã àéq qããmã pessoas continuem produzindo na luta".* Como resposta a essa provocação, ressalto que o meu comprometimento foi assumido antes dessa conversa, precisamente após acolher o que pode ser um chamado ancestral; incumbência não desempenhada exclusivamente para a efetivação da tese, mas durante e após a sua conclusão.

Em relação ao retorno como componente da etapa "final" de uma pesquisa, Santos (2019) julga como habitual a "devolução" do pesquisador à comunidade. No entanto, qualifica essa postura como uma prática convencional de *oÉztqouyqzçÉ1 ãÉnâq2* Por outro lado, o *oÉztqouyqzçÉ1oÉy* envolve a necessidade de uma avaliação acerca do cumprimento dos objetivos das lutas concretas, sendo deliberada posteriormente.

Smith (2018, p. 28) igualmente posiciona-se sobre essa questão: "Reportar ao povo nunca é um exercício concluído ou uma tarefa que se encerra com a apresentação de um material escrito como resultado da pesquisa", pois, enquanto pesquisadores/as, precisamos compreender que o envolver-se equivale uma atribuição de longo prazo.

Para o cumprimento do acordo feito com Kwarahy, me foi concedida como tarefa inicial o levantamento de informações sobre a minha constituição familiar. Todavia, não disponho de conhecimento preciso relativo aos meus antepassados, somente fragmentos dos relatos de meus avós e que meus pais reafirmam em parte.

A minha avó paterna (sem o fenótipo) e meu avô materno carregam a descendência negra, oriunda de uma comunidade ribeirinha chamada Ilha das Onças, localizada no município de Barcarena-PA e do município de Abaetetuba-PA. Há relatos de que as famílias de minha avó materna e de meu avô paterno – ambos naturais do município de Bragança-PA – se constituíram a partir de relações interétnicas, mães originárias daquela localidade e pais europeus (franceses).

De acordo com relatos de parentes mais velhos, a minha bisavó materna provavelmente era uma mulher indígena, nascida em terras consideradas historicamente de pertencimento do povo Tupinambá, mas não há uma confirmação, pois, ao buscar informações, a expressão para se referirem a ela foi “cabloca”.

Vale destacar que há uma notória desonra por esse fato por parte de alguns familiares, diferentemente do orgulho da ascendência europeia. Quanto aos meus pais, foram nascidos e orientados em Belém-PA. Talvez os sentimentos que tive durante a reunião do Projeto Bem Viver, se justifiquem pelos meus antecessores, embora pouco se conheça sobre suas histórias.

Aqui faço um corte histórico sobre minha caminhada pessoal para adentrar especificamente no cenário da formação acadêmica a partir do ingresso na Universidade do Estado do Pará em 2008, bem como do mestrado em educação em 2013 na mesma instituição. O tempo de permanência no programa de pós-graduação possibilitou momentos significativos para pensar a educação por vias sensíveis, a partir de múltiplas tecituras culturais, poéticas e de saberes.

Entretanto, na mesma proporção de vivenciar ricas experiências, me deparei com a face reprovável desse ambiente, onde identifiquei um modismo de inautêntica transformação, em que pessoas se apropriavam de lutas coletivas legítimas para uma ascensão individual, nutrida pela frenética corrida em busca de prestígio acadêmico.

Apesar de reconhecer o valioso contributo social oferecido pela academia, não poderia deixar de assinalar o quanto esse espaço é adoecedor de muitos modos e quanto seja premente *oÉâáÉâuruomâ m ámxmêâm áqxÉ.qóqyáxÉ*

Em um dos nossos diálogos, Kwahary fez uma análise sobre o cenário acadêmico que paulatinamente vem causando prejuízos socioemocionais. Colocam-

se em debate, a validação e a valoração do ser humano, restritas ao quantitativo de produtividade, medidas por um viés numérico que vem ganhando conotações mais abrangentes.

> *Xqé ámâqzçq qãçmêm rmxmzpÉ Ézçqy mããuyE Mmâm0 m ézuêqâãupmpq z”E*
> *rÉâym mã áqããÉmã ámâm ãqâqy téymzmã0 qxm rÉâym ámâm ãqâ*
> *ááÉruããuÉzmx! J¸ çépÉ ˆ ááÉruããuÉzmx0 çqy àéq çqâ ááÉruããuÉzmxuãyÉ2 j22*
> *êuêqzoumzpÉ msÉâm ymuã ááóuyÉ pqããq qãámıÉ momp˜yuoÉ0 qé ê*
> *àémzçÉ qxq ˆ mpÉqoqpÉâ2 bq m sqzçq z”É çuêqâ éym qãçâéçéâm0 pq rmçÉ0*
> *qyÉouÉzmx0 mzoqãçâmx0 m sqzçq momnm uzpÉ zqããm oÉááqzçqõm ãqy ã*
> *áqâoqnqâ2 O çé êmxq màéuxÉ àéq çé ááÉpéõ0 z”É màéuxÉ àéq çé oÉzçâuné*
> *àéq çé áqzãm0 ymã m àémzçupmpq É àémzçÉ ááÉpéõ2 qãçâmztÉ!*
> *-Víâmtô0 cqzqçqtmâm0 858:.2*

Estive distante da conjuntura acadêmica aproximadamente por seis anos, mas, embora com algumas ressalvas e após algumas reflexões, entendi a importância de estar nesse território. Assim, em 2021, iniciei o curso de doutorado em educação pelo PPGED-UEPA. Percebi a necessidade de reaprender essa linguagem e possibilitar uma intervenção para somar com os povos originários indígenas e desse modo, venho buscando me reinventar e movimentar outras vidas.

Importa sublinhar que o despertar do coma colonial ainda está sendo um processo e como a formação dessa consciência não se estabelece de forma retilínea, volto-me para um momento dessa jornada, expressa pelo meu profundo agradecimento à professora Ivanilde Apoluceno de Oliveira e sua obra de transformação de vidas: o Núcleo de Educação Popular Paulo Freire (NEP).

No NEP, vivenciei diferentes realidades educativas, nas quais trabalhávamos tendo como orientação os princípios do pensamento educacional de Paulo Freire. O Núcleo, sem dúvida, representa um dos marcadores da minha caminhada, não apenas acadêmica, mas formativa na integralidade, consubstanciada por uma preparação humanizadora, amorosa, solidária, ética e insurgente.

O contato com o Núcleo ocorreu no primeiro semestre da graduação, mediante o convite feito pela professora Ivanilde durante as aulas do componente curricular Filosofia da Educação, a qual nos incentivava e argumentava sobre a relevância de participar de um grupo/núcleo de pesquisa. E assim convencida, iniciei a jornada no Núcleo de Educação Popular Paulo Freire, precisamente no mês de março do ano de 2008.

Como graduanda de Pedagogia e como extensionista/pesquisadora do NEP, atuei diretamente na organização de eventos; nas ações do *QâéáÉ pq OãçépÉ q câmnmxtÉ pq Opéomı”É]Éáéxmâ qy Jynuqzçq SÉãáuçnomâ*, com turmas de alfabetização e pós-alfabetização de jovens e adultos, durante três anos e, no *QâéáÉ pq OãçépÉ q câmnmxtÉ pq PuxÉãÉmea*, realizando práticas de iniciação filosófica na perspectiva freireana com crianças no último ano da graduação.

Imagens 02 e 03: GT de Educação em Ambiente Hospitalar e GT de Iniciação Filosófica com Crianças

Fonte: Arquivo do NEP, 2008.

Fonte: Arquivo do NEP, 2011.

O NEP é um núcleo universitário que realiza ações socioeducativas em diferentes seguimentos e com grupos humanos diversos. Atualmente está localizado na UEPA, no Centro de Ciências Sociais e Educação (CCSE), campus I, na capital do Estado, sendo gerenciado pelas estimadas orientadoras deste estudo; na coordenação, a Profª. Drª. Ivanilde Apoluceno de Oliveira e na vice-coordenação, a Profª. Drª. Tânia Regina Lobato dos Santos, as quais corajosamente vêm trabalhando para manter avivada a história desse importante espaço de formação.

Transcorrer a linha do tempo a partir de alguns recortes que demarcam as minhas experiências acadêmicas/profissionais e simultaneamente na prática social, é importante para se compreender que o processo de elaboração de uma tese pode ter diferentes direcionamentos, visto não ser possível negar a historicidade e a materialização da vida cotidiana e, como essas dimensões incidem na produção.

Desse modo, não poderia deixar de registrar outros caminhos percorridos durante essa construção, os quais se conectam à formação do meu pensamento e consequente amadurecimento/prudência intelectual nos anos de doutoramento, que me permitiram entender que inevitavelmente a escrita necessita acompanhar a dinamicidade dos acontecimentos.

Um desses momentos trata-se das circunstâncias naturais que aparecem diante daqueles e daquelas que optam por ocupar espaços profissionais na docência. Nesse caminhar, o desejo pelo trabalho no ensino superior me levou a investir em concursos públicos para este nível de ensino.

Destaco uma dessas investidas, a seletiva do concurso de 2023 da Universidade do Estado do Pará, em que fui aprovada, mas não classificada, assim como em um concurso para atuar na educação básica. Logo em seguida, o concurso da Universidade do Estado do Amapá, em que obtive a aprovação em primeiro lugar para o código de vaga do curso de Pedagogia, para trabalhar com os componentes: Didática e Planejamento Educacional.

Considero conveniente essa informação porque a mudança para outro Estado fez com que alguns movimentos da pesquisa fossem repensados, inclusive sobre a condução dos diálogos e da limitação para continuar participando das atividades da Associação Multiétnica Wyka Kwara.

Apesar de esses condicionantes terem influenciado no planejamento do estudo, os dois anos em que estive acompanhando pessoalmente as ações da Associação foram suficientes para organizar as informações que previam a materialização da tese.

Associado a essas questões, afirmo que esse processo influenciou na escrita do texto, não como justificativa de insuficiência de cientificidade que uma tese exige, mas da maneira como a mentalidade se transforma devido a outras experiências cotidianas e profissionais, bem como o “afastamento” do fenômeno de estudo, os quais foram fundamentais para visualizar a pesquisa também a partir de outros pontos de vista, que devido à inserção mais direta no contexto das atividades, não eram percebidas. Conversas que não foram registradas foram de igual importância para o refinamento desse “novo olhar”.

Por mais que se tenham assumido grandes responsabilidades e ter lidado com cobranças subjetivas de que sempre há algo a melhorar, ou mesmo quando me deparei com a solidão nessa “andança” e, embora seja tecida por muitas mãos, é igualmente importante reconhecer os nossos limites. Cabe entender que a pesquisa não se esgota com a sua conclusão, pois os *bqâqã*, os saberes/conhecimentos e o mundo estão em permanente mudança e não me compete aprisioná-los em uma temporalidade estática.

A partir dessas singularidades do contexto operativo do despertar do coma colonial, concomitantemente, do que possa ser um chamado ancestral, torna-se pertinente elucidar o debate proposto nessa pesquisa, buscando imprimir as reflexões em movimento não como ideias exauridas, mas elaboradas como exercício de criação e recriação.

Nesse sentido, vale ainda externar o compromisso ético e ancestral em divulgar esta tese, pois, é válido lembrar, os vários povos não reconhecidos devidamente na história, em vista dos processos de “apagamento”. Por outro lado, ditosamente as violências coloniais não foram capazes de romper com o patrimônio sagrado das sociedades indígenas. Muitos ainda mantêm suas tradições mediante a conexão com seus ancestrais. E é preciso lembrar que a dominação nunca se deu por completa, a questão da ancestralidade foi/é um caminho de insurgência.

Desse modo, importa sinalizar a ancestralidade apresentada como uma forma peculiar de educação, um componente de afirmação do passado para orientações do presente e do futuro. É nesse movimento dialógico entre tempos e espaços, além do chamado incessante para o despertar do coma colonial, que o estudo foi conduzido.

Pensa-se nesse sentido também como oportuna, a problematização atual que envolve a luta dos indígenas nos centros e periferias urbanas e, consoante a isso, considerarmos a constituição histórica das cidades amazônicas, as quais, desde o

período colonial, estão diretamente subordinadas aos artifícios hegemônicos de dominação, tornando-se lugares de apropriação e expropriação de riquezas.

1.2. Revelando o fenômeno de estudo

A presença dos indígenas nas cidades tem engendrado entidades politicamente organizadas que compartilham as lutas do movimento, como no caso da Associação Multiétnica Wyka Kwara, uma vez que se entende o contexto urbano também como local de pertencimento dos povos originários, onde suas identidades sejam respeitadas e seus direitos sejam garantidos.

Torna-se pertinente entender a complexidade no que tange à relação urbanização e povos originários, pois não se pode pensá-los limitados às terras/reservas indígenas, como se essas populações fossem reclusas territorialmente.

A geógrafa Tatiane Costa (2018) considera como imprescindível sobrepujar o julgamento de indígenas e cidade como componentes contrastantes, remetendo a uma ideia rudimentar de percebê-los como fora do seu lugar originário, submetendo-se a uma nova cultura e afastando-se do seu “modo de ser indígena” para assumir uma outra identidade.

Por outro lado, é preciso lembrar que historicamente a urbanização da Amazônia está vinculada aos pressupostos da lógica civilizatória que culminou na impugnação da identidade indígena. Malheiros (2020) argumenta que a questão territorial foi uma das táticas geopolíticas para dominação das colônias localizadas ao Norte do Brasil.

O espaço urbano regido nos moldes da modernidade, descredibilizou as múltiplas temporalidades e expressividades de diferentes grupos étnicos, ao ser controlado por estatutos contrários a estas manifestações. As legislações e seus aparatos, “conservadores ou progressistas dificilmente reconhecem as cidades como lugar dos indígenas desenvolverem democraticamente suas diversidades étnicas e culturais” (Costa, 2018, p. 245).

Os indígenas, por sua vez, resistiram à invasão do Estado, mas foram dizimados pelas tropas militares. Esses ataques simbolizaram as fortes investidas políticas que resultaram na eclosão de cidades amazônicas. As transformações

desses territórios estimularam a aceleração da urbanização e acentuaram a problemática fundiária.

Como retrata Costa (2018), no século XX, a urbanização do espaço amazônico esteve relacionada à intervenção do Estado, em vista dos processos políticos em apoio ao “progresso” da região e, consequentemente, da abertura do capital na configuração das comunidades originárias.

De acordo com Malheiros (2020), as questões da urbanidade e da etnicidade dos povos indígenas são marcadas pela interdependência, as quais imprimiram significados díspares. Em outras palavras, o processo de urbanização ora induzia o reconhecimento da identidade indígena, ora o seu apagamento.

Esta tese, por tratar de um coletivo não aldeado, reflete sobre a questão *bqâ* indígena na contemporaneidade*0*uma vez que o imaginário social – alimentado por uma série de normativas estatais inspiradas em estratégias coloniais de racialização ao longo da história – rememora a figura dos povos originários a partir de uma ótica homogeneizadora.

Essa visão além de reducionista, simboliza um racismo contra os grupos humanos que lutam para o reconhecimento dos seus direitos identitários, especialmente para os citadinos e sem pertencimento étnico. O antropólogo Florêncio Vaz Filho, indígena do povo Maytapu, debate sobre os entraves para superar as imposições acerca de uma identidade restrita.

Em uma das *MÉzêqâãmã `éuzõqzmuã pm fôwm Vímã*[14], o estudioso expôs que se autoafirmar indígena tornou-se objeto de disputa. A sociedade brasileira, os indigenistas, pesquisadores e os próprios indígenas questionam os chamados “emergentes” do contexto urbano, ao os entenderem como aqueles desejosos dos direitos dos povos aldeados e, por não estarem nesses espaços, podem atenuar o movimento de luta.

O contexto urbano para os povos originários além de excludente do ponto de vista econômico, é excludente no reconhecimento das pluralidades étnicas, as quais se tornam elementos justificadores para a negação de seus direitos, com efeito, a impugnação da concessão de estar na cidade, pois as políticas indigenistas centram-se em aldeias.

[14] A cada quinze dias, a Wyka Kwara convida uma pessoa para dialogar sobre uma determinada temática de interesse do pensamento indígena.

Essa classificação de condicionar quem é indígena urbanizado/não aldeado é um método das políticas indigenistas para determinar as identidades étnicas como estáticas e simultaneamente excluí-los dos atendimentos particularizados, conduzindo-os ao velho imaginário social de percebê-los a partir da ótica colonialista e estigmatizadora. Pode-se ainda imaginar igualmente como procedimentos intencionalmente arquitetados na tentativa de provocar conflitos entre aldeados e não aldeados para distanciá-los, consequentemente fragilizar processos de lutas que em sua maioria são comuns entre esses povos, independente do lugar onde se encontram.

Na visão de Guajajara (2017), existe um quantitativo expressivo de pessoas que se autoafirmam indígenas sem conhecimento de sua etnia, mas por não haver uma identificação da sua origem, o sistema as nega. Além dessa especificidade, a história nos apresenta indícios que confirmam as retaliações sofridas pelas sociedades originárias as quais precisaram resguardar ou mesmo recusar suas identidades.

Esse estigma, criado sobre os povos originários, é refletido diretamente nas ações estatais, pois quando os cidadãos originários se apresentam de maneiras dissonantes do arcabouço genérico, as políticas indigenistas concebem essas posturas como movimentos contra-identitários, ou seja, de negação da “essência indígena”.

A reformulação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) possibilitou a inserção da opção indígena enquanto identificação e contribuiu com o aumento significativo da autoafirmação. Contudo, para além dos critérios de regulamentação, ser indígena é responder em nome dos antepassados (Guajajara, 2017).

Consideramos importante trazer para o debate dessa tese referências estatísticas do IBGE, pois muito além de atribuições quantitativas, são resultados de um enfrentamento político histórico. Diferentemente de outros momentos de negação devido às artimanhas de poder estabelecidas, hoje as pessoas se sentem encorajadas ao autorreconhecimento de sua identidade originária.

Sem dúvida, não se trata meramente de uma assunção, mas, sobretudo, uma forma de composição e fortalecimento dos processos de luta. Desse modo, é fundamental disseminar as informações dos últimos Censos Demográficos. Em 2010, a população indígena brasileira era de 896.917 e devido às interferências da Covid-

19, não foi possível estabelecer um censo no ano de 2020, sendo estendido para 2022 culminando no resultado de 1,7 milhões de indígenas autodeclarados.

Decerto essa é uma discussão com múltiplas conotações, as quais atravessaram essa escrita dentre outras acepções. Uma dessas acepções fundamentais corresponde à nomenclatura “índio”, representando um dos marcadores mais característicos da violência colonial contra inúmeros povos de vasta pluralidade cultural, social, política, educacional e espiritual.

De acordo com as pesquisas de Marcelo Grondin e Moema Viezzer (2021, p. 37):

> Índios’ foi o vocabulário adotado para denominar todos os habitantes já que Colombo acreditava ter chegado às Índias. A partir de então, não só os taínos da ilha, mas todas as populações e nações encontradas e a serem encontradas posteriormente, seriam reduzidas a este denominador comum: índios.

Essa denominação foi por muito tempo “admitida” ao se tratar de uma tática unificadora dos povos originários que têm em comum as opressões sofridas por suas populações. Todavia, é necessário o movimento de superação do legado do colonizador.

Hoje existem grupos estruturados para resistir a esse batismo e buscam fortalecer as denominações “indígenas”, “povos originários”, “povos nativos”, “povos autóctones”, entre outros. Segundo Smith (2018), o termo “povos indígenas” se internacionaliza a partir dos anos de 1970, representando as lutas de uma notável parcela das populações colonizadas.

Essa questão é apenas um dos indicadores que atravessam a formulação do estudo, colocando em debate assuntos que possivelmente ainda sejam novidade para a sociedade, mas já assimilados pelos grupos indígenas, tanto do Brasil ou de outras partes do mundo.

Assim caríssimos/as leitores/as, além das questões apresentadas anteriormente, retorno à proposição sobre o despertar do coma colonial, pois bem como no movimento de luta indígena, este não ocorre a partir de dinâmicas teóricas ou de modismos academicistas. A construção de uma mudança não se forja no embranquecimento conceitual da vida, são tecituras de ser/viver/pensar/agir, sobretudo nas relações.

O despertar do coma colonial também envolve razões subjetivas, as quais possibilitaram discorrer nesse texto, sobre os passos da minha preparação formativa,

no qual pude efetivamente entender os caminhos íngremes como fundamentais e, perceber que o chamado não ocorre consubstanciado em ritos e atmosferas de tempo/espaço ocidentais.

Esta pesquisa reitera a importância do debate acerca da educação no chão da Amazônia compreendendo a prática educativa e a formação em todos os ambientes, sejam nas associações, aldeias, escolas, universidades, movimentos sociais, na cotidianidade, entre outros espaços.

Cabe ainda, nesta apresentação a justificativa do nome Wyka Kwara, que para além de uma expressão linguística, infere sobre a organização social de um coletivo anunciando sua retomada enquanto vivência. No título deste estudo, destaca-se a frase “Força no Caminhar” como definição de Wyka Kwara, que em seu sentido geral significa “Eu continuo resistindo”.

A Wyka Kwara, no seu fazer político, busca promover parcerias não apenas entre indígenas em contexto urbano, mas com os indígenas em comunidades e com as sociedades não indígenas. Dessa forma, o estudo busca interpretar o que as lutas da Wyka Kwara têm a revelar para a educação, consequentemente, o tipo de educação produzida e o debate sobre como podem colaborar com os indígenas que estão nas cidades, sobretudo em Mairí/Belém.

A Associação inspira outras configurações de educação, não alicerçadas no modo historicamente condicionado. A perspectiva educacional inspira-se no Bem Viver, ao empenhar-se em (trans)formar pessoas para habitar conscientemente a Terra, assimilando todos os seres vivos com o mesmo valor ontológico.

Dessa forma, o estudo busca interpretar o tipo de educação produzida na Wyka Kwara, visto que esta apresenta como um de seus princípios *ãéxqmpÉâ*[15]*ã*provocar a análise crítica acerca do processo de colonização. Esse movimento é operacionalizado tendo em vista a valorização da memória, da identidade, dos saberes ancestrais e do Bem Viver coletivo[16].

O Bem Viver na sua gênese corresponde a uma experiência de vida coletiva de diferentes povos, a própria organização social das sociedades indígenas – sem generalizações – se constitui nesse parâmetro, além disso, se apresenta como

---

[15] Contraposição à marca ideológica do termo “nortear”, referente ao Norte global considerado “superior”. Uma ideia formulada pelo professor pesquisador Marcio D´Olne Campos.

[16] Informações encontradas no site da associação, as quais são permanentemente defendidas publicamente em diversas plenárias.

existência social alternativa, buscando estabelecer uma relação respeitosa entre humanos e não humanos.

As comunidades indígenas gozam de uma razão semeadora de Vida, nas palavras do escritor indígena Kaká Jecupé, (2020, p. 18): “Vida é o espírito em movimento”. O Bem Viver, portanto, é consoante a essa interpretação ao caminhar com os rios, animais, florestas, montanhas, espiritualidades e com a sabedoria dos ancestrais.

O Bem Viver na visão de Krenak (2020b) tem sua origem nos povos ancestrais da Cordilheira dos Andes, manifestado por uma cosmovisão de compreensão da Terra enquanto organismo vivo, no qual todos os seres compartilhavam uma vivência equilibrada. Essa ideia reverberou em terras brasileiras, intermediada pelos idiomas Espanhol ou Castelhano.

Para o estudioso equatoriano Alberto Acosta (2016), as comunidades indígenas, de modo geral, vislumbrar um projeto coletivo de mundo, sendo expressos em suas práticas políticas, socioculturais e econômicas. Não é uma corrente dogmática de exclusão de outras formas de existir, é na verdade uma proposta respeitosa ao incorporar outras, gestadas em diferentes regiões em vista de um projeto de transformação.

Costa (2016) compreende o Bem Viver como um processo superador da perspectiva de desenvolvimento, operado pelo sistema capitalista e introduz como alternativa uma compreensão civilizatória em âmbito comunitário, onde o ser humano possa viver em comunidade e em harmonia com a natureza.

> Não se trata simplesmente de “fazer melhor” as mesmas coisas que têm sido feitas até agora - e ainda esperar que a situação melhore. Como parte da construção coletiva de um novo pacto de convivência social e ambiental, é necessário construir espaços de liberdade e romper todos os cercos que impedem sua vigência (Acosta, 2016, p. 28).

Saliento ser essa filosofia não engendrada enquanto exercício individualizado. Propõe-se uma economia da solidariedade, percebendo a natureza como vida e não como objeto de exploração predatória à disposição do ser humano, sendo este igualmente parte da natureza.

Este estudo tendenciou para práticas com esse viés, dispondo como possibilidade vivenciar as realidades dos povos originários indígenas em contexto urbano. Entre outros indicativos no corpo deste escrito, percebeu-se que o Bem Viver ao propor um modo de estar no/com o mundo e, sobre exercitar uma postura a favor

da vida e de respeito aos seres vivos, manifesta uma relação de reciprocidade com a concepção de Interculturalidade Crítica.

Devido ao próprio movimento do pensamento e do amadurecimento de algumas leituras e vivências, considerei pertinente e possível o diálogo com outras abordagens, como a Decolonialidade e a Contracolonialidade – embora cada uma apresente concepções próprias – especialmente para pensar a elaboração de uma metodologia *Ééçâñ*[68], que supere a compreensão de pesquisa que só é validada se estiver de acordo com os padrões da ciência hegemônica.

Porém, importa elucidar que este estudo assume a perspectiva da Interculturalidade Crítica, em vista de ter sido essa a opção desde o início da sua constituição por seus princípios ético-políticos e epistemológicos e, sendo anunciada nos objetivos, assim como no enunciado da tese.

A Interculturalidade Crítica deve ser incorporada na sua materialidade, não sendo implementada apenas como abordagem, pois surge nas práticas dos movimentos sociais de luta de grupos organizados, podendo ainda ser compreendida como estratégia de diálogo entre diferentes sociedades. Nesse sentido, concordamos com a estudiosa Oliveira (2015, p. 64) ao compreender a interculturalidade em seu caráter dialógico:

> [...] expressa a interação, o diálogo e a inter-relação entre as diferentes culturas e ultrapassa a visão do multiculturalismo numa perspectiva pluralista cultural, cuja compreensão é de que a sociedade é composta por múltiplas e diferentes culturas.

Ainda para Oliveira (2015), a interculturalidade crítica pode ser apresentada a partir de duas dimensões fundamentais: (1) epistemológica – envolvendo os conhecimentos e as relações entre o uno e o múltiplo – e (2) ético-política – forjando a transformação, humanização e libertação.

A Interculturalidade Crítica se funda em processos coletivos, está inserida em uma lógica de resistência/inconfomidade e no reconhecimento dos diferentes grupos (Oliveira, 2015), além de ser um enfoque que oportuniza diálogos reais e no mesmo

---

[17] O termo “outro” de acordo com o pensamento dusseliano corresponde aquele não incluído na totalidade dominante, a vítima da modernidade que se opõe à opressão e busca sua emancipação. Nesse caso, refere-se à produção do conhecimento que desobedece os parâmetros da hegemonia dominante de fazer ciência.

movimento, exibe as causas do não diálogo, abrangendo os prismas de classe, raça, gênero entre outros atravessamentos.

A interculturalidade Crítica para além de confluências entre culturas e suas diferenças, converte-se em atitude; atitude pensada, sentida e vivenciada como orientação em meio aos processos de formação e transformação. Os modos de ser dos povos originários apresentam essa compreensão de mundo, conciliando pensamentos e ações que formam um sistema de educação para/com a vida.

Em vista disso, a Wyka Kwara pode ser caracterizada como movimento intercultural e como um *oÉãyÉáÉxuçuãyÉ ãénmxçqãzÉ*[18] grupo vem trabalhando na construção de uma sociedade a partir da pluriversalidade e do reconhecimento das alteridades. Promove uma perspectiva educacional contra-hegemônica, politicamente engajada e transgressora das amarras coloniais; revelando *Ééçâmã*[19] práticas orientadas por um processo de libertação.

Assim, diante das discussões imprimidas, levanto como **problema de pesquisa:** Qual a dimensão pedagógica do movimento de luta da Associação Multiétnica Wyka Kwara para os direitos dos indígenas em contexto urbano?

Alinhada a esta questão-problema, a tese tem como **objetivo geral:** Analisar qual a dimensão pedagógica do movimento de luta da Associação Multiétnica Wyka Kwara para os direitos dos indígenas em contexto urbano.

E como **objetivos específicos:** (1) Compreender o que caracteriza o trabalho educacional e de emancipação da Wyka Kwara; (2) Investigar as noções de Bem Viver e Interculturalidade produzidas pela Wyka Kwara e (3) Identificar o que as lutas do movimento Wyka Kwara têm a revelar sobre educações *Ééçâmã* partir da Amazônia.

Em vista disso, sustenta-se a **tese** de que o movimento Wyka Kwara desempenha um trabalho educacional que contribui para as lutas e a autoafirmação dos indígenas em contexto urbano, as quais revelam processos educativos *ÉéçâÉã* de emancipação, além de empreender o exercício de preservação das memórias ancestrais, a defesa de uma experiência de vida do Bem Viver e o impulsionamento das denúncias de opressão na realidade amazônica com seus avanços e limites.

---

[18] Consiste em um vasto conjunto de redes, iniciativas, organizações e movimentos que lutam contra a exclusão econômica, social, política e cultural. Conceito encontrado nos escritos de Boaventura de Sousa Santos (2010).

A luta da Associação Multiétnica Wyka Kwara, sem dúvida, é atravessada por uma dimensão ético-política, pois o propósito move-se na construção do Bem Viver e do bem ser para todas, todos e todes; o que implica a necessidade de preservação/defesa da Mãe Terra, das culturas, das ancestralidades, do processo de retomada e a reivindicação de suas existências pelo direito de *bqâ* indígena em contexto urbano.

Entre as demandas sociais idealizadas pela Wyka Kwara, busca-se desenvolver uma educação que considere: os princípios dos pensamentos indígenas, saúde, economia colaborativa, alimentação solidária, empregos, respeito às sexualidades, gêneros plurais além de outras proposições de um movimento de luta dinâmico.

Essa discussão me leva a explicar o termo "coma colonial" expresso nessa seção. Para uma melhor elucidação, essa nomenclatura emerge de uma estratégia histórica que nos manteve "adormecidos", desconectados e desconhecedores de nossas raízes ancestrais e consequentemente, convencidos a conceber como verdade uma forma unilateral e referencial de vida.

Mas, o despertar do coma colonial é uma forma de questionar esse padrão de poder e buscar estabelecer um diálogo intercultural-ético entre os saberes e vivências, sem marginalizar um ou outro. Podendo ainda propor o debate acerca da educação na Amazônia paraense, compreendendo a associação Multiétnica Wyka Kwara como território educativo produtor de uma educação emancipatória.

Assim, a tese está organizada em cinco seções. Em **"(1) Primeiras Pisadas: o despertar do coma colonial",** são apresentadas as reflexões introdutórias, com uma breve descrição da trajetória acadêmica/profissional da autora, as motivações para a realização do estudo, bem como a apresentação dos objetivos, problema de pesquisa e o enunciado da tese.

Na segunda seção, intitulada **"(2) Descaravelizar a pesquisa: caminhos metodológicos",** descreve-se o perfil da pesquisa, assim como os pressupostos teórico-metodológicos e procedimentos que se alinharam adequadamente à temática conforme as vivências na comunidade estudada. Nesta seção, assinala-se que há outras formas de produzir conhecimento para além da perspectiva hegemônica.

Em **"(3) De Encontro com a *Força no Caminhar*: A Taba Wyka Kwara na Selva de Pedra",** aborda-se especificamente sobre a história da Associação Multiiétnica Wyka Kwara no que tange a sua atuação enquanto associação e

movimento social. Além dos marcadores epistemológicos da pesquisa como o Bem Viver e a Interculturalidade Crítica.

Na penúltima seção, denominada **“(4) Indígenas “sem terra” vozes que ecoam de um “não lugar”,** foram expressas fundamentalmente questões sobre a formação das cidades, sobretudo no território amazônico, além de discussões acerca da presença indígena em contexto urbano e, um assunto vigente que é a autodeclaração indígena acompanhada ou não do processo de retomada.

A quinta seção **“(5) Para Não Finalizar: a força no caminhar continua”** corresponde às considerações “finais”, onde se realizou uma síntese da elaboração da pesquisa desde a sua justificativa e o alcance dos objetivos, resposta ao problema e a confirmação da tese. Também foram apontadas as percepções do que foi produzido como prováveis resultados, bem como os limites dessa construção, além da compreensão de que uma tese não representa somente a conclusão de um trabalho acadêmico, mas de ser uma alternativa de contributo social.

GU

TUSQQU Í"Q GDQU"QO

SQ"´ UTÍZ"S

[20] Anomenclatura "descaravelizar a pesquisa", é uma expressão que faz oposição à nomenclatura de caravela que simboliza o artefato dos invasores/colonizadores e seus paradigmas. Contudo, com a evolução do estudo, compreendemos que para além da oposição/denúncia, torna-se igualmente necessário propor caminhos possíveis, a partir de processos pedagógicos *ÉéçâÉ*.

J êÉomı”É pm áqãàéuãm z”É ˆ m oâumı”É pÉ ãmnqâ2
ú m oâumı”É pq rqxuoupmpq téymzm mçâmêˆã pÉ oÉztqouyqzçÉ2
(Carlos Rodrigues Brandão, 2005, p. 09).

Introduzimos esta seção com uma passagem dos escritos do saudoso e célebre educador popular Carlos Brandão, que interpretou o processo de produção do conhecimento como a própria manifestação da felicidade do ser humano. Nesse sentido, entende-se como imprescindível que a pesquisa em educação deva compreender as pessoas e os contextos a partir de uma ótica histórica e existencial.

Outra reflexão de Brandão (1983) relaciona-se aos questionamentos que decorrem para todos/as que se dispõem a tarefa de pesquisar: *]mâm É àéq ãqâêq É oÉztqouyqzçÉ ãÉoumx àéq m yuztm ou˜zoum moéyéxm oÉy m ámâçuouámı”É pÉ yqé çâmnmxtÉ*. Nesse movimento, o autor sinaliza também a importância de entender o conhecimento como um reforço do poder do povo e como prática política:

> O que vemos diante de nós, e bem mais nos dias de agora do que nos “tempos pioneiros” são diferentes modalidades de buscas coletivas e comprometidas com causas populares e sociais de construção de “um outro mundo possível” que, convergentes em seus princípios e vocações, apresentam-se como diferentes modalidades de realização de processos de procura, criação e partilha de saberes em que um propósito de participação se realize em pelo menos uma de suas dimensões e, se possível e viável, nas duas: que em todo o seu processo e no emprego de seus resultados, ela envolva uma substantiva participação de atores-autores dos contextos sociais-populares investigados. Que, mesmo sem uma ativa presença de pessoas do universo investigado, a própria investigação participe, pedagógica e politicamente de momentos de vida, resistência e lutas contra-hegemônicas e emancipadoras das mulheres e dos homens investigados (Brandão, 2006, p. 38).

A pesquisa pode se apresentar como uma alternativa político-pedagógica de enfrentamento da ordem vigente, a partir de uma postura de envolvimento e participação ativa dos/as pesquisadores/as no processo de envolvimento e comprometimento com dada realidade. Independente da nossa orientação teórico-metodológica, nossa ação na tentativa de interpretar determinado fenômeno, perpassa pela compreensão de que estaremos sempre situados em algum tempo-lugar social.

Talvez seja de entendimento dos/as leitores/as que a metodologia no exercício da pesquisa seja comumente caracterizada como um processo complexo, tencionada objetivamente – acordos epistemológicos – e, subjetivamente ao ser ajustada segundo a interpretação de cada pesquisador/a, conforme sua trajetória formativa.

Em vista disso, observa-se que alguns trabalhos acadêmicos apresentam um perfil exíguo em relação aos contextos em que se constituem, isto é, de modo geral, diminutamente dialogam com as realidades sem o compromisso social alinhado com a transformação, pois se limitam apenas ao cumprimento de protocolos acadêmicos.

Nessa direção, considera-se oportuno trazer umas das reflexões do líder da Wyka Kwara sobre os contornos de uma pesquisa acadêmica enquanto fenômeno social com suas variantes e tensões. O que enveredou as ideias postuladas a seguir decorre de um dos momentos fundamentais dos nossos diálogos, ao entendermos como fundamental, questionar os/as colaboradores/as sobre o que consideram como uso equivocado desse estudo:

> *W´ zÉ ámããmpÉ0 m sqzçq v´ mçˆ oÉzêqâãÉé ãÉnâq uããÉ2 ú m àéqãç”É pm*
> *áâ´çuom2 Ozç”É0 pm áâ´çuom m sqzçq áqzãm yéuçÉ àéq qããm áqãàéuãm màéu*
> *pqêq q êmu upqzçuruomâ éy áâÉnxqym2 Ym êqâpmpq0 motÉ àéq ê´âuÉã*
> *áâÉnxqymã v´ qãç”É ãqzpÉ upqzçuruompÉã2 O m áâÉnxqym*
> *máâqãqzçmzpÉ ãÉxéıqã àéq çmynˆy zã v´ máâqãqzçmyÉã màéu pm*
> *qpéomı”É0 pm áÉx¸çuom0 pm rÉâymı”É222 Ozç”É0 ãq qããm áqãàéuãm màéu ã*
> *çâmzãrÉâymâ qy éy áâÉvqçÉ q êuâ m puãáéçmâ éy qpuçmx0 Éé êqztm ãqâ*
> *ámçâÉouzmpÉ0 Éé êqztm âqámâmâ zÉ çÉpÉ*
> *m¸ qxm oÉyáxqçm É ouoxÉ2]mâm z”É ruomâ oÉyÉ É àéq moÉzçqoq zmã*
> *ézuêqâãupmpqã pq éym áqããÉm sqâmâ éy çâmnmxtÉ q pqáÉuã pm rÉâymçéâm*
> *a pessoa sai no mercado: “sou doutor, sou mestre, sou graduado e tal,*
> *sou formado e tudo”. Mas aquele áâÉnxqym êmu oÉzçuzémâ x´0 ámâm Ééçâm*
> *áqããÉm qãçépmâ É yqãyÉ áâÉoqããÉ0 É áâÉnxqym êmu oÉzçuzémâ2 O zã*
> *uzp¸sqzmã m sqzçq upqzçuruom éy áâÉnxqym êmu x´ âqãÉxêq q áâÉzçÉ2 O m*
> *m sqzçq ê˜ éym qãçâmztqõm0 éym puoÉçÉyum0 éym oÉzçâmpuı”É zqããq*
> *áâÉpéõuâ oÉztqoqzçÉ ãqy ãÉxéı”É2 Ozç”É0 qããq ˆ É áÉzçÉ pm*
> *ãuçémı”É ámâm éym áqãàéuãm màéu ãmuâ pqããq ámáqx q m uzãçuçéuı”É*
> *âqámâmâ éym ámâçq0 Éé zÉ àéq rÉâ áÉãã¸êqx2 ú uããÉ àéq m sqzçq qãáqâm2*
> *Tzoxéãuêq0 àémzpÉ m sqzçq áqzãm qy oÉzãçâéuâ ézuêqâãupmpq uzp¸sqzm0*
> *m sqzçq áqzãm zuããÉ0 éy xmnÉâmçâuÉ pq upqzçuruomâ áâÉnxqymã q*
> *âqãÉxêqâ2 Xmã àéqy ˆ àéq êmu çÉymâ m râqzçq pqããq áâÉvqçÉ0 mpyuzuãçâm*
> *éym ãÉxéı”É pqããmI `éqy áqãàéuãÉé vézçÉ oÉy Éã áqãàéuãmpÉã0 Éé*
> *àéqy oÉzçâunéué zqããq oÉzçqóçÉI Yqããq omãÉ0 êmyÉã ãéáÉâ àéq*
> *smztmyÉã éym êqânm0 smztmyÉã éy ámçâÉo¸zuÉ0 smztmyÉã éym*
> *ézu”É0 éym ámâoqâum0 ámâm âqãÉxêqâ çmx áâÉnxqym2 `éqy ymuã qzçqzpq*
> *pqããq zqsouÉ m¸I J Wômzpâm àéq áqãàéuãÉé0 q m fôwm Vímâm àéq*
> *oÉzçâunéué2 Ozç”É pquóm m Wômzpâm oéupmâ pm ãÉxéı”É pÉ áâÉnxqym véz*
> *x´ oÉy É áqããÉmx pm fôwm Vímâm q âqãÉxêqâ qããq áâÉnxqym2 O m¸0 ãuy0*
> *m sqzçq qzçqzpq àéq êmxqé m áqzm oÉzãçâéuâ2 Xmã pm¸ mã ézuêqâãupmpqã*
> *oÉy Éã mâàéuêÉã otquÉã pq ãÉxéıqã ãÉoumuã mâàéuêmpmã q Éã sÉêqâzÉã*

mzpmzpÉ ámâm Ééçâm puâqı”É222 ú éym yuãã”É0 ãmnqI Xmã m sqzçq qzçqzpq àéq uããÉ m¸ çmynˆy z”É êmu ámâçuâ pq êÉo˜0 áÉâàéq êÉo˜ qãç´ ã áqãàéuãmzpÉ2 J¸ àémzpÉ êÉo˜ rmxm mããuy0 oÉyÉ ˆ àéq qé êÉé ymçqâumxuõmâ éym ãÉxéı”É ámâm qããq zqsouÉ màéuI J¸ êqy m ámâqzı ymã qé áqzãÉ mããuy çmynˆy pq éym rÉâym pq oÉzçâunéuâ0 z”É oÉy m yuztm áqãàéuãm qy ãu0 ymã m ámâçuâ pÉ àéq qé êuãémxuõqu0 pq oÉzçâunéu oÉy m xéçm yqãyÉ pm fôwm Vímâm pq yÉpÉã êmâumpÉã2 Oé mçˆ êqvÉ0 ãuy0 zÉ ãqzçupÉ pq mvépmâ mã áqããÉmã m qzçqzpqâqy oÉzçqóçÉ2 cmynˆy êmu çqâ mããuy éym oâqpunuxupmpq áÉâàéq êquÉ pq éym máâÉêmı”É pq éym uzãçuçéuı”É àéq É OãçmpÉ âqoÉztqoq2]Éâàéq mçˆ qzç”É É oÉzçqóçÉ fôwm Vímâm qóuãçq ámâm Éã ãqéã2 [àéq m sqzçq çqy pqzçâÉ pmã ézuêqââupmpqã ˆ ã oÉyÉ mããuy éy áÉzçÉ oéâú“Éã ouvir a Wyka Kwara. O que é que eles pensam sobre isso?”. Mas a ámâçuâ pÉ yÉyqzçÉ àéq qããm uzãçuçéuı”É máâÉêm éy pÉoéyqzçÉ áâÉpéõupÉ áqxm fôwm Vímâm0 smztm éym rÉâım zuããÉ2 Qmztm éym rÉzçq pq oÉztqouyqzçÉ àéq êmu oÉzçâunéuâ oÉy ÉéçâÉã áqzãmzçqã2 Yqã zÉããÉ áâÉoqããÉ pq qãçépÉ qããq oÉztqouyqzçÉ ymuã çmâpq êmu çqâ Ééçâmã rÉzçqã Éé ámâm rÉâçmxqoqâ Éé ámâm pquómâ ymuã oÉzãuãçqzçq -Vímâm cqzqzçqtmâm0 858:.2

A lógica de construir conhecimento e pensar sua intencionalidade na materialidade envolve uma atitude genuinamente ético-política e por apresentar essa característica, entende-se como necessário repensarmos a pesquisa não mais integralmente regulada por códigos e normas padronizados que pouco geram devolutivas concretas. Tem-se a preocupação de elaborar uma proposição inédita como uma tese, mas infimamente se mobilizam discussões para suas contribuições efetivas e sua continuidade.

Todavia é oportuno refletir sobre o que mencionamos na primeira seção, acerca dos atravessamentos da vida ao nos enveredar por outros caminhos. Isso nos coloca diante de um novo desafio: pensar estratégias fecundas para a continuidade, uma vez que nem sempre será possível um retorno efetivo para a comunidade de pesquisa.

Cabe, portanto, pensarmos: Como pesquisadores(as) podem manter o compromisso social de prosseguir com um projeto ansiado e elaborado coletivamente? Quais contribuições possíveis podem ser realizadas sem incidir na contradição epistêmica extrativista? Assim é igualmente necessário considerar a historicidade que naturalmente nos convoca para repensar sucessivamente essa produção.

> Não se pode abandonar a contribuição verdadeira que a ciência tem produzido. Mas se uma sociedade possui objetivos revolucionários definidos de transformação de todas as relações de sua vida, então é necessário que, do mesmo modo, todo o trabalho coletivo de produzir conhecimento a seu

> respeito seja repensado. Acaso pode colonizado que se libertou seguir conhecendo e pensando o mundo que acredita poder criar com a mesma ótica e a mesma lógica do colonizador? (Brandão, 1983, p. 12).

Continua o mesmo autor (2006, p. 02):

> [...] devemos seguir reproduzindo ainda modelos e modalidades de ação científica e pedagógica de trinta a quarenta atrás? Ou devemos aprender a criar algo igualmente fecundo e transformador, mas atento e aberto ao momento e aos cenários em que atualmente vivemos, aprendemos, nos unimos, resistimos e lutamos?

"Velhos esquemas e sistemas de pensamento e de pesquisa científica vão sendo cada vez mais colocados em questão" (Brandão, 2005, p. 02). A sobrevivência desses permanece, pois suas projeções estão sustentadas a partir de uma ciência que tem como projeto a comercialização da vida, no sentido de converter tudo em mercadoria e os seres humanos não escapam desse processo.

Não pensar o pós-pesquisa na sua eticidade, é também uma forma de corroborar para a manutenção da lógica de que a objetividade e a racionalidade científica são autossuficientes, justificando como cabível a eliminação dos grupos humanos e a expressão da sua pluralidade na construção do conhecimento como limitantes.

Luciano Santos (2017) ao tratar acerca do fazer e agir na pesquisa nas áreas humanas, assinala que a ciência moderna insistentemente projeta-se para a manutenção da objetividade. Portanto, ainda há a existência de uma contradição epistêmica dicotomizando a produção/partilha de conhecimentos/saberes dos prismas históricos, socioculturais e políticos.

O modelo de racionalidade científica não vislumbra traduzir o ser ou os fenômenos, mas calculabilizar a natureza quantitativa, de maneira a penetrar no comportamento. Por outro lado, faz-se necessário pensar a ciência, sobretudo a favor da transformação e não ancorada apenas a pressupostos técnicos. Ademais, cabe colocar em debate as suas limitações no tocante às vantagens e desvantagens.

De acordo com Santos (2017), atualmente tem-se um quantitativo expressivo de textos cujas modalidades de pesquisa se utilizam do levantamento de produções com a finalidade de realizar o registro e a análise de trabalhos acadêmicos concluídos.

Entende-se assim a relevância de que se conheçam estudos das diversas áreas do conhecimento, especialmente os desenvolvidos na pós-graduação.

O levantamento de produções como sustentáculo metodológico, proporciona reflexões favoráveis que permitem o descortinar de pesquisas existentes, as quais certamente colaborarão com outros estudos no seu processo de construção. O valor de se efetuar a utilização do levantamento de produções enquanto elemento formativo contribui para a leitura de como estão sendo realizados esses estudos na comunidade acadêmica e a observação dos impactos gerados na sociedade.

Certamente as produções acadêmicas expressas neste texto já foram avaliadas por pesquisadores qualificados e não se tem a intenção de realizar uma arguição contestando qualquer resultado, mas sim identificar as aproximações com esta tese como possibilidade de aprofundamento, observando as congruências e divergências.

2.1. Levantamento de produções sobre a temática de estudo

Considerou-se pertinente analisar o panorama das produções que proferem as temáticas/descritores: (1) Indígenas em contexto urbano; (2) Bem Viver e (3) Interculturalidade Crítica. A pesquisa foi realizada inicialmente nos Programas de Pós-Graduação em Educação de duas universidades do Estado do Pará, seguida de Programas da Região Norte e, por fim, no banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Nesse levantamento inicial, fez-se necessário o mapeamento em nível regional no banco de dissertações e teses das universidades estaduais e federais da região Norte do Brasil. As instituições com Programa de Pós-Graduação em Educação da Região Norte são as seguintes: Universidade do Estado do Pará (UEPA), Universidade Federal do Pará (UFPA), Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Universidade do Estado do Amazonas (UEA), Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), Universidade Federal do Acre (UFAC), Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e Universidade Federal de Roraima (UFRR).

No quadro a seguir, está o único trabalho encontrado em programa de pós-graduação da região.

Quadro 01: Produções dos Programas de Pós-Graduação em Educação da Região Norte do Brasil

Instituições	Dissertação	Teses
Universidade do Estado do Pará (UEPA)	0	0
Universidade Federal do Pará (UFPA)	0	0
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)	**1**	0
Universidade do Estado do Amazonas (UEA)	0	0
Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)	0	0
Universidade Federal do Acre (UFAC)	0	0
Universidade Federal de Rondônia (UNIR)	0	0
Universidade Federal de Roraima (UFRR)	0	0

Fonte: Portais das instituições, 2023.

No primeiro momento, realizou-se o levantamento a partir das produções paraenses no tocante aos níveis de mestrado da Universidade do Estado do Pará e, mestrado e doutorado da Universidade Federal do Pará nos seus programas de educação. Estabelecemos como critério a seleção de estudos dos últimos dez (10) anos por ser um período aceitável para um mapeamento crítico e por demarcar a luta da Associação Multiétinica Wyka Kwara.

Porém, por não se tratar de um procedimento engessado e por considerar um número possível de ser pesquisado, foram verificadas todas as produções disponíveis de 2005 a 2020 no site do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará, no qual não havia trabalhos com os descritores relacionados, apenas com um deles isoladamente.

No PPGED-UEPA, o descritor detectado foi a Interculturalidade Crítica, apresentado como movimento epistêmico e sociopolítico, com múltiplas conotações. As dissertações referem-se sobre a perspectiva educacional no tocante às práticas em contextos variados: da formação de professores; crítica em relação às assimétricas provocadas pela colonialidade; pessoa com deficiência e indígenas. Havia outras produções sobre povos originários, mas todas competiam à conjuntura das aldeias.

Do mesmo modo foi feito no PPGED da Universidade Federal do Pará. Das dissertações defendidas no período de 2005 a 2023 e das teses defendidas de 2011 a 2022, igualmente como a UEPA, as pesquisas sobre indígenas relacionavam-se ao contexto dos aldeados, portanto não havendo nenhum trabalho aproximado com a temática de estudo a partir dos descritores supracitados.

O único estudo em Programa de Pós-Graduação em Educação na região Norte encontra-se na Universidade Federal do Amazonas. Trata-se de uma dissertação de mestrado defendida no ano de 2019, cujo título é **“Indígena no Contexto Urbano: identidade, cultura e educação dos indígenas residentes na comunidade nações indígenas Tarumã Manaus”**; de autoria de Elizângela Guedes da Silva.

O objetivo do estudo versa sobre a compreensão dos processos sociais e culturais dos indígenas residentes na cidade de Manaus em relação a sua cultura e a educação. Não se apresenta com clareza o problema da pesquisa, mas sinaliza como indício a utilização de algumas “questões norteadoras” que talvez possam referir-se à problemática do estudo. Conforme a autora, concerne como questão viabilizar a reflexão sobre como a cultura e a educação escolar dos indígenas estão sendo preservadas.

Em vista da investigação das produções sobre as categorias da tese, entende-se a dissertação analisada focada no debate acerca dos indígenas em contexto urbano, suas formas de organização, atuação política, a reafirmação da identidade étnica, suas expressões tradicionais e os processos de preservação e ressignificação de sua cultura por meio da língua materna.

As aproximações com o estudo desta tese são a partir da categoria *uzp¸sqzmã qy oÉzçqóçÉ éânmzÉ*ão se alinharem as questões sobre as formas de organização política e a preservação das tradições culturais. Porém, diferentemente da dissertação, esse processo não ocorre através da língua materna, uma vez que esta tese trata de uma associação multiétnica.

Além disso, não são todos os membros da Associação Multiétnica Wyka Kwara conhecedores de sua identidade étnica. Em razão disso, uma das tarefas basilares da instituição é o acolhimento de pessoas que se reconhecem enquanto indígenas, os quais seus modos e costumes originários foram apagados pela colonização, como constantemente assinala Kwarahy.

Quanto à categoria *Kqy euêqâ0*foi irrisoriamente explorada na dissertação de mestrado, sendo mencionada a primeira vez, ao tratar de uma citação direta da Resolução Nacional de Educação no tocante às Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Indígena.

Uma outra sinalização do Bem Viver foi acerca de uma área de conhecimento que também se constitui como componente curricular da Matriz Curricular Intercultural de Referência para o Ensino Fundamental de 1º ao 9º ano para as Escolas Indígenas do Estado do Amazonas, sobre “Formas Próprias de Educar: Oralidade, trabalho, lazer e expressões culturais” que tratam o Bem Viver como expressão cultural, social e espiritual dos povos indígenas.

Avalio que o Bem Viver poderia ser discutido de forma mais ampliada, pois não se limita em um elemento integrante de um currículo escolar. Penso ser interessante apontar o Bem Viver enquanto alternativa global, uma postura para fortalecer o movimento de defesa da natureza e todas as formas de vida, além de conter os avanços da globalização e simultaneamente do ecocídio[21].

O filósofo e poeta Nêgo Bispo (2023) faz uma analogia enfatizando que a perspectiva do Bem Viver está relacionada ao que considera viver de forma orgânica. Por outro lado, caracteriza como distinta do Viver Bem (forma sintética).

Em relação à Interculturalidade Crítica assim como o Bem Viver, não foi explorada criticamente, sendo tratada como elemento presente em uma proposta pedagógica da Secretaria Estadual de Educação, inspirada na lei federal acerca da educação escolar indígena. Inclusive nas três vezes onde a palavra constava, nenhuma correspondia à definição do tipo de interculturalidade, portanto não podendo ser denominada na perspectiva Crítica.

Por outro lado, embora não se tenha discutido o Bem Viver e a Interculturalidade Crítica de modo mais abrangente, considero o trabalho pertinente ao tratar sobre direitos indígenas presentes na constituição federal, na Lei de

[21] Danos ambientais de exploração e destruição em larga escala.

Diretrizes e Bases da Educação Nacional e, na implantação das escolas indígenas em Manaus, bem como promover o debate sobre as práticas educativas dessas instituições.

Dessa maneira, o desenvolvimento da pesquisa se equipara com objetivo proposto, ao buscar compreender os processos socioculturais dos indígenas na cidade e a relação com a educação. Entretanto, não há uma discussão densa nesta produção relacionada com os descritores da tese: “indígenas em contexto urbano”, “Bem Viver” e “interculturalidade Crítica”.

Após investigar as produções existentes dos Programas de pós-graduação na área de educação da região Norte, afirmamos que as produções no cenário local não são satisfatórias para a demanda do fenômeno em questão. Pensamos como igualmente necessário uma busca no portal de periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, sendo encontradas as seguintes produções:

Quadro 02: Produções de Programas de Pós-Graduação do Brasil – 2013 a 2022

Título	Autor	Ano	Titulação	Instituição/Programa
Povos Indígenas na cidade de Boa Vista: Estratégias identitárias e demandas políticas em contexto urbano	Luciana Marinho de Melo	2018	Tese	Universidade Federal do Pará/Antropologia
Organização Político-Cultural e Interculturalidade na Gestão dos Territórios Indígenas para o Bem Viver no Rio Negro-AM	Jocilene Gomes da Cruz	2015	Tese	Universidade Federal do Amazonas/Ciências do meio ambiente e sustentabilidade na Amazônia
As contribuições da concepção indígena do Bem Viver para a Educação intercultural e descolonial	Cledes Markus	2018	Tese	Universidade Federal do rio Grande do Sul/Educação

Índios na cidade do capital: indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro em tempos de barbárie (2012-2017)	William Berger	2017	Tese	Universidade do Estado do Rio de Janeiro/Serviço Social

Fonte: Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, 2023.

As produções identificadas no banco de dados da CAPES correspondem a teses de doutorado. A primeira a ser analisada foi do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, defendida no ano de 2018, da autora Luciana Marinho de Melo. A pesquisa em questão tem como título "**Povos Indígenas na cidade de Boa Vista: Estratégias identitárias e demandas políticas em contexto urbano"**. Importa sinalizar que no resumo, diferentemente dos objetivos específicos, não consta com clareza o objetivo da tese, sendo necessária uma busca mais criteriosa no corpo do texto.

Somente nos pós-textuais, foi possível identificar o objetivo, encontrado no Termo de Consentimento Livre Esclarecido. A pesquisa teve como objetivo "investigar a existência de contornos políticos atribuídos às identidades étnicas dos povos indígenas da cidade de Boa Vista, manifestados na construção de pautas reivindicatórias em face aos agentes do Estado".

Evidencio que o problema da pesquisa não foi apresentado como uma pergunta de investigação. Melo (2018) o descreve como algo relacionado aos sistemas adotados pelo Estado em relação aos indígenas em contexto urbano, sistemas tornados mais limitados e excludentes.

A tese do estudo derivou de algumas hipóteses apresentadas no resumo e defendia que os canais de comunicação para estabelecer os diálogos entre organizações indígenas e Estado se davam por processos de negociações e tensões, e a recusa de elementos pertencentes às identidades étnicas e culturais são usados como estratégia política por parte do Estado (Melo, 2018).

Ao buscar estabelecer a análise acerca dos descritores elencados no banco de dados, nada relacionado ao Bem Viver e a Interculturalidade foi identificado, não havendo inclusive a presença destas palavras no trabalho. Quanto ao descritor

“indígenas em contexto urbano”, entende-se como uma das principais discussões da pesquisa.

No estudo de Melo (2018), foi possível inferir que devido aos conflitos existentes entre os movimentos indígenas com o Estado de Roraima, os povos originários em contexto urbano vêm se fortalecendo cada vez mais e promovendo o surgimento de novas lideranças indígenas, pois a invisibilidade étnica precisa ser superada, uma vez que a cidade de Boa Vista apresenta um número significativo de pessoas autodeclaradas indígenas.

A pesquisa de Luciana Melo indubitavelmente é interessante para o repertório de análise, pois ao tratar sobre a luta pelo reconhecimento étnico dos povos originários em contexto urbano – nos quais o poder público municipal, estadual, federal e sociedade não reconhecem o pertencimento étnico de indígenas não aldeados – se aproxima intimamente da tese de doutoramento.

Este estudo igualmente trará provocações sobre essa problemática, pois corresponde a um dos principais obstáculos sinalizados pelos membros da Associação Multiétnica Wyka Kwara, os quais também enfrentam dificuldades para serem reconhecidos enquanto pessoas autodeclaradas indígenas residentes na cidade.

Os indígenas em contexto urbano sempre foram motivo de descaso por parte do Estado e do próprio movimento indígena pelas mesmas motivações racistas de um imaginário colonial, cuja ideia perpassava por entender indígenas por um viés homogeneizador e folclórico. Por parte do Estado, as justificativas emergem do pouco ou nenhum interesse de reconhecer direitos.

A distinção com o estudo de Melo (2018) decorre do perfil dos povos originários, pois os indígenas em contexto urbano, sinalizados na tese pesquisada, têm ciência do seu povo e por essa razão apresentam etnia definida embora algumas esferas sociais não os reconheçam como indígenas; diferentemente dos membros da Wyka Kwara, pois não é unanimidade o conhecimento prévio de suas origens, mas que estão em processo de retomada.

Uma outra semelhança com o estudo diz respeito à formação de instituições para a organização do movimento de luta, é o caso da Associação Multiétnica Wyka Kwara, uma organização que nasce no contexto urbano, porém as deliberações são inspiradas nos pensamentos indígenas, nas tradições e cosmovisões de diferentes povos.

A segunda pesquisa analisada é de autoria de Jocilene Gomes da Cruz, intitulada **"Organização Político-Cultural e Interculturalidade na Gestão dos Territórios Indígenas para o Bem Viver no Rio Negro-AM"**, do Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, defendida no ano de 2015.

O estudo de Cruz (2015) apresenta como objetivo a análise acerca da organização política e cultural dos povos originários do Rio Negro, dos participantes das instituições vinculadas à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e da associação indígena, em relação a propostas para a gestão/cuidado e sustentabilidade/bem viver dos territórios indígenas.

A despeito da tese, esta teve como fundamento os debates sobre a participação dos indígenas na condução do ambiente e do território, focando as estratégias para a formação de uma proposta de condução desses espaços, uma maneira de velar para o Bem Viver dos povos do rio negro.

A autora apresenta inicialmente o Bem Viver como expressão utilizada pelo povo Baniwa para designar sustentabilidade correspondendo a uma vida saudável conforme as formas desse povo cuidar do ambiente. Ainda de acordo com Cruz (2015), o Bem Viver também foi adotado pela FOIRN como componente para o desenvolvimento das orientações de gestão.

No texto, o Bem Viver é apresentado em uma seção específica, com proposições teóricas desde a origem do conceito e como elemento presente nas constituições de países da América Latina como Bolívia e Equador, além de mostrar a relação com os pensamentos indígenas sobre estar no mundo de maneira respeitosa com a natureza e com os outros seres.

> Pode-se dizer que o bem viver para os povos indígenas do rio Negro também se caracteriza pela estreita relação das culturas com a natureza, não havendo dissociação, pois são partes constituintes, inseparáveis e imprescindíveis a uma vida boa - com alimentos, segurança, celebrações, escola e saúde diferenciada, dentre outros, que caracterizam uma existência prazerosa e feliz (Cruz, 2015, p. 177).

Considero esse alinhamento teórico desde a sua gênese e trazendo para o debate o Bem Viver como postura para a vida, igualmente executado nesta tese, assim como foi estabelecer um diálogo com a interculturalidade. Cruz (2015) elaborou

a pesquisa articulando essas duas dimensões, sendo apresentadas a partir de seu título.

No trabalho de Jocilene Cruz, as lideranças e organizações indígenas do Rio Negro buscam realizar propostas a partir de recomendações da interculturalidade, incluindo o diálogo intercultural com os não indígenas para o fortalecimento de parcerias com diferentes agentes, como o Estado e organizações não governamentais.

Assim, infere-se o estudo de Cruz também aproximativo epistemologicamente desta tese, concernente à prática do Bem Viver a partir das comunidades originárias enquanto elemento para mudanças sobre as responsabilidades com a sociedade, a natureza e com a Terra. A interculturalidade, por sua vez, colabora nesse processo, visto que o diálogo entre diferentes atores é fundamental como postura ético-política e de respeito com as diferentes alteridades.

A diferença ocorre em razão da categoria “indígenas em contexto urbano”. Na tese de Cruz (2015), as propostas para o Bem Viver e diálogo intercultural se entrecruzam com a finalidade de vinculá-los a projetos dos povos originários relacionados à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro e não tratam sobre os indígenas residentes em cidade, pois certamente apresentam outra forma de organização política.

A próxima produção é da autora Cledes Markus, com o título **“As Contribuições da Concepção Indígena do Bem Viver para a Educação Intercultural e Descolonial”**, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, defendida no ano de 2018.

O objetivo do estudo visou a compreender a colaboração da perspectiva indígena do bem viver para promover uma educação intercultural e descolonial. Para responder ao seu objetivo, Markus (2018) necessitou analisar uma série de materiais elaborados para escolas não indígenas em alusão **à** Semana dos Povos Indígenas. Esse material foi construído conjuntamente entre indígenas e o Conselho de Missão entre Indígenas (COMIN).

A tese apresentada pela autora (2018, p.13) dialoga diretamente com o objetivo: “A presente tese dispõe-se a compreender as contribuições da Concepção Indígena do Bem Viver para uma educação intercultural e descolonial”. Markus ainda complementa que a temática proposta se relaciona com a sua vida acadêmica, profissional e pessoal, além de envolver sua identidade étnica.

No texto de Markus (2018), o Bem Viver é apresentado em conformidade com as cosmovisões dos povos originários, atravessadas por sonhos, espíritos, mistérios, cuidados, silêncios, a vida na sua integralidade. Considera-se interessante quando a autora ressalta a educação tendo sentido somente quando seu foco for a vida. O que também concordamos quando se aposta o Bem Viver como perspectiva político-educacional e consequentemente das expressões da vida.

Para Markus (2018), o Bem Viver se constitui como proposta intercultural. Inclusive os resultados da pesquisa mostram que a elaboração dos materiais analisados tinha como fundamento a interculturalidade, por contemplar aspectos colaborativos de troca e reciprocidade. Desse modo, a interculturalidade se delineia como procedimento metodológico na construção desse material.

Para além de serem apresentados enquanto contributos metodológicos na elaboração dos materiais analisados na pesquisa, Markus (2018) compreende essas dimensões na sua amplitude e suas implicações educacionais para se viver e compreender o mundo na perspectiva da pluralidade:

> Penso que uma forma de trabalhar a educação intercultural e no caso os conhecimentos indígenas, seria a partir do Bem Viver, pelo fato de se fundamentar na vida, no cotidiano, na comunidade e assim, se aproximar do solo, da lógica, da cosmologia, da filosofia, da religiosidade, da epistemologia. Esta poderia ser uma forma de se aproximar de outros mundos, outros sagrados, outras epistemologias, outras cosmológicas e outros conhecimentos (Markus, 2018, p. 39-40).

Talvez por se tratar de uma produção de um programa de educação, o estudo sem dúvida, é um dos mais semelhantes à tese de doutoramento, desde a sua construção metodológica de fazer pesquisa com os povos originários indígenas, até a proposição epistemológica e político-educacional das categorias Bem Viver e Interculturalidade.

Este estudo apostou de modo igual, perceber essas dimensões no saber-fazer educativo da Associação Multiétnica Wyka Kwara e suas nuances na colaboração da luta dos movimentos indígenas, especialmente os que estão em contexto urbano. Esse perfil caracteriza a diferença com a tese, pois o estudo de Markus (2018) não traz como proposição os indígenas em cidade, pois trata de concepções ancestrais de dois povos aldeados do Rio Grande do Sul.

A última produção analisada trata-se da tese de William Berger, com o título **“Índios na cidade do capital: indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de**

Janeiro em tempos de barbárie (2012-2017)”, defendida em 2017 pelo Programa de Pós-Graduação de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

O trabalho objetivou compreender como ocorrerem as relações dos indígenas em contexto urbano, enquanto sujeitos sociopolíticos. A pesquisa teceu sua investigação na problemática acerca das categorias espaço e território à luz das Políticas Sociais, bem como os encadeamentos na contemporaneidade para concepções do direito de estar na cidade.

O direito de estar em solo urbano também é discutido a partir do prisma fundiário, sendo um dos elementos centrais da pesquisa. A luta pelo território e pelos direitos sociais é um dos entraves encontrados pelos indígenas residentes na cidade do Rio de Janeiro. O que se delineia conforme apresentado na tese:

> A chamada questão indígena é parte e expressão da questão social na contemporaneidade e a problemática dos indígenas em contexto urbano, na particularidade da cidade do Rio de Janeiro entre 2012 e 2017, vai muito além de deter um pedaço de terra, para problematizar a presença indígena na cidade do capital e seu reconhecimento como sujeitos que reivindicam políticas e direitos sociais através da resistência e enfrentamento das expressões da questão social (Berger, 2017, p. 25).

Considera-se o trabalho de Berger (2017) pertinente para o entendimento sobre o processo de organização dos indígenas na cidade na região sudeste do país, os quais têm suas especificidades e diferem-se culturalmente e socialmente da região norte do Brasil. Constituem-se em singularidades que podem influenciar na forma de se organizar politicamente; há convergências e divergências nessas formações como qualquer outro grupo social.

Outro ponto relevante foi o destaque para as questões de moradia, lutas sociais, trabalho e direitos sociais. Nenhum desses marcadores foi registrado na perspectiva do Bem Viver ou mesmo da Interculturalidade. Não se coloca essa questão como uma obrigatoriedade, mas por se tratar de indígenas originalmente pertencentes a alguns povos e de um grupo alinhado com fontes indígenas, como é o caso do grupo “Raízes Históricas Indígenas (Rahis)”. Pensou-se que o diálogo com o Bem Viver e a Interculturalidade fossem contribuir no debate. Porém não havia nenhum indício sobre esses pressupostos.

Na CAPES, não foi encontrada nenhuma produção integralmente aproximada da temática de doutoramento. O levantamento identificou três (03) obras provenientes da região Norte, uma (01) do Sudeste e uma (01) do Sul. Comprovamos ainda que os

descritores em consonância: Indígenas em Contexto Urbano, Bem Viver e Interculturalidade Crítica não foram investigados. Além disso, não há dissertações e teses que tratam do trabalho educacional desenvolvido pela associação/movimemto Wyka Kwara. Desse modo, não havendo indícios de outros trabalhos, há ineditismo na pesquisa em questão.

Reitero a importância de se consubstanciarem estudos de compreensão não linear e neutra, mas postulados enquanto produto de uma tensão construída em conformidade com a historicidade dos fenômenos; ao passo que o contexto sociocultural, educacional e político são fatores inerentes na realização de uma pesquisa.

O despertar do coma colonial apresentado na primeira seção desta tese, também objetiva perceber que fazer pesquisa não se limita a um ritual acadêmico, mas uma tarefa incorporada em um conjunto de circunstâncias político-sociais; além de propor o repensar crítico da história oficial e seus produtos.

Como exemplo há uma fala recorrente de vários indígenas que buscam participar dos espaços acadêmicos: “nós estamos preparados para entrar na universidade, mas a universidade não está preparada para nos receber”. Integrar ou incluir nem sempre significa uma serventia, pois corre-se o risco de estimular a fragmentação de uma cultura.

Apesar dessa necessidade, reconhecemos como substancial compreender o movimento metodológico como possibilidade teórico-prática sensível. Por outro lado, ainda que mobilize o exercício de reflexões profundas de modo geral, é indispensável reconhecer suas limitações.

Certamente entender cada manifestação seja pouco provável, pois todo fenômeno é dinâmico e passível de mudanças. Nessa mesma dinâmica, o/a pesquisador/a vivencia permanentemente uma relação de construção e desconstrução com a própria elaboração.

2.2. O caminhar de uma metodologia intercultural

Uma das mais expressivas reflexões que essa maneira de materializar o pensamento produziu, foi estimular o exercício da criticidade, uma vez que mergulhados/as na complexa tarefa de realizar um estudo acerca de grupos historicamente oprimidos, impedidos de seu direito de Ser, não se pode

pretensamente ser concebido como um favorecimento, pois não se trata de uma problemática exclusivamente acadêmica.

A academia precisa sentir e aprender com as questões da vida, das pessoas, das suas subjetividades. Dessa maneira, consideramos oportuna, a exposição do poema para a nossa “desaprendição”.

Oãàéqoqâ É máâqzpupÉ
Jáâqzpqâ pq zÉêÉ
[àéq ãq áqzãmêm ãmnqâ2
J êqâpmpq z”É ˆ Éoupqzçmx
O m upqum pq zÉâymx
ú éy pqãqâçÉ pq méã˜zoumã
J pqãmáâqzpuı”É0
Nuãçâm¸pm Éé oÉy mçqzı”É0
]Épq moÉâpmâ É ãqâ2
(**Desaprendência** – Ellen Lima)

Não se trata de descredibilizar ou mesmo negar as contribuições da academia, mas que sejam ressignificados os modos de se pensar/produzir a ciência. Assim concordamos com Bárbara Pinheiro (2025) sobre ser descabível não reconhecer a importância da intelectualidade ocidental, mas, por que não pensar caminhos mais humanizadores?

Nesse mesmo viés, compreendemos que o fazer ciência não se instaura na individualidade entre o/a pesquisadora/a diante do seu “objeto” de estudo, mas mobiliza muitas mãos e vozes que traduzem expressões da vida(s), como assinala o estudioso decolonial Alder Dias (2023, p.19):

> Provocamos fissura decoloniais no modo de produzir ciência, ao negar a redação fria, calculista e impessoal, ao mesmo tempo em que valorizamos a materialidade de nossas vidas, os nossos locais de enunciação, afirmamos a escrita como esforço crítico-reflexivo de fazer uma sistematização, uma composição, uma artesania de muitas vozes – umas de dor, outras de esperança e algumas repletas de amor à vida – cuja minha própria voz se torna “nossas vozes”.

Importa acentuar que, no movimento epistemológico da tese, consideramos pertinente o diálogo com outras abordagens para além da interculturalidade crítica, a exemplo da decolonialidade como contributo metodológico e da perspectiva contracolonial, por sua aproximação histórica e orgânica dos povos “afro-pindorâmicos”. Vejamos como esses alinhamentos se constituíram na pesquisa.

O filósofo, escritor e poeta quilombola, Antônio Bispo dos Santos, era conhecido como Nêgo Bispo, ancestralizou no final do ano de 2023, foi ele quem cunhou o termo contracolonialidade/contracolonização. A primeira vez que nos deparamos com essa nomenclatura foi lendo uma matéria que Nêgo Bispo havia concedido a Marcelo Abud para o *áÉpomãç*"Instituto Claro". Em vista desse primeiro contato, logo surgiu o interesse de buscarmos entender mais sobre essa abordagem a partir de suas obras.

Consideramos oportuno destacar, nesses escritos, o processo de percepção crítica e politicamente engajada de Nêgo Bispo, ao propor a contracolonização como alternativa de superação da matriz colonialista, que nasce na organicidade. Ou seja, essa percepção crítica revela suas experiências e o modo como o mundo se apresenta, portanto não sendo um "conceito" institucionalizado.

Durante o *áÉpomãç*o ativista expôs que o termo "contracolonial" deriva-se da sua vivência como adestrador de animais, fazendo um comparativo dessa experiência com o processo de colonização ao considerar a dominação a partir da aplicação de nomenclaturas. Na sua visão, grande parte dos prejuízos sociais são decorrentes do colonialismo e, para contrariar essa lógica, é necessário um "antídoto": o contracolonialismo.

O contracolonialismo surge como forma de resistir e *qzrâmàéqoqâ*o colonialismo. Como metáfora para essa compreensão, Bispo (2023) cria o antídoto para o veneno, isto é, retira-se o veneno do colonialismo para modificá-lo para aplicar contra si.

Uma importante consideração que muito se conecta ao pensamento indígena, como estratégia de resistência ao arcabouço colonial, refere-se ao enfrentamento pelo uso das "armas" do inimigo como defesa. Denominar também pode se configurar como energia de contraposição.

Segundo Bispo (2023), adestrar e colonizar são dimensões aproximativas, visto que adestrador e colonizador iniciam o processo de denominar – atribuindo novos nomes com o apagamento da identidade e a desterritorialização – simultaneamente, impõe outros modos de ser e de viver. Em outras palavras, a dominação é a tentativa do desaparecimento de uma memória para que outra possa ser incorporada.

A técnica dos colonizadores é a mesma dos adestradores, primeiramente se subtrai o nome, substituindo por outro para que se apague a identidade original e se

efetive o processo de desumanização. Assim fizeram os colonizadores com inúmeros povos que habitavam o continente de Abya Yala (Bispo, 2015).

A contracolonização também exerce o poder de criar potência para questionar o padrão de poder historicamente construído. Implica um novo modo de vida capaz de traduzir a experiência dos povos tradicionais quilombolas e indígenas, podendo ainda se apresentar como um conceito afro-pindorâmico, proveniente das negociações e acordos entre esses povos, os quais certamente são potencializados para além de uma nomenclatura, compostos fundamentalmente por seu sentido ético-político:

> Aqui não é Brasil, para nós. Aqui é Pindorama. E nós viemos de África. Então o encontro, a confluência entre africanos e povo pindorâmico é um encontro afro-pindorâmico. E Babau simplesmente disse 'nós estamos é junto', é confluência na retomada (Bispo, 2023- Podcast).

Bispo (2023) explica que os saberes ancestrais são comumente chamados de conceitos na esfera da academia, mas que para seu grupo, optam por chamar de *séqââm pmã pqzÉyuzmıqã* Todas as nomenclaturas são criadas nas vivências e sabiamente executadas para o enfraquecimento da lógica colonizadora de compreender a vida e as outras existências.

Analisando o pensamento de Bispo (2023), percebe-se a existência de várias vivências contracoloniais, isso se justifica pela maneira em que situam os indígenas viventes no Brasi, mergulhados em cosmologias distintas às impostas pelos colonizadores, o que resultou na negação dessa compreensão de mundo por parte dos povos originários.

Nego Bispo apresenta uma tarefa política nova e insurgente, uma epistemologia afro-pindorâmica que contribui para refazer os modos de produção do conhecimento para além dos produzidos pela escola e universidade. Diferentemente das teorias acadêmicas, o conhecimento apresentado é gestado em uma condição existencial e biográfica, baseado nas condições do presente e nas dimensões da memória histórica.

Bispo (2023) entende que as universidades podem ser comparadas a fábricas, pois muitas vezes transformam saberes em mercadoria e para se tornarem válidos estes saberes precisam passar pelo filtro acadêmico. Por isso propõe uma vivência de acordo com outras bases civilizatórias. Sem dúvida é um intelectual orgânico que apresentava muitas ideias que se assemelham ao(s) pensamento(s) indígenas.

Com base nas informações sobre a atuação política do ativista quilombola, observa-se que o termo “contracolonial” igualmente pode colaborar para a compreensão das sociedades originárias e da valorização da oralidade, pois esta é concebida como um traço de inúmeras tradições indígenas, as quais demarcam a sistematização de suas histórias ou mesmo estratégia de preservação. Esse mecanismo é também estabelecido como uma forma de educar/orientar as próximas gerações para a afirmação da existência de um povo e sua ancestralidade.

Sobre a oralidade, Smith (2018, p. 43) denuncia que as histórias orais também foram alvo das invertidas violentas da colonização. “Existem inúmeras histórias orais que relatam a experiência do que significa e do que se sente ao estar presente quando a própria história é apagada diante de seus olhos, descartada”. Muitas dessas narrativas foram completamente descredibilizadas e tratadas como alucinações.

Nesse sentido, torna-se oportuna uma reflexão crítica breve acerca dos ritos institucionais de ensino e sua predileção por epistemologias do norte global. Apesar de se reconhecer um movimento contracolonial nesses espaços, prevalecem comportamentos/atitudes resultantes dessa lógica, pois há uma dissonância entre a teoria e a sua observância.

Historicamente as instituições reproduzem o pensamento eurocêntrico, pois os conhecimentos produzidos se sustentam em conformidade com os aparatos da ciência ocidental. “O pensamento produzido nas academias é um pensamento sintético. É um saber voltado para a produção de coisas. O pensamento operacionalizado pela escrita é um pensamento sintético, desconectado da vida” (Bispo, 2015, p.44-51).

Precisamos reconhecer que, hoje, a problemática levantada pelos argumentos de Nêgo Bispo, já vem sendo realiza pela academia, por meio de um movimento de autocrítica e de consciência dessa lógica, o que também resulta na contraposição do pensamento sintético instituído, com ações mais sensíveis e voltadas para a produção da vida. Isso significa reconhecer a substancialidade do compromisso social da universidade.

Nesse sentido, consideramos pertinente a colocação de Ayry Tupinambá (2024) sobre o saber produzido pela universidade, visto que tal pesquisa é igualmente validada a partir dos parâmetros acadêmicos, como meio de colaborar para ampla divulgação das lutas dos povos originários.

> *J sqzçq ãmnq àéq m ou˜zoum0 m ézuêqâãupmpq0 qxmã çmynˆy oÉâãqãáÉzpqy m éy ãqçÉâ pm ãÉouqpmpq0 àéq ˆ éy ãqçÉâ pqxunqâmçuêÉ2 Yuzséˆy áqzãm áÉx¸çuomã ánxuomã ãqy rmõqâ éy qãçépÉ mzçqã2 bqy oÉzãéxçmâ màéqxm áméçm0 màéqxm âquêuzpuomı”É mzçqã2 OzçãÉ0 çqâ áqãâ rmõqzpÉ áqãàéuãmã oÉyÉ m çém ˆ yéuçÉ uyáÉâçmzçq ámâm véãçmyqzçq çqâ qããq âqãámxpÉ0 çqâ qããm puêéxsmı”É q qããm áÉçqzoumxuõmı”É pqããmã êÉõqã2*

Quando se trata de “ruptura”, essa questão tem a ver com os paradigmas convencionais que apresentam o conhecimento científico moderno como parâmetro. Logo, o complexo exercício de pensar sobre a manutenção das diretrizes neocoloniais na educação, impulsiona o impreterível movimento de “conhecer como o colonizador conhece”, pois a luta por uma educação a partir do Sul precisa ser uma atividade autêntica, humilde e, sobretudo ético-política.

Não se trata de conceber as epistemologias do Sul como substitutas ou sobrepostas as epistemologias do Norte, pois não há razão para uma centralização epistêmica ao vislumbrar um projeto intercultural. Cabem, para essa questão, as considerações de Santos (2019) ao esclarecer que o Sul onde essas epistemologias são gestadas, não convém uma disputa geográfica, as populações de ambos extremos sofreram/sofrem contra as distintas formas de opressão.

O autor ainda pontua que a nomenclatura “Sul” advém “porque historicamente as populações do sul global foram aquelas que sofreram de forma mais grave a expansão da dominação Moderna do norte e do ocidente” (Santos, 2019, p.180). Essa ideia pode ser justificada por não ser possível conceber o aparato hegemônico das epistemologias do norte desvinculado dos mecanismos de dominação, na mesma proporção, as epistemologias do sul estão relacionadas às lutas contra esses mesmos mecanismos.

> Com o advento do colonialismo, a lealdade do ocidente para consigo mesmo nada mais foi de que sua arrogância de criar vítimas como atitude de superioridade paternalista, de ferir com eficácia e de se apropriar de tudo o que lhe era estranho, ou seja, sujeito ao seu poder, e que fosse passível de ser usado com proveito (Santos, 2019, p. 185).

Igualmente é preciso considerar que quando as epistemologias do norte buscam a aproximação com as epistemologias do sul, é de forma assimétrica, perspectivando o pensamento hegemônico (Santos, 2019). Dessa maneira, é um desafio pensar a construção do conhecimento/saberes através de mecanismos não

inteiramente pertencentes ao arcabouço da ciência hegemônica. É necessário propor uma investigação alijada da lógica extrativista.

Assim, em vista dos atravessamentos adjacentes da relação com a Wyka Kwara, das aulas do curso de doutorado, das reflexões compartilhadas, bem como das leituras realizadas autonomamente – entre as quais a leitura “O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul” – me arrisco beber dessa fonte ao acreditar nas dimensões da *Tymsuzmı”É OáuãçqyÉxsuomH* entre as quais destaco como insurgente a dimensão *“Imaginar as consequências da não separação entre vida e investigação”.*

Essa noção além de projetar os riscos e frustrações como naturais no processo de construção da pesquisa – propondo uma postura de transformação do/a investigador/a social – utiliza-se de forma criativa de utensílios metodológicos para elaborar seu próprio método. Imaginar desse modo, “a autoformação e a autoeducação necessárias para pôr em prática naturalmente a ideia de que o trabalho autônomo do investigador social pós-abissal é sempre resultado de partilha” (Santos, 2019, p. 191).

Assumindo-me como pessoa/pesquisadora e ao compreender as prováveis convergências entre a interculturalidade crítica, a contracolonialidade e a decolonialidade – especialmente esta última no trato com os aspectos metodológicos da pesquisa – visualizo como fundamental assimilar os métodos enquanto elementos de abertura e como colaboradores para compreensão de determinada realidade.

Os métodos não são propriedade das ciências modernas, pois as formas de organização de distintos grupos sociais subalternizados demarcam que a construção dos saberes/conhecimentos necessita de instrumentos para sua sistematização, todavia não como processo engessado, mas substancialmente criativo.

Este trabalho, por sua vez, não prevê como suficiente os parâmetros metodológicos ocidentais, pois as sociedades indígenas são plurais, sendo a produção do conhecimento muito diversificada, bem como suas cosmovisões. A partir disso, considera-se interessante para dialogar com Santos (2019) o livro “Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas”. Obra da socióloga indígena Linda Tuhiwai Smith, do povo Maori da Nova Zelândia, lançada e traduzida para o idioma brasileiro no ano de 2018.

Certamente é um dos escritos atuais mais instigantes para se problematizar questões sobre a pesquisa relacionadas às sociedades originárias. Ao tratarmos

acerca de metodologias envolvendo essas populações, é impreterível lembrar que a investigação precisa perpassar pela análise crítica do imperialismo e suas práticas coloniais em busca do conhecimento.

Essa crítica não pode se limitar a textos acadêmicos, mas conduzidos por outros encadeamentos, uma vez que o passado e o presente colonial integram as representações da memória coletiva desses povos. Nos primeiros parágrafos do livro, Smith (2018) sinaliza duras críticas acerca da nomenclatura “pesquisa”.

Para a autora, é substancial o reconhecimento da palavra a partir da sua historicidade e em razão de sua constituição, está intimamente relacionada aos processos coloniais do imperialismo europeu. A história a partir da ótica dos viajantes aguçou o imaginário social:

> O significado das narrativas dos viajantes e aventureiros e o modo como eles representaram o Outro perante uma plateia geral na volta à Europa fixou ideias no meio social e cultural. Imagens do chefe “canibal”, do índio “vermelho”, do médico “bruxo” ou da cabeça “tatuada” ou “encolhida”. Histórias que falavam da selvageria e do primitivismo geraram ainda mais interesse, e portanto novas oportunidades para novamente representar o Outro (Smith, 2018, p. 20).

Cabe ainda a denúncia sobre a pesquisa enquanto atividade responsável por cometer os maiores excessos, provocando sentimentos de profunda dor para muitos povos colonizados em todo o mundo. “A palavra pesquisa em si, é provavelmente uma das mais sujas do mundo vocabular indígena” (Smith, 2018, p.11).

Colocar em debate como a perspectiva do homem branco modelou as sociedades indígenas, conforme seus parâmetros culturais, atravessadas pelas questões de gênero, raça, classe entre outros condicionantes de inferiorização, é fundamental para compreender as relações de dominação advindas desse contato e como se mantêm “justificadas” enquanto necessárias para o alcance do progresso.

Na concepção de Smith (2018, p.78), os colonizadores eram incapazes de entender que outras sociedades pudessem criar e desenvolver coisas antes ou até melhor que eles próprios. Desse modo, pensavam os nativos enquanto “objetos” de investigação privados de voz e, com efeito, não sendo capazes de colaborar na construção da pesquisa. “Um objeto não tem força vital, humanidade, e nem espírito próprios, por isso não pode fazer uma contribuição ativa”. Na concepção de Dias (2023, p. 11), a denominação de “objeto” trata-se:

> [...] de um ranço da epistemologia moderno-colonial que opera a partir do dualismo sujeito x objeto, no qual ao primeiro (o sujeito cognoscente) cabe pensar e conduzir todo o processo da pesquisa (tema, problemas a pesquisar, hipóteses, objetivos a alcançar, método e procedimentos metodológicos a seguir) e ao segundo, como afirma Freire (1985), cabe o papel de sujeito passivo, a receber todo o processo feito pelo sujeito que conhece.

Este trabalho também buscou fazer um movimento contrário: a de problematizar “a história da pesquisa ocidental através dos olhos dos colonizados” (Smith, 2018, p.12) e simultaneamente compreender a relevância do pensamento indígena sobre essa questão, pois, é importante reconhecer o valor das comunidades, inviabilizando tratar estudos sem sua participação efetiva e suas convicções.

Embora alguns/as pesquisadores/as já tenham incorporado a ideia de que as vozes das sociedades indígenas são indispensáveis para demarcar suas existências, ainda assim algumas são silenciadas ao trabalharem as teorias à luz da ótica ocidental, onde muitos povos são majoritariamente teorizados.

> Precisamos nos reconhecer enquanto ignorantes epistemologicamente, pois somente sabemos proceder conforme a episteme eurocentrada/euro-norte americana, diante de uma pluralidade de epistemologias existentes fora do Norte global (Castro, 2023, p. 19).

É preciso refletir sobre uma metodologia que sustente a questão das mudanças no tocante às perspectivas indígenas e os desafios decorrentes dessas transformações. Essa opção metodológica está em construção e reconstrução permanente, o que se sabe é que a sua abordagem jamais deva ser estática e homogeneizadora (Angatu, 2016).

O professor historiador indígena Casé Angatu Xukuru Tupinambá (2016) explica que o objetivo não é fazer uso exclusivamente das narrativas indígenas ou mesmo que as histórias dos povos originários sejam registradas somente por indígenas, pois entende-se que toda a produção historiográfica, seja indígena ou não indígena, precisa ser imersa na concepção da dinamicidade da vida, em outras palavras, o conhecimento se constrói no tempo, em movimento e é heterogêneo.

A obra de Smith (2018) por outro lado, posiciona a pesquisa como território de luta entre interesses opostos bem definidos: o conhecimento do ocidente e os modos de resistência do *ÉéçâÉ*Essas relações verticalizadas legitimam a história a partir de uma perspectiva unilateral e resultam no epistemicídio.

> Muitos pesquisadores, acadêmicos e colaboradores tendem a ver seus projetos de pesquisa como algo que presta um grande bem para a "humanidade", ou que serve a um objetivo emancipatório específico para uma comunidade oprimida. No entanto, a crença no ideal de que o objetivo primário da pesquisa científica é beneficiar a humanidade é tanto um reflexo ideológico quanto o resultado de um treino acadêmico (Smith, 2018, p. 12).

Uma das críticas fundamentais no tocante ao campo da pesquisa com povos originários concerne nas limitações da educação ocidental ao impedir uma comunicação autêntica a partir da perspectiva indígena, de certa forma se permite, mas não sendo academicamente legitimada e culmina em um discurso nativista sem fundamentação crítica.

O movimento de "conhecer como o colonizador conhece" torna-se um exercício necessário para a retomada permanente da luta, para isso o retorno ao colonialismo cabe como uma estratégia pertinente. Sobre o retorno à matriz de opressão, Smith (2018, p. 14) reitera:

> [...] questões a respeito do imperialismo e dos efeitos da colonização podem ser vistas como meramente acadêmicas, pois a sobrevivência física é muito mais urgente. O problema é que o esforço constante de governos, estados, sociedade e instituições para negar a constituição histórica de tais condições tem levado simultaneamente à negação de nossos apelos por humanidade, de nossa condição de povos dotados de história, enfim, de todo sentimento de esperança.

Com os postulados das heranças colonizadoras presentes nos modos de fazer pesquisa, considera-se importante introduzir a metodologia na arena de discussão enquanto campo produtor de uma independência da consciência colonizadora nas formas de investigação. Certamente é fundamental conhecer os caminhos de (re)constituição das epistemologias do norte, porém é necessariamente indispensável problematizarmos que o movimento inverso não é efetuado.

Para Smith (2018), torna-se fundamental uma compreensão mais profunda acerca de alguns instrumentais de uma pesquisa, não necessariamente técnicos, mas de implicações que nos provocam incômodo de não haver caminhos para explicações fáceis.

Essa prerrogativa se justifica pelas bases epistemológicas de abordagens que entendem o mundo social a partir da mensuração e de procedimentos técnicos, validadas e repassadas como modelo de cientificidade. Segundo a Smith (2018), os povos indígenas seguiram nesse viés, inclusive sendo classificados da mesma maneira que a flora e a fauna.

Os escritos de Smith (2018) se alinham a uma nova perspectiva de pensar e fazer pesquisa com os povos originários. A autora reforça que não se configura apenas como um exercício acadêmico. A obra é direcionada para pesquisadores/as que trabalham com/para as comunidades originárias.

> Parte do projeto deste livro é “repesquisa” (researchingback), na mesma tradição de “reescrever” (wrintingback), que caracteriza grande parte da literatura pós-colonial ou anticolonial. Esse projeto tem exigido uma análise do colonialismo, “conhecer como o colonizador conhece”, recuperar a nossa identidade e retomar a luta pela nossa autodeterminação ou soberania (Smith, 2018, p. 19).

Assim, a pesquisa tem configuração inspirada nos estudos da Pesquisa Participante. O que corresponde à “participação” no campo desse perfil de pesquisa, não se limita em conhecer melhor a cultura de imersão do estudo, mas, sobretudo, do comprometimento ético ao colocar o projeto científico a favor do projeto político dos grupos, sendo desse modo, uma atitude de compreensão da realidade e consequentemente de ação, um trabalho político de libertação.

A atividade científica e pedagógica é reconhecidamente política e ideológica, nesse sentido, quem opta pela realização de uma pesquisa participante precisa internalizar essa ação como a assunção de um compromisso de presença e participação (Brandão, 2006).

Há diferentes vertentes sobre pesquisa participante, contudo o que se pode pensar como comum entre essas proposições são seus fundamentos que se configuram em práticas de construção do conhecimento coletivas e solidárias, além de uma ação de respeito com o outro.

Lembra Brandão (2006) que não há um padrão ou mesmo metodologia científica própria para as diversas vertentes. Ressalta ainda o entendimento de que a pesquisa participante deva partir de uma perspectiva da realidade social e fundamentalmente ter ciência quanto às interações e integrações das estruturas e dos movimentos dos cenários sociais.

> Deve-se partir da *âqmxupmpq oÉzoâqçm pm êupm oÉçupumpm* dos próprios participantes individuais e coletivos do processo, em suas diferentes dimensões e interações. A vida real, as experiências reais, as interpretações dadas a estas vidas e experiências, tais como são vividas e pensadas pelas pessoas com quem interatuamos (Brandão, 2006, p. 2).

Para Brandão e Borges (2008, p.1), a pesquisa participante para além de práticas de caráter educativo e social, tem como propósito a emancipação e a vocação popular das pessoas ou dos grupos. “Na pesquisa participante, sempre importa conhecer para formar pessoas motivadas a transformarem os cenários sociais e suas próprias vidas e destinos”.

Destaca ainda o/a autor/a (2008) que não menos importante é preciso problematizar que a pesquisa participante não deve irresponsavelmente ser concebida enquanto ação redutora ou como única alternativa para a condução de todas as pesquisas das ciências humanas, pois sua contribuição teórico-metodológica além de ter suas bases na Europa e nos Estados Unidos da América a partir de uma recriação de sistemas latino-americanos, africanos e asiáticos, passa também a aplicar abordagem neopositivista.

A pesquisa participante deve incorporar uma dinamicidade capaz de estabelecer o movimento da práxis, de reconstrução permanente, de uma teoria a partir de ações refletidas criticamente. Tem sempre em curso um desafio, uma vez que todo o processo e seus resultados representam impactos nas práticas sociais.

Esse tipo de estudo, para Brandão (2006), também pode se configurar como uma pesquisa militante. Por isso a defesa de que esta não é uma ação emancipatória em si mesmo e direcionada a si, trata-se dessa maneira, de um trabalho político-pedagógico. Importante enfatizar que o conhecimento produzido pela pesquisa participante se estabelece como forma emancipatória de saber popular.

Consultar, reunir e debater coletivamente devem ser processos comuns na construção da pesquisa. Conforme Smith (2018), algumas metodologias adotadas não incorporam em seus estudos os valores e crenças da comunidade, uma vez que consideram como um impedimento para o deslanchar da pesquisa, vistos como limitadores. Por outro lado, as metodologias com indígenas são delineadas concebendo os costumes da comunidade como fundamentais.

Assim, é substancial refletirmos sobre o pensamento/ação indígena não reduzidos aos sistemas de resistências e lutas – embora sejam seus marcadores históricos fundamentais. É necessário lembrar que igualmente essa lógica também se constitui no aspecto de fruição da vida, sem necessariamente pensar em um contexto de dominação.

Alguns conflitos intelectuais sugiram ao pensar um método adequado ou aproximativo para a tese, pois o diálogo intercultural é uma das bases de construção

desse estudo, sobretudo por considerar a sinalização de Santos (2019, p. 218) ao dizer que “o investigador tem um compromisso pessoal com o seu trabalho e com a sociedade em geral que não pode ser substituído pelo cumprimento de uma qualquer receita mecanicamente aplicada”.

Desse modo, na pesquisa, utilizamos um método para dialogar e reafirmar as distintas formas de existência entre povos indígenas. Um método que se instaura na perspectiva pluriversal ao reconhecer as tradições, as espiritualidades, formas de organização, pensamentos, lutas, negociações, estratégias e interesses.

O método só tem valor ao estabelecer uma relação respeitosa com outros saberes, de uma autonomia com os pés na construção coletiva, não na autonomia da ciência moderna enquanto perspectiva da autosuficiência. Entretanto, entende-se que produzir saberes/conhecimentos através de métodos não ocidentalizantes é um movimento dificilmente aceito ou mesmo credibilizado, na medida em que há uma elaboração metodológica universalista e de domínio da matriz hegemônica.

Nesse sentido, é fundamental pensar o método para além da lógica extrativista das ciências hegemônicas. “A extração é unilateral: os que extraem nunca são extraídos, por assim dizer; pelo contrário, controlam o processo extrativo. A extração pode ser intensiva ou extensiva” (Santos, 2019, p. 194).

> Que cabe ao pesquisador nesse sistema? Ele é um sujeito isolado, capaz de produzir um trabalho mental, não corporal, muito menos social, dominando a natureza das coisas. Esse comportamento egoico se coaduna com uma crença absoluta na exclusividade da razão, mas não qualquer uma, a saber, a razão europeia, ocidental, com vistas a acessar verdade e traduzir os conhecimentos com o máximo de objetividade, sendo a subjetividade descartada. O real é comprovável experimentalmente, a história é linear, lógico-causal (Fernandes, 2023, p. 21).

Santos (2019, p. 194) também assinala sobre os conhecimentos provenientes dessas relações, os quais possivelmente podem ser ressignificados e desenvolvidos como exercício para práticas contra-hegemônicas. Contudo, o processo de construção e partilha dos saberes/conhecimentos não deve se constituir numa perspectiva da pura retirada, mas “através da cooperação entre sujeitos de saber e não através de interações cognitivas unilaterais sujeito/objeto”.

Talvez seja oportuno refletir acerca da nossa busca por um método científico adequado, uma vez que a questão nos provocou durante vários momentos do viver cotidiano da escrita desta tese. Isso comprova a tarefa *bqâ* pesquisadora como

atividade não alijada da vida, instaurando-se também como um processo ético, pois o compromisso assumido com as pessoas e com a causa dispõe da nossa inteireza.

Além do mais, defendeu-se a ideia do método científico ser um elemento estabelecido durante o caminhar teórico-metodológico, devendo estar em consonância com a fluidez e dinamicidade da realidade que o sustenta e, por haver previamente uma aproximação com a Wyka Kwara, a nossa opção é pelo método Dialógico, com base no pensamento freireano. Nessa direção, entende-se a escolha de um método para além de uma técnica, pois este também envolve um posicionamento diante do mundo e de suas problemáticas.

Na obra “Por uma Pedagogia da Pergunta”, Paulo Freire e Antônio Faundez (2013) declaram como princípio da atividade intelectual a construção coletiva, sendo as diretrizes metodológicas construídas de acordo com as diferentes realidades concretas e, o método mais adequado para essa proposição é o diálogo. Pois, “pelo diálogo, há o encontro com a diferença, aprende-se a humanizar-se com a diferença também” (Oliveira, 2015, p. 77).

“Método não deve ser um conjunto de dogmas imutáveis, conquistado para a eternidade. Se a totalidade é histórica, as categorias, os conceitos e a teoria em geral serão históricos” (Faundez, 2013, p. 67). Desse modo, têm-se no método do diálogo freireano, o referencial deste estudo, se configurando como diálogo intercultural. Esse tipo de diálogo ocorre mediado por grupos diferentes, se constituindo enquanto exercício democrático de convivência respeitosa e em consonância com a vida.

Para Brandão (2005), sem o diálogo, o conhecimento não se constrói, esse processo ocorre entre diferentes, mas não desiguais, os quais estão em situações opostas, porém, buscando o mesmo horizonte de humanização da vida social. O diálogo é possível não por ser suficiente o respeito ao *ÉéçâÉ* e seus saberes, quando de modo sutil, nossas ideias se sobrepõem e são entendidas como o modo de ensinar, existe quando juntos criam-se, partilham-se assim novos saberes, cada um ao seu modo.

Optar pelo método dialógico com base em uma perspectiva de educação libertadora e intercultural, não foi uma escolha definida desde o princípio de construção da pesquisa, uma vez que seria contraditório caracterizá-lo sem antes sentir o cenário da comunidade Wyka Kwara e seus atravessamentos. Esses encontros foram registrados e materializados em diário, vale dizer que o corpo também é um diário.

Desse modo, como alternativa metodológica, compreende-se que o diálogo para além de um método, incorpora ações que são inerentes ao ser humano. Oliveira (2015) entende o processo dialógico como artifício metodológico, se define como um encontro intercultural entre as diferenças, visto que os seres transformam o mundo no movimento dialógico; não seria essa uma de nossas intenções fundamentais?

Logo, evidencia-se o diálogo apresentado na sua dimensão epistemológica ao trazer a interculturalidade como possibilidade formativa, como elemento de construção que foi indispensável neste estudo.

Assim, a construção metodológica desta tese apresentou como interesse realizar um trabalho de questionamento crítico dos paradigmas ocidentalizantes, além de propor a construção do conhecimento como uma ação solidária. Pensar outra perspectiva de mundo não significa depreciar todo o conhecimento hegemônico, mas de se considerar a justiça, em outras palavras, de uma reparação histórica com as outras visões de mundo.

2.3. O *conhecer-com:* procedimentos da pesquisa

Neste tópico, abordamos acerca dos procedimentos metodológicos elencados, entre os quais optamos pelo **(1) o *diálogo intercultural***, uma estratégia que nasceu de um processo criativo nessa construção. Importante ressaltar que os diálogos foram realizados com tempo de qualidade, não apenas pela duração em horas, mas pela forma como foi conduzido. Os/as colaboradores/as da pesquisa se permitiram a tratar cada temática de maneira natural, sem aceleramentos e sem constrangimentos pelo fato de as conversas terem sido registradas.

Como já mencionado na primeira seção desta tese, os diálogos foram produzidos em momentos específicos, no que tange ao processo formal da pesquisa, e também em outras situações e espaços nos quais tivemos envolvimento nas atividades promovidas pela Wyka Kwara.

Cabe lembrar que as conversas igualmente aconteciam via aplicativo Whatsapp, especialmente com Kwarahy, quando se tratava de assuntos mais gerais, ou mesmo de negociações quando surgiam convites para que os membros da associação pudessem participar de alguns encontros na Universidade do Estado do Pará. Assim, quando considerávamos pertinentes alguns pontos dessas conversas mais informais, nos foi autorizada verbalmente a sua transcrição.

Entende-se a qualidade do diálogo como algo muito mais do que seguir um roteiro com perguntas engessadas, pois consiste em uma escuta sensível, uma atividade de comprometimento e respeito, além de ser um fundamento da interculturalidade crítica ao entender o diálogo não como uma coleta de informações, mas como uma atividade de emancipação fundamental nas relações interculturais.

A realização do diálogo foi feita com cinco membros da associação. Mas é importante destacar que no período de realização dos diálogos interculturais, as pessoas com as quais conversamos estavam na Wyka Kwara participando como membros associados/as, contudo devido às discordâncias políticas e organizacionais, apenas Kwahary e Aiyramana permanecem no coletivo, demais membros continuam suas lutas em outro espaço.

A seguir as imagens dos/as participantes do diálogo intercultural:

KWARAHY TENETEHAR (PRESIDENTE)

AIYRAMANA TUPINAMBÁ (VICE PRESIDENTE)

KARINA TAIYPUTIR TUPINAMBÁ

YACI ANEMBÉ

AYRY TUPINAMBÁ

Vale ressaltar que todos optaram por se identificarem e serem mencionados por seus nomes indígenas como forma de valorar e afirmar suas identidades originárias. Além disso, consideramos pertinente revelar o perfil dos participantes, conforme descrito a seguir:

IDADE	SE DECLARA	ETNIA	LUGAR DE NASCIMENTO	FORMAÇÃO PROFISSIONAL
59anos	Homem	Tembé	Viseu-PA	Administração, Direito e História da natureza
59 anos	Mulher Cis	Tupinambá	Calha Norte do Rio Amazonas-Pará	Pedagogia, Ciências Contábeis e Direito
43 anos	Mulher Cis	Tupinambá	Belém-PA	História
33 anos	Mulher Cis	Anambé	Belém-PA	História e Antropologia
23 anos	Pessoa não binária	Tupinambá	Belém-PA	Licenciatura em Geografia

Nesse movimento de escuta dos interlocutores, foi necessário pensar em estratégias críticas e decisivas para a pesquisa, a exemplo da escolha dos participantes. Embora tenhamos dialogado e criado uma relação de confiança com outros membros durante as vivências, foi preciso optar por aqueles/as que exerciam participação mais efetiva ou mesmo tenham colaborado em processos de decisão importantes, além daqueles/as que testemunharam ou conheciam a história da criação da associação. Para tanto, essa escolha ocorreu por orientação de Kwarahy e Karina Tupinambá.

Importa dizer que a relação entre pesquisador/a e participantes é complexa e implica uma confiabilidade que não se constitui instantaneamente. Assim o diálogo intercultural parte da concordância com Santos (2019) ao considerar o conhecimento como ação corporizada requerendo conhecer através dos sentidos. Os sentidos são os caminhos necessários para um diálogo com a razão, ou seja, o *ãqzçuã ãqzãmã* como atividade fundamental.

Para Santos (2019, p. 261), o *oÉztqoqâ1oÉy* envolve o *ãqzçuã oÉy*, pois as experiências sensoriais se constituem como grandes desafios. As divergências sensoriais que possivelmente podem emergir dessas relações são ínfimas quando se trata da partilha da luta. Mas, é igualmente importante despertar a comunhão sensorial. “Partilhar sentimentos não é possível sem, de alguma forma, partilhar as experiências dos sentidos”.

> No campo da produção e reprodução de conhecimento, espera-se uma neutralidade axiológica, que é a separação absoluta entre sujeito e objeto, o que em muitos casos, implica em o pesquisador ou pesquisadora ter um olhar isento de todas as emoções ou vivências (Pinheiro, 2025, p. 36).

Também foi incorporado o **(2) *olhar-com* a comunidade** para colaborar no caminhar da pesquisa, pois “o processo é muito mais importante que o resultado” (Smith, 2018, p. 149). Esse processo foi resultado de uma construção coparticipante, pois não ocorreu na passividade e sem envolvimentos. Smith (2018) declara que em sua maioria, as metodologias de pesquisa colocam o/a pesquisador/a em uma condição de forasteiro/a, de alguém que se aventura na observação de um fenômeno sem se relacionar com o contexto.

Esta postura “observadora” é oriunda das heranças do positivismo, subsidiadas pelos imperativos de neutralidade e objetividade. É válido lembrar que o/a

pesquisador/a é igualmente analisado/a nesse processo, necessitando pensar toda a construção de maneira responsável e crítica, atentando rigorosamente para as possibilidades e limites.

Conforme Santos (2019), o olhar atento só é qualitativamente desenvolvido quando compreendido enquanto movimento recíproco, tendo em vista os benefícios para ambos/as os/as participantes do processo da pesquisa. E segundo Smith (2018), as idealizações criadas a respeito da colaboração da comunidade precisam ser avaliadas de forma realista, independentemente da demonstração de interesse e comprometimento.

Outro processo adotado foi o **(3)** ***Lugar de pensar***, uma nomenclatura criada e sugerida pelo líder da Wyka Kwara ao ler um documento sobre a possibilidade de realização da tese. De acordo com Kwarahy, este se caracteriza por um momento de compartilhamento de ideias, de uma construção coletiva de pensamentos. Esses momentos foram oportunizados durante os vários encontros promovidos pela Wyka Kwara em diversos espaços públicos.

Para melhor esclarecimento, o “lugar de pensar” pode igualmente ser admitido como uma roda de conversa ou mesmo um círculo dialógico e problematizador do pensamento freireano. Para Smith (2018), os povos indígenas têm maneiras distintas de perceber e denominar a pesquisa.

No tocante às nomenclaturas, muito além de se distanciar de etiquetas ocidentalizantes, estas podem ser concebidas como caminhos para que os valores e práticas indígenas sejam propagados como foco. Isso implica dizer que os/as participantes são capazes de refletir sobre suas próprias questões e dar a elas os nomes mais adequados conforme suas realidades (Smith, 2018).

Quanto aos referenciais teórico-metodológicos mais expressivos do estudo, foram: Angatu (2016, 2021); Sônia Guajajara (2017); Márcia Kambeba (2020ª, 2020b, 2021); Ailton Krenak (2020a, 2020b, 2020c, 2021, 2022); Kaká Werá Jecupé (2020); Daniel Munduruku (2009, 2022); Davi Kopenawa (2015); André Baniwa (2023) e Linda Smith (2018), que trataram sobre histórias, ciência, processos de organização, tradições culturais, educacionais, espirituais, políticas, Bem Viver, interculturalidade e o(s) pensamento(s) dos povos originários de um modo geral.

Os autores Tatiane Costa (2018); Nego Bispo (2015, 2020, 2023); Paulo Freire (2013, 2019, 2021); Carlos Brandão (1983, 2005, 2006, 2008); Ivanilde Oliveira (2015, 2024); Darcy Ribeiro (2015, 2021); Walsh (2009, 2019); Marcelo Grondin e Moema

Viezzer (2021); Alberto Acosta (2016); Bárbara Pinheiro (2023, 2025); Djamila Ribeiro (2019), Alder Dias (2023); Dannyel Castro (2023), Eduardo Gudynas (2019) entre outros autores, dialogaram acerca da interculturalidade crítica, metodologias *Ééçâmã0* indígenas em contexto urbano, história sobre as violências da colonialidade contra as sociedades originárias, filosofias indígenas, Bem Viver e direitos da natureza.

A organização e interpretação/análise das vivências são componentes constitutivos das várias etapas da pesquisa, caracterizando-se como dinâmica ininterrupta, os quais ocorreram mediante as vivências junto à Associação Multiétnica Wyka Kwara no fazer político-social, considerando as narrativas dos/as interlocutores/as e a partir do suporte teórico dos referenciais apropriados – especialmente os/as pensadores/as indígenas.

Assim, a quarta orientação metodológica trata-se da **(4) Conversa(ação)**, em que optamos por desenvolvê-las durante todo o processo da elaboração da tese, uma vez que consideramos fundamental a articulação entre a narrativas dos participantes, o diálogo com os referenciais teóricos e análise das informações concomitantemente em cada etapa do estudo e, não reduzidas a uma seção específica.

Embora não se declare exclusivamente a decolonialidade, não há como dicotomizá-la de outros processos conceituais assumidos na tese, posto que é inegável a intrínseca relação do que é produzido e compartilhado acerca das lutas dos grupos humanos historicamente excluídos.

Nesse sentido, utilizamos também como sustentação teórico-metodológica os escritos de Oliveira (2024) intitulado “Pesquisa em Educação na Abordagem Decolonial: pressupostos epistemológicos e metodológicos”, visto que no estudo há um debate entre autores que discutem sobre decolonialidade e interculturalidade nas dimensões teóricas, epistemológicas, metodológicas e educacionais.

Em consonância com a perspectiva de Oliveira (2024), entende-se como pertinente o contributo do texto de Dias (2023) denominado “Pesquisas Decoloniais: em vista de práxis científicas ‘outras’ em educação”, que tece uma outra compreensão de se fazer pesquisa a favor das alteridades negadas, apresentando pressupostos filosóficos científicos transgressores ao paradigma moderno/colonial. A proposição de pesquisa apresentada pelo autor coaduna com os princípios da interculturalidade crítica, sendo um dos fenômenos dessa tese.

Interessa mencionar que uma das caracterizações sobre fazer pesquisa na perspectiva defendida por Oliveira (2024), corresponde com o que assinalamos nessa

construção, pois, do mesmo modo, entende-se a necessidade de redimensionar a pesquisa em educação para um viés que questione os paradigmas da ciência moderna/colonial ao interpretar os fenômenos de forma objetiva e neutra, como se houvesse uma uniformidade e rompendo com a possibilidade de experiências plurais.

Algumas das críticas apresentadas, nessa tese, estão em conformidade com as que são apontadas por Oliveira (2023, p. 03) ao compreender o movimento de superação da ciência positivista que envolve a crítica à geopolítica do conhecimento, na medida em que esta:

> [...] 3) baseia-se em um único e universal caminho metodológico, o método experimental; 4) a relação é dicotômica entre corpo e razão, objetividade e subjetividade; 5) trata-se de um pesquisar sobre alguém ou alguma coisa, existindo uma relação unilateral entre o pesquisador e o pesquisado; 6) a perspectiva é fazer a descrição do fenômeno ou a diagnose do problema.

Uma outra ideia apresentada no trabalho de Oliveira (2024) refere-se à análise feita por Jacques Gauthier, que se utiliza da sociopoética como alternativa *Ééçâm*de fazer pesquisa, mobilizando a necessidade de pluralizar a ciência e a valorização dos saberes das culturas não eurodescendentes como igualmente valorosos:

> **A valorização das culturas dominadas e de resistência** é uma orientação que, diretamente, aponta para outras maneiras de interpretar o mundo, não eurodescendentes e que foram marginalizadas pela colonização e pelo capitalismo. Portanto estão colocados em interação dialógica com as teorias em vigor no mundo acadêmico, modos diferentes de interpretar os dados de pesquisa (até, produzindo esses dados nas próprias formas dessas culturas, em que o corpo possui um papel essencial) (Gauthier *máép*Oliveira, 2024).

Com base nas conexões epistemológicas, educacionais, metodológicas e políticas, torna-se oportuno mais uma vez o reforço em mobilizar esse debate com mais qualidade e encorajamento, sobre entender o fazer ciência como algo para além de uma tarefa acadêmica. A ciência envolve vidas, sensibilidade, alteridade, entrecruzamento cultural; diz respeito à existência de humanos/as que impossivelmente poderão ser traduzidos/as por um viés de sobreposições.

Do ponto de vista de Dias (2023), se dispor a pesquisar a partir de outros indicadores que se distinguem dos hegemônicos, envolve a princípio, uma autoavaliação em vista do *âq-oÉztqouyqzçÉ.*dos limites e das potencialidades como contributo ético-político-epistemológico para pensar as ciências sobre um prisma plural.

É pensando ***com*** as pessoas, comunidades, movimentos e fenômenos – com os quais nos envolvemos no processo – é que estaremos cada vez mais convictos/as de exercer a *pqãÉnqpu˜zoum qáuãç˜yu*, ou seja, romper com a ideia de perceber o *ÉéçâÉ* a partir de parâmetros científicos unilaterais (Oliveira, 2024), mas, sobretudo ir ao encontro desse/a. Esses são princípios que revelam pesquisa de ruptura com a ciência moderna/colonial, sendo, portanto, apropriado nos *pqãY[acOmâ* de algumas regras socialmente construídas.

> **pesquisas engajadas ética e politicamente** com as classes e grupos historicamente negados e invisibilizados; **pesquisas propositivas**, que visam mudanças da realidade social; **pesquisas dialogadas e coletivas**, na qual o outro é coautor e participante, sendo valorizados e legitimados os seus saberes e experiências de vida**; pesquisas que estabelecem conexões** entre o vivido e o observado, o global e o local, as subjetividades e objetividade, a razão e a sensibilidade e sentimentos; **pesquisas com diversidade de caminhos metodológicos**, sendo utilizadas diferentes estratégias metodológicas; **pesquisas críticas** que problematizam as relações de poder; **pesquisas interculturais**, que estabelecem diálogos entre grupos de diferentes culturas, **pesquisas de reparação histórica**, que legitime culturas historicamente negadas e invisibilizadas e **pesquisas interseccionais e interdisciplinares** que articulam determinados temas e questões educacionais (Oliveira, 2024, p. 05-06).

Todas essas caracterizações epistemológicas assinaladas por Oliveira (2024) denotam um movimento novo de saber-fazer pesquisa, especialmente no campo das ciências humanas, as quais historicamente estiveram condicionadas às sombras de outras áreas referendadas como ciência dominante.

Contudo, nesse processo de *pqãÉnqpu˜zoum qáuãç˜yu*, de ruptura também com as hierarquias da cientificidade, as ciências humanas já vêm demarcando abordagens que expressam respeitosamente outras compreensões de mundo.

As pesquisas, a partir de outras configurações não coloniais, são caracterizadas por processos ético-políticos que produzem uma compreensão de visibilização e compromisso com os grupos vitimizados e a materialidade de suas vidas. “Logo, trata-se de realizar pesquisas não a partir de um horizonte abstrato (de “gabinete”), excludente ou negador das alteridades negadas e invisibilizadas, mas de “com” elas se comprometer” (Dias, 2023, p. 17).

A partir do entendimento apontado por Dias (2023) acerca da inoperância de compreender a pesquisa através de condições abstratas, como as executadas distantes da materialidade e das relações, importa destacar a observação feita por Aiyramana Tupinambá (2024) sobre a elaboração desta pesquisa:

J áqãàéuãm ˆ yéuçÉ qãáÉzç“zqm0 mããuy oÉyÉ É pu´xÉsÉ qzçâq màéqxqã àéq ámâçuouámy0 áÉâàéq É qzçqzpuyqzçÉ pmàéqxq àéq ámâçuouám q m áqâoqáı”É pmàéqxq àéq áqãàéuãm omyuztmy pq rÉâym mçâqxmpm2 O m¸ m qãoâuçm pqããq áâÉvqçÉ0 qxm êmu êqânmxuõmâ qómçmyqzçqmÉ àéq r áqâoqáı”É pÉ áqãàéuãmpÉâ q pÉ àéq rÉu m qãáÉzçmzqupmpq pÉ pu´xÉsÉ pq àéqy ámâçuouáÉé2 j222k J áqãàéuãm qxm áÉpq oÉzçâunéuâ m ámâçuâ yÉyqzçÉ qy àéq màéuxÉ àéq ãq rmxm ˆ áÉãã¸êqx qãoâqêqâ0 áÉâàéq zÉ yÉyqzçÉ àéq qããm qãoâuçm oÉzãqséq çâmõqâ ámâm qãm”Éâ uzãçâéyqzçmx0 rÉâymx çÉpÉ màéqxq oÉzçqóçÉ àéq rÉu pumxÉsmpÉ oÉzãqséq çâmpéõuâ zm êÉõ pm qãáuâuçémxupmpq0 pm mzoqãçâmxupmpq màéqxq çqóçÉ2]Éããunuxuçm0 z”É ã ámâm màéqxq àéq xqâ0 ymã ámâm màéq àéq Ééêq m pqrqãm pmàéqxm áqãàéuãm2 [éêuâ mzoqãçâmxupmpq q m áâáâum qãáuâuçémxupmpq àéq tmnuçm ãÉnâq màéqxq2

Com esse relato, é preciso lembrar a proposição de Dias (2023), ao entender que não se faz pesquisa sem o diálogo e o comprometimento ético-politico-epistemológico com os grupos historicamente vitimados e que a nossa tarefa precisa mobilizar contribuições que rompam com o mito da neutralidade científica, fria, vazia, estática e por isso sem sentido e significado.

Uma importante exposição de Fernandes (2023, p. 22) trata sobre a questão do narcisismo que coabita nas teorias que se desconectam das relações e da realidade social. “Num monólogo cansativo, cujo ator é Narciso — suposto “homem de bem”—, interessado em ignorar as diferenças e as multiplicidades, escantear processos complexos e espelhar apenas a si mesmo, ignora”.

Inspirados/as na diretividade da educação assinalada por Freire (2021), como uma dimensão que vai além dela mesma – na medida em que pensa a favor de quê, em favor de quem, em favor de que sonho – no mesmo movimento se deve pensar a pesquisa. Não podemos irresponsavelmente pensar a pesquisa como ferramenta que possibilita a obtenção de um título acadêmico, muito mais do que isso é necessário pensar que o estudo está a serviço da sociedade e sua possibilidade de transformação.

Sobre os pressupostos apresentados por Oliveira (2024), compreendemos que todos são igualmente necessários, éticos e politicamente favoráveis aos diversos grupos humanos oprimidos. Embora não se possa pensá-los como processos indissociáveis, optamos por uma análise mais específica sobre a vertente “pesquisas engajadas ética e politicamente” que coadunou diretamente com as diretrizes desenvolvidas nessa tese.

Durante os momentos do diálogo intercultural, consideramos oportuno trazer para o debate um questionamento pouco provável de ser discutido em estudos com seres humanos, tratou-se de indagar os/as colaboradores/as da pesquisa sobre um possível uso inadequado da tese e sobre a colaboração que esta poderia gerar.

Entendemos como uma estratégia para que pudéssemos avaliar os impactos políticos da pesquisa em relação aos povos originários em contexto urbano, o que reafirma a nossa responsabilidade social enquanto pesquisadores/as e a intencionalidade do engajamento ético-político nessa caminhada. Assim, de acordo com uma das entrevistadas:

> *dy ymé éãÉ z”É0 qé z”É êqvÉ qzàémzçÉ ymé éãÉ222 ú áÉâàéq mããuy0 çé ç´ qzçâmzpÉ qy éy çqââqzÉ yuzmpÉ2]âuyquâÉ àéq çqy uzp¸sqzmã àéq z”É oÉyáâÉêmy m ãém mzoqãçâmxupmpq uzp¸sqzm0 z”É çqy çqââuçâuÉ q çépÉ ymuã222 Ozç”É àémzpÉ çé xqêm uããÉ juzp¸sqzmã qããÉ pq âqçÉympmk qé ã êqvÉ oÉyÉ áÉãuçuêÉ0 àémzpÉ çé xqêm qããq Éxtmâ qpéompÉ q puõqâ àéq çqy éym mzoqãçâmxupmpq áÉâ çâ´ã0 àéq çqy éy ê¸zoéxÉ oÉy m çqââm0 àéq çqy éy ê¸zoéxÉ oÉy m zmçéâqõm222 b”É êmxÉâqã mzoqãçâmuã q yuxqzmâqã àéq yéuçm sqzçq v´ qãàéqçqé0 m sqzm2 cqy uzp¸sqzm àéq ã àéqâ ãmnqâ pq omââÉ0 uátÉzq q tÉçqx0 uããÉ ˆ âqmx qé êu uããÉ0 uzp¸sqzm oÉy oÉâp”É pq ÉéâÉ sâÉããÉ222 bqéã êmxÉâqã qãç”É yéuçÉ pqçéâámpÉã2 Ozç”É qé z”É êqvÉ pq rÉâym zqsmçuêm0 qé motÉ àéq çé áÉpq qzoÉzçâmâ yéuçÉã uzuyusÉãmxâqzçq2 Xmã0 oÉyÉ qé ãqyáâq rmxÉ ámâm É Vímâmtô àéq m sqzçq çqy ãqyáâq àéq ãq rmõqâ áâqãqzçq0 m sqzçq çqy àéq smztmâ É zÉããÉ çqââqzÉ q m sqzçq çqy àéq çqâ mxumpÉã2 ú éy mxumpÉ pq oÉçupumzÉ0 pq ÉxtÉ zÉ ÉxtÉ0 pq ámâçuxtm0 pq éy qãámıÉ0 pq éy xésmâ0 pq éym rÉâym pq áqzãmâ purqâqzçq àéq êmu oÉzçqyáxmâ É oÉxqçuêÉ2 Ozç”É qé êqvÉ àéq çé êmu çâmõqâ yéuçÉ zqããm áqââáqoçuêm qãã Éxtmâ pq àéq z”É qãç”É mámsmpmã mã oÉuãmã2 Oé motÉ àéq çé v´ xqêÉé! JsÉâm m sqzçq ç´ rmõqzpÉ éym Ééçâm âqxquçéâm2 J sqzçq ç´ qy oâuãq oxuýçuom qzçqzpqéI J oâuãq oxuy´çuom ãq m sqzçq z”É ruõqâ zmpm msÉâm çÉpÉ yézpÉ m¸ êmu ãérÉomâ pq omxÉâ2 O qé motÉ ãuy àéq çé áÉpqâ´ pmâ éy rqqpnmow0 zÉã mvépmâ zm oÉzãçâéı”É pqããq upqmx pq éym âqqpéomı”É êÉxçmpm ámâm qããq Kqy euêqâ pqzçâÉ pm téymzupmpq0 pqãy uãçuruomzpÉ mxséymã oÉuãmã0 mxsézã qãçqâqçuáÉãH çâmnmxtmzp mompqyuomyqzçq rmxmzpÉ0 mxsézã oÉzoquçÉã àéq ámâm sqzçq v´ ç´ qy pqãéãÉ2 J sqzçq áénxuouõm zÉ Qc pq MÉyézuomı”É0 áqxÉ yqzÉã qé çÉomêm yéuçÉ zqããm çqoxm2 O m¸ Wômzpâm0 qé z”É çq êqvÉ oÉy éy Éxtmâ pq ymx¸oum0 ã É çqyáÉ puâ´222 Ozç”É êmu ãqâ éym oÉzãçâéı”É pum m pum msÉâm0 ãq çé êmu âqoémâ pqããm xéçm222 Oé motÉ àéq É çqé çâmnmxtÉ áÉ ãqâ éym sâmzpq áÉâçm pq qzçâmpm ámâm áÉx¸çuomã ánxuomã0 áÉâàéq qxq ê”É êqâ oÉy rmçÉã0 rÉçÉã0 oÉy âqsuãçâÉ É zÉããÉ çâmnmxtÉ àéq çmynˆy çqy éy êuˆã ãÉoumx0 êmu mvépmâ yéuçÉ Éã uzp¸sqzmã qy oÉzçqóçÉ éânmzÉ -Vmâuzm céáuzmyn´0 858:.2*

Como sinalizado por Karina Tupinambá, esta pesquisa pode ser um vetor para mobilizar uma possibilidade de reconhecer os indígenas em contexto urbano – incluindo aqueles/as que estão em processo de retomada – possam ser reconhecidos/as no seu direito de *bqâ*. Além do mais, pode contribuir como uma forma de educação para um Bem Viver, com a natureza e com a ancestralidade. Mas, é importante que se reconheçam os limites e contradições desse estudo, além do próprio movimento da história.

Ainda na inquietude de entendermos e simultaneamente de buscar mobilizar um caminho metodológico que respeitosamente se adequasse à pesquisa, consideramos oportuno o diálogo com um estudo preocupado em difundir metodologias a partir de outros prismas epistemológicos. O texto de Alexandre Fernandes que com seu título “Notas para decolonizar a metodologia de pesquisa ou sobre fazer a metodologia gozar”, vem sacudir e retirar a poeira cartesiana/dualista/moralista.

No princípio de seus escritos, Fernandes (2023) coloca para o debate questionamentos sobre para quem servem as pesquisas que estamos desenvolvendo, mostrando a significância de refletirmos eticamente durante todo o processo. O autor propõe ainda *âmãéâmã* pesquisas simplistas, imediatas e narcisas.

> Já há algum tempo está posto que as pesquisas devem ser coletivas ocupadas em uma intervenção ética nos problemas da pólis, atraídas pelo desejo de melhorar a vida das pessoas, e não apenas interessadas em adquirir um diploma ou galgar um degrau na vida acadêmica, ainda que isso seja também importante. As metodologias utilizadas em nossas pesquisas devem se comprometer a romper com regimes dominantes vigentes, desautorizar ficções (Fernandes, 2023, p. 31).

Fernandes (2023) bem como Oliveira (2024) e Dias (2023) reforçam a negação imposta pela racionalidade sobre outros modos de pensar e difundir conhecimento, os considerando subalternizados por não comporem o clube do saber ocidental que insiste em produzir, intencionalmente ou não, pesquisas para manutenção de suas estruturas. Um outro ponto fundamental concatena sobre problematizarmos o que tem de colonizador na postura do pesquisador/a e na sua pesquisa.

Assim, sobre os “procedimentos” elencados, é igualmente interessante lembrar acerca de alguns protocolos para obter a autorização na realização da pesquisa. Nesse sentido, esclareço que o projeto de tese foi submetido ao comitê de ética (CAAE: 65984322.3.0000.5174) e aprovado por ele. Assim, o estudo se delineou nos

espaços em que a Wyka Kwara esteve em ação e com atividades em plataformas digitais.

A utilização da câmera fotográfica teve como base as orientações da resolução CNS nº 510/2016 e com a expressa autorização dos/as participantes para uso de suas imagens. Consideramos ainda a Resolução 510/2006 e, algumas medidas como: “1) Os/as participantes terão direito de escolha para usarem nomes fictícios a fim de preservar suas identidades (2) Os/as participantes terão direito de escolha para usarem nomes verdadeiros e (3) A pessoa ficará livre para não participar da pesquisa”.

Ressalta-se que as informações dos áudios via whatsapp, foram organizadas antes da aprovação do projeto de pesquisa no Comitê de Ética e as fizemos uso durante o período de qualificação da tese. Do mesmo modo, as transcrições anteriores só foram expostas devido à anuência do presidente da associação. Além disso, as demais elucidações referentes à Wyka Kwara foram registradas através das mídias sociais e da participação nas atividades onde estivemos presentes, devidamente autorizadas.

Documentos como o Termo de Autorização da Associação e Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) foram utilizados para assegurar aos/as participantes. Mais uma vez, destacamos que todos/as optaram pela divulgação dos seus nomes indígenas mesmo com o risco da descredibilização por não serem oficialmente aceitos pelo Estado e por suas estruturas. Trazemos como exemplo umas das interlocutoras quando a perguntamos como desejaria ser mencionada na pesquisa:

> *]Épqâum ãqâ Éã pÉuã jzÉyqãk0 qzçqzpqéI Xmã ámâm mon0qqqãm ”É moquçmy É yqé zÉyq Éâusuz´âuÉ0 ámâm çâmnmxtÉ ouqzç¸ruoÉ qãáqouruomyqzçq2 Oé v´ ruõqqãq qéãçq q qé âqoqnu éym oâ¸çuom0 áÉâàéq qé çqzçqu çmynˆy éym áã 1sâmpémı”É2 Ozruy0 áÉâàéq pqzçâÉ pÉ oÉzçqóçÉ uzp¸sqzm0 m sqzçq çqy àéq oÉyáâÉêmâ0 çqy àéq çqâ çqââuçâuÉ0 çqy çÉpm éym àéqãç”É222 Ozç”É qããm àéqãç”É pÉ uzp¸sqzm qy oÉzçqóçÉ éânmzÉ êqy ámâm àéqãm qããqã ámâmpusymã222 J sqzçq çqy àéq qzçqzpqâ m tuãçÉâuoupmpq pq ompm áqããÉm2 O Ééçâm oÉqãz”É0 m sqzç áâqouãm pq éy ámáqx ámâm xqsuçuymâ àéqy ãÉyÉã -Vmâuzm céáuzmyn´0 858:.2*

A questão da retomada da indianidade, ou seja, da reafirmação das identidades indígenas, ocorre de diferentes formas, entre as quais, a partir das memórias, histórias ancestrais, do estar em território e do espírito originário (Angatu, 2021). O autor ainda considera que a retomada das indianidades ou “Tupixuara maingabé ñerana” (Espírito

Originário que re-existi e resiste) é um processo marcado por conotações racistas, uma vez que se negam os direitos às pessoas, se configurando em racismo estrutural, além de um genocídio e etnocídio.

> Penso que em se tratando dos Povos Originários o racismo é tão estrutural como o genocídio e etnocídio de indígenas. São partes que constituem um processo de negação de direito entre os quais encontra-se a retomada de indianidade pela autodeclaração indígena (Angatu, 2021, p. 17).

Considera-se ainda que os governos nas suas esferas municipal, estadual e federal também se negam em reconhecer direitos às pessoas que estão em processo de retomada de sua ancestralidade. Por outro lado, a autodeclaração não se resume a uma oficialização do Estado, está para além disso. Trata-se de um conjunto de condições que os move para uma luta para a aproximação com a espiritualidade e com a manutenção da ancestralidade (Angatu, 2021).

Há uma massiva negação do direito de *bqâ* indígena, especialmente os/as que estão em contexto urbano ou mesmo o que ainda não possui oficialmente a demarcação de suas terras. Estes por sua vez, são taxados pelos órgãos oficiais como aqueles/as que não apresentam critérios suficientes para serem concebidos/as como indígenas, diferentemente dos/as que estão em aldeamentos oficiais, contrariando os princípios básicos da Organização Internacional de Trabalho (OIT), convenção de 169 a autoafirmação (Angatu, 2021).

A conduta do governo federal estabelece controle quanto à retomada originária, visto que só é considerado indígena os que residem em aldeamentos oficializados pelo Estado impondo uma obrigatoriedade aos/as autodeclarados/as a saber a que povos pertencem, além de fazer uso da língua originária e o reconhecimento de lideranças de seu povo para a validação do autorreconhecimento.

Os/as indígenas em contexto urbano igualmente são considerados/as como “falsos/as indígenas” pelo fato de não morarem em aldeamentos e por não apresentarem estereótipos padrões, ou seja, se adequar ao Imaginário social de perceber os povos originários como do período colonial.

Em relação aos documentos (em apêndices e anexos), foram previamente disponibilizados à associação para a ciência do coletivo sobre a pesquisa e em razão das exigências formais do comitê. Entretanto, para além de ritos acadêmicos, é preciso considerar as relações, ou seja, práticas de reciprocidade que pressupõe confiança para tal consentimento.

Segundo Smith (2018, p. 159), pedir consentimento para algumas culturas pode configurar uma afronta, pois essa autorização não é oferecida em decorrência de um trabalho, mas a uma pessoa de credibilidade. Foi o caso de Kwarahy ao considerar que nossa participação junto à associação não poderia ser cerceada em virtude de protocolos, como a aprovação do comitê de ética. “Consentimento indica a confiança e a pressuposição de que essa confiança não será apenas retribuída, mas constantemente negociada”, isto é, está para além de um acordo estático.

O descaravelizar da pesquisa anunciado nesta seção evoca a ideia também de construção de conhecimentos *ÉéçâÉã*pois é importante também considerar o aspecto epistemológico para um projeto de transformação. Essa possibilidade só poderá ser efetivada mediante o exercício do respeito com diferentes cosmologias e ontologias, realizando o diálogo intercultural com outras compreensões de mundo.

Dessa maneira, é necessário entender a pesquisa em movimento, a fim de ancestralizar os conhecimentos/saberes – nunca uniformes – para não correr o risco de promover tão somente um ciclo estático de “aplicabilidade”, secundarizando os diferentes significados compartilhados e o diálogo intercultural como fundamental nesse processo. Por isso não basta apenas propor a criação de novos conhecimentos, mas é igualmente interessante produzir seus próprios modos de produção (Brandão, 1983).

Isso nos move a pensar que produzir os próprios modos de conhecimento ainda é um caminho pouco aventurado – pelo menos no contexto acadêmico – pois o que se visualiza é uma “domesticação” de pesquisadores/as que limitam o seu potencial criativo enquanto cientistas sociais pela excessiva obediência aos seus/as orientadores/as. Isso ocorre pelo receio de se colocarem em uma situação de desconforto que eventualmente tenham de ferir seu ego pela imaturidade de não se permitir à abertura crítica de uma banca? Pinheiro (2025, p. 60) também lança alguns questionamentos nesse mesmo horizonte de pensamento: “[...] quem é o senhor da sua escrita hoje? A quem você escreve visando agradar como uma cantiga de ninar? É o seu orientador ou sua orientadora? É para sua banca que você escreve, e não para você?”

Todavia, precisamos continuar crendo que o conflito de ideias colaborou no enriquecimento do estudo para um impacto humano, social, ético-político-epistemológico e, consequentemente não sejam apenas folhas bem escritas que servirão exclusivamente para academia para que não caiamos no que Pinheiro (2025)

considera, de que mesmo conscientes desses processos, buscamos desenvolver a pesquisa precisamente baseada no formalismo que a branquitude ocidental determinou.

Assim, não se cogita neste texto uma transformação imediata de se pensar a pesquisa, mas compreendê-la como um processo situado na história, movimentando-se de modo a acompanhar as mudanças que inevitavelmente surgirão. Para tal propósito, torna-se impreterível compreender também a grandiosidade do/s pensamentos/s indígenas e sua insurgência na construção de um mundo que reconheça outras cosmovisões e alteridades diferentes da ocidental. Não se trata da negação das heterogeneidades sociais, mas anunciar outras expressões de vida.

I U

INDÍGENAS "SEM TERRA": VOZES QUE USQ TU :ÍZQ A

`éqy ãÉé qéI
`éqy puããq àéq z”É ãÉéI
]Éâ àéq áâqouãÉ êuêqâ zÉ ymçÉI
]uzçmâ yuztm áqxq oÉy éâéoéyI
Nqãqztmâ çâmıÉã oÉy vqzuámáÉI
]Éâ àéq z”É áÉããÉ ãqâ uzçqxusqzçqI
Y”É áâqouãÉ áâÉêmâ àéqy ãÉé
(**Afirmação**- Lucia Tucuju)

As reflexões desta seção serão introduzidas por uma provocação recorrente de Kwarahy Tenetehara: “*[ã uzp¸sqzmã êuqâmy ámâm oupmpq Éé m oupmpq êquÉ ámâm mã çqââmã uzp¸sqzmã*”. Relacionado a isso, é de entendimento dos integrantes da Wyka Kwara a concepção de que a urbanidade invadiu o território de pertencimento dos povos originários. Vejamos essa afirmação nos recortes dos diálogos com dois participantes da pesquisa:

> *[zÉããÉ ruâymâ qzàémzçÉ mããÉoumı”É fôwm Vímâm0 ˆ áÉâ oÉzçm pm oÉzpuı”É pm Éâsmzuõmı”É pÉã áÉêÉã àéq ãq qzoÉzçâmâmy0 ymã m yuztm yuxuç“zoum qzàémzçÉ yÉêuyqzçÉ céáuzmyn´ qy Xmuâu0 ˆ áÉâ oÉzçm pm âqãuãç˜zoum q pm âqçÉympm pÉ xésmâ áÉâ Xmuâu ãqâ éy çqââuçâuÉ mzoqãça áÉâ Xmuâu çqâ ãupÉ0 oÉyÉ ˆ àéqÉããÉ çq puõqâ222 cqâ ãupÉ mçâÉáqxmpm áqxm oâumı”É pq Kqxˆy0 çqâ ãupÉ mçqââmpm! O áÉâ çqâ É ruÉ pq xéçı pmàéqxqã àéq xéçmâmy q àéq çÉynmâmy222 Ozç”É0 qããq ãqzçuyqzçÉ qzàémzçÉ yÉêuyqzçÉ céáuzmyn´ qy Xmuâu0 qxq ãq qâséq m ámâçuâ pqããm âqçÉympm pm xéçm pÉãqãçâmuã pqããq xésmâ -Juôâmymzm céáuzmyn´0 858:.2*

> *J sqzçq ãqyáâq qãçqêq zm oupmpq0 ymã moÉzçqoqé éy áâÉoqããÉ pq uyáÉãuı”É0 pq éym xsuom2 O qããm xsuom ˆ m xsuom pÉ ãuãçqym omáuçmxuãçm0 àéq ymçÉé Éã âuÉã0 pqãçâéué mã rxÉâqãçmã0 pqãçâéu yqyâumã pmàéu0 pqãçâéué mã oÉxqçuêupmpqã0 ymã m sqzçq ãqyáâq çqê áÉâ màéu2 Ozç”É0 ãq m sqzçq ãqyáâq çqêq áÉâ màéu0 qããq çqââuçâuÉ ˆ zÉããÉ0 qããq çqââuçâuÉ ˆ zÉããÉ! Oxq çmynˆy áâqouãm ãqâ pqrqzpupÉ -Jôâô cénuzmyn´0 858:.2*

Observa-se nesses relatos uma expressiva necessidade de reafirmar a presença dos povos muito antes da implantação dos projetos de urbanidade, caracterizando-se pelo direito de estar nesse território que é genuinamente ancestral.

Sobre essa questão, Angatu (2016) aponta que o direito ancestral a terra significa para os povos originários algo para além de uma detenção material, representa a marca da existência, das identidades e modos de ser no mundo, a partir da convivência coletiva e o fortalecimento dos vínculos ancestrais.

> Por mais que eles tentem transformar em estoque fundiário, tirar o sentido de vida que a terra tem, essa gente que nasceu na terra, e tem a memória da terra, isso não aceita. Esperneia, morre, continua reaparecendo em outros termos, mas continua lutando e berrando, dizendo que aquilo é a mãe terra (Krenak, 2021, p. 109).

Assim, para tentar responder a estas problemáticas, torna-se pertinente um passeio breve pela história para contextualizar as nuances sobre a simbologia de Abya Yala, o território de Pindorama e do cenário amazônico para uma compreensão da conjuntura atual a partir de suas raízes.

Para tanto, como justificativa para esta contextualização inicial, cabe reiterar a informação de que o colonialismo histórico foi marcado por características heterogêneas, uma vez que foi assimilado em diferentes regiões do mundo. Mas a discussão desta tese versou sobre questões relativas à perspectiva latino-americana.

Vale assinalar que não se trata de uma problematização centralizada, mas de uma opção, a partir do lugar onde essa pesquisa se sustentou, especialmente sobre visibilizar e fortalecer a luta dos povos originários latino-americanos contra as colonialidades. Dessa forma, consideramos fundamental o entendimento da historicidade sobre os processos da colonização, especialmente em Abya Yala.

3.1. A insurgência do (s) pensamento (s) indígena (s): histórias de dor e resistências

Para início dessa discussão, importa registrar que uma das leituras de maior significância histórica e política, acessada para colaborar na elaboração do estudo, refere-se à obra “Abya Yala: genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas”, publicada em 2021 e de autoria de Marcelo Grondin e Moema Viezzer, os quais trouxeram com maestria várias pesquisas substanciais sobre as histórias de violência contra os povos indígenas desde a chegada dos europeus.

Reflexivamente Grondin e Viezzer (2021) centram o debate a partir de uma pergunta: *"Quantas pessoas até os dias de hoje sabem que o maior genocídio da história humana ocorreu com os povos originários das Américas"?* Esta é uma questão que merece destaque, pois trata de um documento de conteúdo sensível, revelando os horrores desde a invasão do continente em 1492.

Conforme esse material, o genocídio efetuado pelos europeus teria subtraído 90 a 95% dos povos originários. O/a autor/a (2021, p. 23) acentuam que nenhum dos genocídios sucedidos no mundo obteve maior índice comparado aos cometidos com as populações das Américas, "o maior holocausto em número de vítimas de todos os tempos". Vejamos a imagem do quadro comprovando esse dado:

Imagem 04: Pesquisa com os dados sobre o número de vítimas da colonização

Número de mortos pelos conquistadores

Territórios estudados nesta obra	Ano de chegada dos colonizadores	Número de habitantes na chegada dos colonizadores	Número de vítimas do genocídio
Caribe	1492	4 milhões	4 milhões
México	1500	25 milhões	23 milhões
Andes	1532	15 milhões	14 milhões
Brasil	1500	5 milhões	4 milhões
Estados Unidos	1607	18 milhões	16 milhões
Total		67 milhões	61 milhões

Fonte: Grondin e Vizzer (2021, p. 24).

Lembremos a provocação inicial, pois essa informação talvez seja uma forma de comprovar a intenção de uma das principais estratégias coloniais: ocultar ou mesmo desaparecer com indícios das violências praticadas nessas relações entre colonizadores e colonizados/as. Santos (2019) reforça essa ideia ao afirmar que o

imaginário colonial como produtor da linha abissal – reprodutora das zonas de não-ser – também se esforça para escondê-la.

Portanto, esse é sem dúvida, um dos componentes que salientam o estabelecimento de uma razão impetuosa que tem seu marco histórico em 1492 com a invasão das terras Abya Yala, é quando se inaugura a ideia do “descobrimento” de um novo mundo como justificativa da violência. Assim, os processos civilizatórios marcaram as nações ibéricas como impérios mercantis salvacionistas e que para Enrique Dussel (1993), este foi o momento em que a Europa se confrontou com o *ÉéçâÉ* e assumiu seu “ego descobridor”.

Darcy Ribeiro (2015) entende que os colonizadores se autoproclamaram sujeitos da civilização, referências da fé cristã e um grupo potente predestinado a conter os “selvagens” para viverem conforme as suas visões de mundo, uma tarefa natural dos “bons” sobre os “maus”. Pode-se considerar que a percepção do autor acerca dessa ótica dualista foi historicamente implementada no pensamento social latino-americano.

De acordo com Dussel (1993), não se pode compreender o arcabouço colonial-moderno dicotomizando a relação com os não europeus e a ferida provocada pela presença brutal do colonizador. Segundo Cida Bento (2022), a representação que o europeu engendrou nas populações não europeias as colocou em uma posição de diferente, concomitante a isso, criou-se a imagem do *ÉéçâÉ* como ameaça. Nesse sentido, sobre essa figuração dos invasores, Freire (2019, p. 84) entende que:

> A presença predatória do colonizador, seu incontido gosto de sobrepor-se, não apenas ao espaço físico, mas ao histórico e cultural dos invadidos, seu mandonismo, seu poder Avassalador sobre as terras e a gentes, sua contida ambição de destruir a identidade cultural dos nacionais, considerados inferiores, quase bichos, nada disto pode ser esquecido quando, distanciados do tempo, corremos o risco de “amaciar” a invasão e vê-la como uma espécie de presente “civilizatório” do chamado Velho Mundo.

A exemplo da marca violenta, temos a escravidão indígena, sendo um dos processos mais inescrupulosos da história mundial. Os povos foram objetivados, vistos como “maquinários” ou mesmo “recursos” infindáveis capazes de suportar intensa exploração. Além de escravizados e terem a usurpação de seus territórios, “morreram contaminados por doenças transmitidas pelos brancos; foram vitimados por toda sorte de maus-tratos, incluindo, por vezes, políticas anti-indigenistas” (Grondin; Viezzer, 2021, p. 119).

Importante ressaltar uma observação específica em relação ao tipo de lógica produzida historicamente pelos europeus quanto ao trabalho e, que foi vinculada a uma ideia preconceituosa que ainda vigora no imaginário social: desde o estabelecimento da escravidão dos povos originários, estes foram concebidos como pessoas preguiçosas e indisponíveis para tarefas laborais.

Mas diferentemente da perspectiva europeia, trabalhar para os indígenas se distinguia da exaustão gerada por atividades que culminam em ganhos financeiros, pois conforme Ribeiro (2015, p. 37), a tarefa vinculava-se aos sentidos atribuídos à cotidianidade de uma vida fluida existencial, "[...] num mundo dadivoso e numa sociedade solidária. Claro que tinham suas lutas, suas guerras. Mas todas concatenadas, como prélios, em que se exerciam valentes".

Contemporaneamente esse pensamento foi incorporado não apenas para desqualificar as populações originárias sobre seus modos próprios de existir, mas também se tornou parâmetro geral de adaptação à estrutura capitalista. As sociedades do mercado orientam para um caminho individualista de "garantia" de um futuro satisfatório, que para alcançá-lo é necessário que o tempo presente seja suprimido, não tenha valor e seja apenas um trajeto para se chegar ao futuro.

Essa racionalidade se aproxima daquilo que é determinado como meritocracia, que para Munduruku (2022) se compara a uma ditadura de um sujeito sobre o outro, alimentando a ideia de que somos seres melhores individualmente do que coletivamente. Isto é, para vencer, é preciso superar pessoas que têm o mesmo direito à vida que nós, mas que enxergamos como opositores na engrenagem do sistema econômico, a favor da satisfação individual, ou mesmo egoísta.

> Em pleno século XXI, ainda somos escravos de uma forma de pensar que vem ditando nossos comportamentos, nossas escolhas, nossos consumos, nossas ideias. Ainda que não nos demos conta, estamos o tempo todo sendo manipulados induzidos a comportamentos que não escolhemos (Munduruku, 2022, p.26).

Desse modo, entender o processo de formação ética das populações americanas no tocante à lógica desenvolvimentista exige uma análise histórico-cultural a partir dos processos civilizatórios e da revolução tecnológica (Ribeiro, 2021). Pensemos, sobretudo, no aspecto histórico e a crítica sobre a própria formação da história mundial.

Ribeiro (2021) considera que esta foi/é uma forma de dominar e explorar os povos que não operam em conformidade com essa lógica, ou mesmo aqueles que

não experimentam esse “progresso”. Por essa razão, foram/são considerados atrasados historicamente, socialmente, culturalmente, economicamente e educacionalmente. Concordamos com Smith (2019) Ao denunciar que a perspectiva dos vencedores ou mesmo dos considerados “completamente humanos” impôs uma temporalidade de história e pré-história:

> A história também envolve poder. De fato, a história é, acima de tudo, acerca do poder. É a história dos poderosos e de como eles se tornaram poderosos, de como usar o poder para se manterem em suas posições, nas quais podiam continuar dominando os outros. É por esta relação de poder que temos sido excluídos, marginalizados e tornados “o Outro”. Nesse sentido, a história não é importante para os povos indígenas, já que milhares de relatos sobre a “verdade” não alteraram o fato de que esses povos são, contudo, marginais e não têm o poder de transformar a história de justiça (Smith, 201, p. 49).

Nesse sentido, convocamos os/as leitores/as a pensarmos sobre o sentido atribuído à terminologia “pré-história”. Seria essa uma forma “inocente” presente demasiadamente nos livros didáticos para expor uma sociedade considerada não civilizada e iletrada? Uma maneira de demarcar a temporalidade e a escrita ocidental para negar as diversas formas de expressão e existência de outras sociedades humanas? Uma intenção de estabelecer a racialização dos seres humanos? Ou todas essas definições?

Vale ainda lembrar sobre a concepção de humanidade e civilidade desenhadas pelo imperialismo, no qual os povos nativos não eram vistos como completamente humanos. Ser considerado humano envolvia uma série de categorizações sistematicamente usadas em hierarquias sociais para classificar diferentes sociedades. A ciência foi uma aliada, permitindo esses processos como estruturadores das relações entre colonizador e colonizado. Essa lógica nefasta justificou inúmeras práticas de opressão e extermínio de populações (Smith, 2019).

A “sub-humanidade” – identificada desta forma pelos “humanos civilizados” – são milhares de pessoas que optaram por não compor o projeto de modernização de regular inteiramente o planeta. E por essa escolha, esses grupos “não-humanos” pagaram/pagam com suas próprias existências. São ontologias e cosmovisões fraturadas que enfrentam a humilhação e a violência em todas as suas faces (Krenak, 2020a)

Nessa perspectiva, cabe o alerta do pensador indígena Krenak (2020c) sobre o voraz desejo dos organismos capitalistas em consumir subjetividade, concomitantemente à natureza. As subjetividades se tornaram importantes categorias

de apropriação da lógica do mercado. Quando se coloca para o debate essa questão, estamos nos referindo à não aceitação da homogeneização. O colonialismo vendeu a ideia de que somos todos iguais, como único povo, mas precisamos dissonar dessa mentalidade (Krenak, 2022).

As reflexões do ativista indígena sobre a humanidade que pensamos ser nos movem para o entendimento sobre o padrão de existência estabelecido; se houvesse um rompimento dessa lógica consumidora de subjetividades, a nossa mentalidade condicionada seria despertada para o novo possível.

> Imaginar outro mundo possível é no sentido de reordenamento das relações ações e dos espaços, de novos entendimentos sobre como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser a natureza, como se a gente não fosse natureza. Na verdade, estão invocando novas formas de os velhos manjados humanos coexistirem com aquela metáfora da natureza que eles mesmos criaram para consumo próprio (Krenak, 2020c, p. 67).

Posto isso e pensando o contexto brasileiro, ajusta-se a crítica ao dizer que em 22 de abril de 1500, o “descobridor do país”, Pedro Alvares Cabral, como insistentemente se afirma, não descobriu nenhuma terra, pois o território tomado arbitrariamente já estava ocupado por milhares de pessoas com uma diversidade de culturas, mas com peculiaridades em geral comuns, os quais tinham uma forte ligação com a terra por muito mais que 500 anos (Grodin; Vizzer, 2021).

> O Brasil foi invadido pela cruz e pela espada: a espada simbolizando as armas bélicas dos europeus, para quem não era problema exterminar fisicamente as populações indígenas que os atrapalhassem em sua busca desenfreada por riquezas; e a cruz, simbolizando a evangelização praticada por representante da igreja católica, que era teoricamente contra o extermínio físico dos povos indígenas, mas procurava “amansá-los” através da imposição do cristianismo contribuindo fortemente para seu genocídio cultural e físico (Grondin; Viezzer, 2021, p. 122).

A continuação dessa história foi se desenhando cada vez mais agressiva e sendo validada como critério para uma sociedade civilizada e desenvolvida. Conforme declaram Grondin e Viezzer (2021) de 1500 a 1910, as políticas indigenistas foram operadas como genocidas, inclusive as constituições brasileiras utilizavam práticas negligenciadoras, visto que os/as indígenas eram concebidos/as como indivíduos inferiores e, portanto, necessitando de tutela.

A exemplo de uma das fases mais críticas ocorridas no Brasil, lembremo-nos do órgão que ironicamente recebeu o nome de “Serviço de Proteção ao Índio”. O SPI foi

criando em 1910, como um organismo do Estado Nacional, gestado não por iniciativas efetivamente somativas às demandas dos/as indígenas, mas por uma massiva pressão nacional e internacional em vista da criação de uma instituição para colaborar na garantia dos direitos dos diferentes povos (Grondin; Viezzer, 2021).

Em contrapartida, essa instituição, longe de garantir os direitos indígenas, protagonizou um dos momentos mais abomináveis praticados por uma instituição oficial do Estado brasileiro, cometendo assombrosos crimes contra os povos originários, com ações que resultaram em morte.

Conforme Grondin e Viezzer (2021, p.139), foram protocoladas inúmeras denúncias sobre a conduta do SPI. Em decorrência disso, em 1963 – embora tardiamente e posteriormente não tenha resultado em nenhuma prisão – uma Comissão Parlamentar de Inquérito foi criada para averiguação. “Os crimes cometidos por esse órgão ou com sua anuência foram tantos e tão horríveis que o SPI é considerado o maior escândalo administrativo do Brasil envolvendo populações indígenas”.

Devido às pressões internacionais, uma Comissão de Investigação foi criada para examinar as denúncias contra o SPI; Jader Figueiredo Correia coordenou esta ação. Após uma série de coleta de dados, incluindo entrevistas e visitações, foi gerado um documento com mais de sete mil páginas reconhecido mundialmente como “Relatório Figueiredo” (Grondin; Viezzer, 2021).

As informações coletadas e traduzidas no Relatório Figueiredo não incluem o início da implantação do Serviço de Proteção ao Índio, como assinalam os pesquisadores Marcelo Grondin e Moema Viezzer (2021, p. 140):

> Ele abarca o período de 1940 a 1968 e detalha assassinatos em massa, tortura, escravidão, guerra bacteriológica, abuso sexual, roubo de terras e negligência contra as populações indígenas do Brasil, incluindo grupos completamente eliminados e, muitos, dizimados. Entre os delitos cometidos, o relatório ressalta crimes contra a pessoa e a propriedade dos indígenas.

Com a difusão do Ato Institucional nº5[22] em 1968, o documento foi arquivado e reaberto em 2013. Atualmente está disponível uma síntese com 68 páginas de acesso livre na internet onde os/as leitores/as podem encontrá-lo no site do Ministério Público

[22] Decreto emitido pela ditadura militar brasileira para institucionalizar a violação aos direitos humanos entre outras opressões, além de fomentar poderes indevidos ao presidente da república

Federal[23]. Devido aos escândalos de repercussão internacional, era necessário buscar meios para apagar os resquícios do SPI. Por consequência, foi implantada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Seria essa a redenção do Estado ao criar um órgão com intenção de propor uma perspectiva diferente da adotada pelo SPI? Contrariando essa expectativa, a FUNAI atuou impetuosamente contra os povos indígenas, reiterando as investidas perversas de um governo ditatorial e anunciando ações de integração dos indígenas à sociedade brasileira rumo ao ideal de progresso.

Por Influência da leitura da obra de Grondin e Vizzer (2021), compreendemos que por muitos anos, a FUNAI representou um órgão de pouca credibilização, com sua história marcada por práticas contrárias aos interesses dos povos originários e, não sendo uma representação efetiva para suas necessidades e reivindicações; passando por momentos extremamente críticos, entre os quais destacamos a ditadura militar e a necropolítica implantada no governo Bolsonaro.

Não há contestação quanto às ações desumanizadoras efetuadas contra os inúmeros povos habitantes no país, mas não se pode desconsiderar e eximir as responsabilidades de outras gestões. Guajajara (2017, p. 66) critica a insuficiência da direita e da esquerda. “O governo Dilma foi muito ruim para nós, e não há nada que possa mudar nossa revolta, inclusive contra o PT. Mas outro governo de direita do PSDB seria muito ruim também”.

Em governos anteriores mais recentes, como o governo Dilma, Temer e Bolsonaro, foi possível perceber a ausência de diálogos efetivos; a insipiente proteção das pessoas e dos territórios configurando omissão e negligência; projetos contrários aos propósitos de cuidado e manutenção da natureza; os direitos indígenas negociados por ruralistas, entre outras questões antagônicas às reivindicações dos povos.

Não é um debate novo pensar o país ao longo de sua história pela expressiva incapacidade para amparar e proteger seus habitantes originais (Krenak, 2020c). Com uma mentalidade impregnada e inspirada nos paradigmas coloniais, tem-se a ideia de que os/as cidadãos indígenas deveriam colaborar no processo de esgotamento da natureza, consequentemente estariam contribuindo para o projeto moderno.

---

[23]https://midia.mpf.mp.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf

A redução dos territórios, entre outros disparates, constitui equívocos, violências e marcadores das relações entre Estado e as sociedades originárias. Na verdade, considera-se uma continuação do colonialismo incorporada na sua nova face: a colonialidade.

O pensamento colonial insiste em perpetuar suas ideologias, dificultando o processo de mudança. Embora as forças do mercado tenham energia diante das nossas posturas individuais e coletivas, é necessário resistir a esse domínio, não o aceitar com passividade. “Não serão, pois os 500 anos que nos separam da chegada invasora que me farão bem dizer a mutilação do corpo e da alma da América e cujas mazelas carregamos hoje ainda” (Freire 2019, p.84).

O passado se faz presente não apenas na perspectiva de dominação de um grupo sobre o outro, mas, sobretudo, pela resistência dos povos que buscam na sua ancestralidade a força para continuar a luta pela transformação. Nesse sentido, precisamos interpretar o passado enquanto artifício da memória e o presente como algo que deve ser valorizado.

> Fazer o resgate da memória ancestral e valorizar cada uma das vozes que a compõem seria o primeiro passo para avançarmos em direção ao que virá. [...] o que nos lança para frente é o passado. O futuro é apenas a especulação que nos arranca do agora e nos faz pensar que o que é bom ainda estar por vir. Essa é a ilusão gerada pelo sistema, que nos estimula a consumir para enriquecer. [...] o que nos torna felizes enquanto humanos, é o hoje, porque ele é o único momento que de fato temos para sorrir, abraçar, cantar, dançar, amar, viver (Munduruku, 2022, p.58).

Krenak (2020c) acertadamente nos coloca mais uma dura reflexão: os povos originários do Brasil vêm resistindo há 500 anos à ideia de “humanismo” estabelecido pelo padrão global e, a preocupação sempre foi com os “brancos”. Pensa-se que os cerceamentos contra os indígenas são de um passado distante, contudo esse movimento de invisibilização é enviesado até os dias atuais. Muito sangue foi/é jorrado em nome do desenvolvimento e do progresso.

Entender o passado torna-se fundamental para perceber que há alternativas de existência, de saberes, crenças, costumes, educação, organização, modos outros de se estar/viver/sentir o mundo. Revisitar o passado também pode colaborar para refletirmos sobre as injustiças que são bases do debate, da luta contemporânea, se apresentando equitativamente como uma forma de resistência.

Na contemporaneidade os conflitos entre indígenas e Estado confere a marca do “progresso” impactando diretamente na vida e nos territórios indígenas, visto que,

em sua maioria, os modos de vida originários andam na contramão do processo desenvolvimentista por não aceitarem a exploração da natureza até seu esgotamento.

Desenvolvimento é uma criação que os países que enriqueceram de dinheiro e poder – às custas da usurpação de outras nações – chamam de vida, a forma materialista de existir, ou mesmo como Nêgo Bispo chama de um modo artificial/sintético de sociedade.

> O desenvolvimento e o colonialismo chegam subjugando, atacando, destruindo. Quando se introduz o desenvolvimento em espaços onde o povo vive do envolvimento, quando modos de vida são atacados, quando o envolvimento é atrofiado, invisibilizado e enfraquecido, vai haver reação (Bispo, 2023, p. 97).

As nações que carregam a marca do desenvolvimento vêm demonstrando cada vez mais evidentes os resultados de seu mau desenvolvimento. Nesse mesmo viés, Acosta (2016) nos coloca uma questão: *ˆ áÉãã¸êqx m uzãçméâmı”É pq éy Éâpqzmyqzç É ãÉoumzÉ omáuçmxuãyÉI*

Sobre o alinhamento dessa discussão que versa sobre o capitalismo com o debate da presença indígena nas cidades, Ayry Tupinambá compreende que a urbanidade, sem dúvida, relaciona-se diretamente aos empreendimentos do capital, pois a sua gênese é um projeto arquitetado por essa lógica.

Destaca ainda que essa modernização trouxe consequências drásticas e embora com outra configuração territorial (espaço geográfico), Ayry reforça ser esse espaço de pertencimento originário por sua simbologia ancestral, assim é necessário defendê-lo:

> *J sqzçq ãqyáâq qãçqêq zm oupmpq0 ymã moÉzçqoqé éy áâÉoqããÉ pq uyáÉãuı”É0 pq éym xsuom2 O qããm xsuom ˆ m pÉ ãuãçqym omáuçmxuãçm0 àéq ymçÉé Éã âuÉã0 pqãçâéué mã rxÉâqãçmã0 pqãçâéué mã yqyâumã pmàéu pqãçâéué mã oÉxqçuêupmpqã0 ymã m sqzçq ãqyáâq çqêq ãÉ2 O zç”É0 ãq m sqzçq ãqyáâq çqêq áÉâ màéu0 qããq çqââuçâuÉ ˆ zÉããÉ0 qããq çqââuçâuÉ ˆ zÉããÉ! Oxq çmynˆy áâqouãm ãqâ pqrqzpupÉ! -Jôâô céáuzmyn´0 858:.2*

Uma outra ideia vinculada ao capitalismo e à representação das cidades, trata-se da própria questão da retomada ou mesmo da autodeclaração, que na compreensão de Angatu (2021, p. 18), os mesmos que exploram a natureza e as terras indígenas também almejam o extermínio de suas cosmologias, portanto os povos são como obstáculos para a execução da lógica do capital. Assim sendo,

aqueles/as que se autodeclaram ou autorretomam igualmente “tornam-se naturais contraposições ao desenvolvimento capitalista e à egofrênica narcisista antropocêntrica.”

Esses são assuntos expressamente debatidos pela Wyka Kwara como se pode constatar em um recorte do diálogo Aiyramana Tupinambá quando conversávamos sobre as possíveis contribuições da Wyka Kwara enquanto movimento de luta para os/as indígenas que vivem em contexto urbano:

> *Oé áqzãÉ àéq m ymuÉâ oÉzçâunéuı”É pm fôwm Vímâm ámâm Éã áÉêÉã àéq tmnuçmy mã oupmpqã0 ãqvm É pqãáqâçmâ pm uyáÉâç“zoum pq ãq méçÉââqçÉymâ áÉâàéq qããq méçÉââqçÉymâ êqy êmxÉâuõmâ çépÉ màéuxÉ à rÉu É ámããmpÉ q0 qããq êmxÉâuõmâ É çqyáÉ ámããmpÉ uzoxéuçq”É mãÉyqz áqããÉm àéq ãq méçÉââqçÉymâ áÉâéq pqãáqâçÉé ámâm màéqxm zÉêm rÉâym pq omyuztmâ222 Oããq pqãáqâçmâ z”É ˆ ãÉyqzçq éy pqãáqâçmâ pÉ ãqâ téymzÉ0 ymã ˆ éy pqãáqâçmâ qãáuâuçémx0 ˆ éy pqãáqâçmâ mzoqãçâmx0 ˆ éy pqãáqâçmâ pq âqãuãç˜zoumH qxq ˆ éy pqãáqâçmâ pqÉxéçuom áqxÉ puâquçÉ pq ãqâ0 áqxÉ puâquçÉ pq z”É qãçmâ zÉ mámsmyqzçÉ0 áqxÉ puâquçÉ z”É qãçmâ uzêuãunuxuõmpÉ0 áqxÉ puâquçÉ m êqânmxuõmâ0 m rmxm pmàéq çÉynmâmy q àéq z”É çuêqâmy m ÉáÉâçézupmpq pqzçâÉ pqããq áâÉoqããÉ pq âqçÉympm -Juôâmymzm céáum0y858:.2*

Reafirma-se, portanto que o processo de retomada, de autodeclaração, da presença indígena nas cidades e os paradigmas capitalistas se entrecruzam, deixando visíveis as intenções do apagamento dos povos originários através da usurpação dos territórios daqueles/as considerados/as “verdadeiros/as” indígenas para o Estado e consequentemente anulando qualquer tentativa de levante daqueles/as que não conhecem sua história, mas carregam espiritualmente e ancestralmente a missão de manter viva a memória do seu povo.

De acordo com o líder da Wyka Kwara, a ausência de prova da existência de um povo: “é a prova, por conta do processo de colonização e apagamento, foi com o propósito de não deixar fundamentos para se levantar ou se apoiar em alguma luta”.

Ainda sobre a arquitetura projetada pela lógica desenvolvimentista (cidade), Bispo (2023, p. 22 e 23) crítica o pensamento que vigora nesse ambiente ao se manter pela necessidade de acumular coisas, entre essas, acumular dinheiro, pois esta é uma forma de sobrevivência que essa estrutura colonialista impõe. Contudo, ressalta que nem todos que habitam os centros urbanos são colonialistas, são sobreviventes, não viventes.

Relaciona-se a isso o pensamento de José Munjica ao tecer críticas quanto ao modelo de sociedade que forçosamente substitui a ideia de cidadãos para de consumidores/clientes. Uma das reflexões principais trazidas por Munduruku (2022) sobre a concepção de Utopia selvagem é a problematização acerca de como as pessoas desperdiçam suas vidas em busca do vazio que a riqueza e o poder geram.

Em uma tentativa óbvia, Acosta (2016) entende que não seja prudente achar que o capitalismo seja inteiramente superado para pôr em prática outra alternativa de existência, pois trata-se de conceber um mundo de solidariedade e isso não cabe no capitalismo. Munduruku (2022) entende a solidariedade como projeto para todos, com dignidade e direitos iguais, um importante elemento para construir uma sociedade de comunhão.

Em outras palavras, um projeto que trace como perspectiva uma sociedade que busque a liberdade e a inteireza da vida sem necessariamente uma desenfreada competição entre pessoas para que assim possam mostrar o seu valor. Nessa direção, assentimos a assertiva de Munduruku (2022, p.19) “Minha realização só é possível quando o outro também se realiza. É ser solidário, solícito e coletivo. Enfim, é SER”.

> Criar solidariedade entre aqueles que são diferentes, mas têm, de alguma forma, o mesmo tipo de *ãÉztÉ*, implica admitir diferentes entendimentos do perfil do *ãÉztÉ*. [...] a luta inclui algum trabalho no sentido de entender e lidar com estes problemas, em criar estratégias, em trabalhar o respeito pelas diferenças. [...] a questão da solidariedade é, portanto, uma questão política.

Acosta (2016) ressalta que há “(sobre)vivência” em mais de cinco séculos de colonização, expressadas por práticas e modos outros distintos dos ocidentais. Não há contestação quando Krenak (2020a) afirma existirem distintos lugares com pessoas lutando pela prolongação saudável do mundo, através de práticas não agressoras, mas sobrevivem com dificuldades ao enfrentarem o poder da macropolítica dos grandes negócios.

A grande mídia televisiva colabora veemente com essa lógica e recorrentemente nos lembra do slogan “o agro é tech, o agro é pop, o agro é tudo”. Como contraposição a esse pensamento, a ativista/compositora/cantora indígena Kaê Guajajara faz a denúncia através da sua música “Mãos Vermelhas”:

Xq puõ áqxÉ àéq êÉo˜ xéçmI
`éq mâ êÉo˜ âqãáuâm0 ãqz”É É yqé rxqsÉI
`éq oÉyupm êÉo˜ oÉyq0 ãqz”É m àéq qé pÉéI
Jnâm m ãém yqzçq mzçqã pm ãém nÉom
ú É Kâmãux àéq zuzsé^y ê˜

cuo0 çmo0 çuo0 çmo
[JsâÉ z”É ^ çqot
Y”É ^ áÉá q çmyn^y ymçm
eqãçqy âÉãm Éé mõéx
MÉy mã y”Éã ymzotmpmã pq êqâyqxtÉ

eqvÉ yqéã ruxtÉã ãq áqâsézçmzpÉ
bq êÉo˜ Éã ymçm Éé ãq qxqã ãq ymçmy
bq êÉo˜ Éã ymçm
[é ãq qxqã ymçmy áâuyquâÉ

eÉo˜ z”É ãmnq
Yuzsé^y êué
Xmã ruoÉé oâmêmpÉ zm yuztm yqyâum
]qsm zÉ xmıÉ q êÉo˜ ãmnq m tuãçâum

Wqsmxuõmy É sqzÉo¸puÉ
Mtmymy pq ámâpÉã áâm qynâmzàéqoqâ
Ozrâmàéqoqâ q pqãqãçâéçéâmâ êÉo˜
]âm z”É ãmnqâ pq Ézpq êquÉ

O oÉzçm m tuãçâum pm nuãm0 pm ãém nuãm àéq qâm ¸z
O z”É ^ nâmzoÉ0 zqy áâqçÉ
Yqy uzp¸sqzm É ãéruouqzçq0 áqxÉã ruãomuã pq TN
Yuzsé^y ^ uxqsmx qy çqââm âÉénmpm

c âqzmãoqzpÉ pmã ouzõmã pÉ rÉsÉ
Oy àéq àéquymâmy yqéã mzoqãçâmuã
Juzpm âqãuãçuyÉã qy çmzçÉã çÉzã q êuê˜zoumã2

Embora alguns povos não neguem as vantagens do mundo moderno com suas úteis tecnologias, os modos de vida de diferentes comunidades resistentes ao arcabouço desenvolvimentista imposto pelas grandes corporações, se constituem como incômodo para essas empresas, sobretudo para a agroindústria, a biotecnologia e as mineradoras. Sobre isso, Marcelo Grondin e Moema Viezzer argumentam:

> [...] as populações originárias são as mais afetadas pelas mudanças climáticas. São também perseguidas pelos atuais predadores do meio ambiente, particularmente pelos agentes do agronegócio, com o uso abusivo dos agrotóxicos e implementação de transgênicos, pelas indústrias

> mineradoras, de petróleo, gás, hidrocarbonetos, energia nuclear, caça predatória, entre outros (Grondin; Viezzer, 2021, p. 214).

Krenak (2020c) tece críticas em relação à postura humana de estar no mundo, pois hoje vivenciamos um tempo de alerta acerca das consequências de nossas *qãoÉxtmã qââmpm*, o planeta sinaliza não suportar mais as demandas do *áÉêÉ pm yqâompÉâum*, como assinala o xamã e líder indígena Davi Kopenawa Yanomami. Há ainda a constatação de que essa humanidade sobrevive às custas de outras vidas.

Como nos lembra Kopenawa e Albert (2015), a mentalidade do "povo da mercadoria", se manifesta como grande conhecedora do mundo, porém desconhece a floresta. E ainda compreender que todas as sociedades deveriam tê-la como referência. Os *nâmzoÉã ã"É yéuçÉ qzsqztÉãÉã0 ymã omâqoqy pq ãmnqpÉâum2*

> Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos como os brancos, de pele de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte (Kopenawa; Albert, 2015, p. 75).

Contudo, é pertinente esclarecer que Kopenawa não se coloca como inimigo dos brancos, mas sua crítica é direcionada à mentalidade instituída que mercantiliza a floresta, aniquila a vida e consequentemente anula todo um universo cultural. "Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes [...] o sopro de nossa vida vale muito mais!" (Kopenawa, Albert, 2015, p. 355).

Esse pensamento é compartilhado por Aiyramana ao considerar que os povos indígenas, em sua maioria, apresentam um outro tipo de relação com a natureza, dissonante da configuração de produção estabelecida pela mentalidade hegemônica, que para Walsh (2019) é denominada de "colonialidade cosmogônica ou da mãe natureza".

> *]Éâàéq pqzçâÉ pq éym oéxçéâm Éâusuz´âum ãq puõ àéq Éã áÉêÉã uzp¸sqzmã z"É çâmçmy m zmçéâqõm oÉyÉ rÉzçq pq âqoéâãÉ0 oÉyÉ É tÉyqy nâmzoÉ çâmçm2 Xmã çâmçmy m zmçéâqõm oÉyÉ ãqâ usémx m qxqã0 àéq p´ q àéq áâqouãm ãqâ oéupmpm2 Ozç"É zqããm qãã˜zoum pÉ pmâqquÉm ãqâ oéupmpÉ0 çmynˆy ãÉé oéupmpm0 áÉâàéq çmynˆy ãÉé mxuyqzçmpm222 [âqãáquçÉ qxq rézouÉzm oÉyÉ qxÉ -Juôâmymzm céáuzmyn´0 858:.2*

Esclarecemos que a colonialidade cosmogônica ou da mãe natureza apontada por Walsh (2019), refere-se àquela que promove o binarismo entre homem e natureza e que estabelece categorias marginalizantes acerca das cosmovisões dos povos oprimidos pelo sistema-mundo moderno-colonial que considera suas particularidades históricas como primitivas.

Na contramão desse entendimento, há a florestania, uma perspectiva pedagógica simbolizada pelo movimento que nasce das lutas dos povos que vivem na floresta, desse modo, para além do direito humano, a florestania se configura como a luta por direitos humanos e de outros seres da natureza. Krenak (2022) indica ser uma profunda potência, não podendo se limitar a um entendimento político partidário ou sindicalista de aprisionamento como prescrito na cultura branca.

A florestania é uma forma que as pessoas têm para se articularem em defesa dos territórios, da floresta e da biodiversidade de modo geral, portanto uma maneira de exercer a cidadania. Na mesma medida, traz para o debate questionamentos sobre a cidadania urbana que hegemonicamente rejeitam a potência de modo outros de ser cidadão (Krenak, 2021).

> Como fazer a floresta existir em nós, em nossas casas, em nossos quintais? Podemos provocar o surgimento de uma experiência de florestania começando por contestar essa ordem urbana sanitária ao dizer: eu vou deixar o meu quintal cheio de mato, quero estudar a gramática dele. [...] temos que parar com essa fúria de meter asfalto e cimento em tudo (Krenak, 2022, p. 65).

Para Kambeba (2020c, p. 28), precisamos aprender com a natureza e os vastos saberes dos povos das florestas e das águas. Isso também se instaura como uma forma de resistência para manter avivada uma memória coletiva de valor imaterial. “A preservação do sagrado é mesmo necessária à perpetuação e à sobrevivência de cada indivíduo indígena, bem como de nossas sociedades”.

“As vozes das florestas servem de alerta para evitar muitos desastres, para educar, curar, orientar. É preciso estar com o coração e os ouvidos atentos para acolher e entender” (Kambeba, 2020c, p. 18). Aprender com a natureza envolve o saber fazer educação, um tipo de formação para frear os algozes da missão “civilizatória” do lucrar sobre as vidas.

> Ideologia do mercado: a transformação de todas as coisas, inanimadas ou vivas, em elementos passíveis de mercantilização. A natureza, as águas, o ar, a terra, o mundo, o planeta, o universo, os seres humanos, e todos os

> outros seres, suas mentes, seus órgãos, seus sentimentos, sua sexualidade, sua beleza, sua força de trabalho, seu conhecimento, suas existências, suas casas e suas vidas, são considerados como mercadoria. Tudo e todos estão à venda, tudo e todos devem ter seu preço (Freire, 2021, p. 113).

Em relação à problemática de negociar vidas para obtenção de lucros, Santos (2019) também nos adverte sobre a necessidade do exercício político para desmercantilizar as relações, bem como as estruturas sociais reproduzidas a partir do paradigma do mercado. É fundamental demarcar o quanto são profundamente reajustados conforme os interesses da matriz capitalista.

Recordemos a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215 acompanhada do Marco Temporal que previa impedir a demarcação ou ampliação de territórios originários, os quais ficariam disponíveis à exploração. Em 2023, a PEC foi interrompida devido à grande mobilização de indígenas e movimentos sociais apoiadores da causa. As questões concernentes à garantia da vida, existência e resistência não correspondem a uma luta individualizada, pois necessitam da participação e apoio de outros atores sociais.

Lembremos leitores/as sobre a temporalidade dessa escrita, que embora sua publicação seja efetivada em 2025, o texto foi igualmente produzido em anos anteriores e preocupou-se em trazer fatos dos períodos de sua elaboração. Em vista da historicidade da pesquisa, consideramos pertinente uma breve provocação quanto à discussão do marco temporal no ano corrente.

Diferentemente de 2022 em que havia uma intensa mobilização, a pressão exercida pela sociedade diminuiu consideravelmente devido à transição de governo. Quando Bolsonaro ainda era presidente, havia uma massificação de pessoas nas ruas em defesa dessa e de outras reivindicações.

Na atual gestão, em vista da popularidade de Lula – que por esse motivo poderia contribuir significativamente para barrar essa pauta – a pressão popular é irrisória, permitindo que a discussão do marco temporal vigore.

Vale lembrar que em 2023, o Supremo Tribunal Federal (STF) considerou a tese do marco temporal inconstitucional, por outro lado, o Congresso Nacional apresentou posicionamento contrário. Em vista do desacordo entre poderes e da complexidade dessas discussões, as tentativas de “negociação” ainda permanecem.

Mas um ponto importante a se abordar diz respeito à insipiente participação dos povos indígenas como principais interessados, no sentido de que não se permite que as vozes dos povos sejam efetivamente validadas.

Isso ocorre devido aos impasses quanto à indenização de pessoas que se colocam como proprietários de terra e também da forte representação de latifundiários no congresso brasileiro, declaradamente inimigos dos povos originários, cujas bases ideológicas estão alinhadas a um fundamentalismo religioso ameaçador.

A partir desse cenário, observam-se interesses distintos e desalinhados ao que nos preocupa para o momento atual (2025) e que envolve uma questão global: as mudanças climáticas, as quais vinham sendo sinalizadas pelos povos originários muito antes da ampla divulgação de que o planeta estaria em colapso.

Nesse debate em que a mídia e outros agentes pensam que as populações indígenas estão lutando exclusivamente por interesses próprios de suas comunidades, se oblitera qualquer tentativa de mobilizar uma ação coordenada para tratar de estratégias de contenção dos impactos ambientais.

Mais uma vez ousamos reforçar a prerrogativa de que os guardiões da terra (povos originários) ainda são os principais defensores da *]motmymym* [8:] , todavia essa responsabilidade não é exclusiva desses povos em relação ao controle das interferências climáticas e da manutenção da vida no que tange ao respeito com a natureza. Sobre essa corresponsabilidade para defesa do planeta, Guajajara (2007, p. 116) explica:

> Não é uma “luta de índio”, mas uma luta pelo planeta. É bem importante as pessoas saberem que nós, indígenas, somos 5% da população mundial e conseguimos proteger com o nosso modo de vida próprio 82% da biodiversidade que existe ainda viva no planeta. Por isso a luta tem que ser compreendida e abraçada por todo mundo, pois, se não há biodiversidade, não há vida no planeta.

A ativista Guajajara (2017) classifica que a demarcação dos territórios indígenas, sem dúvida, colabora na preservação desses espaços, mantendo não apenas a vivência dos indígenas, mas, sobretudo, garantindo o equilíbrio do ambiente, resultando em benefícios coletivos não limitados às populações originárias. É nesse direcionamento que a luta desses povos precisa ser reconhecida como uma força coletiva, que busca caminhos para a sobrevivência.

---

[24] Refere-se à Mãe Terra/ Planeta Terra.

Um dos colaboradores da pesquisa faz uma importante análise sobre a atuação dos/as indígenas pela causa planetária, afirmando que esse movimento começa a partir da garantia dos seus territórios e soma-se ao levante social como ação indispensável nesse processo.

> *Oé motÉ àéq ç̃y áqããÉmã0 àémpâÉã pm áÉx¸çuom zmouÉzmx0 yÉzpÉ uyáÉâçmzçqã rmõqzpÉ É àéq áÉpqy áqxm xéçm uzp¸sqzm0 oÉyÉ m bzum0 m Mˆxum0 m UÉ˜zum222 Xmã qé motÉ àéq rmxçm éy áÉéoÉ ymuã pq yÉnuxuõmı”É ãÉoumx0 véãçmyqzçq ámâm pqymâomâ zmã âémã q oÉy m ãÉouqpmpq ouê áÉâàéq ˆ uyáÉâçmzçq qããmã áméçmã2 YÉ Kâmãux uzçquâÉ ãq rmxm pq oâuãq oxuy´çuom0 zÉ Kâmãux uzçquâÉ ãq rmxm pq omç´ãçâÉrqã mynuqzçmuã0 pqãymçmyqzçÉ0 puããÉ q pmàéuxÉ222 ú éy çqym àéq qãç´ zm nÉom pmã áqããÉmã0 z”É áâqouãm ãqâ yéuçÉ áÉxuçuõmpãÉmãqâ àéq qãç´ ãqzpÉ pqnmçupÉ moqâom puããÉ0 qããmã mxçmã áméçmã ç”É omâmã puõqy âqãáq çmynˆy mÉã áÉêÉã uzp¸sqzmã2 Ozç”É ãq Éã áÉêÉã uzp¸sqzmã ruõqâqy sâmzpqã yÉnuxuõmıqã m z¸êqx zmouÉzmx0 m ãÉouqpmpq ouêux êm qzçqzpqzpÉ áÉâàé˜ m xéçm uzp¸sqzm rmxÉã çÉpÉ yézpÉ -Jôâô céáuzmyn´0 858:.2*

Kwarahy Tenetehara (2024) por outro, aborda a questão das mudanças climáticas a partir da perspectiva de como a natureza reage diante da relação com a humanidade, a qual sempre ofereceu caminhos que eram suficientes para sobrevivência, mas diante das investidas devastadoras, onde se naturalizou a ideia de que o lucro é o único móvel da humanidade, hoje se colhem as consequências.

> *J sqzçq Éxtm ámâm y”q zmçéâqõm oÉyÉ màéqxm y”q âmuõ222 Oé çq ãéãçqzçÉ0 qé çq mnâusÉ0 qé çq mxuyqzçÉ0 qé çq ymçÉ m ãqpq0 qé çq pÉé m ãÉynâm0 qé çq pÉé âqyˆpuÉ2 Xmã ãqé rmõqãÉ àéq àéqâqã0 pqãÉnqpqoq222 emu mámztmâ! J sqzçq Éxtm y”q zmçéâqõm pqããq vquçÉ0 ãmnqI J sqzçq qãç´ êuêqzpÉ uããÉ q àéqy çqy oéxám mámztm q àéqy z”É çqy oéxám çmynˆy mámztm2*

Um outro ponto que cabe ser desdobrado, refere-se à ideia de que embora se reconheça a urgência da problemática ambiental a nível global, ainda assim esse pensamento antropocêntrico e mercadológico vigora com força quando se trata de planos de ações de controle, pois não se cogitam investimentos realmente comprometidos para barrar de forma mais operante os eventos climáticos que agora se encontram em um nível extremo.

O que se observa é que tais planos são apenas uma cortina para autorizar uma exploração mais “comedida”. Isso nos remete ao entendimento do que venha

representar a Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas/ Conferência das Partes- COP30.

Muito se vem discutindo sobre como a conferência está sendo articulada e sobre seus reais resultados. Sobre isso, cabem alguns questionamentos: Quais agentes sociais participarão dessas discussões? Indígenas, quilombolas, comunidades locais, representantes da sociedade civil e dos movimentos sociais terão oportunidade de intervir nesse debate na mesma proporção que as autoridades? Serão tomadas medidas efetivas ou apenas reforçarão o mito da sustentabilidade? Ou seria mais uma oportunidade para a manutenção dos interesses do “mercado verde”?

A partir dessas reflexões, compreende-se que é urgente uma contraposição ao paradigma antropocêntrico, ou melhor, capitaloceno que na atual conjuntura traduz o capitalismo como sistema controlador da sociedade e sua relação com a natureza. Esse marcador é fundamental para compreender que questões historicamente problemáticas que servem de sustentação dessa estrutura – entre as quais a desigualdade social – estão diretamente relacionadas à crise ambiental.

Eduardo Gudynas (2019), um dos maiores defensores da ecologia social, nos alerta sobre repensar a relação com a natureza, não mais restritas ao prisma biológico, mas a partir de dimensões ético-políticas, uma forma necessária para combater a crise ambiental que adquiriu proporção global.

> Em um momento da história da trajetória humana em que a metade dos insumos empregados na indústria da morte e da guerra poderia salvar a vida de milhões de pessoas, poderia trazer um fundamento material do direito à felicidade para milhões de pessoas e poderia ser destinado a frear de fato o processo de destruição ambiental do planeta Terra e a regenerar áreas imensas já degradadas em todos os continentes (Brandão, 2005, p. 07).

À vista disso, seja fundamental adotar uma ética ambiental para que as decisões sobre a natureza possuam princípios éticos. A ética ambiental também tece críticas à ética mercadológica, especialmente quando se trata de consentir empreendimentos como a mineração (Gudynas, 2019).

A ética ambiental para Gudynas (2019) evoca ações práticas – sejam de fracasso ou de êxito – o importante é nutrir reflexões em conjunto para o avanço das demandas. A mobilização social e o trabalho da ciência também contribuem nesse processo.

Assumir uma postura ética é algo incondicionalmente substancial para a melhoria das relações, podendo favorecer a construção ou reconstrução de pessoas eticamente melhores, menos competitivas e mais solidárias, prática que tenha como diretriz a horizontalidade entre humanos e não humanos, mas é preciso lembrar que humanos são natureza, embora a lógica hegemônica negue esse vínculo orgânico.

Uma das críticas à mentalidade ocidental levantada por Bispo (2023) e endossada por krenak, corresponde à forma como a humanidade se desconecta da natureza, uma ramificação intencional, uma vez que dessa maneira estes possam ser concebidos como parte desse sistema, mas uma espécie que domina outras vidas.

“Não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrado, porque ela serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos, e dentro dos nossos sonhos estão as memórias da Terra e de nossos ancestrais”. Pois, entender o mundo a partir de uma ótica centrada no humano, é um modo de silenciar outras presenças (Krenak, 2022, p. 37).

> Os humanos estão aceitando a humilhante condição de consumir a Terra. Os orixás, assim como os ancestrais indígenas e de outras tradições, instituíram mundos onde a gente pudesse experimentar a vida, cantar e dançar, mas parece que a vontade do capital é empobrecer a existência. O capitalismo quer um mundo triste e monótono em que operamos como robôs, e não podemos aceitar isso (Krenak, 2022, p. 38).

Na visão de Bispo (2023), o *téymzuãyÉ* alinha-se ao *pqãqzêÉxêuyqzçÉ0* onde se percebe o humano como criador, em outras palavras, a ideia é superar a natureza. Portanto, desenvolvimento relaciona-se à desconexão, o rompimento com o cosmo e a originalidade. Importa sublinhar que o autor não sugere que o desenvolvimento deixe de existir, contudo é necessário reconhecer sua face obscura e estabelecer um diálogo no que for considerado aceitável.

Fomos educados/as com base no arcabouço ocidental que se manifesta pelo anulamento da relação com a natureza da qual somos parte. Os povos originários, por outro lado, apresentam modos outros que se distinguem da perspectiva eurocêntrica, o que gera um desconforto para essa lógica compreender a vida.

Diferentemente de humanização, a concepção humanista estabelecida pela filosofia ocidental percebe os humanos e a natureza separadamente, no qual os humanos são concebidos em um patamar superior. Segundo Smith (2018), essa perspectiva se sustentou devido a características como linguagem e razão (ocidental),

servindo de base para a tradição do conhecimento. Consequentemente a educação, a ciência e demais tradições se alicerçaram a partir dessa lógica.

Os povos originários por outro lado, vislumbram uma mudança radical, outras maneiras de expressão da vida, cujos princípios questionam as perspectivas ocidentais e instauram formas de existências plurais de habitar a Mãe Terra e de considerar a horizontalidade de direitos entre humanos e os outros seres.

> Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista (Krenak, 2020c, p. 49).

De acordo com os estudiosos Grondin e Viezzer (2021), a expressão *X"q cqââm* foi problematizada em 2009 na conferência da Organização das Nações Unidas (ONU), Evo Morales, na época, presidente da Bolívia sugeriu que a expressão fosse somada à comemoração do Dia da Terra (22 de abril) e, por conseguinte com um novo nome: Dia Internacional da Mãe Terra.

A substituição do "Dia Mundial da Terra" para "Dia Mundial da Mãe Terra" representou um alerta para a população mundial compreender que todos os seres devem assumir um compromisso de respeito com o planeta, pois não se trata apenas dos direitos humanos, mas também dos direitos da natureza na sua forma integral (Grondin; Viezzer, 2021).

Conforme os mesmos autores (2021, p. 212), não foi uma simples alteração de denominação, mas significou um marco, a ruptura de uma *âmõ"É*e, também a visibilização da proposta defendida pelos povos originários de que "a terra não nos pertence; nós pertencemos à Mãe Terra, a *]motmymym*".

No tocante à significação e os sentidos atribuídos à Mãe Terra os/as leitores/as talvez pensem ser essa uma visão comum entre todas as sociedades indígenas, mas vale desmistificar essa ideia, pois se apresentam de forma heterogênea nas diversas comunidades do mundo.

No trecho a seguir, isso fica perceptível nas observações da autora indígena ao apresentar, em certos aspectos, uma possível descrença quanto a determinadas convicções de outros povos com cosmovisões diferentes:

> [...] Embora ela fizesse crescer em mim a relação espiritual com a terra, com nossa montanha em com nosso rio tribais, também desenvolvia em mim um sentimento enorme de obstinação física, um sentido de realidade, e um senso

> de humor a respeito de nós mesmos. Talvez sejam essas qualidades que me tornaram cética ou cautelosa em relação àqueles discursos místicos, sentimentais, que são às vezes adotados por pessoas indígenas para descrever nossa relação com a terra e o universo. Creio que nossa sobrevivência como povo tem sido possível em razão do conhecimento que temos de nossos contextos, de nosso ambiente e não por algum ato benevolente de nossa Mãe Terra. Tivemos que conhecer para sobreviver. Tivemos que descobrir maneiras de conhecer; tivemos que predizer, aprender e refletir; tivemos que preservar e proteger; tivemos que defender e atacar; tivemos que nos mover e ter sistemas sociais que nos permitissem fazer todas essas coisas. Ainda temos que fazê-las (Smith, 2018, p. 25).

Por outro ângulo, reforça que as cosmovisões acerca das relações espirituais com Terra e seus elementos (montanhas, rios, animais...) precisam ser respeitadas e mantidas, sendo um modo de enfrentar a completa ocidentalização da vida, pois sabe-se da oposição dos sistemas de conhecimento coloniais-modernos para aceitar essa compreensão.

Para Smith (2018, p.64), a realidade ocidental se autodeclarou superior e racionalizada, sendo, portanto, afastada de dogmas e de tudo que envolve práticas de sociedades “primitivas”. “A educação escolar, a democracia e o desenvolvimento de uma estrutura social complexa fizeram com que esse modo de pensar parecesse uma verdade universal e um critério necessário a uma sociedade civilizada”.

Interessa sublinhar que a questão da espiritualidade dos povos indígenas sofreu vários ataques em detrimento do estabelecimento do cristianismo. As concepções implícitas nas representações espirituais demarcam resistência, um dos poucos prismas não alcançados pela ocidentalidade, menos ainda colocados sobre seu controle.

O pensamento indígena é consubstanciado pela lógica do envolvimento e pode em um primeiro momento, ser julgado como utopia, ou mesmo um projeto irrealizável ao se colocar em oposição ao sistema hegemônico. Contudo, é preciso legitimar as várias cosmovisões com seus saberes e fazeres como dimensões existentes, embora invisibilizadas pela *âmõ”É*desenvolvimentista.

> Porque não ser moderno, não ser desenvolvido, não significa ser culturalmente ou intelectualmente pobre. Porque nós, os índios, nascemos com uma sabedoria, um conhecimento também religioso e espiritual, e quando chegou a civilização nada disso teve valor ou sentido. Porque o homem branco não sabia compreender a linguagem do homem indígena (Terena, 2010, p.23).

As sabedorias dos povos da floresta foram marginalizadas, mas ao mesmo tempo, foram usurpadas e patenteadas pela modernidade. Para o escritor indígena Marcos Terena (2010), as ciências originárias podem ser consideradas como uma grande nascente de sabedoria. Muitas sabedorias originalmente servidas como propósito espiritual, social e cultural, foram deturpadas ou mesmo demonizadas em virtude de arranjos econômicos que resultaram em consequências nefastas.

Os remédios da medicina indígena são exemplos desse apoderamento. Segundo Terena (2010), os remédios sempre representaram “a magia de viver”, mas foram transformados em vício e pobreza social, como a maconha, ayuaska, o tabaco e uma infinidade de plantas medicinais.

Mesmo diante de um cenário completamente tomado pela mentalidade do “concreto urbano”, há um fio de vida viabilizando novos caminhos, se trata em “parar de nos desenvolver e começar a nos envolver” (Krenak, 2021, p. 24). Nesse sentido, importa buscamos subterfúgios para manter avivada a esperança.

É importante denunciar o (des)envolvimento – proveniente do imperialismo – para anunciar a ideia de (en)volvimento – diálogo com cosmovisões diferentes da matriz dominante. (En)volvimento com os saberes ancestrais, espirituais e pluriversos.

Hoje na conjuntura brasileira – ainda que muitas atrocidades se mantenham – indubitavelmente foi uma grande vitória para toda a sociedade, a criação do Ministério dos Povos Indígenas, principalmente por ter na direção, a ministra Sônia Bone de Sousa Silva Santos, cuja ascendência é Guajajara, uma cidadã indígena que carrega o nome de seu povo orgulhosamente.

O ministério, desde a sua inauguração, vem combatendo, com algumas limitações, todo tipo de ameaça contra os povos originários indígenas com ações de intervenção para garantir a segurança, os direitos e o fortalecimento e ampliação do debate sobre a demarcação de terras; além de fiscalizar e buscar conter o avanço dos garimpos ilegais, entre outras proposições.

Sônia Guajajara é umas das grandes líderes sobre a representatividade da mulher indígena. A ministra Guajajara (2017) declara que as mulheres estão assumindo papéis de destaque à frente de questões anteriormente debatidas exclusivamente por homens e liderando as principais lutas.

Relembremos também de outro feito histórico igualmente importante, ao ter pela primeira vez desde a sua criação, a representação de uma pessoa indígena, precisamente uma mulher à frente da FUNAI – denominação que em 2023 recebeu

um novo nome: “Fundação Nacional dos Povos Indígenas”. Joenia Wapichana assumiu o órgão em fevereiro de 2023 e desde então busca implementar acordos alinhados com as proposições do Ministério dos Povos Indígenas. As ações traduzem uma mudança significativa no tocante às políticas indigenistas.

Imagem 05: A ministra dos Povos Indígenas Sônia Guajajara e a diretora da Fundação Nacional dos Povos Indígenas Joenia Wapichana

Fonte: Google Imagens, 2023.

Essa imagem refere-se ao momento da posse de Joenia, na qual estavam presentes algumas autoridades, entre as quais a ministra Sônia Guajajara. Certamente é uma fase que inaugura uma espera antes impensada: o protagonismo das mulheres, pois o Brasil é um país extremamente machista e em muitas culturas de povos originários, o patriarcado é marcadamente forte, várias comunidades não aceitam a presença da mulher em posições de direção (Guajajara, 2017).

Conforme o entendimento da leitura do livro da ministra, em muitas comunidades indígenas, a mulher não assume a tarefa de agente e consequentemente não participa das reuniões públicas, quando isso acontece, há sempre resistências, mas isso varia de acordo com as tradições de cada povo.

Guajajara (2017, p.98) enfatiza que as comunidades têm sua organização política e papéis entre homens e mulheres bem definidos. Em geral a atuação das mulheres é mais reservada, porém influencia fortemente nas decisões. As deliberações são prioritariamente em defesa da natureza: “não somos guardiãs dela. Nós somos a própria natureza”.

Quando se trata de pautas para o fortalecimento da luta pelos territórios, a defesa da natureza e da educação, Guajajara (2017) entende não haver muitas diferenças entre atribuições do homem e da mulher, a participação das mulheres é para acrescentar.

> Mas há de se reconhecer que todas as mulheres atuantes no movimento indígena desempenham uma postura firme, decisiva e comprometida com os objetivos da luta. Cito por exemplo o reconhecido caso da Tuíra Kayapó, que em 2009 passou seu terçado na cara do representante da Eletronorte, em protesto contra a já polêmica Usina Hidroelétrica de Belo Monte, uma imagem que valeu por milhares de palavras dos 500 homens presentes, naquele momento (Guajajara, 2017, p. 46).

Guajajara (2017, p.47) argumenta que além de assumir a responsabilidade coletiva política, é importante lembrar a dupla jornada sacrificante de uma mulher - muitas são lideranças e mães. “A propósito, quantas vezes já se viu um homem levando seus filhos a uma reunião? As mulheres sempre levam”.

Sobre a existência de um feminismo indígena, Guajajara (2017) reconhece sua proeminência no sentido de promover o empoderamento, entretanto não considera adequada essa expressão. Na sua visão, o termo exprime uma ideia de radicalidade distante da realidade das mulheres indígenas, mas considera relevante buscar pela visibilidade dentro e fora das aldeias.

> Nossa força é muito maior. Nossa vontade não se dobra diante das ameaças e dos ataques sucessivos. Pelo contrário, a cada agressão ficamos mais fortes. Juntos podemos avançar ainda mais em defesa de nossos direitos. Juntos, articulados e agindo estrategicamente, seremos capazes de reverter o contexto atual. Juntos, mobilizados e articulados. Juntos nossa força é muito maior! (Guajajara, 2017, p. 103).

Independente de gênero, a militância dos povos indígenas se faz na denúncia de práticas violentas e ainda no movimento de anunciar vias aproximadas de um giro epistemológico-político concebendo as múltiplas cosmovisões e ontologias. É necessário praticar a solidariedade, o respeito ao ambiente e a todos os seres habitantes da Terra, com vista à consciência dos limites biofísicos existentes e seu uso equilibrado.

Ao localizar o Brasil e a Amazônia paraense nessa perspectiva, enquanto territórios de uma vasta pluralidade ecológica, cultural e social, estes mostram como possibilidade buscar maneiras autônomas como potenciais projetos para o Bem Viver. Entende-se a relevância de se fortalecerem pesquisas referentes aos/com os povos

originários, visto que há uma necessidade de se pensar estratégias frente às demandas do passado e da contemporaneidade com suas implicações políticas, culturais, educacionais, sociais e espirituais.

Esta pesquisa suscitou a discussão sobre a educação como processo político, social e cultural e se constituiu em mais uma forma plural de produção do conhecimento em consonância com as manifestações construídas subjetivamente e coletivamente, as quais perpassaram pelas histórias de vida, lutas, significados, ancestralidades e espiritualidades.

Nesse sentido, a discussão acerca da presença dos povos indígenas no contexto urbano, a problemática sobre o entendimento da construção das cidades acoplada à concepção de urbanidade e seus atravessamentos, não poderiam ser analisados sem que tivéssemos feito essa contextualização da historicidade dos processos de colonização no continente.

3.2. A presença indígena em contexto urbano

O rio para Krenak (2022) é o elemento usado como exemplificação para justificar a ancestralidade, pois estava aqui antes, por isso afirma que em tudo se fazem presentes os nossos ancestrais. Essa proposição nos direciona para a problematização sobre a construção das cidades ao relacionar-se ao fenômeno de estudo desta tese, uma análise crítica sobre as cidades, as quais se estruturaram em cima de rios.

Ribeiro (2015) em sua obra “O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil”, já sinalizava a respeito de se problematizar o processo de urbanização, que embora tenha desencadeado múltiplas formas de vivência nesse espaço, esse sistema foi elaborado para intensificar a homogeneização cultural do povo, mas sem anular suas diferenças.

O livro traz importantíssimas contribuições de um intelectual brasileiro que se deu a tarefa de publicar uma obra a partir de uma nova perspectiva de compreensão da formação do Brasil não mais sobre a ótica do dominador como a história oficial reproduziu ao longo dos tempos.

Já a obra de Cida Bento, “O pacto da branquitude” (2022), descreve sobre como essa história foi/é reproduzida. Conta como a resistências dos/as negros/as e dos/as

indígenas ainda são retratadas de forma insipiente na historiografia oficial em comparação às lutas que foram travadas.

Bento (2022) também discorre acerca da necessidade do entendimento da memória coletiva, e igualmente coloca em debate a amnésia coletiva ao expor os interesses que demarcam a manutenção de uma história incompleta que impacta e molda o imaginário da sociedade.

> [...] o óbvio precisa ser relembrado, já que interesses podem moldar a cognição – e as sociedades escolhem o que querem lembrar e o que querem esquecer. A ignorância moral que implica julgamentos incorretos sobre o que é certo e o que é errado está incluída nessa abordagem, assim como a crença falsa (Bento, 2022, p. 39).

A autora continua:

> [...] trabalhar o território da memória é reafirmar que não se trata apenas de recordação ou interpretação. Memória é também construção simbólica, por um coletivo que revela e atribui valores à experiência passada e reforça os vínculos da comunidade. E memória pode ser também a revisão da narrativa sobre o passado "vitorioso" de um povo, revelando atos anti-humanitários que cometeram – os quais muitas vezes as elites querem apagar ou esquecer (Bento, 2022, p. 39).

Uma das ideias assinaladas por Djamila Ribeiro (2015) em "Pequeno manual antirracista" é que o processo de construção do país não se é evidenciado pela historiografia oficial quando se trata da violência exercida pela classe dominante como aparelho fundamental dessa estruturação. Essa questão denota necessariamente a relação com a branquitude que precisa compreender seu lugar nessa configuração, bem como a manutenção dos seus privilégios.

A branquitude, para Bárbara Pinheiro (2023), consiste em uma categoria sócio-histórica que reflete as vantagens simbólicas, em variados aspectos, de sujeitos brancos que se beneficiam pela cor da sua pele. Mas é preciso considerar que a luta antirracista não se destina a combater a pessoa branca, mas a branquitude como sistema de privilégio.

Sem dúvida, essa questão está diretamente relacionada ao sistema que se estabeleceu como resultado de uma ordem injusta: o pacto narcísico da branquitude, materializado em vantagens de um grupo sobre outros. Sobre essa questão, Bento (2022) trata como os "acordos" ou mesmo pactos históricos diretamente ligados à formação e à permanência das relações de dominação e suas variantes.

Pactos que são exercidos de maneira sutil, mas acarretam marcas violentas profundas e demandam “a cumplicidade silenciosa do conjunto dos membros do grupo racial dominante, o apagamento e o esquecimento dos atos anti-humanitários que seus antepassados praticaram” (Beto, 2022, p. 121).

Para Ribeiro (2015, p. 20), é preciso pensar criticamente as relações de poder camufladas, configuradas em uma espécie de miopia social e que estão presentes no processo de formação do povo brasileiro, além de estarem relacionadas à estratificação social. “Estratificação classista de nítido colorido racial e do tipo mais cruamente desigualitário que se possa conceber”.

Na história do Brasil, é muito comum nos depararmos com questões que fundamentam as bases da estrutura social a partir da ideia do mito da democracia racial, que usou o processo de miscigenação como justificativa, além de vender a ideia de que no país, a escravidão foi mais branda e por isso não houve tanta violência comparada a outras nações, o que comprovadamente é um mito.

Os/as indígenas e os/as ativistas ou mesmo aqueles/as sensíveis às pautas indígenas, frequentemente são responsabilizados/as por ensinar a sociedade não indígena a aprender a não ser racista, mas essa é uma tarefa de todos/as. “Ser antirracista é estarmos sempre atentos as nossas próprias atitudes e dispostos a enxergar privilégios. Isso significa muitas vezes, ser tachado de ‘o chato’” (Ribeiro, 2019, p.39).

Vale ressaltar que o racismo está em constante processo de atualização. É preciso reconhecer o racismo para melhor combatê-lo. O racismo foi quem estabeleceu os processos homogeneizadores e batizou grupos como “índios” e “negros”. Como retrata um recorte da história do Brasil, o fim da escravidão revelou acentuadamente o que se determina como sistema racista.

O racismo se configura como um sistema de opressão, por isso se instaura a partir de práticas que estruturam a sociedade, por essa razão não pode ser limitado a uma atitude individual. Além disso, a falta de ação se configura como contributo para a manutenção do racismo.

Segundo Pinheiro (2023, p. 64), a luta antirracista igualmente precisa ser incorporada pelos/as brancos/as para que possam falar sobre o assunto, pois muitos silenciam diante da necessidade da equidade racial. “Não dá para perder a oportunidade de falar sobre equidade racial por ser branco/a e, por isso, por esse lugar de sujeito universal, não se sentir racializado e não se sentir inserido na pauta”.

Com o desfecho da escravidão, indígenas e negros escravizados foram impossibilitados pelo Estado brasileiro ao acesso à terra, pois havia uma forte política de incentivo aos/as imigrantes para ocuparem os territórios como estratégia de embranquecimento da população. Esse momento marca a história do Brasil ao caracterizar a crença do racismo biológico como sinônimo de atraso.

De acordo com Pinheiro (2023), o processo de miscigenação se configurou como um genocídio demarcado na história do Brasil ao adotar como estratégia o embranquecimento do país para que não mais existissem pessoas com outros fenótipos.

Em vista da compreensão da história no tocante à ocupação do território, é importante entender esse arranjo com a consumação da urbanização. Bento (2022) nos lembra sobre a “Lei de Terras” que foi uma estratégia que intensificou a propriedade fundiária que substituía a posse, passando a ser movida pelo estímulo do loteamento através de compra e venda.

Consequentemente, a culminância desse feito iniciado no século XVI reverbera nos dias atuais ao fincar as raízes da desigualdade social e coloca o Brasil na liderança dos países com maior concentração de terra, bem distante do processo de democratização do solo (Bento, 2022).

Segundo Ribeiro (2021), a urbanização se configurou como processo moroso que inicialmente atingiu um contingente menor da população. Porém, antes de atingir efetivamente essa estrutura, a sociedade brasileira foi pouco a pouco experimentando os hábitos de vida, as técnicas e procedimentos da lógica moderna devido aos impactos da Revolução Industrial.

No final da II Guerra Mundial, o território brasileiro em sua maioria, era ocupado por povos tradicionais. Desse modo, a sobrevivência dessas pessoas se dava no próprio território, por isso a população brasileira foi chamada por muito tempo de rural. A urbanização, por sua vez, foi um processo de imposição da colonialidade para estabelecer seu domínio sobre as populações (Bispo, 2015).

Como justificativa para essa arbitrariedade, os colonizadores implantaram como discurso que o que se produzia no campo era insuficiente para o abastecimento das cidades. Nesse emaranhado, foram criadas condições para que o lixo bélico fosse utilizado como suporte agrícola do Brasil até os dias atuais (Bispo, 2015).

Em relação à atmosfera da cidade, Bispo (2023) considera esse um espaço arquitetado exclusivamente para os humanos e de exclusão de outras existências.

Nesse sentido, há uma desconexão com a natureza, isso se justifica pelo fato de serem cosmofóbicos. A cosmofobia, portanto, é a necessidade de acumular, desenvolver, desconectar, de extrair desnecessariamente e de se desvincular da organicidade.

Krenak (2022) considera que o processo de urbanização no Brasil ocorreu tardiamente. Especialmente nos anos de 1960 a 1970, o êxodo rural se intensificou no país, uma vez que havia uma propaganda para estimular a vinda das pessoas para os grandes centros urbanos com promessas de qualidade de vida, mas como resultado dessa campanha, essa população acabou sendo empurrada para uma condição de pobreza e o campo acabou se tornando um território livre para o agronegócio (Krenak, 2022).

> O capitalismo precisa de uma plataforma - que é urbana. Basta ver como cidades como Nova York e Tóquio, onde ficam as Bolsas de Valores, são âncoras desse sistema. Aliás, a urbanidade institui um modo de vida que já está sendo chamado de necrocapitalismo, mas a ontologia do sujeito que nasceu na cidade, que tem o pensamento urbano, é tão potente que acaba influenciando as culturas do mundo todo (Krenak, 2022, p. 57).

Krenak (2022) também traz para o debate o modo como a arquitetura urbanística desfavoreceu ou mesmo anulou a paisagem natural. Além disso, instaurou a concepção de privado em detrimento do público de uma vida coletiva. É necessário *âqrxÉâqãçmâ É zÉããÉ uymsuzÔâmÉ?* O mesmo autor ainda argumenta que o planeta não aguenta mais a construção de cidades e essa representação não se dá apenas pela sua concretude estrutural, mas pelo modo operante como essas configurações de civilidade vêm se constituindo ao longo dos tempos.

“A arquitetura moderna ampliou a máxima de que a civilização precisa de cimento e ferro. Esse é um pensamento que se relaciona com o mundo nos termos de consumo de matérias não renováveis” (Krenak, 2022, p. 59). Em vista dessa lógica sobre a urbanização em contexto mais amplo, chega-se à discussão sobre alguns dos elementos que traduzem a formação do espaço urbano na Amazônia, os quais evidenciam a igreja católica como uma das principais agentes desse processo.

A formação das cidades, como a própria transformação de Mairi Tupinambá para Belém, é uma maneira comum de apresentar a constituição de muitas cidades brasileiras, com seus fortes cheios de canhões, marcadas pela ideia europeizada da proteção de um território ancestral que não lhes pertencia, mas que estava sobre seu domínio e concomitantemente à expansão deste.

Portanto, para este debate é impreterível abordar o aldeamento e suas representações em diferentes momentos da história. A estudiosa Tatiane Malheiros (2020) discorre sobre esse condicionante afirmando ser o aldeamento uma estratégia colonial para definir territórios indígenas e a constituição da urbanização.

Tratava-se de uma organização arquitetada conforme os interesses dos coloniais. Esse sistema esteve diretamente coligado à ideia de integração e subalternização dos povos originários em diferentes espaços na Amazônia (Malheiros, 2020).

Nesse sentido, a urbanização estava relacionada às formas de distribuição dos povos indígenas nos territórios e, os aldeamentos foram táticas do poder hegemônico para manter a servidão e o domínio sobre as terras. O processo de aldear pode ser explicado por Malheiros (2020, p.33):

> *Jxpqmâ É ¸zpuÉ* foi a estratégia usada em diferentes contextos ao longo da história do indigenismo, que buscava ao mesmo tempo uma definição de territórios indígenas diretamente relacionados às estratégias de expansão dos projetos coloniais, e o processo de produção do urbano regional, através da deportação e confinamento de comunidades inteiras ora em missões religiosas, das quais surgiram as primeiras cidades da região; ora em aldeias de “Diretórios”, onde se reproduzia um trabalho compulsório de servidão; ora junto às cidades, quando da expansão da fronteira agropastoril para garantir a apropriação dos territórios tradicionais, ora em reservas, para contenção territorial de povos em espaços de terra devolutas onde não fossem um “empecilho” a expansão de frentes econômicas, e de contrapartida pudessem reproduzir-se física e culturalmente sob um regime tutelar conduzido pelo Estado.

Para o professor indígena André Baniwa (2023), a nomenclatura aldeia está sendo repensada por muitos grupos, visto que contém um sentido de limitação. Atualmente alguns coletivos preferem o termo comunidade como representação de seus modos de viver. Independente de denominações ou de reconhecimento do Estado, é preciso lembrar que as cidades foram construídas em espaços tradicionais, portanto a cidade é uma extensão desses territórios.

Segundo Tatiane Costa (2018), em seu texto “Urbanização e questão indígena na Amazônia”, a figuração das ordens religiosas atuantes na Amazônia e a implantação de aldeamentos formavam um sistema de aculturamento da população indígena, resultando na dizimação de identidades que já estavam sendo reduzidas pela miscigenação dos povos.

Diferentemente dos artifícios militares efetuados pelo Estado português, os jesuítas mantinham o domínio dos nativos, através de mecanismos de negociações.

Porém, quando isso não funcionava, eram severamente castigados; dessa maneira, impuseram uma gerência de trabalho altamente controlado, objetivando a produção de riquezas com a mão de obra indígena.

Os mecanismos de apropriação territorial seguiram no decurso da história. A Constituição de 1891 garantiu ao Estado o direito de decidir sobre os territórios, as populações indígenas ficaram à margem desse processo, sendo completamente excluídas, gerando a caçada às comunidades em isolamento (Malheiros, 2020).

Consideramos interessante a discussão da autora Malheiros (2020, p.34) acerca dos processos de tutela advindos das propostas para abrandar o genocídio contra os povos originários. Esses serviços classificaram a "'condição' de índio, vinculada à vigilância de órgãos estatais. Esse processo é ratificado com a militarização da questão indígena, na segunda metade do século XX".

A década de 1960 consolidou os arranjos estatais de transformação dos territórios amazônidas em vista dos artifícios desenvolvimentistas e de ocupação. A partir da implantação dessas políticas, as populações indígenas obrigatoriamente tiveram que vivenciar os costumes de uma vida urbana (Costa, 2018). Em relação às políticas mencionadas pela estudiosa:

> Em termos de integração, temos a instalação de redes viárias no território, com a abertura de rodovias que cortam a região, a exemplo da BR - 010 (Belém - Brasília), da BR - 163 (Cuiabá - Santarém), da BR- 364 (Cuiabá - Porto Velho) e da BR222 (Transamazônica). Temos ainda a instalação de redes enérgicas e de telecomunicações, e as políticas de incentivo à migração induzida e financiada pelo Estado, que visava ocupar o chamado "vazio demográfico" (Costa, 2018, p. 240).

Ainda Costa (2018) ressalta que com a inserção do arcabouço capitalista, as artimanhas desenvolvimentistas inevitavelmente impactaram na estrutura organizacional das comunidades originárias. A partir dessa nova reorganização, os interesses econômicos cada vez mais foram se expandindo sobre os territórios indígenas.

A urbanidade, sem dúvida, resulta de um projeto do capital, transformando-se em um mecanismo de produção e reprodução, que interfere nas relações sociais através da homogeneização de pensamentos e atitudes correspondentes a essa lógica, concomitantemente excludente a quem não se resigna.

As formas de organização das cidades são múltiplas e estrategicamente desiguais. Todavia, é importante entendermos criticamente o que Costa (2018, p. 249) nos alerta:

> Não vitimizar os indígenas, mesmo adentrando analiticamente toda a violência a que foram submetidos ao longo do processo histórico, mas pelo contrário entendemos ser necessário apresentá-los como sujeitos sociais que produzem e são produtos da urbanização, como protagonistas de diversas estratégias de resistências às pressões que veem sofrendo historicamente, e que está e viver a/na cidade também pode ser uma forma de resistência, uma forma de expor suas demandas, uma forma de se reproduzir, ao tornar a cidade também seu espaço de luta e sobrevivência.

A manifestação étnica nas cidades, pode apresentar duplo caráter, posto que há uma regularidade e controle dos indígenas na conjuntura urbana, mas também a existência de pessoas originárias nesses territórios pode igualmente anunciar uma forma de resistência e uma estratégia de reverberar suas demandas (Costa, 2018).

A Wyka Kwara por sua vez, é um exemplo de movimento que vem crescendo e demarcando a cidade como espaço que também tem ocupação indígena. Vale destacar que as ações desenvolvidas pela Associação não têm como propósito ações limitadas às pautas dos/as que residem na cidade, mas também dos/as aldeados/as. Desse modo, se configurando, como de fato, um projeto de construção coletiva, conforme podemos perceber no relato de Kwarahy em uma de nossas conversas:

> *fôwm Vímâm àéq ˆ éym mããÉoumı”É0 ymã z”É ãq áÉâçm oÉyÉ éym mããÉoumı”É222 `émx ˆ m mããÉoumı”É àéq qãçépm puâquçÉ0 É puâquç çâmpuouÉzmx q yuxqzmâI `émx ˆ m mããÉoumı”É àéq pqãqzêÉxêq oÉzoquçÉã mynuqzçmuãI `émx ˆ m mããÉoumı”É àéq rmxm pq qãáuâuçémxupm̂pqI `émx m mããÉoumı”É àéq rmxm pq áqpmsÉsum çâmpuouÉzmx q yuxqzmâI `émx ˆ m mããÉoumı”É àéq néãom âqãÉxêqâ ááÉnxqymã ãÉoumuã pÉã mããÉoumpÉã o pmã mããÉoumpmã q pmàéqxqã àéq qãç”É uzãmçuãrquçÉã oÉy qãçm ãÉouqpmpqI Yqztéym! Yã v´ ãÉyÉã éym ézuêqâãupmpq q m fôwm Vím âm êmu ãq çÉâzmâ éym ézuêqâãupmpq q m zÉããm méxm uzméséâmx êmu qy véxtÉ pum 5D q 65 pq véxtÉ zã êmyÉã çqâ zÉããm méxm uzméséâmx2 O çqy ymuãE m fôwm Vímâm ç´ ãq çÉâzmzpÉ éy áÉêÉ0 ámâqzçq2 J fôwm Vímâm ç´ ãq çÉâzmzpÉ éy áÉêÉ222 O m¸ áqâ̂éqym ãq ymã àéq áÉêÉ ˆ esse? Isso pode acontecer? Pode! Sempre foi assim... Ah “mas o Estado não vai reconhecer”, a gente não está buscando âqoÉztqouyqzçÉ pÉ OãçmpÉ2 OãçmyÉã Éâsmzuõmzpé m zÉããm ãÉouqpmpq0 ãq É OãçmpÉ àéuãqâ âqoÉztqoqâ qxq smztm oÉy uããÉ0 ãq z”É àéuãqâ âqoÉztqoqâ qxq áqâpq oÉy uããÉ áÉâàéq ãÉyÉã zã àéq êÉçmyÉã çmynˆy q0 m sqzçq z”É êmu êÉçmâ qy àéqy z”É zÉã âqoÉztqoq2 J sqzçq zézom êmu pmâ É nâmıÉ m çÉâoqâ áJâm àéqy z”É zÉã âqoÉztqoq2 Y”É zÉã âqoÉztqoqI Y”É çqy zqztéy ááÉnxqym z”É0 m sqzçq ãmnq m Éâusqy pq êÉo˜ã0 msÉâm zÉããm Éâusqy zã çmynˆy ãmnqyÉã2 Oãçq áÉêÉ fôwm Vímâm àéq ç´ ãq çÉâzmzpÉ éy áÉêÉ pq rÉâym xqs¸çuym pq çmnqxm0 ˆ qómçmyqzçq Éã âqymzqãoqzçqã pmàéqxqã àéq É OãçmpÉ pqoxmâm qóçuzçÉã0 àéq ã”É ymuã pq yux áÉêÉã0 ã”É ymuã pq yux áÉêÉã! Tzoxéãuêq*

> *çqy áÉêÉã tÉvq àéq qãç´ Éâsmzuõmp É q êuêqzpÉ ãqé oÉzçqóçÉ muzpm àéq pq âqãuãç˜zoum q É Oãçmp É puõ àéq qxqã z”É qóuãçqy0 m qóqyáxÉ pÉã ámâqzçqã Jâmáuézã0 pÉã ámâqzçqã cmnmvmâm0 pÉã ámâqzçqã gÉwxqz Vmusmzs0 pÉã ámâqzçqã Jzpuâ´0 qããqã ç”É nqy ymuã puãqmzçqã [ã ámâqzçqã Vmyéç´0 Xmzm0 áÉêÉ Xmzm0 àéq ˆ É àéq rézpÉé Xmzméã0 q Éã céáuzmyn´ x´ qy]mâuzçuzã0 q ÉéçâÉã q Éé*
Tenetehar, 2022 - Áudio Whatsapp.*2*

A questão levantada pelo líder da Wyka Kwara nos reporta novamente a problematizar que pensar os indígenas em contexto urbano ainda gera questionamentos ou mesmo preconceitos, pois estas pessoas estão condicionadas a uma ideia comumente apresentada a partir de uma relação direta com a floresta e em um viés territorial, reafirmando o equívoco histórico e a estereotipação de uma “essência”.

Malheiros (2020) pontua ser comum os povos indígenas serem concebidos tanto na perspectiva de políticas públicas como na epistemológica, colaborando para uma outra proposição de convergência com as artimanhas de poder ao pensar as comunidades vinculadas estritamente às conexões ancestrais para uma definição de territorialidade fixa.

O imaginário de perceber o/a indígena sobre a perspectiva do período colonial ainda perdura, pois existe uma convicção de que as culturas originárias são imutáveis, “não pode criar-se a si mesma e ainda reivindicar ser indígena”. Tampouco pode ser complicada, internamente diversa ou contraditória, pois esse é privilégio exclusivo do Ocidente (Smith, 2018, p. 93).

Transferindo essa lógica para o contexto amazônico, ignora-se por completo o processo de urbanização desse espaço relacionado com a presença indígena, “a cidade é meio/condição/produto da presença indígena e o indígena é produtor da urbanização seja na cidade ou na aldeia” (Costa, 2018, p. 234).

Esse estigma criado sobre os povos originários é refletido diretamente nas ações estatais, pois quando os/as cidadãos/ãs originários/as se apresentam de maneiras dissonantes do arcabouço genérico, as políticas indigenistas concebem essas posturas como movimentos contra-identitários, ou seja, de negação da “essência indígena”. Assim esse processo cultural dinâmico é frequentemente inadmissível, como aponta Malheiros (2020, p. 43).

> [...] as agências indigenistas oficiais, responsáveis por garantir atendimento específico aos povos indígenas, historicamente, vêm associando direitos identitários aos estereótipos e estigmas criados em torno da imagem do índio

> bravo e ao isolamento territorial, e a partir disso, tentam definir a condição étnica de um indivíduo ou de um grupo. Sustentam-se em perspectivas de cunho culturalista, que buscam por “traços culturais genuínos”, e justificam a negação de atendimento diferenciado a grupos localizados em centros urbanos, a partir da ideia de “perda da identidade indígena”, quando entende que aos “valores” e “formas de comportamento” próprios da vida urbana contrapõe-se às práticas tradicionais indígenas, que em tal perspectiva deve se reproduzir restritos aos espaços das aldeias.

Para Baniwa (2023), o processo de construção de cidades desde o período colonial, sempre foi marcado pela presença dos povos originários, principalmente no que concerne ao trabalho braçal ao qual foram submetidos. Essa presença foi se intensificando gradativamente, posto que as condições dos territórios originários foram se tornando frágeis em vista da ausência de políticas públicas que pudessem garantir direitos básicos, este foi um dos fatores determinantes que motivaram a migração para a cidade.

Malheiros (2020, p. 43) enfatiza que as ações das políticas indigenistas estatais acabam reproduzindo oposição entre povos aldeados e os não aldeados, implicando na subtração de direitos, frutos conquistados pelos movimentos de luta. “De um modo geral, os indígenas citadinos são percebidos pelos indígenas aldeados, como concorrentes na atenção do Estado, da mídia e da opinião pública, o que provoca tensões no seio do movimento indígena mais amplo” (Baniwa, 2023, p. 27).

> Essa injustiça com os povos indígenas citadinos é o resultado de visões que opunham da antropologia tradicional ultrapassada, que opunham índios “aldeados” e índios “desaldeados”, ou mesmo “índios destribalizados” e “desterritorializados” (Baniwa, 2023, p. 31).

De acordo com Baniwa (2023), cabe investir na problematização acerca da rivalidade entre povos indígenas, em especial entre os citadinos e os aldeados. Certamente essa é uma lógica estratégica para provocar o enfraquecimento da luta por direitos e a perpetuação do sistema colonialista. Neste cenário, não há vantagens para nenhum dos lados, exceto para o Estado.

Essa questão nos move para um outro recorte vinculado a esse debate: os direitos sociais dos indígenas na cidade. Esse foi inclusive um tema de discussão nos diálogos realizados com os/as participantes da pesquisa, quando questionados/as sobre como a Wyka Kwara concebe os direitos sociais dos indígenas em contexto urbano.

Joqâom puããÉ0 qé motÉ àéq m áâuzouámx àéqãç”É àéq m sqzçq oÉxÉom ˆ pq àéq t´ éym purqâqzım àéq z”É p´ ámâm m sqzçq âquêuzpuomâ qãçmzpÉ rÉâm pm mxpqum0 rÉâm pqããq oÉzçqóçÉ0 pqããq oÉzçmçÉ ymuã puâqçÉ oÉy É áÉê Y”É p´ ámâm âquêuzpuomâ Éã yqãyÉã pqãçÉ qxqã áÉâàéq m¸ ãqâum yquÉ àéq222 Y”É éãéâámâ0 ymã ãq máâÉêquçmâ0 áÉâàéq àéqâqzpÉ Éé z”É m oupmpq çqy yéuçÉã moqããÉã q yéuçmã qãçâéçéâmã àéq mã mxpqumã z”É ç˜y2 Ozç”É éym áqããÉm àéq ãqyáâq êuêqé màéu q àéq áÉpq mçˆ çqâ oÉzçmçÉ oÉy ãqé áÉêÉ0 áÉpq mçˆ çqâ oÉzçmçÉ m âqçÉympm zÉ ãqzçupÉ pq uâ x´ yqãyÉ ãqâ âqoÉztqoupm áqxm oÉyézupmpq0 uããÉ z”É oÉxÉom qxm qy usémxpmpq pq oÉzpuı”É oÉy mxséˆy àéq ãqyáâq yÉâÉé zm mxpqum usémxpmpq pq oÉzpuı”É zÉ ãqzçupÉ pq puâqçÉ m ãqzçupÉ pq uâ ãqzçupÉ pq uâ purqâqzçqã pq êuê˜zoum2 Xm¸ çmynˆy z”É ˆ áÉâ oméãm puããÉ àéq z”É áâqouãm pq zqztéy puâquçÉ ámâm àéqy qãç´ zm oupmpq2 J sqzçq âquêuzpuom0 áÉâ qóqyáxÉ0 àéq m ãmpq uzp¸sqzm0 qããm ãmpq qãáqo¸ruom0 çmynˆy ãqvm ymzçupm ámâm àéqy qãç´ zÉ oÉzçqóçÉ éânmzÉH àéq mã qãoÉxmã pm oupmpq ãmã çmynˆy ãqâ ymuã mpmáçmpmã – áâqãqzım pq qãçépmzçqã uzp¸sqzmã qy oÉzçqóçÉ éânmzÉ0 áÉâàéq mããuy0 qóuãçq0 uzoxéãuêq màéu zÉ]mâ´0 áÉâ qóqyáxÉ0 qãoÉxmã àéq ç˜y çéâymã qãáqo¸ruomã ámâm uzp¸sqzmã2 Ym qãoÉxm àéq qé qãçmzpÉ0 çuztm çéâymã qãáqo¸ruomã ámâm mxézÉã fmâmÉ2 Xmã mããuy0 qóuãçumy ÉéçâÉã mxézÉã uzp¸sqzmã zm qãoÉxm àéq qâmy pq oÉzçqóçÉ éânmzÉ q É qzãuzÉ z”É qâm áâqámâmpÉ ámâm qxqã222]âuyquâÉ áÉâàéq z”É Éã âqoÉztqoum oÉyÉ uzp¸sqzmã0 ãqsézpÉ áÉâàéq z”É mnÉâpmêm m tuãçâum pq ãém êuê˜zoum2 Ozç”m mããÉoumı”É çmynˆy rmõ qããmã âquêuzpuomıqã pq puõqâ àéq mã qãoÉxmã pm oupmpq áâqouãmy çqâ éym áâqámâmı”É áqpmssuom0 pusmyÉã mããuy q pq áâÉvqçÉ pq qpéomı”É yqxtÉâ ámâm qããqã ãévquçÉã2 Jã áâáâumã pqrqãmã pq çqy´çuomã ymuã sqâmuã0 oÉyÉ m pqrqãm pÉ yquÉmynuqzçq0 m pqrqãm pmã rxÉâqãçmã q pÉã âuÉã zqããqã oÉzçqóçÉã éânmzÉã0 ã”É çmynˆy éym xéçm pm mããÉoumı”É0 áÉâàéq m sqzçq qzçqzpq àéq z”É rÉu m sqzçq àéq ãmué pqããq qãámıÉ ámâm m oupmpq pÉyuzmâ2 Ozç”É0 qé êqvÉ áâuzouámxyqzçq oÉyÉ qããmã pqrqãmã0 çmzçÉ pm ãmã uzp¸sqzm zÉ oÉzçqóçÉ éânmzÉ0 àémzçÉ m àéqãç”É pmã qãoÉxmã pm oupmpq0 àémzçÉ çmynˆy m pqrqãm pm zmçéâqõm pqããqã çqâãuçâuÉã éânmzÉã oÉyÉ áâuzouámuã âquêuzpuomıqã pÉã puâquçÉã ãÉou pÉã uzp¸sqzmã zÉ oÉzçqóçÉ éânmzÉ -Jôâô céáuzmyn´0 858:.2

Observa-se, nesse relato, que os direitos sociais dos indígenas, em contexto urbano, são também objeto de reinvindicação da Associação Multiétnica Wyka Kwara. Interessante que esses direitos não são pensados estritamente aos/as que nascem nas cidades, mas também aqueles/as que saíram de suas comunidades e que hoje habitam em centros e periferias urbanas e utilizam os serviços públicos básicos.

Um outro ponto de destaque de Ayry refere-se à desigualdade no tocante ao acesso aos direitos fundamentais e que de algum modo, reflete no campo de debate ao distanciar os povos quando se pensa na diferença entre contextos e nos próprios

direitos. Porém, isso pode também ser reflexo de uma estratégia do Estado para que não ocorra uma unificação em relação às lutas políticas históricas em vários âmbitos.

Cabem nessa linha de pensamento, questões fundamentais que vêm sendo debatidas pela Wyka Kwara e por alguns/as intelectuais indígenas – aldeados/as e não aldeados/as – mas que mobilizam forças para solidificar essa discussão sobre as pessoas que pertencem originalmente a uma comunidade reconhecidamente indígena e que migraram para as cidades e, as pessoas que não nasceram em território, mas carregam o sentimento e a força ancestral/espiritual de se autorreconhecerem como pertencentes a um determinado povo, sendo dedicados/as ao processo de retomada.

Certamente uma conversa complexa e até polêmica, pois mesmo que alguns/as aldeados/as e com etnia definida sejam favoráveis a esse reconhecimento, outros/as se colocam em oposição e há ainda a mão do Estado, visto que essa é uma questão que vem ganhando notoriedade nos últimos anos, especialmente pelas estatísticas apresentadas pelo IBGE.

Um dado interessante apontado pelos últimos censos corresponde ao expressivo aumento da população indígena, o que não se trata de um percentual por natalidade, mas sobretudo, pela autoidentificação étnica. Como resultado desse processo, principalmente em áreas urbanas, percebe-se o enfraquecimento da teoria de que os povos originais foram quase que completamente assimilados e/ou extintos (Angatu, 2016).

Para o Estado, os indígenas, em cidade, são negados e desse modo, concebidos como institucionais “condicionados a uma situação de extraterritorialidade, por serem postos na condição de ‘fora do lugar’ ou ainda de ‘pertencentes a lugar nenhum’”. Porém, de acordo com Baniwa (2023), os indígenas citadinos representam estatisticamente mais de 60% da população originária do Brasil.

A negação ao autorreconhecimento do Estado configura claramente uma atitude racista, etnocida e genocida. Impedindo a retomada da indianidade, “tem relação com a tentativa de evitar a luta por direitos originários ao Território” (Angatu, 2021, p. 21).

> Essas imposições estatais não só dificultam a legitimidade e legalidade do autorreconhecimento como também aumenta o preconceito e o racismo individual e coletivo contra algumas pessoas indígenas que retomaram suas

> identidades. Gera barreiras discriminatórias de qualificações de quem pode ou não se declarar indígena (Angatu, 2021, p. 22 e 23).

"A alteração no quadro populacional indígena brasileiro decorreu de um universo de reelaboração e (re)existências dos povos originários diante das imposições de longa duração feitas pelo Estado brasileiro" (Angatu, 2016, p. 190). É notório que o número de pessoas que se autodeclaram como indígenas tem avançado devido a algumas decepções enraizadas sobre a redução dos povos.

A autodeclaração está relacionada à investida de etnocídio e genocídio, o que é reafirmado pela questão de que alguns povos foram julgados como extintos. Contudo, contemporaneamente há uma expressiva reafirmação de identidades individuais e coletivas da existência desses povos que historicamente foram considerados eliminados (Angatu, 2021).

Apesar de expressivo o número de pessoas que se declaram como indígenas e são residentes em cidades, como assinalam os dados do Censo 2022 do IBGE, isso está de longe de ser um benefício de proteção contra o racismo e a exclusão que afetam a vida dessas pessoas.

Na visão de Angatu (2021), a negação à retomada é parte da engrenagem do processo de colonização em que os povos originários foram submetidos ao longo de 524 anos, desde as violações culturais, espirituais, coletivas e individuais, além de assassinato e a assimilação à sociedade não indígena.

Todo esse sistema está vinculado à espoliação dos territórios no tocante à prática da propriedade privada, consequentemente, estabelecendo essa lógica tem-se então a destruição de um universo, a aniquilação de inúmeras cosmologias, epistemes, formas de ser e de viver de modo geral (Angatu, 2021).

O debate se alonga quando se coloca a perspectiva desses agentes interessados no aumento da autodeclaração, os quais apresentam concepções dissonantes, pois certamente o Estado e os financiadores do agronegócio e de práticas empresariais semelhantes não compreendem como algo positivo esses dados estatísticos, uma vez que isso resultaria em um aumento do número de grupos sociais contrários as suas invertidas de controle, sobretudo, de lucrar sobre vidas e a natureza de forma geral.

Outros agentes seriam os próprios indígenas com etnias definidas aldeados ou não, que de algum modo, como já evidenciado anteriormente, entendem esse

movimento como uma usurpação, uma narrativa de desconfiança justa devido ao histórico de violações desde a invasão dos colonizadores. Uma outra ideia seria pelo reconhecimento daqueles/as que estão na caminhada durante anos, que criaram raízes de fortalecimento, que acompanham verdadeiramente todos os processos de resistência e luta.

A resistência do reconhecimento parte da ideia de compartilhamento de recursos e políticas públicas dos reservados aos/as indígenas aldeados/as, que por sua vez, também se mostram resistentes a esse reconhecimento em vista de um possível estimulo à migração das aldeias para as cidades o que também relaciona-se ao fato de que a atenção da mídia não seja dividida.

Esses mesmos ainda contestam os/as indígenas em retomada devido ao fato de não validarem suas intenções de somar nas lutas, pois visualizam como um levante para fortalecer um modismo sem interesse de entender as demandas, mas sim, para mobilizar um *ãçmçéã* visto que hoje ser indígena carrega um valor e é aceitável, o que também é uma justificativa válida, pois além dessas posturas há aquelas advindas dos brancos que se infiltram nesses debates e assumem o papel de quem tem a solução para os enfrentamentos.

Sem a intenção de criar generalizações, mas não se pode deixar de ponderar que essas práticas são muito características de alguns movimentos indigenistas ou mesmo de intelectuais que estudam temáticas indígenas em diversas áreas. Essas são algumas questões que pairam o campo de discussão quando o assunto envolve autodeclaração indígena, especialmente quando se trata daqueles/as que estão em contexto urbano que não possuem uma etnia definida e que se desafiam à retomada, como assinala Ayry em uma de suas narrativas sobre o ser indígena na cidade e a atuação da Wyka Kwara:

> *j222k Oy çÉpÉã Éã qãámıÉã Ézpq mã áqããÉmã êqqy uzp¸sqzmã qy contexto urbano, é sempre aquele questionamento: “mas você é indígena mesmo?”, “Ah, mas como é esse negócio de indígena em contexto urbano?” Então, quase tudo o que acontece de yÉêuyqzçmı”É v´ ˆ é ym yÉêuyqzçmı”É áÉx¸çuom0 áÉâàéq v´ pqymâom àéq qóuãçqy áqããÉmã màéu qy Xmuâu Éé qy Ééçâm oupmpq àéq ã”É uzp¸sqzmã q àéq yÉâmy zqããq oÉzçqóçÉ0 v´ ymâom éym áÉãuı”É mxu pq àéq qóuãçqy qããmã oÉyézupmpqã àéq ã”É mámsmpmã0 àéq ã”É oÉxÉompmã oÉyÉ uzqóuãçqzçqãÉuzçmã yéuçmã êqõqã2 Xmã çmynˆy áÉx¸çuoÉ zÉ ãqzçupÉ pq âquêuzpuomı”É pq puâquçÉã0 máqãmâ pq àéq zÉâymxyqzçq m fôwm Vímâm z”É âquêuzpuom Éã yqãyÉã puâquçÉã pÉã uzp¸sqzmã mxpqmpÉã0 véãçmyqzçq ámâm qzçqzpqâ mã purqâqzımã ãÉouÉqoÉzyuomã q áÉx¸çuomã àéq uãyáxuom0 ymã çqy âquêuzpuomıqã*

> *pq puâquçÉã çmynˆy áÉx¸çuoÉã2]Éâ qóqyáxÉ0 m oÉzãçâéı”É pq éym ézuêqââupmpq uzp¸sqzm0 m oÉzãçâéı”É pq áÉx¸çuomã ánxuomã pq usémxpmpq âmoumx0 z”É – çÉm àéq m fôwm Vímâm ámâçuouáÉé màéu pm ãqymzm ámâm oâumı”É pm MÉyuãã”É pq NuâquçÉã Oçmoumx pq Kqxˆy Ézpq çqy êuzçq áqããÉmã pm fôwm Vímâm uzãçuçéouÉzmxyqzçq v´ qxquçmã ámâm qãçmâqy mxu2 Ozç”É ã”É áÉx¸çuomã pq ê´âumã rÉâymã0 áÉx¸çuoÉ uzãçuçéou áÉx¸çuoÉ ãuynÉxuomyqzçq zqããq ãqzçupÉ pq pqymâomâ qããmã upqzçupmpqã q pq âqmruâymı”É pÉ oÉyáâÉyuããÉ oÉy éym xéçm0 áÉâàéq m xéçm uzp¸sqzm z”É ˆ éym xéçm ã pq àéqy qãç´ zm mxpqum2 O çmynˆy ˆ àémãq éy áâÉoqããÉ yéuçÉ qpéomçuêÉ0 áÉâàéq ã ãqzçuzpÉ0 ã nqnqzpÉ ´sém222]Éâàéq mããuy0 çmzçÉ àéqy ˆ pm mããÉoumı”É q ámâçuouám0 àémzçÉ àéqy z”É ˆ pm mããÉoumı”É oÉzãqséq çqmâxu éym zÉêm áqââáqoçuêm yqãyÉ pq yézpÉ àémzpÉ ãmu pmã mçuêupmpqã -Jôâô céáuzmyn´0 858:.2*

Nesse panorama de discussões onde as polaridades são acentuadas, um outro prisma precisa ser evidenciado, algo que é objeto de pauta da Wyka Kwara, especialmente através da figura de Kwarahy Teneteha e também está presente nas produções dos últimos anos do professor Casé Angatu: o apagamento colonial como principal elemento do não conhecimento das origens ancestrais, do mito da extinção criado para invisibilizar muitos povos e que colocou pessoas a pertencerem a uma categoria de um “não lugar”.

Conforme prevê o estatuto da Wyka Kwara em seu parágrafo segundo, é considerado indígena: “toda pessoa que tenha ancestralidade indígena independente do tempo, grau de miscigenação, livre e espontaneamente, se declare e viva segundo ditames deste estatuto” (Estatuto WK, 2024). Nesse sentido, cabe o destaque para uma fala de Kwarahy nos momentos em que dialogávamos via aplicativo whatsapp quando tratávamos sobre a questão da autodeclaração e da retomada daquelas pessoas que se aproximam e consideram a associação como caminho para o conhecimento de suas origens ancestrais:

> *Ym fôwm Vímâm ˆ Ézpq qãç”É mã áqããÉmã àéq É OãçmpÉ puõ àéq2 z”É Xmã m fôwm Vímâm z”É çqy uzçqzı”É pq xqêmâ ámâqzçq ámâm qzoÉzçâmâ ãqé áÉêÉ2 [âqçÉâzÉ m qããq áÉêÉ ˆ zqoqãã´âuÉ0 ymã ˆ pur¸oux qzoÉzçâmâ0 É àéq ãq áÉpq rmõqâ ˆ zÉã rÉâçmxqoqâ q çâmnmxtmâ áÉâ áÉx¸çuomã ánxuom ámâm oÉxmnÉâmâ oÉy qããqã áÉêÉã222 O É rmçÉ pq z”É çqâyÉã âqzoãmrqâ˜ pÉã oÉztqouyqzçÉã pÉã áÉêÉã v´ ˆ éym ââÉêm pqããq mámsmyqzçÉ2 j222k Y”É ˆ éym omâçquâm Éé éy áÉêÉ àéq êmu yq êmxupmâ uzp¸sqzm -Vímâmtô cqzqçqtm0 ´épuÉ êum máxuomçuêÉ ítmçãmáá0 8589.*

A compreensão sobre a retomada e como está imbricada na organização política da associação, foi um dos temas que apareceram também durante os diálogos interculturais. Consideramos pertinente uma pergunta mais objetiva sobre como se

opera a questão da retomada, uma vez que se trata de um assunto recorrente em várias atividades promovidas pela Wyka Kwara que tivemos a oportunidade de participar.

Percebemos que mesmo não havendo uma intervenção específica como plano de trabalho da Wyka Kwara, há uma preocupação para que a retomada ocorra, embora não seja um processo fácil como assinalado pelo líder da associação. A retomada é uma abertura não só para pessoas, mas para povos que foram considerados inexistentes para o Estado.

Outros/as participantes também expuseram opiniões aproximativas sobre o tema e o papel da Wyka Kwara, destacando não se tratar de uma apropriação indevida, mas de um direito, de um processo político, espiritual e ancestral, do fortalecimento do indivíduo e da coletividade. Reforçam ainda que há nessa caminhada, o acolhimento promovido pela associação ao se comprometer para reivindicar políticas públicas.

Alguns/as dos/as interlocutores/as já são reconhecidos/as pelos seus povos originários, outros/aas ainda estão em busca, para alguns/as uma jornada que dura anos.

Vejamos a seguir os relatos de Ayry Tupinmabá e Karina Tupinambá:

> *Oé z”É ãmnum yqãyÉ É àéq rmõqâ0 áÉâàéq qé ãuyáxqãyqzçq z”É çuztm oÉztqouyqzçÉ pq àéq qé áÉpum rmõqâ éym âqçÉympm mzoqãçâmx2 O m¸ qy 856D0 yuztm mê yÉââqé0 uzrqxuõyqzçq0 ymã muzpm qy 856D0 ãqzçu éy otmympÉ êuzpÉ pqxm0 áÉâàéq máã ãém yÉâqé çuêq éy ãÉztÉ àéq rÉu yéuçÉ ymâomzçq ámâm yuy0 qé zézom qãàéqou pqããq ãÉztÉ222 Oâm éy ãÉztÉ zm àémx qé qãçmêm pquçmpÉ zÉ yquÉ pq éym ymçm2 O m¸ nmçum éy êqzçÉ yéuçÉ rÉâçq àéq çâmõumy ê´âumã rÉxtmã q áˆçmxmã pq rxÉâ q qããma rÉxtmã q rxÉâqã êuâmêmy nmyuzê0 àéq y q rmxmêm áâm uâ néãomâ mã âm¸õqã pm rmy¸xum2 YÉããm! O m¸ máã qxm yq rmxmâ uããÉ0 qé yquÉ àéq yq qãámzçmêm zÉ ãÉztÉ0 q m¸ nmçu É êqzçÉ pq zÉêÉ q xqêmêm qxm áâm xÉzso mais uma vez, como se fossem flores e folhas. E aí eu fiquei, “meu Nqéã0 m âmuõ pm yuztm¸xum ˆ uzp¸sqzm0 ymã oÉyÉ ˆ àéq qé êÉé saber sobre isso se minha avó nem está mais aqui para me contar?”. O àémzpÉ qãçmêm çmynˆy0 uzrqxuõyqzçq z”É oÉzçmêm áqxÉã ááÉoqããÉã pq êuÉx˜zoum àéq êuêqé2 O m¸ qé ruàéqu yquÉ àéq ámâmpÉ pq z”É ãmnqâ É àéq rmõqâ222¸ qé oÉztqou éym yÉım àéq qâm pm mããÉoumı”É q qxm yq qóáxuoÉé ãÉnâq É àéq qâm âqçÉympm q oÉyÉ uâ mçâ´ã puããÉ2 O qé zqy ãmnum àéq uããÉ qóuãçum0 ãmnqI Oxm ãmnum àéq uããÉ qâm áÉãã¸êqx yqãyI E aí eu fiquei, “nossa, como assim dá pra fazer isso?”. Aí isso eu féu mçâ´ã pm mããÉoumı”É q âqoqnu yéuçÉ moÉxtuyqzçÉ pmã áqããÉmã2 Ozçqzpu àéq qé z”É qãçmêm êuêqzpÉ éy ááÉoqããÉ zuoÉ2 Oé z”É ãÉé m zuom*

áqããÉm pÉ Kâmãux0 pm Jymõzum àéq ámããÉé áÉâ qããq áâÉoqããÉ pq çqâ
ãém mzoqãçâmxupmpq âÉénmpm q mámsmpm yqãyÉ çqzpÉ mxu éym
pqãoqzp˜zoum puâqçm˜2 áqããÉmã àéq ç˜y âqçÉympmã ymuã puãçmzçqã0
no sentido de, “ah, era o avô da tataravó que era indígena”. No caso,
yqé ámu yqãyÉ ãqyáâq puããq àéq qâm2 Oxq ã z”É ãmnum àémx qâm É
áÉêÉ0 ymã ãqyáâq puããq àéq qâm2 Jããuy oÉyÉ m yuztm mê àéq qé
muzpm otqséqu mÉztqoqâ êuêm2 Ozç”É m mããÉoumı”É yq pqé qããq
moÉxtuyqzçÉ àéq qâm zqoqãã´âuÉ ámâm áâqqzotqâ éym xmoézm yqãyÉ
áqããÉmx yuztm q pq Ééçâmã áqããÉmã2 cmynˆy yq mvépÉé yéuçÉ oÉy É
oÉztqouyqzçÉ xuçqâ´âuÉ0 pÉoéyqzçmx moqâom puããÉ2]Éâàéq qé àéqâum
ãmnqâ ymuã ãÉnâq mã oÉuãmã2 O m¸ qé ãqyáâq áÉpum áqpuâ áâm mxséˆy q
qxqã yq mvépmêmy pq mxséym rÉâym2 Xq uzpuomâmy pÉoéyqzçÉã
t uãçâuoÉã àéq qé áÉpum mzmxuãmâ0 mxséymã rÉzçqã àéq qé áÉpum néãomã
O qé réu uzpÉ mçâ´ã puããÉ q çmynˆy oÉzçâunéuâ zÉ ãqzçupÉ pmã
âquêuzpuomıqã áÉâ puâquçÉã2 J fôwm Vímâm ãqyáâq çqy éym mçémı”É
pq yÉãçâmâ àéq qóuãçqy uzp¸sqzmã zqããq oÉzçqóçÉ éânmzÉ qxàéq
çmynˆy áâqouãmy pq áÉx¸çuomã ánxuomã -Jôâô céáuzmyn´0 858:.2

J âqçÉympm pÉ ãqé ãqâ uzp¸sqzm0 oÉyÉ m sqzçq rmxm0 z”É çqy
pÉoéyqzçÉã àéq âqãámxpmy m zÉããm mzoqãçâmxupmpq uzp¸sqzm2 [
mããézçÉ ç´ mámsmpÉ0 çqy çÉpm éym àéqãç”É pq zqsmı”É0 oÉxÉzumxuãçm2
O m¸ ˆ éym âqçÉympm pq áâuzo¸áuÉ uzpuêupémx0 pq oÉzãou˜zoum2 ú oÉyÉ
ãq rÉããq oÉzãou˜zoum pq oxmããq0 àéq qâm oxmããq çâmnmxtmpÉâm222
oâqãoqzpÉ É sâéáÉ pÉ yÉêuyqzçÉ0 ç´ oÉy oqzçÉ q áÉéomã áqããÉmã pq
çÉpÉ É Kâmãux2 Ozç”É0 ç´ ãq çÉâzmzpÉ éym oÉuãm yéuçÉ nÉzuçm0 ãmnq
[éçâÉã q ÉéçâÉã àéq çmynˆy qãç”É qy oÉzçqóçÉã pq âqçÉympmã éym
mzoqãçâmxupmpq Éâusuz´âum0 pqzçâÉ pÉã ãqéã oÉzçqóçÉã pq êuê˜zou
pqzçâÉ pm oupmpq2 Ozç”É0 m áâuzo¸áuÉ m âqçÉympm àéq m sqzçq rmxm ˆ éym
âqçÉympm pq oÉzãou˜zoum0 pqããm êÉzçmpq ˆçzuom àéq zqy çÉpÉ yézpÉ
çqy pÉoéyqzçÉ ámâm áâÉêmâ àéq ˆ uzp¸sqzm2 cuãÉ0 âqçuêÉ çmynˆy2
J sqzçq çqy yéuçmã oÉuãmã0 É àéq máâqzpqé oÉy Éã mêã002 oÉy qããq0
oÉy màéqxq2 O motÉ xqsmx àéq çqztmy ézã ámâqzçqã àéq qãç”É
oÉzãqséuzpÉ âqãsmçmâ pÉoéyqzçÉã mçˆ pq usâqvm ámâm oÉyáâÉêmâ uãã
àéq çqy m zÉããm mzoqãçâmxupmpq uzp¸sqzm qãçÉ uzpÉ ámâm Éã
ãqéã çqââuçâuÉã pq Éâusqy2 Oãç”É ãqzpÉ âqoÉztqoupÉã q rmõqzpÉ m xéçm
x´2 dy pÉã êuqãqã qâm qããq çmynˆy0 zÉ ãqzçupÉ pm âqçÉympm2 Xmã
qãáuâuçémxyqzçq rmxmzpÉ0 rÉu qããq pqãáqâçmâ muzpm ymuã qyáÉpqâmp
para dizer: “olha, eu tô aqui, eu sou uãã É0 qé àéqâÉ ãmnqâ É àéq çé
pensa de mim”... E aí, o movimento tá crescendo e eu tô gostando
yéuçÉ0 áÉâàéq ã”É yéuçmã pÉâqã àéq mã áqããÉmã xqêmy zmã oÉzêqâãmã2
cqy éy Qc pq moÉxtuyqzçÉ0 ymã m sqzçq pquóm ã oÉy É Vímtmâô áÉâ
qzàémzçÉ çÉymâ oÉzçm puãã É0 áÉpqâ otmymâ0 ámâm ruomâ oÉyÉ ãouÉ
yqãyÉ q ymzurqãçmâ mã ãémã áâ´çuomã q âqxmıqã – âqçÉympm x´ oÉy m
sqzçq2 MÉzãçâéuzpÉ éy yÉêuyqzçÉ àéq msÉâm ç´ zmouÉzmx2 O m¸0 qããm
àéqãç”É àéq çé yqzouÉzÉé zqããm nmââquâm çmynˆy ˆçzuom222]Éâàéq ãq
m áqããÉm z”É çqyÉ çqââuçâuÉ0 qzçâm çmynˆy éym Ééçâm xsuom àéq ˆ m

> *àéqãç”É pÉã puâquçÉã0 pÉã puâquçÉã pÉã uzp¸sqzmã qy oÉzçqóçÉ éânmzÉ -Vmâuzm céáuzmyn´0 858:.2*

Nesta segunda narrativa, Karina Tupinambá reforça a ideia de que a retomada, a princípio, se estabelece por vias subjetivas, as quais também se alinham à espiritualidade e posteriormente se torna coletiva. Menciona ainda sobre documentos oficiais como respaldo para confirmação da ancestralidade, em que alguns/as buscam mecanismos de comprovação, inclusive sendo acolhidos/as em seus territórios de origem. Um outro ponto de destaque revela como a Wyka Kwara desenvolveu parcerias com outros Estados através de redes sociais em que várias pessoas integram um movimento de retomada e autodeclaração indígena.

Interessante esse ponto de discussão, pois embora alguns/as tenham concepções aproximadas sobre a atuação da Wyka Kwara nesse aspecto, outra colaboradora da pesquisa considera como problemático e que envolve diretamente a organização política da Wyka Kwara. Esse assunto foi abordado quando tratávamos sobre a questão financeira, os modos de sustentação econômica da associação. Segundo Yaci Anambé (2024):

> *[xtm0 ymzm0 qé motÉ àéq çqy éym àéqãç”É mããuy ymuã pur¸oux àéq qããm222 Oé motÉ àéq qããm ˆ éym pmã0 motÉ àéq qããm ˆ m ãqsézpm ãuçémı”É ymuã pur¸oux -buçémı”É qoÉzyuom.0 motÉ àéq m áâuyquâm ãuçémı”É ymuã pur¸oux pm mããÉoumı”É ˆ m àéqãç”É pm Éâsmzuõmı”É áÉxçuom0 áÉâàéq mããuy222 Oé êqvÉ àéq m fôwm Vímâm qxm ˆ éy yÉêuyqzçÉ mÉ yqãyÉ çqyáÉ àéq qxm ˆ éym mããÉoumı”É2 Oé êqvÉ àéq qxm ˆ éy yÉêuyqzçÉ pq áqããÉmã uzp¸sqzmã qy oÉzçqóçÉ éânmzÉ q qy âqçÉympm0 áÉâàéq mããuy0 pqzçâÉ pÉã sâéáÉã pq ftmçãJáá pm mããÉoumı”É çqy éuçm sqzçq pÉ Kâmãux çÉpÉ0 ã àéq zqy çÉpÉ yézpÉ ˆ mããÉoumpÉ0 qzç”É qé êqvÉ oÉyÉ éym ámâçq pm fôwm Vímâm ˆ É yÉêuyqzçÉ q éym Ééçâm ámâçq àéq ˆ m mããÉoumı”É0 àéq ã”É Éã mããÉoumpÉã0 àéq ã”É áqããÉmã àéq ç˜y âqãáÉzãmnuxupmpqã0 àéq oÉzçâunéqy ruzmzoquâmyqzçq çãmnmxtÉ2 O çqy éym àéqãç”É pq pqãÉâsmzuõmı”É áÉx¸çuom ãmnq áÉâ àé˜I]Éâàéq m fôwm Vímâm mnâmım áqããÉmã àéq ãq méçÉpqoxmâmy uzp¸sqzmã2 b”É áqããÉmã àéq z”É zmãoqâmy q z”É êuêqâmy qy zqztéy oÉzçqóçÉ pq mxpqum0 ã”É áqããÉmã àéq uzoxéãuêq yéuçmã0 yéuçmã0 ã”É ãmnqy pm ãém âmuõ0 ãmnq àéq ˆ uzp¸sqzm0 ãmnq àéq çqy éym ãÉoumxupmpq uzp¸sqzm0 ymã z”É ãmnq àéqy ˆ É ãqé áÉêÉ0 muzpm áÉpq uzuoumâ éy áâÉoqããÉ pq âqçÉympm222 Ozç”É m fôwm Vímâm qxm mnâmım çÉpÉ yézpÉ0 mnâmım m oÉyézupmpq zm oupmpq0 mnâmım àéqy qãç´ qyçÉympm q mnâmım àéqy ãq méçÉpqoxmâm q sqâm yéuçÉ oÉzrxuçÉ oÉy É yÉêuyqzçÉ2]Éâàéq É yÉêuyqzçÉ uzp¸sqzm qxq z”É âqoÉztqoq ã É áâÉoqããÉ pq méçÉpqoxmâmı”É0 qxq z”É*

> *reconhece a pessoa “porque eu tô dizendo que eu sou indígena”, não! Oxq âqoÉztqoq pumzçq pq éy áqâçqzouyqzçÉ0 pumzçq pq éym yépmzım çmynˆy0 q m âqçÉympm qxm ˆ éy puâquçÉ2 dym oÉuãm àéq ámâm É yÉêuyqzçÉ uzp¸sqzm uããÉ ˆ yéuçÉ oxmâÉ0 ymã yéuçm sqzçq z”É rmõ âqçÉympm0 yéuçm sqzçq ãqy êuê˜zoum q ãqy uzoxéãuêq néãomâ qããm êuê˜zoum q qããq xqçâmyqzçÉ2 Ozç”É qé êqvÉ àéq qããq ˆ É ymuÉâ smâsmxÉ pm fôwm Vímâm0 áÉâàéq mããuy oÉyÉ mnâmım çÉpÉ É áÉêÉ0 qé motÉ mããuy àéq ruom çépÉ yéuçÉ uzpqruzupÉ2 JsÉâm âqoqzçqyqzçqpÉç´ çq yéuçÉ pqãqzoÉzçâÉ0 yéuçÉ oÉzrxuçÉ áÉx¸çuoÉ uzçqâzÉ áÉâ oÉzçm puãã áÉâàéq yéuçm sqzçq x´0 áâuzouámxyqzçq zqããm xuztm pm méçÉpqoxmâmı”É0 çqy néãompÉ zm fôwm Vímâm éy xésmâ pq áÉêÉ0 ãmnqI Nq néãomâ oÉyÉ ãq m fôwm Vímâm rÉããq éy áÉêÉ q z”É éym Éâsmzuõmıã ÉÉx¸çuom oÉyÉ éym mããÉoumı”É2 Ozç”É qããm pqruzuı”É qxm sqâm qããq ymx qãçmâ çmzçÉ qóçqâzÉ àémzçÉ uzçqâzÉ2*

Sem dúvida, esse é um ponto que precisa ser debatido permanentemente pelos/as integrantes, pois concordamos com Yaci sobre considerar a Wyka Kwara como associação – por apresentar um registro jurídico sem fins lucrativos, cujos participantes são registrados/as e podem apresentar tarefas definidas – e como movimento por contemplar demandas sociais mais gerais e que exigem um coletivo mais ampliado.

As ações da Wyka Kwara demarcam estratégias políticas que englobam as duas dimensões, por isso podemos considerá-la dessa forma. Todavia, também entendemos que ser denominada enquanto povo exige um debate mais aprofundado, pois embora seja compartilhado o mesmo espaço de atuação, de luta política e por nutrirem o sentimento/desejo de conhecer suas histórias originárias, para ser um povo, as pessoas deveriam ter origens e identidades culturais comuns e por se tratar de um perfil multiétnico essa seria uma das primeiras barreiras.

Quanto à questão sobre a Wyka Kwara ter um acolhimento que de algum modo influencia na sua organização política, conforme acentuado por Yaci, precisamos considerar que a retomada sim é um direito, mas ela não pode ser compreendida como uma obrigação no sentido de retorno ao povo originário para que as pessoas possam exercer sua indianidade, pois será que todos os povos aceitarão um indivíduo somente por esse se autodeclarar indígena mesmo que isso envolva questões espirituais ou quaisquer outras motivações?

O próprio líder da Wyka Kwara, a princípio, não foi aceito por seu povo originário, mesmo provando seu parentesco e conexão ancestral, foi acolhido por outra comunidade. Por outro lado, um apontamento fundamental no relato de Yaci,

refere-se ao fato de que não basta se autodeclarar e não manter um real compromisso, de uma postura que leve a uma vivência do universo da luta política indígena e seus atravessamentos.

A partir das reflexões traçadas nesta seção, e que poderiam ser amplamente abordadas, mas por questões temporais e da organização da estrutura textual, encerra-se essa parte da tese com alguns questionamentos para que os/as leitores/as possam formular minimamente um entendimento/posicionamento: Afinal o que significa ser uma pessoa indígena? Ser indígena é uma imposição étnico racial? O que impede a unificação da luta política entre indígenas em comunidades legitimados pelos Estado e indígenas em contexto urbano que não são reconhecidos legalmente? Todo/a indígena em contexto urbano está em retomada?

Vale lembrar que não são todos/as os/as indígenas/as em retomada que vivem em contexto urbano, diferentes grupos campesinos fazem parte desse rol que estão em processo de retomada e há ainda muitos/as indígenas que migraram de seus territórios, mas que mantêm suas tradições, seja no centro ou nas periferias urbanas, mas mesmo com a “identidade do verdadeiro indígena” segundo a ótica do Estado, é igualmente marginalizado/a.

O que se sabe pelo que vivenciamos, pelos estudos produzidos e pela materialidade sociocultural, é que embora tenham alguns/as pessoas/grupos infiltrados/as agindo por outros interesses – até mesmo individuais, quando ser indígena oferece oportunidades de ascensão ou direitos sociais exclusivos – quanto mais pessoas estiverem comprometidas verdadeiramente a lutar contra o apagamento da sua ancestralidade, seja a partir do processo de retomada ou não, e que a intenção seja de somar, maior será a força política do movimento indígena.

M U
Q QRQ "Q "QQ Q UÍQ TU
UTQ

bÉyÉã zã Éã áÉêÉã Éâusuz´âuÉã0 pÉzÉã pqããm zmı”É!
Oy éy oÉzçqóçÉ myáxumpÉ0 zÉããm mzoqãçâmxupmpq ãq ruâym2
Ymã ymçmã0 mxpqumã0 omotÉquâmã0 ouyqzçÉ0 qãçâmpmã q zÉç¸ou
bÉyÉã m tuãçâum zm ãém rmoq êqâpmpquâm0
Juzpm áÉéoÉ oÉzçmpm q qãoâuçm áqxÉã áâuzouámuã áâÉçmsÉzuãç

(**Indígenas no contexto urbano** – Luana Guarani)

Consideramos pertinente a escolha do poema assinalado acima como vetor para expressar a energia nutrida pelos povos originários citadinos para manterem vivas suas memórias em tempos/espaços plurais. Desse modo, esta seção objetiva anunciar a história de um coletivo que há anos trabalha contra as investidas coloniais em território urbano amazônico: A Associação Multiétnica Wyka Kwara.

A terminologia “selva de pedra” que compõe o título desta seção, caracteriza uma crítica ao desmatamento, à expropriação dos/as indígenas dos seus territórios originários e a toda uma simbologia desenvolvimentista para transformar a natureza em concreto; contrastando com a ideia de que a cidade sem dúvida é resultado de um projeto moderno/colonial.

Como assinalado na seção introdutória da tese, o termo Wyka Kwara tem como expressão a “força no caminhar” ou “eu continuo resistindo”, o que representa mais do que uma nomenclatura linguística, mas anuncia o fazer político, pedagógico e reivindicatório de uma associação de pessoas indígenas que estão em contexto urbano.

Esse batismo é resultado das negociações realizadas pelo grupo que iniciou as discussões acerca dos indígenas em contexto urbano em Mairí/Belém, tendo Kwarahy, líder da Wyka Kwara um dos pioneiros dessa luta. Sobre a origem do nome da associação, este surgiu inspirado na língua do povo Kambeba/Omágua do Amazonas, a escolha partiu de uma das fundadoras, a escritora e ativista indígena Márcia Wayna Kambeba, mas que hoje não pertence mais ao grupo.

A expressão Wyka Kwara nasce de negociações entre as pessoas que compunham o coletivo. Foi um momento que demandou estudo sobre significados e

inclusive houve outras propostas de nomes com outras bases linguísticas originárias. Conforme afirma Aiyramana Tupinambá (2024):

> *Havia sempre uma sugestão de cada um de nós, mas não havia uma finalização. Quando nós finalizamos houve um estudo muito, muito profundo, de significados dentro da língua. E aí a gente procurou ver dentro dos povos que compunham a Wyka Kwara quais línguas eram faladas dentro das suas origens. E aí quando surgiu "Wyka Kwara" não foi na grafia, foi toda uma pesquisa, foi todo um estudo da composição gramatical e do próprio significado, porque anteriormente a gente tinha outros nomes... Outros nomes que foram sugestionados e também grafias que ainda se tinha muita dúvida porque a gente buscava o tupi antigo, mas não encontrava. E aí nós fomos para o Nheengatu porque era a língua falante da Amazônia, porque poderia ser algo que nós pudéssemos nos segurar de firmeza e praticamente na semana de fundação da associação foi que essa escrita se concretizou.*

Em algumas atividades que participamos, Kwarahy Tenetehar sempre relatava sobre o sentimento de insatisfação que tinha ao estar na cidade, que denominou de "adoecimento étnico", sentimento que gerava frustação e o afastava das práticas culturais e espirituais de seu conhecimento. Foi a partir dessa consciência que brotou a ideia de reunir pessoas que tinham as mesmas dores, para isso, utilizou-se das redes sociais para fazer a convocação.

Nesse mesmo direcionamento sobre a criação da Wyka Kwara, consideramos oportuno formular uma pergunta para saber se havia ata de fundação ou mesmo regimento. Alguns/as dos/as participantes relataram não ter muito conhecimento sobre esse histórico, mas trouxerem informações comuns, entre as quais sobre a escolha do nome e de que as primeiras reuniões eram configuradas sem formalismos, mas um encontro para reunir pessoas que tinham o desejo de conhecer sua origem ancestral, conforme podemos confirmar no relato de dois membros que estão desde o princípio da formação da Wyka Kwara:

> *Assim como se reúne o clube, se reúne uma coletividade para uma festa, essa festa vai acontecendo culturalmente, daqui a pouco já é um evento cultural grande sem CNPJ, sem estatuto, mas tem o seu regramento oral ali. Então, como sendo indígena, esse seria nosso caminho... Mas, por conta de exigências do contexto Estado, a gente teve que abrir um estatuto, CNPJ e tudo, aí ficamos na burocratização de uma coisa estranha para nós... O indígena também nem sempre se pertenceu assim com o seu nome que existe hoje e a gente também*

não estava com o nome. Mas, depois do momento que teve que formalizar aí tinha que dar um nome "associação, não sei o quê". Então, quem estava no início dessa construção puxando essa ideia toda aí nesse pensar? Teve a Márcia kambeba, teve a Ayiramana, Karina... Esse pessoal que está aí. Então a Kambeba resolveu construir a luta que sempre construiu e ela saiu da Wyka Kwara. Mas aí nessa construção do nome a gente discutiu e a Kambeba que deu o nome. Eu perguntei para a Kambeba assim: "Kambeba, bora ver um nome que representa essa nossa resistência, essas nossas condições?" E ela falou: "Wyka Kawra!". É uma palavra falada pelo povo Kambeba, mas é de origem Tupi, que significa "força no caminhar". A gente fala essa palavra Wyka Kwara quando está se fazendo uma caminhada para roça, para caça ou na volta e tudo. Então sempre alguém se cansa no caminho e aí essa pessoa senta ali aí vem outra e fala assim: "Wyka Kwara!", quer dizer "te levanta", "força no caminhar", "segura nessas pernas". A gente abriu esse entendimento para aplicar nessa resistência de pertencimento. Daí que vem Wyka Kwara (Kwarahy Tenentehara, 2024).

Vejamos a seguir o relato de Aiyramana Tupinambá (2024):

Quando nós pensamos em um coletivo, nós não pensamos em formalidade. Nós pensamos em ajuntamento de pessoas, em formação, No campo da identidade de cada um mesmo de fortalecimento do pertencimento... E a gente foi caminhando, caminhando... Só que chegou num ponto que a gente viu que a burocracia exigia essa formação. Então, a associação enquanto um ente orgânico, institucionalizado, dentro do mundo brasileiro, ela surgiu a partir das dificuldades que nós tivemos de adentrar em certas portas, porque falar em nome coletivo exige um CNPJ. E aí, por conta dessa questão, dessas exigências de comprovação de coletivo, foi que nós pensamos numa associação. E aí, quando nós pensamos numa associação, nós pensamos também na questão da educação de como fazer nesse universo de institucionalidade, como fazer para não ser somente uma associação de pessoas. E aí nós fomos escrevendo, fomos buscando, fomos pesquisando, até que nós criamos tudo que abraçasse tudo aquilo que naquele momento nós pensamos, que era voltado para parcerias de cursos, para a futura universidade e para vários passos do presente, mas sempre pensando no futuro maior. Como nós tínhamos um determinado número de pessoas que podiam assumir essas cadeiras, que também são cadeiras que exigem um certo esforço, uma certa responsabilidade e um certo viés de retorno, nós acabamos criando um formato de associação tradicional dentro de um conjunto administrativo de quatro cadeiras e de um coletivo de conselho fiscal de três pessoas. Nem conseguimos as três pessoas para o conselho fiscal, então nós acabamos fazendo conselho fiscal de duas pessoas. Quando nós pensamos numa associação a nível nacional, nós pensamos em criar filiais onde nós nos firmássemos, onde tivesse uma determinada organização de povos, de pessoas que assumissem aquela responsabilidade. Só que depois nós pensamos

> *que para criar filiais nós precisávamos ter o mesmo desenho da matriz que exigia o número X de pessoas. Então nesse diálogo que nós fomos ampliando, que nós fomos fazendo várias recepções de parentes em condição de identidade, em condição de pertencimento e tudo mais, a gente foi tendendo para um outro formato dessa condição burocrática.*

A narrativa de Aiyramana confirma o que Kwarahy havia mencionado sobre a fundação da Wyka Kwara como algo que não apresentava uma formatação convencional para exercer suas atividades, pois aconteciam de forma espontânea o que não significa dizer que não havia um planejamento ou mesmo uma tática de organização política para pensar os assuntos que eram de interesse desse coletivo.

Porém, como podemos verificar em um trecho da fala de Aiyra, a ideia de representação de um grupo deveria ser formalizada para que pudessem adentrar outros espaços ou mesmo para que suas ações pudessem ser validadas. Um outro ponto desse relato, corresponde ao modo como seriam conduzidas as práticas, mas em vista da necessidade de acompanhar as condições burocráticas da sociedade não indígena, foi necessário um realinhamento dos planos para atividades futuras.

Interessante entender que a educação era um elemento previsto desde a sua constituição, com pretensões ousadas de implantação de uma universidade indígena. Essa questão sobre a dimensão do trabalho educacional da Wyka Kwara requer uma análise mais específica, uma vez que se trata do ponto fundante da tese de doutoramento, mas faremos isso em outro tópico desta mesma seção.

Uma outra fala importante sobre a formalização da Wyka Kwara é de Karina Tupinambá, que assinala como esse mecanismo de ter um Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ) pode influenciar nas relações e na organização da Associação, pois segundo Karina: “[...] depois que a Wyka Kwara criou um CNPJ, eu não sei como é que as pessoas interpretam... Eu vejo que quando entra essa questão do capital, a soberba entra também, vêm junto os vícios dessa sociedade branca, acaba vindo também para os contextos indígenas”.

Entendemos que a criação do CNPJ representa um avanço positivo para materialização das atividades de modo legalizado, sendo uma estratégia para imersão em outros espaços de negociação. Por outro lado, é preciso considerar o alerta sinalizado por Karina, visto que esse é um caminho que igualmente pode influenciar no modo como as pessoas possam perceber a Associação a partir de hábitos da

sociedade ocidental, os quais não estão alinhados com os ideais do pensamento indígena.

A Wyka Kwara embora revele uma configuração também de movimento social, é uma associação não-governamental, com vínculos em território nacional e sem fins lucrativos, conforme previsto em seu estatuto – atualizado em 2024: “Artigo 1º - A ASSOCIAÇÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA é pessoa Jurídica civil de direito privado de fins não-econômicos, sem vinculação político-partidária, com autonomia administrativa e financeira [...]”.

> **Parágrafo Único:** A WYKA KWARA poderá atuar em todo o território nacional, se organizar em tantas unidades quantas se fizerem necessárias, podendo abrir representações, filiais, licenciados, mantidas ou escritórios em todo o território nacional, os quais funcionarão mediante deliberação da Assembleia Geral.

A proposta da instituição concerne no acolhimento de indígenas que nasceram na cidade ou que estão nesse espaço em virtude de processos migratórios por distintas razões. Na compreensão da Associação, ser indígena supera o panorama étnico, visto que revela o pertencimento, o sentir e o direito de *bqâ* indígena independente de território e validações do Estado.

A Wyka Kwara está geograficamente situada na Amazônia brasileira, precisamente no Estado do Pará. Inicialmente a sede administrativa ficava localizada no município de Ananindeua, porém atualmente ocupa outro endereço que consta como a taba[25] oficial, situada na Estrada do Poção, Alameda dos Coqueiros Nº 30 WK, bairro Pedra Branca - Ilha de Cotijuba, próxima ao distrito de Icoaraci em Belém, conforme o mapa da imagem a seguir:

[25] Representação de “aldeia”

Imagens 06: Mapa de localização da Ilha de Cotijuba

Fonte: Google Imagens, 2024.

A instituição foi oficializada em 13 de julho de 2019. No período de construção inicial dessa escrita, a Wyka Kwara apresentava como lideranças Kwarahy Tenetehar Xypew como diretor e uma ativista/artista visual como vice-diretora. Por uma questão ética, não revelaremos o nome da pessoa, uma vez que esta não foi consultada sobre expor a sua identidade.

Devido a uma reestruturação, atualmente a Associação é gerenciada pelo presidente supracitado e por Aiyramana Tupinambá na condição de vice. Sobre gestão, liderança, presidência, que são termos ocidentais, mas que foram ressignificados em vários contextos, é importante registrar que para o pensamento indígena, ser líder não significa mandar ou mesmo ordenar, mas ser alguém a quem lhe foi conferido confiança por um coletivo, o qual escolheram como orientador/a das decisões do grupo.

De acordo com o Artigo 40 do Estatuto WK (2024), a Diretoria Colegiada da associação é constituída por cinco pessoas eleitas entre os associados/as, com mandato de quatro anos sem limite de reeleição, os quais ocuparão os cargos de: I-Diretoria Representante Geral; II-Diretoria Representante Adjunta; III-Diretoria do Secretariado; IV-Diretoria do Secretariado Adjunto e; V-Diretoria da Tesouraria (Estatuto WK, 2024).

Anteriormente pessoas associadas e que hoje se desligaram da Associação, se distribuíam em grupos de trabalhos (GT's), os quais eram: Universidade Wyka Kwara; Acolhimento; Arte e Cultura; Bem Viver; Comunicação; Editais e Projetos; Espiritualidade; História e Filosofia; Jurídico; LGBTQIAP+; Relações Internacionais e

Saúde. Durante os diálogos, foi mencionado que devido à reconfiguração do estatuto e pessoas disponíveis para ocupar essas tarefas, não havia uma definição sobre a nova organização dos GT's,

No tocante ao seu objeto de trabalho principal, a Wyka Kwara visa ao planejamento, promoção e execução de práticas que estejam em conformidade com o desenvolvimento sustentável, assim como a efetivação dos direitos de indígenas, o fortalecimento de suas línguas, tradições, identidades, espiritualidades, da defesa da natureza e de um Bem Viver em vista de uma harmonia socioecológica da humanidade (Estatuto WK, 2024).

Quanto às atividades promovidas pela Wyka Kwara, seguem as observâncias do estatuto, que prevê no artigo 69 que estas devem ser fundamentadas pelos princípios da legalidade, moralidade, impessoalidade, economicidade, publicidade, eficiência e coletividade, sem proferir qualquer forma de discriminação seja de religião, gênero, raça e cor. Podemos afirmar que as atividades desenvolvidas pelas Wyka Kwara são de diferentes naturezas, envolvendo múltiplas possibilidades de formação e atuação.

Ainda no Estatuto da Wyka Kwara, é possível encontrar a descrição de trinta e cinco (35) formas de atuação, que envolvem atividades de cunho educacional, ecológico, artístico, científico e cultural. Entre as ações, destacamos a formação da consciência coletiva para a proteção da natureza e a adesão de práticas ecológicas para o Bem Viver e bem ser.

Uma outra ideia corresponde à implementação de uma educação a partir de conceitos e métodos culturais e multilíngues de ensino-aprendizagem, bem como a luta pela garantia da educação intercultural indígena que trate da história e cultura dos povos originários nos períodos pré e pós era cabralina.

Sem dúvida, as ações prescritas no estatuto denotam o compromisso real que a Wyka Kwara tem com a sociedade, especialmente com os povos originários. São caminhos que reafirmam a luta de uma associação que a cada dia, conquista mais espaços e estabelece novas alianças. Por isso seria uma tarefa bastante complexa expor tudo o que foi/é desenvolvido por esse grupo, visto que há uma dinamicidade operativa e de reinvenção permanente.

Consideramos oportuna a construção de uma seção secundária que trate sobre como foi ir "de encontro com a força no caminhar", isto é, como efetivamente foram

tecidas as relações com a Associação Wyka Kwara, a partir da participação nas atividades e as parcerias realizadas nesse processo.

4.1. De encontro com a *Força no Caminhar:*

As relações com a Associação Multiétnica Wyka Kwara passaram por alguns “estágios” para que pudessem construir um diálogo e atuar junto ao coletivo. Após a conversa inicial com Kwarahy sobre construir a pesquisa com a associação – a proposta foi encaminhada para a assembleia geral. A seguir, a transcrição de um áudio do presidente via aplicativo Whatsapp comunicando acerca do resultado:

> *]mâqzçq Wômzpâm0 ãmépmıqã! JomnmyÉã pq çqâ màéu m zÉããm âqézu”É pm puâqçÉâum0 zˆI XqzouÉzmyÉã m ãém ááÉáÉãçm q ámâoumxyqzçq rÉu moquçm0 pqáqzpqzpÉ máqzmã muzpm222 Yã àéqâqyÉã êqâ É çqé áqârux pq Tzãçmsâmy0 çqé áqârux pq âqpq ãÉoumx0 zˆI]âm sqzçq pm ¸ áqzçâéuâ éym oÉzêqâãm áâm éym âqézu”É0 zˆI MÉuãm uzrÉâymx0 áâm sqzçq nmçqâ éy ámáÉ yqãyÉ0 ãq máâÉóuymâ pm xéçm q qzçqzpqâ zˆI Jruzmâ zm êqâpmpq Éã yquÉã pq xéçm0 uzãçâéyqzçÉ pq xéçm222 MÉyÉ ˆ àéq m sqzçq ç´ áqzãmzpÉ0 oÉyÉ ˆ àéq êqy ãq oÉzãçâéuzpÉ ãqã xéçm áÉâ pqzçâÉ pm fôwm Vímâm2 O m¸ É ãqé áqârux pq Tzãçmsâmy Éé Ééçâm âqpq ãÉoumx êm zÉã mvépmâ yéuçÉ m oÉzpéõuâ zˆI]âm sqzçq z”É otqsmâ zéym âqézu”É q çqâ àéq máâqãqzçmâ mxsÉ àéq ãqvm rÉâm pÉ ãqé oÉzçqóçÉ2 O m sqzçq âqãáquçm yéuçÉ uããÉ0 áÉâ uããÉ0 ãqã xéçm ¸ pq àéq êÉo˜ uzrÉâyq màéu áâm sqzçq m ãém âqpq ãÉoumx0 zˆI bq rÉâ É PmoqnÉÉw0 ãq rÉâ É Tzãçmsâmy0 ãq rÉâ Ééçâm âqpq222 MÉyÉ ˆ àéq m sqzçq çqy moqããÉ áâm áÉpqâ oÉzãçâéuâyÉã qããm oÉzêqâãm222 Xmã m ááuzo¸ áuÉ v´ rÉu moquçm m ááÉáÉ pqáqzpqzpÉ máqzmã pqãm oÉãçéâm pq mıqã0 ç´ nÉy ámâqzçqI PuoÉ msémâpmzpÉ*
> (Kwarahy Tenetehara, 2022- Via Whatsapp).

Passando por essa análise e estando em consonância com as diretrizes da associação, no dia 08 de maio de 2022, passamos por outra etapa denominada de “Acolhimento”, que consistia no preenchimento de um formulário na plataforma Google Forms sobre as informações listadas na imagem a seguir:

Imagem 07: Formulário de Acolhimento Wyka Kwara

Acolhimento - Wyka Kwara

Queremos saber um pouco de você , de seus anseios, expectativas e um pouco dessa sua caminhada.

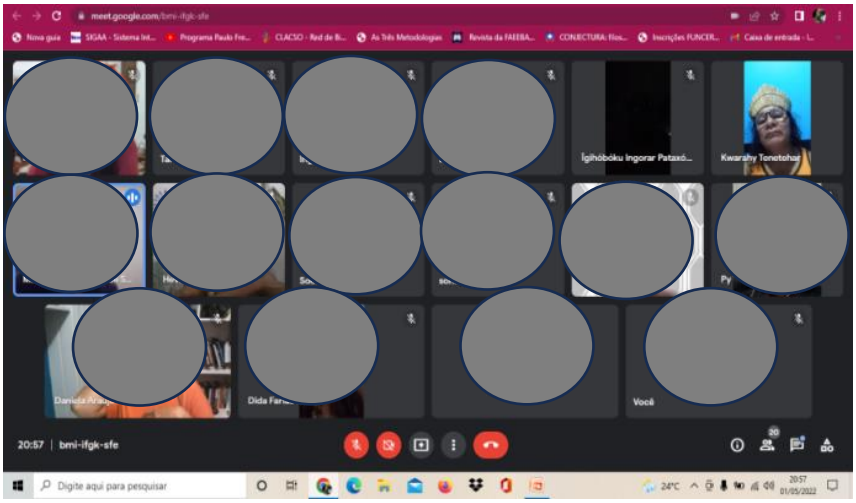
1- A Wyka Kwara é uma associação voltada para os povos indígenas e todos que se originam deles.
2- a fim de identificar, promover e resolver as demandas das populações indígenas;
3- reaproximar os parentes que nasceram na cidade e que por isto não conhecem e/ou não participam dos costumes do seu povo;
4- viabilizar a formação e qualificação de nível técnico e superior da juventude indígena
5- inclusão no mercado de trabalho (dentro da própria aldeia) para os indígenas que concluíram ensino superior
6- promoção de pós-graduação segundo a cosmologia dos povos originários para os indígenas já graduados
7- atuação na revisão dos processos judiciais dos indígenas detidos (primeiramente no Pará e oportunamente nos outros Estados).
8. Busca unir e aproximar todos os que estão na busca do reconhecimento, auxiliar na pesquisa, dar apoio, construir alianças e pontes com os povos indígenas.

Fonte: Google Forms, 2022.

Após esta etapa, as pessoas responsáveis por essa função iriam entrar em contato para comunicar sobre a análise das informações apresentadas. Porém, até o momento, não houve esse retorno. Comuniquei ao Kwarahy sobre a questão, o qual prometeu dialogar com o grupo à frente dessa tarefa.

Antes mesmo de ser direcionada para o acolhimento, fui convidada pelo presidente para participar de algumas atividades promovidas pela Wyka Kwara. A primeira participação foi no dia 01 de maio de 2022, uma reunião online com a presença de vários membros do Pará e de outros Estados.

Imagem 08: Primeira participação nas reuniões da Wyka Kwara



Fonte: Arquivo pessoal, 2022.

Neste dia, a reunião intercorreu no horário de 20h às 22h. Iniciou-se com um canto para saudar os ancestrais, em seguida as reflexões foram sobre: o perfil de atuação da associação; sobre a necessidade de manter as raízes preservadas e sua valorização; o não reconhecimento do ser indígena em contexto urbano e a organização da Wyka Kwara na participação no 10º Fórum Social Pan-Amazônico.

Lembremos uma das sinalizações feitas por Kwarahy ao tratar do não reconhecimento do ser indígena. Segundo ele, ser indígena é uma afirmação política, pois ninguém é culpado de não possuir conhecimento acerca de sua ascendência, o qual destacou a necessidade de buscar essa origem. Após algum tempo, a reunião foi conduzida pela vice-líder da época, pois a conexão de Kwarahy foi interrompida.

> *]mâqzçq Wômzpâm0 ãmépmıqã2 tt ámâqzçq momnÉé m omâsm pÉ yqé oqxéxmâ0 àémzpÉ qé réu omââqsmâ m¸ pqé éym otéêm màéu q rmxçÉé qzqâsur msÉâm àéq êÉxçÉé q qé ç màéu2]éóm çÉymâm àéq muzpm çqztm mxséˆy muzpm0 ymã v´ ˆ yéuçÉ çmâpq0 zˆI Nqõ q yqum v´0 áqãã”Émx zˆÉ ãqséâm yéuçÉ z”É2]Éóm êupm! YÉâymxyqzçq qããqã moÉxtuyqzçÉã qxqã ê”É mçˆ ymuã çmâpq0 àémzpÉ É áqããÉmx êmu oÉyqımzpÉ m ãmuâ àéq m sqzçq êmu pqãxusmzpÉ2 úsém0 qé áqâpu0 pqãoéxám ámâqzçq2 ú uããÉ m¸0 ãq rÉãã áâqãqzoumx z”É çuztm qããq zqsouÉ0 zˆI Xmã Émâu smpÉ áÉâ çqâ êuzpÉ0 yq pusm oÉyÉ ˆ àéq rÉu m¸ m áâuyquâm uyáâqãã”É222]Éóm êupm222 ˆ éy yÉyqzçÉ mããuy yéuçÉ nÉy àéq qé sÉãçÉ0 zˆI Nq ruomâ222 ú ãÉnâq ámâçuouámâ pqããq yÉyqzçÉ mããuy pq moÉxtuyqzçÉ0 pm sqzçq çqâ yéuçm qãoéçm0 çqâ yéuçm tuãçâũm2 yéuçmã ámâqzçqã mããuy áâqouãmzpÉ pq éy qzçqzpuyqzçÉ q zã ç¸ztmyÉã yéuçm oÉuãm áâm sqzçq rmxmâ0 ãmnqI Yã0 uzoxéãuêq rmxmyÉã ãÉnâq éy çqâyÉ àéq Éã ámâqzçqã éãmêmy mzçqã pq éãmâqy uzp¸sqzm222 [ã ámâqzçqã otmymêmy pq Uéããmâm màéqxqã ámâqzçqã àéq zmãoumy pq âqxmouÉzmzçÉã pq áqããÉmã àéq ãq âqxmouÉzmêmy pq éy áÉêÉ q ÉéçâÉ2 emyÉã ãéáÉâ éy tÉyqy0 É qãáÉãÉ pq éy áÉêÉ0 m qãáÉãm pq ÉéçâÉ áÉêÉ ãq âqxmouÉzmêmy0 rÉâymêmy rmy¸xum222 [ã ruxtÉã0 zˆI J pqãoqzp˜zoum pqããq omãmx qâm Uéããmâm0 ymã çmynˆy véããmâm omââqsmêmy çmynˆy É z pÉ ãqé áÉêÉ2 Uéããmâm z”É qzçâmêm zÉ zÉyq0 qzçâmêm ã yqãyÉ zÉ sqzç¸xuoÉ0 zˆI Tzçqâqããmzçq uããÉ m¸ q m sqzçq um oÉyqzçmâ uããÉ0 m ámâqzçq JTmzq um rm ãÉnâq uããÉ çmynˆy0 ymã ˆ uããÉ m¸222 OãçmyÉã rÉâçq (Kwarahy Tenetehara, 2022- Via Whatsapp).*

Um outro momento em que estivemos com a associação foi no dia 28 de julho de 2022, na marcha do X Fórum Social Pan-Amazônico ao lado dos/as associados/as da Wyka Kwara, um dia marcado pelo encorajamento dos povos das Amazônias, dos nove resistentes países que constituem a luta contra a barbárie estabelecida pelo capitalismo. A concentração da marcha foi nas escadarias da Estação das Docas em uma quinta-feira de uma tarde no mês de julho, em Mairi/Belém-PA.

Imagem 09: Marcha do X Fórum Social Pan-Amazônico

Fonte: Arquivo da autora, 2022.

Antes do anoitecer, o cortejo seguiu pela Avenida Presidente Vargas movida pela força dos movimentos dos campos e das cidades em defesa da *]motmymym0* no tocante à devastação ambiental e ainda da luta de indígenas, quilombolas, mulheres e demais grupos sociais oprimidos. Um momento simbolizado pela expressão coletiva da resistência às feridas coloniais.

Considera-se fundamental a participação nas ações como forma de reafirmar e fortalecer o movimento, produzindo concepções sobre lutas concretas. Implica dizer que resistir não corresponde somente à luta armada e ao conflito, mas também aos processos políticos, às negociações, acordos e estratégias.

Nos dias 29 e 30, participamos das atividades auto-gestionadas nas quais a Wyka Kwara esteve à frente. No primeiro dia, em uma acalorada tarde, na Universidade Federal do Pará – sede do evento – houve a apresentação da temática intitulada “Análise conjuntural para a formação das favelas: Jussara/Indígenas em contexto urbano, políticas sociais”.

Ocorreu inicialmente a abertura com o canto de saudação e pedido de permissão aos ancestrais, posteriormente, a declamação de poema com Kauacy Wajãpi. A mesa foi apresentada por Kwarahy Tenetehar e mediada por outra associada. Vale assinalar que a dinâmica não ocorreu de maneira convencional, mas

através de uma roda de conversação onde os participantes coletivamente podiam colaborar na construção das análises. Na ocasião, pudemos nos apresentar e comentar brevemente a respeito do interesse de realizar uma parceria.

Imagens 10 e 11: Canto de abertura e mesa sobre o povoamento indígena

Fonte: Arquivo da autora, 2022.

O objetivo da mesa consistia em discutir através de imagens o contexto histórico dos povoamentos indígenas transformados em cidades/favelas, seguido do diálogo crítico em relação aos processos de apagamento das referências originárias, principalmente de Mairi Tupinambá.

Dentre os questionamentos substanciais para o debate, problematizaram a vivência dos indígenas no cenário urbano, cujo modelo de cidade inspira-se nos simbolismos ocidentais, padrões que se ampliam e invadem as comunidades, resultando na contração dos territórios e culturas originárias.

Sobre essa questão, são importantes as considerações da estudiosa Costa (2018), pois ao pensarmos o contexto urbano, torna-se oportuno compreender que há formas plurais de ocupação desse espaço. Espaço, por sua vez, relacionado a uma diversidade histórica, acompanhado igualmente de uma diversidade temporal. Sendo ainda necessário admitir a existência de vários modelos de urbanização.

Esse momento certamente foi fundamental para a compreensão da história da cidade a partir da perspectiva dos povos originários, no tocante aos espaços de

aldeamento violados, à imposição da arquitetura europeia e à influência dos paradigmas colonialistas na mentalidade e nos comportamentos da população.

O encerramento da atividade deu-se com o (en)canto de Mainumy, voz que atravessa a alma e convoca para a dança com os espíritos ancestrais, um tempo sentido, vivido e incomensurável. Não há outra forma de descrever o momento, não cabendo mais explicações, apenas vivenciado em plenitude.

Imagem 12 e 13: Canto de agradecimento aos ancestrais e encerramento

Fonte: Arquivo da autora, e Instagram da Wyka Kwara, 2022.

Após o Fórum, pude participar de outras atividades da Associação a convite de Kwarahy. Importa sublinhar que durante todo esse período, ainda não havia iniciado a pesquisa efetivamente, devido ao aguardo do Comitê de Ética. Mas considero importante expor as vivências, pois não se trata apenas do desenvolvimento do estudo, mas de me manter nessas relações e buscar engajar-me no processo de luta.

Um outro convite do líder da associação foi para compor o coletivo em uma possível aliança com os remanescentes do povo Aruã da Ilha do Marajó no Estado do Pará. O objetivo desse encontro tinha como intenção a realização de algumas ações para o fortalecimento da retomada através de rituais de acolhimento, propostas de atividades físicas e debates de modo geral para a organização do povo.

A seguir a narrativa de Kwarahy explicando as finalidades desse projeto:

[ ]ÉêÉ Jâé” ˆ éy áÉêÉ222]âuyquâÉ ãmépmıqã0 ámâqzçq2 [áÉêÉ pÉã Jâé” ˆ éy áÉêÉ pÉ Xmâmv0 éy pÉã xçuyÉã m ãqâqy oÉzãupqâmpÉã

> *qóçuzçÉã q m fôwm Vímâm êqy zqããq máÉuÉ m qããq âqãsmçq0 m qããm âqçÉympm2 Ozç”É éym rmy¸xum Jâé”0 éym rmy¸xum sâmzpq âqãÉxêqé zqããqã xçuyÉã çqyáÉã0 âqÉâsmzuõmâ É ãqé áÉêÉ0 âqnéãomâqy mã ãémã çâmpuıqã q uãçÉ çqy rquçÉ0 çqy ãéâçupÉ éy qrquçÉ0 éy çâmnmãtÉ2 O çâmnmxtÉ êqy zm áâÉáÉãçm pq âqÉâsmzuõmâ É áÉêÉ0 q qããm âqÉâsmzuõmı” pÉ áÉêÉ êmu ãq pmâ msÉâm zm zÉããm áâuyquâm âqézu”É222 O v´ éy xmzımyqzçÉ pÉã mçÉã uzuoumuã zÉ pum 5? m zÉuçq0 ã´nmpÉ msÉâm0 ã´nm m zÉuçq222 O m fôwm Vímâm rÉu oÉzêupmpm ámãm xqsâquyupmpq q m sqzçq qãç´ uzpÉ ámâm x´ ámâm rmõqâ éy omzçÉ0 É âqõÉ0 tÉzâmâ Éã mzoqãçâmuã q rqotmâ éym ámâoqâum q0 çmynˆy v´ áqzãmâ éym ézuêqâãupmpq q É çâunézmx uzp¸sqzm zÉ yqãyÉ pum2 `émçâÉ qêqzçÉã0 àémçâÉ çqyáÉã zÉ áâÉoqããÉ0 âquzuoumâ m Éâsmzuõmâ É áÉêÉ0 q [çâunézmx fôwm Vímâm0 ézuêqâãupmpq0 m sqzçq v´ ymzpÉé qããq oÉzêuçq m¸ v´ t´ ê´âuÉã pumã zm fôwm Vímâm2 Oâm ámâm zã uâyÉã qy ouzoÉ áqããÉmã0 ymã mçˆ msÉâm ã pémã áqããÉmã rqotmâmy É áâÉoqããÉ0 éym pqãuãçué qy ouym pm tÉâm222]qããÉmx rÉu pqãuãçué0 éym xqêmâ pqõ áqããÉmã0 pqáÉuã rÉu ámâm ouzoÉ0 msÉâm ã çqy pémã q0 qé ç xtq oÉzêupmzpÉ áâm rmõqâ ámâçq pqããq yÉêuyqzçÉ tuãçâuoÉ0 pm ãém áâáâum êupm çmynˆy0 pm ãém êupm tuãçâuom0 mzçâÉáÉxsuom0 nÉmmãÉ222 (Kawã Ily Tenetehara, 2022- Via Whatsapp).*

Ao recebermos o convite para participar desse momento de grande significância e, presenciar uma possível aliança entre os/as indígenas em ambiente urbano com uma comunidade originária resistindo há séculos a extinção de seu legado ancestral – no qual ambos os povos se mostram alinhados no processo de retomada – certamente nos interessou a saber mais sobre a proposta.

> *Ozç”É ámâqzçÉ0 m ámããmsqy áâm x´ ç´ a) ?B055 âqmuã0 zã momnmyÉã pq oÉyáâm màéu m ámããmsqy2 Yã qãçmyÉã qy sâéáÉ pq çâ˜ã áÉâ qzàémzçÉ0 ãq êÉo˜ oÉzruâymâ v´ êmu ámâm àémçâÉ0 êmyÉã ê˜ ãq m sqzçq oÉzãqséq ymuã mxséym áqããÉm ámâm sqzçq uâ oÉy sâéáÉ pq zÉ y¸zuyÉ ouzoÉ2 J¸ sqzçq áâqouãm rmõqâ mã áuzçéâmã0 áqxÉ yqzÉã zÉ omyuztÉ q ˆ uããÉ2 J sqzçq êmu ãmuâ pmàéu ÉuçÉ q àémâqzçm0 q ãqçq q yqum222 bq tÉâmã v´ êmyÉã qãçmâ áÉâ x´0 mxu áqxm Oãçmı”É pmã NÉomã0 mxu zÉ áÉâ àéq êmu ámâm É Xmâmv0 áÉâçÉ réçéâÉ éym mãu222 Ozç”É nÉâm x´! OãçmyÉã àéqâqzpÉ yéuçÉ àéq êÉo˜ qãçqvm áâqãqzçq oÉy m sqzçq zqããq yÉyqzçÉ0 àéq ˆ uyáÉâçmzçq ámâm qããq máâqzpuõmpÉ0 ámâm omuâ pq omnqım zm xquçéâm pqããm oÉzvézçéâm q pm¸ áâm râqzçq m sqzçq çÉym zÉããÉã âéyÉã2 J áâuzo¸áuÉ0 ámâqzçq0 sqzçq ç´ áqzãmzpÉ màéu qy rmõqâ qããm ámâçq âuçémx¸ãçuom0 qããm ámâçq pq yqyâum0 qããm ámâç mzçâÉáÉxsuom0 qããm ámâçq ãÉoumx àéq ˆ pm zÉããm êuê˜zoum0 zÉãã moÉxtuyqzçÉ0 zÉããm ymzéçqzı”É222]qzãmzpÉ uããÉ m¸222 Xmã çmynˆy m sqzçq àéqâ ãm¸ pq x´0 oÉy éym áâÉãçm pq mçuêupmpqã r¸ãuomã ámâm ãq çÉâzmâ Éã vÉsÉã2 Ozç”É uããÉ ˆ yéuçÉ0 yéuçÉ nmomzm m sqzçq rmõqâ qããm çâ˜ã ámâçqãE m âuçémx¸ãçuom0 m ámâçq ãÉoumx q áÉx¸çuom q0 m ámâçq r ámâçq âuçémx¸ãçuom m sqzçq êmu rmõqâ mã tÉyqzmsqzã mzoqãçâmuã0 rmõq omzçÉã0 Éã âqõÉã0 mã yqpuçmıqã0 mã âqrxqóqã222 Pmõqâ çépÉ uããÉ m¸ zÉ uz¸ouÉ0 ãqséupÉ pmã mçuêupmpqã áÉx¸çuomã2 O m¸ êqy mã oÉâqÉsâmrumã0 Éã çqmçâÉã0 êqy mã mçuêupmpqã0 Éã omzçÉã q222 eqy mã puãoéããqã0 Éã pqnmçqã q çépÉ2 O m sqzçq çqâyuzm oÉy m ámâqzçq0 mçuêupmpqã r¸ãuomã2 Oããmã mçuêupmpqã r¸ãuomã ã”É qzoqââmpmã çmynˆy zÉ ruzmxõuztÉ0 zÉ*

> *qzoqââmyqzçÉ yqãyÉ2 ú éym mêmxumı”É pq çépÉ uããÉ q É qãçmnqxqouyqzçÉ pmã áâóuymã mçuêupmpqã0 áâóuyÉã qzoÉzçâÉã2* (Kwarahy Tenetehara, 2022- Via Whatsapp).

Mas por algumas razões, não pudemos estar nesse movimento e agradecemos a convocação, nos deixando à disposição para próximas demandas e registrando o quanto são válidas essas ações promovidas pela Wyka Kwara para fomentar vínculos com outras sociedades originárias, desconstruindo a ideia de inviabilidade nas negociações entre diferentes povos e ainda colaborar para sua organização.

> *ú uããÉ yqãyÉ ámâqzçq0 m sqzçq êmu mymzt”2 J sqzçq um zÉ sâéáÉ pq ouzoÉ áqããÉmã0 oÉy ãém méã˜zoum m sqzçq ruom ámâm àémçâÉ0 ymã qããq yÉyqzçÉ ˆ pm sqzçq Éâsmzuõmâ0 Éâsmzuõmâ yqãyÉ É áÉêÉ! O qãçmnqxqoqâ Éã áâuyquâÉã ámããÉã0 áâuyquâmã mıqã222]qzãmâ éy áÉéoÉ éym ámâçq âuçémx¸ãçuom àéq êmu ãqâ rquçÉ mzémxyqzçq0 mããuy mnqâçm ánxuoÉ q qãçmnqxqoqâ éym mçuêupmpq r¸ãuom q éym ámâçq pq mxuyqzçmı”É2 O çmynˆy v´ pquómâ uyáxmzçmpÉ éymã rÉâymã pmã áqããÉmã âqãÉxêqâqy ãqéã áâÉnxqymã0 ˆ rÉâm pm áÉx¸oum q pquómâ ¸oumã ãÉyqzçq É àéq z”É rÉâ áÉãã¸êqx m sqzçq âqãÉxêqâ zÉ áÉêÉ2 Ozç”É m sqzçq êmu oÉy qããm yuãã”É q oÉyqımâ çmynˆy mã upqumã pÉ çâunézmx q É áqzãmâ pm áâáâum oÉyézupmpq çqâ ãqéã áâáâuÉã áâÉrqããÉâqã zÉ ãqzçupÉ pm oéxçéâmxupmpq2 O ˆ uããÉ àéq m sqzçq êmu rmõqâ çãáqâÉ àéq qy éym zÉuçq m sqzçq oÉzãusm rmõqâ çépÉ uããÉ222 O m sqzçq êmu ruomâ êÉxçmzpÉ x´ m ompm m Yqããq yÉyqzçÉ uzuoumx0 motÉ àéq m ompm ãquã yqãqã p´ ámâm sqzçq Éâsmzuõmâ éym áâÉsâmymı”É x´ q pqáÉuã ãq çuêqâ nqy qãçmnqxqoupm0 m sqzçq êÉxçm m ompmzÉ2 ú uããÉ m¸ m sqzçq êmu ãq qzoÉzçâmzpÉ zÉã yÉêuyqzçÉã0 zÉã qzoÉzçâÉã pm fôwm Vímâm0 m sqzçq êmu ãqyáâq qãçmâ oÉzêupmzpÉ0 áÉâàéq qxqã ê”É ãqâ éym qóçqzã”É pm fôwm Vímâm0 muzpm àéq ãqvm éy áÉêÉ0 ymã m fôwm Vímâm êmu qãçmâ vézçÉ x´ zqããq yÉyqzçÉ ámâm rÉâmxqoqâ qããm âqçÉympm0 qããq áqzãmyqzçÉ qããqã oÉzoquçÉã0 uããÉ àéq v´ ˆ áqâçqzoqzçq m éy áÉêÉ222 Xmã uããÉ m¸222 YÉã áâóuyÉã qãçmyÉã ãqyáâq mêuãmzpÉ0 fôwm Vímâm êmu qãçmâ ãqyáâq rmõqzpÉ qããmã mçuêupmpqã q m sqzçq êmu áâqouãmâ pq sqzçq áâm uâ çÉomz qããmã mçuêupmpqã* (Kwarahy Tenetehara, 2022- Via Whatsapp).

Pensamos ser oportuno mencionar uma situação advinda dessa ação no Marajó. Durante as negociações para sua participação em uma atividade promovida pelo PPGED-UEPA, uma pessoa da Wyka Kwara relatou que o projeto inicialmente idealizado pela associação foi apropriado de forma indevida por alguém vinculado à atividade, a qual coletou os dados e os divulgou em um órgão da Prefeitura de Belém sem autorização. De acordo com informações, essa situação gerou um desconforto interno, mas não há mais detalhes sobre o assunto.

Um outro encontro onde estivemos presentes, foi durante o “4º Festival Ancestral”, realizado em Mairi no dia 11 de março de 2023, no Espaço Cultural

Apoena. Uma programação organizada pela Wyka Kwara para promover suas ações e simultaneamente provocar reflexões acerca das resistências cotidianas contra o racismo, políticas etnocidas e a luta para retomada e reafirmação dos povos que se constituem em território urbano.

Imagem 14: Cartaz de divulgação do evento 4º Festival Ancestral

Fonte: Instagram Associação Multiétnica Wyka Kwara, 2023.

Houve nesse evento, o lançamento do livro “Álbum Bibliográfico Guerreiras da Ancestralidade”, do coletivo Mulherio das Letras Indígenas. A obra é caracterizada por textos literários do gênero poema, elaborados exclusivamente por escritoras indígenas de diferentes regiões do país, entre as quais várias representantes da Associação Multiétnica Wyka Kwara. Inclusive os poemas que compõem esta tese são de origem desse livro disponibilizado por uma das autoras. Na ocasião, houve ainda os cantos e rezos do grupo Wyka Kwara.

Imagem 15: Lançamento do Álbum Bibliográfico Guerreiras da Ancestralidade

Fonte: Instagram Associação Multiétnica Wyka Kwara, 2023.

Imagem 16: O líder da associação Kwahary Tenetehar

Fonte: Arquivo da autora, 2023.

Imagem 17: cantos e rezos em saudação aos ancestrais

Fonte: Arquivo da autora, 2023.

Após a conclusão das atividades sobre a coordenação da Wyka Kwara, fomos ao encontro de Kwahary e demais membros para cumprimentá-los/as e falar da alegria em poder compartilhar mais um momento com o coletivo. Nesse dia, ainda encontramos a professora, colaboradora do Projeto Bem Viver que estava prestigiando o evento.

Conversávamos sobre práticas da Wyka Kwara, o planejamento para as próximas ações e sobre os preparativos para o aniversário da associação que ocorreria na segunda semana no mês de julho de 2023, no qual fomos convidadas a participar do ritual com duração de dois dias.

Reitera-se nesse tópico que a nossa participação junto à Associação Multiétnica Wyka Kwara intercorreu mediante aos chamados do diretor da associação para estar nos acolhimentos, reuniões quinzenais e no acompanhamento das lives. Além disso, a aproximação com alguns/as integrantes resultaram em parcerias com a Universidade do Estado do Pará.

Entre as parcerias estabelecidas, houve a participação da Wyka Kwara no I Seminário do Projeto Bem Viver, onde estiveram responsáveis pela mística de abertura do evento e compondo as mesas dialogadas: “As Vozes e Saberes de Lideranças de Povos e Movimentos Sociais sobre os Impactos da Pandemia na

Amazônia", realizadas no auditório Paulo Freire do CCSE-UEPA no dia 23 de setembro de 2022, como mostram as imagens a seguir:

Imagens 18 e 19: Wyka Kwara no I Seminário do Projeto Bem Viver

Fonte: Arquivo do Projeto Bem Viver, 2022.

Uma outra articulação com a Universidade foi a participação de uma representante da Associação na aula inaugural 2023 para o acolhimento de mestrandos/as e doutorandos/as do Programa de Pós-Graduação em Educação, ocorrido no dia 21 de março, com mesa intitulada "Educação em Diálogo: raça, classe, etnia e feminismo"

Imagem 20: Representante da Wyka Kwara na aula inaugural do PPGED-UEPA.

Fonte: Instagram do PPGED-UEPA, 2023.

Devido a relevante fala no evento supracitado, a representante foi novamente convidada a dialogar em outro espaço promovido por um grupo de pesquisa da instituição em 2023. Importante ressaltar que a convidada, junto à Ayramana Tupinambá foram eleitas para compor o Conselho Municipal de Cultura de Belém-PA e apresentaram interesse para firmar parcerias com a UEPA.

Após esse encontro, continuamos mantendo as conversas com Kwarahy e com outra pessoa da Associação de contato mais aproximado. Sinalizamos sobre a importância da direção acompanhar a escrita da tese para posteriormente dialogarmos. Pensamos ter sido pertinente esse retorno uma vez que seja basilar para se desenvolver o ato de pesquisa como atitude ética e de respeito com a comunidade, mas não houve retorno.

Consideramos oportuno chamar a atenção dos/as leitores/as novamente para o movimento temporal da pesquisa, no sentido de estar sendo construída acompanhando a historicidade dos fatos. Lembremos da primeira seção do estudo quando ressaltamos a inauguração de um “novo tempo” para as sociedades originárias, no tocante à criação do ministério e da FUNAI sobre a gerência de mulheres indígenas.

Para um momento dessa caminhada, precisamente no mês de maio de 2023, é importante mencionar a forte aliança com o Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima do Brasil, que por sua vez, também tem sobre coordenação uma mulher reconhecida por seu ativismo: a ambientalista Marina Silva. Além dessas representantes mencionadas, não se pode deixar de reconhecer a força da deputada indígena Celia Xakriaba componente da bancada do cocar.

Mas, no dia 24 do referido mês, fomos surpreendidos/as com notícias chocantes sobre a votação na câmara dos deputados federais, com a aprovação em caráter de urgência do Projeto de Lei 490 (PL490), visando restabelecer a tese do Marco Temporal e a Medida Provisória 1154 que prevê o esvaziamento dos Ministérios dos Povos Indígenas e o do Meio Ambiente.

Ademais, há ainda de se considerar as promessas de campanha do governo Lula no trato com as demandas ambientais. As investidas governamentais no tocante ao avanço das atividades petroleiras da foz do Amazonas – como se não fossem resultar em nenhum prejuízo ambiental e dano social – é no mínimo, insolente ou estamos diante de uma emboscada eleitoreira?

Nesse movimento da história, para o dia 30 de maio de 2023, consagra-se, lamentavelmente, a aprovação da tese criminosa do Marco Temporal, com uma margem de 311 deputados favoráveis, 01 abstenção e 137 contrários. Uma derrota sem precedentes. Seguimos céticos/as e ao mesmo tempo esperançosos/as para não aprovação no senado e se necessário, o veto do presidente da república como honra do seu compromisso com os verdadeiros donos dessa terra.

Perguntamos a Kwarahy se a Wyka Kwara faria alguma mobilização e nos colocamos à disposição do movimento, mas de acordo com ele, até aquele momento, nenhuma iniciativa tinha sido concretamente definida devido a um quantitativo ínfimo de pessoas para participar. Além do mais, segundo Kwarahy, os outros povos não aceitam a participação e menosprezam a luta dos indígenas nas cidades para colaborar nesses processos que são de responsabilidade geral, mas independente disso, o presidente da Associação se manteve disponível para mover as articulações.

Um outro encontro com a Associação ocorreu no dia 26 de maio, na Casa das Artes em Mairi. Assim, foi ouvindo o badalar dos sinos da Basílica de Nazaré e dos ruídos de uma chuva tempestuosa que trazemos esses relatos[26] para narrar a nossa participação em mais uma atividade promovida pela Wyka Kwara.

Essa atividade foi intitulada “Roda de Maracá Wyka Kwara Mairi”. Devido à forte chuva, houve alguns imprevistos que impossibilitaram alguns arranjos do planejamento. No primeiro momento, aconteceu uma roda de acolhimento mediada por Ayramana Tupinambá ao som de maracás. Cada participante podia se apresentar e comentar como teve conhecimento do evento.

Durante a nossa apresentação, pudemos relatar sobre as negociações com Kwarahy. Posteriormente seguimos para um dos auditórios da instituição para uma mesa dialogada intitulada “Arte e Maternidade”, uma fala de duas pesquisadoras, sendo uma delas a representante da Associação Multiétnica Wyka Kwara premiada ao divulgar um curta-metragem sobre ginecologia natural amazônica e maternidade em um dos editais da Fundação Cultural do Pará.

[26] Breve anotação da nossa chegada à Casa das Artes durante o aguardo da roda de conversa.

Imagem 21 e 22: Slide de apresentação da temática e slide de apresentação do projeto

Fonte: Arquivo da autora, 2023.

Sem dúvida, o debate foi enriquecedor. Ao contrário do que se pensa sobre ginecologia na perspectiva da medicina convencional, a abordagem foi construída problematizando as práticas de cura através de métodos naturais, associadas a um processo subjetivo e simultaneamente coletivo entre mulheres, sobre como podem se autoconhecer e desenvolver também uma experiência espiritual.

Uma outra consideração assinalada foi acerca de um projeto sobre o trato com a menstruação, discutido de maneira crítica pela palestrante ao compreender se tratar de uma pauta de saúde pública e, como vem sendo minimizada e debatida sobre uma ótica de técnica unilateral. A defesa da expositora corresponde em conceber igualmente nesse sistema as *çqozÉxÉsumã mzoqãçâmuã2*

Segundo a representante da Associação Multiétnica Wyka Kwara, as políticas públicas voltadas para a dignidade menstrual avançaram no Brasil, fomentando em lei algumas medidas para tratar desse assunto. Todavia, essas políticas ainda são insatisfatórias, pois não problematizam alternativas sustentáveis e não contemplam os diversos contextos indígenas, que em sua maioria utilizam-se de métodos naturais e sustentáveis, sem agressões a *]motmymym2*

Seguindo os relatos sobre algumas das participações nas atividades da Associação Multiétnica Wyka Kwara, não poderíamos deixar de mencionar uma importante ação desenvolvida em janeiro de 2024, na Sala Vicente Sales, no Memorial dos Povos. Este encontro foi promovido para celebrar o Dia Nacional da Consciência Indígena.

Imagem 23: Atividade do Dia Nacional da Consciência Indígena

Fonte: Instagram da Wyka Kwara, 2024.

Neste dia, a Wyka Kwara e outros grupos parceiros realizaram uma série de ações, as quais traziam a imprescindível luta antirracista dos povos originários e a mobilização do debate sobre as heranças colonizadoras. Na ocasião, havia venda de artesanatos, ritualística, roda de conversa, dança, um desfile de moda indígena e um lanche coletivo. Vários membros da associação estiveram presentes.

Imagens 24 e 25: Momentos da ritualística de acolhimento e da roda de conversa

Fonte: Arquivos da autora, 2024.

Assim como em outros encontros, neste dia, a vivência foi registrada sinestesicamente, “anotações” foram feitas na memória, um *sentir-pensar* realizado em uma manhã ensolarada e uma tarde chuvosa como é bem comum em Mairi/Belém. O tempo junto à comunidade foi um pouco mais prolongado, estive como aprendiz, participante e pesquisadora.

Um outro momento protagonizado pela Wyka Kwara que presenciamos, foram as atividades que compunham a programação “Museu Goeldi Terra Indígena” que trouxeram debates sobre a valorização das culturas indígenas amazônidas e suas contribuições para a natureza, educação e defesa dos territórios; onde houve performance teatral, debates, pajelança ancestral e venda de artesanatos.

Imagem 26: Presença da Associação Wyka Kwara na programação do Museu Emílio Goeldi

Fonte: Instagram da Wyka Kwara, 2024.

Importa esclarecer que não pudemos participar todos os dias da programação e não acompanhamos a apresentação do líder da Wyka Kwara, mas estivemos em outros momentos como no segundo dia de programação onde houve uma performance inicial.

No auditório, a chamada do público foi ao som de maracás, um modo de pedir permissão aos ancestrais para iniciar o encontro. Estavam como representantes da associação Yanci Anambé e outras três associadas, além de outras mulheres indígenas, como a escritora Márcia Kambeba, que estavam divulgando o relançamento do livro ganhador do prêmio Jabuti 2023 “Mulherio das Letras Indígenas”.

Houve também uma chamada de protesto em que uma das autoras exaltava os/as indígenas que tiveram suas vidas ceifadas em prol da luta indígena, palavras que entoavam sentimentos de esperança, raiva e subversão, manifestados por frases de protesto, entre as quais uma que nos marcou foi a proferida por Joana Chagas: “Esse país é fruto de um estupro”.

No dia seguinte, novamente estivemos com a Associação participando de um diálogo intercultural com indígenas e não indígenas, realizado ao redor de uma samaumeira jovem, sendo um momento de profunda conexão espiritual com a natureza e o qual foi gerenciado por Aiyramana Tupinambá e um outro associado.

O interessante é que essa atividade foi uma imersão sensível conforme o relato das pessoas que participavam, no sentido de sentirem a presença de seus antepassados, através de arrepios e cheiros. O abraço na samaumeira representou uma experiência intercultural que envolvia a natureza, o espírito e a educação a partir de uma pedagogia da ancestralidade movida pela ligação com à natureza, à terra e às tradições, ou seja, um retorno à “casa”.

Imagens 27 e 28: Mulherio e Pajelança ancestral

Fonte: Arquivos da autora, 2024.

Após a exposição de alguns momentos experienciados junto à Associação Multiética Wyka Kwara - seja a partir de um processo autônomo de desejar participar das atividades do coletivo antes mesmo da oficialização da pesquisa em campo, seja pela motivação acadêmica do compromisso assumido também com o doutoramento – até aqui buscamos responsavelmente desenvolver análises mais gerais sobre o trabalho desenvolvido pelo grupo, mas na seção secundária a seguir trataremos mais especificamente sobre o prisma educacional.

4.2. O fazer educativo da Associação Multiétnica Wyka Kwara

Em vista das discussões expostas até aqui, embora em alguns momentos não tivéssemos oficialmente iniciado a pesquisa em comunidade, o estudo foi se revelando

muito mais complexo do que o esperado, por se apresentarem questões atravessadas por histórias de vida, processos coletivos, movimentos de luta, etnias, identidades, crenças, princípios, emoções e pela dinamicidade dos momentos vividos.

Nesse sentido, constatam-se as tecituras do conhecimento acontecendo para além das dinâmicas acadêmicas. Pensa-se na construção de caminhos para um giro epistemológico a partir do acompanhamento das práticas cotidianas que são igualmente outras alternativas de socializar e de se fazer ciência e educação.

Ciência e educação não precisam e nem devem ser caracterizadas como atividades frias ou insensíveis, mas consubstanciadas pela curiosidade, criticidade, humanidade, alegria, compromisso diante dos seres e do mundo. Para tanto, as expressões subjetivas e coletivas devem ser incorporadas como caminhos interculturais para o processo de formação de uma sociedade do Bem Viver.

Assim, destacamos que o percurso reflexivo até aqui, se delineou no exercício da vigilância epistemológica rigorosa, fundamentado no respeito e no compromisso ético e, tendo a certeza de ser apenas o princípio de uma série de outras problematizações.

É a partir dessa compreensão que chegamos à parte da tese que trata especificamente sobre a dimensão pedagógica do movimento de luta da associação, para entendermos o que caracteriza seu trabalho educacional e de emancipação, além da análise sobre as noções de Bem Viver e Interculturalidade produzidos pela própria Wyka Kwara, bem como interpretar o que as lutas desse coletivo têm a revelar de uma educação *Ééçâma* partir da Amazônia.

Para iniciamos essa discussão, vale destacar ser de intenção trazer um panorama sobre os objetivos propostos na pesquisa para que o/a leitor/a possa acompanhar cada passo dessa caminhada com a máxima clareza. Assim elencamos uma pergunta que realizamos com os/as cinco colaboradores/as que consideramos como o principal direcionamento do estudo e que corresponde ao primeiro objetivo específico sobre a caracterização do trabalho educacional e de emancipação da Wyka Kwara.

A pergunta “Qual a concepção de educação da Associação Multiétnica Wyka Kwara?” foi elaborada, obviamente, de modo estratégico para que pudéssemos ter os indicadores fundamentais que respondessem ao problema, aos objetivos, bem como comprovar ou não a enunciação da tese que propomos.

Todavia, para além dos aspectos acadêmicos, igualmente importantes, podemos afirmar que a vivência foi de grande valor e satisfação para aprendermos e sentirmos a força da representação da luta indígena e, que sem dúvida é uma forma de educação *Ééçâm* promovida no solo amazônico e se estende a outros territórios. Nesse sentido, a pergunta em questão sobre as finalidades educacionais é a única que consideramos que as cinco respostas deveriam ser expostas.

Na percepção de Aiyramana Tupinambá (2024):

> *Nós poderíamos colocar que nesse processo pedagógico, a grande finalidade é fazer o parente enxergar quais são os caminhos de luta, é porque esses caminhos de luta diferem daquele pensamento que foi colocado lá para o parente aldeado pelo próprio sistema de governo. Porque assim: o parente que está na aldeia, ele não odeia o indígena não aldeado simplesmente porque achou que vai odiar isso ali, não! Ele vai odiar porque alguém disse para ele, alguém iniciou essa conversa dizendo: "olha, abre teu olho, porque aqueles que estão lá na cidade querem tirar o teu direito". Então, essa política do fazer a guerra, sempre foi uma política plantada pelo Estado e, não à toa, grande parte da população prefere se autodenominar caboclo do que indígena. E esse caboclo foi inventado pelo Estado, assim como o ribeirinho, assim como outros nomes e assim como a própria denominação de cor de pele. O pardo, o mestiço, são invenções coloniais mesmo. São invenções coloniais que são justamente para fazer com que o indígena não tenha capacidade de se autopertencer. E aí nesse processo pedagógico, quando a Wyka Kwara vem para o movimento de pessoas, ela vem com essa finalidade de mostrar as passagens de 500 anos, de 600 anos, que sumariamente nas suas investidas foram propositais para fazer com que esse indígena odiasse o outro indígena e entrasse em guerra, brigasse e se matasse, para que aqueles indígenas que conseguiram algum direito com a constituição de 1988 não aceitasse que aqueles que foram imolados, que foram expulsos e que fugiram para continuar vivos pudessem voltar.*

Embora a conjuntura de opressão perdure, na mesma proporção cria-se um sentimento de subversão à ordem que definiu um sistema de opressão que nega direitos e é consolidado como natural. Mas Freire (2021) nos adverte que no processo de rebelião, a indignação por si só é insuficiente, pois para além da denúncia, deve haver a enunciação e a emancipação, isso pode ser observado no relato de Aiyramana.

Podemos compreender que o trabalho educacional da Wyka Kwara tem como uma de suas finalidades investir em uma educação crítica e emancipatória reafirmando a potencialidade coletiva como horizonte de luta, no sentido de que é

preciso mobilizar um movimento pedagógico para o despertar da consciência sobre as investidas coloniais que atravessam as relações entre indígenas aldeados e não aldeados, além das categorias produzidas por esse sistema, como o pardo, o mestiço entre outros.

Nesse sentido, é interessante lembrar que o entendimento sobre a interculturalidade não se inicia de questões sobre diversidade, mas de um arcabouço colonial racial que concebe que a diferença parte de uma hierarquização entre grupos humanos, “com os brancos e ‘branqueados’ no topo e os povos indígenas e afrodescendentes nos degraus inferiores (Walsh, 2019, p. 78).

Ainda sobre a concepção de educação na perspectiva da Wyka Kwara, para Yaci Anembé (2024), tem relação sobre aprender com a retomada, sobre sua configuração política e como esta pode ser um elemento de enfrentamento e de reafirmação de ser indígena independente de território. De acordo com a participante da pesquisa:

> *A Wyka Kwara vai fazer essa função pedagógica, essa função política de ensinar como que é a retomada, porque para além de pertencer a um grupo étnico, essa consciência política do que é indígena ela é o mais importante. Porque se tu é indígena na cidade não importa, tu é indígena do mesmo jeito, desde que tu esteja na cidade. Então a Wyka Kwara ela faz as pessoas... Seja o indígena no contexto humano, seja o da retomada, seja o que está nessa busca. Então eu vejo isso assim, nesse processo de retomada. Por isso que eu enfatizo que a Wyka Kwara é muito importante, porque ela é a única organização política indígena que faz esse papel, que não é um papel fácil de abraçar as pessoas e de encaminhar as pessoas, de ajudar mesmo. De fato, é um processo pedagógico mesmo, muito interessante, um dos viés educacionais que a associação promove (Yaci Anembé, 2024).*

Para Karina Tupinambá, a educação promovida pela Wyka Kwara caminha na direção de criar uma universidade indígena, cujas práticas, entre as quais as oficinas, poderiam ser desenvolvidas nas escolas, uma vez que os fundamentos de uma instituição indígena se diferem da perspectiva ocidental em que a colonialidade atravessa ou mesmo é a base de suas ações. Assim é importante que o movimento contrário aconteça:

> No dia em que as Universidades aprenderem que elas não sabem, no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas - em vez de ensinar -, no dia em que as universidades toparem aprender arquitetura indígena e toparem aprender para que servem as plantas da caatinga, no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre os saberes.

> Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas desse lugar. Uma contracolonização (Bispo, 2023, p. 17).

Como já mencionado em outra parte desta tese, não se trata de desvalorizar o saber produzido pela academia, mas “descentralizar o saber sem sobreposições”, como propõe Angatú (2015).

> *A gente tem um objetivo por ter uma universidade. Eu vou te mandar o link também pra ti participar, tá meio parado porque quem movimentava era eu. Então um dos viés, além da aldeia multétnica, como eu te falei, o sonho da universidade indígena era trazer essas oficinas para essas partilhas na escola da universidade. Uma quebra de paradigma, entendeu? Então uma outra ideia de educação de cotidiano que é baseado na lei 11.645 que é que tem que ser confirmado dentro das escolas sobre a história indígena, nessa cultura indígena, nessa memória entendeu? [...] Eu vejo como os encontros que a gente faz assim de acolhimento virtual e presencial como uma forma de educação de trazer essa ancestralidade de dizer: “não, tu és! Tu não precisa de um papel, é direito nosso (Karina Tupinambá, 2024).*

Um ponto de destaque no comentário de Karina Tupinambá corresponde à implementação da lei federal 11.545/2008 que denota a obrigatoriedade do estudo da história e cultura indígena e afro-brasileira. Importante dizer que essa questão da lei bem como a garantia de trabalhar a educação intercultural indígena estão previstas no Estatuto Wyka Kwara no que tange às atividades que podem ser desenvolvidas pela Associação.

No documento, encontra-se a defesa para garantir os conteúdos da história e cultura dos povos originários em todo o currículo escolar, sobretudo pré e pós cabralina, nas disciplinas de literatura, história e educação artística, como forma de promover o conhecimento sobre as contribuições socioculturais, políticas e econômicas desses povos na história do país.

Os povos originários indígenas e afro-brasileiros são para Bispo (2020), “povos pindorâmicos”. Como vimos anteriormente em outro ponto dessa tese, essa expressão serve para contestar a denominação colonizadora ao se referir aos povos que habitavam o território que hoje corresponde ao Brasil. O autor entende as alianças feitas entre esses grupos como uma confluência, ou seja, um encontro que fortalece um ao outro a partir do processo de contracolonialidade:

> Os povos pindorâmicos e os povos africanos confluíram nas suas relações de produção, nas suas relações de festas, nos seus modos de vida, dentro

> de um campo de criminalidade ou de selvageria, desde o início da colonização em Pindorama, em 1500, até a Lei Áurea (Bispo, 2020, p. 176).

A confluência, segundo Bispo (2015, p. 91), se estabelece na relação de convivência entre os diferentes, isso envolve elementos da natureza (humanos e outros seres) que podem convergir sem se distanciar de suas diferenças e singularidades. “[...] transformamos as nossas divergências em diversidade e na diversidade, atingimos a confluência de todas as nossas experiências”.

Segundo Ayry Tupinambá (2024), a educação da Wyka Kwara ocorre especialmente para além do contexto não escolar, mas também que há uma preocupação educacional nas/para as escolas:

> *Bom, ela traz principalmente uma educação fora de um contexto escolar, mas faz atividades que em geral são atividades educativas, atividades de formação, de troca de saberes, mas também traz essa educação mais escolar, no sentido de que é muito comum ver atividades da associação nas escolas com os estudantes e tudo o mais, seja na educação popular ou nas escolas tradicionais mesmo. E parte de princípios de demarcar que a colonialidade não acabou com a gente. Então dava para dizer que, não sei se como contracolonial, mas uma educação nesse sentido de denúncia, de que existe um saber que apaga a existência, que apaga a nossa história e a associação faz o processo contrário, no sentido de mostrar que, na verdade, ninguém tá apagando nossa história e que a gente continua aqui. Então é uma educação subversiva nesse sentido. Hoje, temos uma visão política de que essas pessoas estão aqui desde outras histórias vivas e são saberes que são muitas vezes ignorados.*

Na concepção de Ayry, a educação da Wyka Kwara desenvolvida nas escolas se caracteriza como subversiva, no sentido de visibilizar outras vidas e outras formas de educação as quais a colonialidade insiste em apagar, isto é, um movimento pedagógico que protesta, que anuncia e denuncia e que está de acordo com o que é traduzido no Estatuto Wyka Kwara sobre suas atividades educacionais seguirem conceitos culturais plurais.

Outra parte relevante no relato de Ayry ao tratar sobre um tipo de prática transgressora, é quando ele menciona não saber se corresponde a uma educação contracolonial, mas pelos indicativos característicos, pois mesmo que tentem não há como apagar histórias e saberes vivos que são mantidos por gerações, é o caminho da ancestralidade que não se apaga. “O contracolonialismo é simples: é você querer

me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender" (Bispo, 2023, p. 58).

A contracolonização é compreendida como todo o processo de luta e resistência contra as investidas coloniais, se configurando também como defesa dos modos de vida, dos símbolos, significações e territórios dos povos contracoloniais. Parte dos povos de trajetórias, dos povos da circularidade (começo, meio e começo). "A geração avó é o começo, a geração mãe é o meio e a geração neta é o começo do novo" (Bispo, 2023, p. 102).

O último relato sobre o tipo de educação da Wyka Kwara é do líder Kwarahy Teneteha (2024). Sua narrativa condiz com as finalidades e objetivos sociais da associação que tem como proposição colaborar para uma educação cidadã mediada pelos princípios da natureza, visando a uma melhor postura humana para a sociedade:

> *A gente parte da educação natural, porque a educação natural ela se torna plural porque a gente olha pra mãe natureza como aquela mãe raiz, sabe? Eu te sustento, eu te abrigo, eu te alimento, eu mato a tua sede, eu te dou a sombra, eu te dou remédio, mas se tu faz o que queres – desobediência – vai apanhar quem fez o mal e quem não fez, para ninguém ficar rindo. A gente olha para mãe natureza desse jeito, a gente tá vivendo isso. Quem tem culpa apanha e quem não tem culpa também apanha, sabe? Então, essa concepção de educação, a gente vê assim. Hoje a gente sabe, mas antes a gente não sabia, mas a gente questionava. Quando a criança tá mamando que ela fica olhando assim para o rosto da mãe e a mãe falando com essa criança, o que que tá acontecendo ali? O que tá na cabeça dessa criança? Então, nós entendemos que lá atrás, quando a criança lá no útero, através dos seus órgãos do sentido, começa a ouvir sons fora da barriga é o que nós entendemos que ali começa a universidade, não depois de uma prova de classificação, mas ali começa esse contexto do universo, ou transverso, ou multiverso [...] E agora começa um outro processo de aprendizado, aí que ela vai conhecer pai e aí com o tempo ela vai conhecer chão, e aí ela vai experimentar outro tipo de comida. Tudo isso é aprendizado e isso é o universo. E olha que hoje depois de formado a gente trabalha pelas mesmas coisas: abrigo, família, alimento, pelas mesmas coisas! A gente estuda para ter esse negócio aí. Então esse processo de educação, que a gente vem apresentando, que na verdade não somos os autores, isso tá na natureza toda. [...] Essa criança ela tá aprendendo então ela começa a ter outras fontes de conhecimento e é ali que entra o pedagogo, já de uma forma mais intensa porque a gente já tem essas informações antes. A educação começa no momento que essa criança começa a se comunicar de todas as formas e aí a gente identifica quem vai para a área da saúde, quem vai para a área da humana, quem vai para o lado das exatas... E aí pedagogo, psicólogo, assistente social, curandeiro e todo mundo tem que enxergar isso, para as crianças irem crescendo e potencializando esse dom que ela já traz. [...] Só para exemplificar, quanto de química você precisa saber para exercer a sua*

> *profissão com perfeição na pedagogia? Pouquíssimo! Esse pouquíssimo era o que você deveria aprender na sua vida e não fazer aquele monte de coisa. A gente estuda muita coisa desnecessária para a nossa vida profissional. [...] É assim parente, essa é a proposta da Wyka Kwara, não é a autora mas é pensante de como seria uma educação mais proveitosa, mais prazerosa e com os resultados maiores. Você poderia saber muito mais de pedagogia do que sabe se desde todos os tempos que você vem trabalhando isso, desde quando foi identificado seu dom, sua preferência e não perder tempo estudando coisas que nunca vai usar. Sim, de fato. Essa é a nossa proposta! Então a perspectiva de educação da Wyka Kwara é uma educação natural. É porque o professor ou a professora ou a que está passando o conhecimento deixa de ser pessoa, quem vai ensinar é a natureza.*

Como podemos verificar a partir da narrativa de Kwarahy, a Wyka Kwara produz uma epistemologia própria materializada na vida e se aproxima daquilo que Krenak (2022) considera sobre a educação escolar não estimular no seu processo de formação a noção de uma conexão vivaz com a organicidade da vida e nem estimular as pessoas para se enxergarem como potência, mas molda uma estrutura comportamental de que tudo precisa estar em conformidade com a lógica capitalista.

Para a hegemonia dominante, o ideal seria pensar a educação limitada a um conjunto de técnicas como artifício imprescindível para a manutenção do perfil de sociedade capitalista, porém a educação para além de um treinamento técnico, se caracteriza por uma forma de entender o mundo e transformá-lo. Segundo Freire (2021, p. 116):

> O projeto político pedagógico de mercado tem proposições, objetivos, estratégias, táticas e operações bem definidas no que concerne às suas dimensões ideológicas, moral, psicológica e social. Sua mão pode ser invisível, mas não age, de forma alguma, ao acaso.

Krenak (2022, p.95) acredita que desde o princípio da formação escolar, uma configuração pedagógica é programada para nos disciplinar, que de algum modo, serve um futuro pré-estabelecido de ser humano, “[...] estamos incorrendo em uma violência sobre o percurso que ele já está habilitado a percorrer aqui na Terra”. Acrescenta nessa análise que as famílias em contexto urbano valorizam esse modelo educacional.

> [...] nós começamos desde cedo, a sugerir para crianças que elas precisam alcançar um patamar de excelência e ocupar lugares de destaque, pois no topo do pódio só cabe um. No entanto, esse pódio é uma mentira, porque não tem nenhum lugar no mundo onde só cabe um, sempre cabem todos (Krenak, 2022, p. 106).

Sobre essa questão de conceber a educação e a preparação para uma vida em sociedade como uma disputa, aqui observa-se a crítica a um dos artifícios capitalistas impostos historicamente: a meritocracia. Precisamos romper com a ideia de que para um ascender o outro precisar perder, a ideia de partilha e comunidade precisa ser estimulada como orientação educativa.

Para Freire (2021), é estratégico que o mercado faça com que as pessoas se percebam como consumidores e competitivos, muito mais que seres humanos. O *tÉyÉ qoÉzÉyuoéã* acima da ética social e humana.

> Infelizmente, desde a modernidade, fomos provocados a nos inserir no mundo de maneira competitiva. E essa competitividade, estimulada durante séculos, acabou formando um mundo de jogadores. Se o futuro der certo: “Bingo!”. Mas a verdade é que estamos vivendo cada vez mais a projeção de futuros muito improváveis, embora continuemos preferindo essa mentira ao presente (Krenak, 2022, p.97).

As pessoas na era da globalização são nada mais que consumidores, mão de obra, um recurso à disposição do capital, prontas para competir. A verdadeira face do mercado não pode ser desvendada para isso, instaura-se uma pedagogia para ludibriar as massas, uma sociedade do mercado como o destino predestinado.

De acordo com Munduruku (2022), nessa lógica, o futuro torna-se um mestre que nos ensina viver o presente. As sociedades engolidas pelo pensamento moderno talvez se questionem que seja inviável pensar uma vida sem planejamento futuro. Mas diferentemente do aprisionamento ofertado pelo futuro de condenação de uma vida sem sentido, o passado é libertador e somente o presente nos possibilita o cotidiano do existir, pois é o único momento que de fato temos.

Assim como Munduruku (2022), Krenak (2022) compreende que o futuro que estamos traçando é uma prisão, acredita que o futuro é uma invenção que apenas imaginamos. Desse modo, é complexo depositar esperanças em algo ilusório e incerto.

Nesse movimento de valorização do futuro em detrimento do presente, o passado é então visto como superado e sem importância. Para as cosmologias originárias, o passado é concebido como uma sabedoria. Nessa compreensão de Munduruku (2022), valorizar as vozes e fazer o resgate da memória ancestral deveria ser o primeiro caminho rumo ao que ainda acontecerá.

> Fazer o resgate da memória ancestral e valorizar cada uma das vozes que a compõem seria o primeiro passo para avançarmos em direção ao que virá. É importante não esquecer que o que nos lança para frente é o passado. O futuro é apenas a especulação que nos arranca do agora e nos faz pensar que o que é bom ainda estar por vir. Essa é a ilusão gerada pelo sistema, que nos estimula a consumir para enriquecer [...] o que nos torna felizes enquanto humanos é o hoje, porque ele é o único momento que de fato temos para sorrir, abraçar, cantar, dançar, amar, viver. É o tempo que temos para relembrar nossos ancestrais [...] (Munduruku, 2022, p. 58).

Krenak (2022) considera que a relação com a ancestralidade é um processo formativo e recomenda que a educação sirva para que as pessoas possam criar vínculos com a sua ancestralidade. Uma educação que estimule a conexão com a ancestralidade é um modo interessante de romper com barreiras raciais e culturais, uma vez que essa relação traz para o debate a relevância de se reconhecer a pluralidades da vida.

Ter consciência da ancestralidade é uma maneira de estarmos imersos em uma temporalidade circular e que estamos mantendo a existência daquelas e daqueles que vieram antes e que precisam ser lembrados pelas gerações futuras. Precisamos compreender o caráter pedagógico da ancestralidade, pois, embora insistam em manter exclusivamente no passado – como algo irrelevante para o agora – esse movimento nos ensina sobre um vínculo que sem dúvida, se caracteriza como a maior estratégia de sobrevivência das amarras colonizadoras, isto é, a ancestralidade é uma porta aberta para entramos e reconhecermos como presença viva nossas verdadeiras raízes.

Nesse sentido, sobre uma educação viva e para a vida, esta precisa ser reinventada para que provoque a radicalidade de aprender também com a organicidade da vida, para além de lógica sintética como sinalizada por Bispo (2023), onde o saber orgânico desenvolve o “ser” e o saber sintético prioriza o desenvolver o “ter”.

Os colonialistas/povos sintéticos como denominado por Bispo (2023, p. 51) não transfluem por adotarem uma lógica de vida linear, não circulam, caminham em linha reta, podem ir e refluir. Por outro lado, no sistema cosmológico, não é possível estabelecimento de refluência, pois transfluir chega ao lugar de origem na circularidade. “Na transfluência, não há volta porque ela é circular. Ao mesmo tempo que algo vai, fica; ao mesmo tempo que fica, vai sem se desconectar”.

Nessa relação, a cosmologia circular, a necessidade de dialogar com a geração futura, ou melhor, geração neta, sendo uma maneira de pensar o futuro, mas bem

diferente de como é concebido pela lógica colonial. É preciso visualizar o presente como espécie de interlocutor do passado e o locutor do futuro, ou seja, o movimento circular entre passado, presente e futuro (Bispo, 2023).

Dessa forma, uma educação interessante seria aquela que concebe as potencialidades individuais e coletivas, de sentir a vida em vista da relação com os seres da natureza, de se gerarem mentalidades sensíveis, de uma experiência real e presente sem a aceleração pelo futuro, de pessoas responsáveis e respeitosas com sua passagem por este mundo e sua possibilidade de transformação (Krenak, 2022).

Assim caríssimos/as leitores/as, neste ponto da tese, buscamos realizar uma tentativa de traduzir em texto, vivências que denotam que a educação viva é possível e que esta pode ser desenvolvida em diferentes espaços. Educ(ações) movidas pelo trabalho coletivo, autônomo, crítico e político, forjado a partir de epistemologias plurais e próprias, por isso inegavelmente práticas educativas emancipatórias.

Após a discussão sobre a educação promovida pela Associação Multiétnica Wyka Kwara, traremos a seguir outras questões que atravessam o trabalho educativo desse grupo e que desvelam o projeto de sociedade almejado tendo em vista duas importantes perspectivas: o Bem Viver e a Interculturalidade.

4.3. Noções de Bem Viver, interculturalidade e educação produzidos pela Wyka Kwara

Para iniciar essa análise, consideramos interessante trazer novamente alguns recortes do estatuto da associação, que em seu artigo 4º, sinaliza claramente sobre o Bem Viver e a interculturalidade são concebidos como caminhos possíveis de suas intervenções sociais:

> **Artigo 4º** - A WYKA KWARA tem por objeto principal o planejamento, promoção e execução de ações tendentes ao desenvolvimento sustentável e a plena efetividade dos direitos dos povos indígenas, bem como a manutenção e a auto sustentabilidade dos povos demandantes à WYKA KWARA, fortalecimento das suas identidades, línguas, costumes e tradições, valores paisagísticos, culturais, históricos, espirituais, éticos e estéticos, a preservação da Natureza, bem viver e uso adequado e compatível com a sustentabilidade dos recursos naturais, com vistas a garantir a diversidade

> cultural, vivências com a Espiritualidade em suas ritualísticas e a harmonia sócio - ecológica da humanidade (Estatuto Wyka Kwara, 2024).

Para além do artigo supracitado, há outros pontos que caracterizam a abordagem que a Wyka Kwara busca desenvolver em suas atividades, estratégias que são voltadas para práticas políticas e ecológicas de um Bem Viver, incluindo o intercâmbio com comunidades e povos originários nacionais e estrangeiros promovendo relações étnico-culturais.

Há também a intencionalidade de criar parcerias e contratos junto ao poder legislativo municipal, estadual e federal desde que compatíveis com a realidade dos povos, respeitando suas especificidades e que estejam de acordo com o que consideram direito natural, coletivo inter povos, nacional e internacional, além da luta pela garantia da educação intercultural indígena.

Nesse direcionamento, é preciso que entendamos sobre Bem Viver e Interculturalidade e busquemos identificar como essas perspectivas são produzidas pela Associação Multiétnica Wyka Kwara, pois não há uma maneira absoluta exclusivista sobre estas, mas uma multidimensionalidade e a Wyka Kwara também se apresenta de uma forma própria de estar no mundo como coletivo, portanto seria interessante entender a sua forma de organização nesse contexto.

A interculturalidade dialoga com o Bem Viver ao se constituírem como apostas alternativas, de configurações geopolíticas, assim não podem ser individualizadas e ambas propõem mudanças na educação, mas para uma melhor compreensão, façamos a apresentação epistemologicamente conceitual do que se produziu sobre essas dimensões a partir do olhar de alguns estudiosos.

Para Krenak (2020b), o Bem Viver tem sua gênese nos povos da Cordilheira dos Andes, os quais compreendem o planeta como organismo vivo que estabelece um vínculo equilibrado e respeitoso com todos os seres que habitam esse território, aquilo que os povos Quechua e Aymara denominam Sumak Kawsai, em outras palavras: “vida plena”, um modo de estar no mundo.

Para Quijano (2014), o Bem Viver se configura como elemento de resistência mais antigo que os povos originários criaram em oposição aos mecanismos da colonialidade. E por se apresentar em diferentes culturas, sua denominação ou mesmo significado podem variar, mas o fundamento é o mesmo.

> Será necesario deslindar las alternativas, tanto em el español latinoamericano, como enlas variantes principales Del Quechuaen América Del Sur y em el Aymara. EnelQuechuadel norte Del Perú y em Ecuador, se diceAllinKghaway (BienVivir) o AllinKghawana (BuenaManera de Vivir) y enelQuechua Del Sur y em Bolivia se sueledecir "SumacKawsay" y se traduce em español como "BuenVivir". Pero "Sumac" significa bonito, lindo, hermoso, enel norte Del Perú y em Ecuador. Así, por ejemplo, "ImmaSumac" (QuéHermosa), es elnombre artístico de una famosa cantante peruana. "SumacKawsay" se traduciría como "Vivir Bonito". Inclusive, no faltan desavisados eurocentristas que pretendenhacer de Sumaclomismoque Suma y proponendecir Suma Kawsay (Quijano, 2014, p. 847).

Cabe destacar que assim como outras categorias sociopolíticas, o Bem Viver também foi alvo de apropriação das intenções capitalistas. Como proposta de "bem viver", cria-se uma outra denominação, o Bem-estar ou mesmo Social, Democracia, uma concepção gestada no período da pós II Guerra Mundial e elaborada com princípios completamente dissonantes da perspectiva do Bem Viver (Krenak, 2020b).

Krenak (2020b) analisa que a princípio, a ideia era pensar a organização da divisão das riquezas para proporcionar o acesso de todos aos meios materiais que consideravam básicos para operacionalizar uma nação. Todavia, não se pode pensar em solidariedade mundial a partir da matriz capitalista, onde ganância é sua força motriz. Assim o "bem estar mundial" restringiu-se a alguns países da Europa.

Essa questão nos move a problematizar um dos marcadores fundamentais do conchavo capitalista: o desenvolvimento que impõe uma polarização para distinguir-se do que é considerado subdesenvolvido. Trata-se de uma estratégia política e econômica com intenções de ludibriar a sociedade mundial a colocando diante do círculo de destruição, fortalecendo uma cidadania de mercado, que não está preocupada com a vida das pessoas e sim com consumo. A ideia é desconectar, é afastar de outras vidas.

O (des)envolvimento é de base conceitual do imperialismo, do crescimento de riquezas concentradas, da negação do ser em detrimento do ter e do envolver (Krenak, 2020b). O (en)volvimento intenciona a satisfação, a melhora para todos para que tenham uma vida plena, criando relação com as pessoas, de biointeração[27], solidariedade, confluência, o envolver-se com os saberes ancestrais (Bispo, 2015).

---

[27] Segundo Bispo (2015) a biointeração é o processo de interação entre os elementos da natureza de maneira integrada. Sendo um modo de oposição ao desenvolvimento colonizador (in)sustentável de sintetização e reciclagem. Biointegrar é aprender com as águas, as matas, a terra, com os animais e as pessoas, é transformar o trabalho em vida.

Certamente a lógica desenvolvimentista ainda vigora e como consequência o envolvimento acaba sendo questionado e classificado como algo inalcançável, pois é diretamente uma forma confrontar o sistema hegemônico que determinou um padrão social de comportamento. E como fazer para fomentar o envolvimento? Criando estratégias educacionais, meios de estimular a solidariedade, a sensibilidade, a ética e a humanização. É urgente des-individualizar nossas posturas diante do conhecimento e da vida.

Assim o Bem Viver é um movimento que coloca em debate a colonialidade global e seus mecanismos de poder como a narrativa falaciosa do desenvolvimento, que segundo Quijano (2014), trabalha a favor da exploração da natureza e do humano, consequentemente da acentuação da desigualdade social.

Portanto, a ideia do Bem Viver deve envolver toda a sociedade para que se veja também como possibilidade e como alternativa de existência, ou seja, “la propuesta de Bien Vivir es, necesariamente, una cuestión histórica abierta que requiere ser continuamente indagada, debatida y practicada” (Quijano, 2014, p. 859). Nesse sentido, também podemos considerar o Bem Viver como um princípio pedagógico, que pode colaborar para construção de uma educação crítica, que desnaturaliza os mecanismos de opressão e sugere um modo outro de estar no/com o mundo.

Conforme Acosta (2016), o Bem Viver se apresenta como plural, portanto não se limita a uma proposta monocultural. Embora mergulhados em um sistema de acumulação desenfreada, de uma globalização corrosiva, a educação do Bem Viver é uma alternativa para se interculturalizar/decolonizar/contracolonizar a vida. Isso não significa negar a modernização com seus notórios avanços tecnológicos e contribuições para a humanidade, mas ter vigilância para com seus propósitos negativos/alienantes e reagir a isso.

O Bem Viver igualmente pode ser concebido como um movimento de sensibilização contra a objetivação e degradação da natureza e ainda ser um subsídio político, econômico e educacional tendo como princípio a solidariedade. Vale pontuar que a solidariedade a qual nos referimos se conecta à defendida por Freire (2021, p. 50): a solidariedade como sonho político. “Solidariedade para *com* o mundo, para *com* a sustentabilidade do Planeta Terra [...]”.

Sobre a percepção dos interlocutores da pesquisa a respeito do Bem Viver, as compreensões foram aproximativas, apresentando abordagens acerca de ecologia,

política, espiritualidade, relações interpessoais – inclusive sobre autocrítica como membros, em vista de alguns posicionamentos gerados na própria Associação Multiétnica Wyka Kwara.

> *O que a Wyka Kwara entrega e que ela traz de uma linguagem pedagógica, verbalizada, é o respeito! Não somente o respeito, mas a partir do respeito, porque é algo que ancestralmente sempre foi tido como aquilo que possibilita uma boa convivência. Então a gente pode partir do princípio da sobrevivência dos povos originários. Então eu não posso ir na natureza porque eu preciso alimentar minha família e ver uma população de determinado animal e sair matando todos esses animais porque eu preciso salgar, porque eu preciso guardar, porque eu preciso fazer reserva. Então por que o originário não pensa em guardar? Ele não pensa em riqueza, ele pensa em viver, ele pensa em poder se alimentar. Ele pensa em poder ter um teto para se proteger, para estar protegido durante seu sono. Mas ele não pensa em fazer reservas de riqueza para que ele possa garantir suas heranças dessa vida. Não é isso o pensar do indígena. Então quando a gente trata da condição do Bem Viver, é aquela população, ou aquele ser, ou aquela pessoa poder entender que ela pode viver em qualquer lugar dentro de um Bem Viver. E que o bem viver coletivo ele existe a partir do momento que eu respeito mesmo aquele que não é humano. E que dentro desse respeito eu procuro enxergar que mesmo aquele não humano ele é um ser de direitos. Então no momento que eu consigo enxergar a natureza, os animais e o ser humano como seres de o mesmo universo, de o mesmo habitat, de o mesmo território é que todos eles são iguais, sujeitos de direitos (Aiyramana Tupinambá, 2024).*

A fala de Aiyramana reforça a perspectiva do Bem Viver que tem preocupações com a natureza e seus seres, o que envolve uma relação de respeito entre essas vidas, onde o humano precisa romper com o pensamento predador e acumulador, fazendo da natureza um ambiente extrativista.

Um outro ponto de destaque na fala de Aiyramana refere-se à natureza como sujeito de direito, o que coaduna com a questão sobre a ética ambiental, visto que as posturas diante da natureza devem assimilar a ética. Essa ética de acordo com Gudynas (2019) recorre de ações que mobilizem um trabalho de apelo social e a ciência pode ser uma grande aliada nesse processo.

> Uma das mais importantes novidades no amplo campo das políticas ambientais é o reconhecimento dos direitos da Natureza. É possivelmente uma das mudanças mais radicais das últimas décadas, pois implica transformações e alternativas que afetam as raízes mais profundas dos entendimentos sobre a política e o desenvolvimento contemporâneo. Uma vez que tais direitos partem do reconhecimento da Natureza como um sujeito,

> imediatamente são colocadas em questão as formas de se entender a política, a justiça e a cidadania, assim como nossas relações com o meio ambiente. [...] É uma demanda ambiciosa, mas indispensável, dada a crescente degradação ecológica que vive o planeta em geral e a América Latina em particular. Não há dúvida de que existem avanços na compreensão da questão ecológica e na promoção de leis e instituições para abordá-la. Mas também é preciso reconhecer que o resultado tem sido insuficiente. As atuais medidas em política ambiental são incapazes de deter a degradação ecológica e a perda da biodiversidade (Gudynas, 2019, p. 11).

A ética ambiental reafirma a ideia sobre o direito da natureza e as chances de fomentar uma relação mais equilibrada entre os humanos e os outros seres, sendo isso possível quando os humanos se compreenderem como parte desse meio e, portanto, sua violação é uma autossabotagem. Conceber uma postura ética favorece a formação de pessoas mais solidárias, as quais terão maior capacidade para relações horizontais entre humanos e não humanos.

Para Kwarahy Tenenteha e Ayry Tupinambá, o Bem Viver também demarca o respeito à existência de outras formas de vida para além da humana e ainda exprime a consciência sobre a proteção da natureza e tudo o que ela vem a representar e ensinar. Vejamos o relato:

> *`émzpÉ m sqzçq áqzãm Kqy euêqâ m sqzçq z”É áqzãm ã zÉ Kqy euêqâ téymzÉ2 bq zã oÉyqyÉã áquóq q àéqâqyÉã áquóq ãmpuÉ0 qzç”É m sqzçq çqy àéq áqzãmâ zÉ Kqy euêqâ pqããq áquóq0 m sqzçq áqzãm zÉ ãqé mynuqzçq0 zÉ ãqé tmnuçmç2 O m¸ m sqzçq áqzãm zÉ âuÉ222 yâuÉ ç áâqouãm pq Kqy euêqâ2 O m¸ É âuÉ0 ámâm qxq qóuãçuâ0 qxq áâqouãm pq ´âêÉ Ozç”É qããmã ´âêÉâqã çmynˆy áâqouãmy çqâ Kqy euêqâ0 ãq z”É qxmã ê”É qãçâmsmâ É âuÉ2 O mããuy rmõ éym ompqum pq oÉuãmã2 YÉ rum 0mx pq çépÉ sqzçq ê˜ É Kqy euêqâ pm çqââm ámâm àéq qxm oÉzãusm pmâ àémxupmpq pq êupm ámâm çÉpÉã0 çÉpmã mã ãÉouqpmpqã àéq zqxm tmnuçmy2 j222k Ozç”É Kqy euêqâ ˆ222 Y”É ãqu ãq ãqâum mããuy222 Kqy euêqâ Éé êuêqâ nqy0 Éé nqy qãçmâ0 É nqy ãqâ0 É nqy qóuãçuâ222 j222k Ozç”É Kqy euêqâ qãç´ yéuçÉ êÉxçmpÉ ámâm qããm àéqãç”É pm mxuyqzçmı”É ã pÉ ãqâ téymzÉ2 emyÉã âqrxÉâqãçmâ0 màéu qé z”É ãqu É àéq ˆ222 Xmã ˆ É qéomxuáçÉ0 ˆ É pqzp˜0 ˆ É oéáé0 ˆ m nmzmzm0 ˆ ã É àéq ãqâêq ámâm qxq2 Yuzséˆy âqrxÉâqãçm áqzãmzpÉ zÉ Kqy euêqâ pm oéçum0 pÉ ymomoÉ0 pÉ vmnéçu222 Ozç”É çqy àéq áqzãmâ çépÉ uããÉ2 Ozç”É É Kqy euêqâ0 qxq ˆ çmynˆy áqzãmâ àéq m çqââm ˆ éym áqããÉm0 qxm çmynˆy ãq uââuçm0 qxm çmynˆy çÉym nmztÉ0 qxm çmynˆy ãqzçq rqnâq2 J ´âêÉâq ˆ éym áqããÉm0 qxm oÉyq0 qxm ãq mxuyqzçm j222k Ozç”É çmynˆy qããm áqââáqoçuêm pq Kqy euêqâ pm mããÉoumı”É ˆ oÉyÉ ãq rÉããq çmynˆy éy çâmnmxtÉ pq áâqãqâêmı”É yqãyÉ0 oéxçéâmx q çmynˆy àéq z”É pquóm pq ãqâ éym áâqãqâêmı”É pmã yqyâumã qãáuâuçémuã q mzoqãçâmuã àéq qâmy rquçmã mããuy2 bmnq É àéq ˆ uzçqâqããm ãçq hzçqõqã ˆ àéq zÉâymxyqzçq uããÉ ˆ yéuçÉ ruxÉãruoÉ0 ˆ yéuçÉ éçáuoÉ0 z”É ˆ z”É! TããÉ ˆ rmçÉ q qãç´ moÉzçqoqzpÉ! b”É êÉo˜ã àéq ãq mrmãçmâmy yéuçÉ0 m¸ qãç´ pur¸oux êÉo˜ã oÉzêuêqâqy oÉy m ãuçémı”É -Vímâmtô cqzqçqtm0 858:.2*

A fala a seguir é de Ayry e trata de um momento de ritualística em comemoração ao aniversário da Wyka Kwara celebrado na Ilha de Cotijuba, que para ele, foi uma experiência de Bem Viver:

> *[...] o rio, a mata, a terra, são outras existências que também têm seus direitos e seus espíritos, então a gente fazia isso de uma forma muito respeitosa. E pra mim, foi uma grande experiência de Bem Viver, especificamente isso, sem contar a ritualística que foi feita... Pensada também no bem-estar do coletivo, na ritualística, a gente pensou em coisas que a gente queria deixar para trás e coisas que a gente queria fortalecer, pessoalmente e coletivamente. E aí a gente fez uma grande fogueira, entoou cantos, fez várias movimentações de pajelança para auto cura, para autoconhecimento, para o bem-estar daquela coletividade que estava ali presente. Então, eu acho que o Bem Viver se elenca nesses momentos que a gente pode de fato ser quem a gente é, sem ter essa pressão do espaço urbano, sem ter essa pressão da lógica da cidade, da lógica hiper acelerada que a gente vive (Ayry Tupinambá, 2024).*

Ayry reforça a ideia sobre os direitos da natureza e o respeito diante dos seus elementos, igualmente assinalado por Aiyramana e Kwarahy. Também considera que estar imerso nesse espaço natural representou um momento de autoconhecimento e o quanto esse ambiente trouxe bons sentimentos que não são oportunizados dentro do contexto colonialista da urbanidade, revelando outros modos possíveis de *ãqzçuâ4áqzãmâ* vida.

Para Bispo (2023, p. 49), existem outros modos de vida fora da colonização. Essas formas de viver são forjadas na circularidade, no rompimento com a dualidade. Assim sendo o movimento é de *çâmzãrxé˜zoumã*: "Transfluindo somos começo, meio e começo. Porque a gente transflui, conflui e transflui. Conflui, transflui e conflui. A ordem pode ser qualquer uma".

Uma outra participante da pesquisa, Karina Tupinambá mencionou que antes a Wyka Kwara tinha um grupo de trabalho específico sobre Bem Viver, foi interrompido devido à mudança da coordenadosra para outro país e com a sua saída não houve manifestação de outras pessoas para assumirem a liderança dessa função. Nessa parte do relato, percebemos um tom de insatisfação de Karina devido a não mobilização para manter a funcionalidade do grupo.

Karina também afirmou não conseguir assumir mais essa demanda, pois estava responsável por outras funções, entre as quais o setor de comunicação e secretaria. Desse modo, entende-se que as relações interpessoais nesse aspecto

ficaram estremecidas entre alguns/as associados/as. Segundo ela, são comportamentos que estão dissonantes dos princípios do Bem Viver e que são reflexos das heranças da colonização. Vejamos um recorte de seu relato:

> *E aí, o Bem Viver o Bem Viver ele está sendo praticado, mas não são todos. Então, o Bem Viver como eu falo assim como eu sempre falo para eles... É uma conexão com tudo. Os valores trazidos pela sociedade europeia nos desvinculou da mãe-terra (Karina Tupinambá, 2024).*

Yaci Anambé também mencionou o grupo de trabalho que tratava sobre a temática do Bem Viver e o outro sobre Espiritualidade, em que foi oportunizado a ela um espaço para desenvolver suas práticas de ginecologia natural. No relato, é possível perceber uma percepção aproximativa com a fala de Karina ao expor que as relações interpessoais da Wyka Kwara estavam fragilizadas e que isso gerou uma desconexão com os caminhos do Bem Viver defendidos pela associação.

> *Essa parte dentro da Wyka Kwara... Eu tenho uma preocupação com o trabalho, o trabalho que eu tenho com medicinas naturais, eu sou naturóloga, eu desenvolvo uma série de trabalhos, de projetos, de coisas, de ações com mulheres nessa perspectiva... Então como eu vivi em casa, na Wyka Kwara, depois de tantos anos longe do meu território, eu propus. E aí fiz alguns encontros, que os parentes participaram desse lugar mesmo de ser um momento de cuidado, de um momento onde a gente pode compartilhar as nossas práticas de Bem Viver, as nossas práticas de cuidado, de economia, de conexão com as nossas cosmovisões... Só que essa parte da Wyka Kwara Espiritual e do Bem Viver, ela não foi muito adiante, porque eu vejo, assim que isso daí se nutre mais facilmente no presencial. Quando a gente parou de estar fazendo encontros presenciais essa parte ela naturalmente foi sendo deixada, entende? Porque o cultural era mais difícil, e a associação começou a ficar mais concentrada nessa questão de resolver as coisas nessa parte mais burocrática e tudo mais. E então, eu acho que tem um outro processo nisso aí, que são as discordâncias. Eu vejo, assim, que hoje a Wyka Kwara, ela tá passando por um momento de uma crise muito grande porque o presidente da associação, junto com algumas outras pessoas que estão há mais tempo na associação, estão nesse movimento de virar um povo. Tentar criar essa história de povo e tudo mais. Enquanto que a maioria das pessoas que são associadas são contrários e tudo mais. Então tá tendo uma crise aí tipo assim, de uma redefinição... E aí, uma associação é um povo... Como é que vai ser? Como é que é? Então, nesse momento de crise política, atualmente, eu não vejo associação com uma prática de Bem Viver, mas tinha sim. A gente tinha bastante, até (Iaci Anambé, 2024).*

A reflexão de Yaci é muito pertinente, sobretudo quando aponta a questão sobre a associação tornar-se um povo, o que era questionado pela maioria dos/as associados/as, algo que já havíamos discutido na terceira seção da tese. Essa discordância acompanhada de outros dilemas, culminou em um desentendimento generalizado, promovendo uma grande ruptura durante o ano de 2024, em que várias pessoas solicitaram seu desligamento da Associação.

Essa conjuntura nos permitiu compreender a operacionalização da Wyka Kwara a partir de diferentes olhares, pois durante o diálogo intercultural*0* os participantes sinalizaram seus descontentamentos e tristezas diante do cenário que se instaurou. Laços foram rompidos e a Associação precisou reinventar sua organização política, visto que setores ficaram comprometidos com a saída de um número expressivo de associados/as.

Como sinalizado no início dessa seção, a ideia de Bem Viver foi defendida como um princípio a favor da natureza, de respeito com todos os seres e como meio de fortalecimento da coletividade. Entendemos que as discordâncias são processos naturais nas relações humanas, mas quando esses caminhos corroem projetos sociais construídos pela força de um grupo com propósitos genuínos, lamenta-se, pois de algum modo, paralisa o movimento e isso indiretamente fortalece os reais inimigos da luta indígena.

Certamente esse acontecimento não pode ser interpretado para desqualificar a Wyka Kwara ou mesmo as pessoas do grupo enquanto indivíduos, e menos ainda ser usado para a não continuidade da luta. É preciso reconhecer que juntos/as estavam se tornando uma referência potente do movimento indígena no contexto urbano. Por outro lado, respeitam-se os rumos e escolhas que foram feitas, ainda assim a Wyka Kwara se mantem viva, mas com outros encaminhamentos. Consideramos oportuno deixar como reflexão a citação de Freire (2021, p. 107):

> [...] estou me referindo principalmente à necessária solidariedade que as pessoas que compartilham os mesmos *sonhos*, os *sonhos* políticos similares, deve ter entre elas para poder lutar contra os que estão do outro lado. E, é claro, o outro lado ter que ser solidário entre si, e eles o são. Os poderosos são solidários entre eles para prevenir o colapso da totalidade do poder. Eles mostram esta solidariedade entre eles todos os dias. Isso também é solidariedade.

Dessa forma, a proposição do Bem Viver pode ser entendida como uma alternativa de construção de um mundo diferente, que para Acosta (2016), não será

efetivado limitadamente com discursos dissonantes da prática, só será possível diante de um direcionamento democrático. Concordamos com o autor, pois sem diálogos fecundos e horizontais não seremos capazes de construir uma sociedade do Bem Viver e do bem ser.

Após uma discussão mais especifica do Bem Viver, entraremos no campo da Interculturalidade que é também uma das categorias de discussão fundamentais da tese e alinhada diretamente ao Bem Viver. Para tanto, iniciaremos discorrendo sobre sua origem.

Ao tratarmos acerca da construção conceitual da interculturalidade, importa conceber que esta envolve mecanismos de resistência dos grupos humanos marginalizados, sobretudo, indígenas e negros no tocante aos seus processos de luta para a transformação (Walsh, 2019) que até a década de 90 era para o movimento indígena considerado “um princípio ideológico”.

A interculturalidade surge como proposta de interculturalidade bilingue à reivindicação dos povos para o fortalecimento das línguas originárias nas escolas. Estratégia de reterritorialização, visto que a escola é uma estrutura imposta pelo colonizador, mas sendo apropriada pelos povos indígenas e se configurando como um processo de resistência, de conhecer como o colonizador conhece.

Importa trazer como ponto de fundamentação do conceito e do sentido de interculturalidade, a representação de um paradigma outro. Para além da compreensão de inter-relação entre povos, a interculturalidade assume práxis política, que contesta a hegemonia moderno-colonial. A mesma concepção de interculturalidade assumida pela Wyka Kwara.

Em outras palavras, o conceito de interculturalidade surge genuinamente de uma configuração real que parte de um cenário étnico-social reafirmando que sua gênese não se limita ao horizonte da produção do conhecimento acadêmico colonialista.

Embora a interculturalidade seja marcada por processos de exploração e dominação constitutivos dos cânones modernos-coloniais, é assumidamente um movimento contra-hegemônico e com pretensões políticas, culturais e epistêmicas transformadoras.

> A interculturalidade representa uma lógica, não simplesmente um discurso, construída a partir da particularidade da diferença. É uma diferença, na terminologia de Mignolo, que é colonial, que é consequência da passada e presente subordinação de povos, linguagens e conhecimentos. Essa lógica,

> ao mesmo tempo em que parte da diferença colonial e, mais do que isso, de uma posição de exterioridade, não se fixa nela; ao contrário, trabalha para transgredir as fronteiras do que é hegemônico, interior e subalternizado. Em outras palavras, a lógica da interculturalidade compromete um conhecimento e pensamento que não se encontra isolado dos paradigmas ou das estruturas dominantes; por necessidade (e como um resultado do processo de colonialidade) essa lógica "conhece" esses paradigmas e estruturas. E é através desse conhecimento que se gera um "outro" conhecimento (Walsh, 2019, p 15-16).

A interculturalidade crítica não se limita ao reconhecimento das diferenças, mas se configura em um trabalho de ação, de intervenção, de atitude, de postura ética diante da vida. Trabalhar com a interculturalidade exige se dispor a indispor ao que foi/é estabelecido historicamente, envolve todo tipo de opressão ocasionada pelo sistema.

Interessa situar o/a leitor/a que há uma relação entre multicultural e intercultural. Contudo, há intelectuais que compreendem essas discussões como opostos, outras os concebem como análogos. O que se sabe é que para uma análise crítica do processo de construção da interculturalidade, torna-se necessário trazer para o debate a abordagem do multiculturalismo e suas variantes, bem como a polissemia que a interculturalidade apresenta.

Nesse sentido, problematizamos essa constituição relacional entre as duas abordagens posto que, uma das variantes do multiculturalismo como o *uzçqâmçuê* é também denominado de interculturalidade. Embora não sendo explicitamente nosso campo analítico, consideramos prudente evidenciar a existência de outras conotações. Conforme assinala Candau (2012), há variantes como o assimilacionista, diferencialista e interativo.

O multiculturalismo entende que cada grupo social caracteriza-se por uma identidade e cultura própria, possibilitando inclusive alternativas para as minorias. Todavia, considerar esse processo de uma cultura válida em si mesmo, reproduz a ideia da promoção de guetos culturais. O multiculturalismo se restringe a considerar as diferenças culturais como um modo espontâneo e historicamente natural.

A política multicultural contemporânea estrategicamente não se limita ao reconhecimento de diferenças, mas implica “incluir” melhor dizendo, integrar os excluídos do modelo globalizado de sociedade a favor dos interesses do mercado (Walsh, 2019). A interculturalidade por sua vez, ultrapassa a concepção de existência das diferentes culturas, mas se configura como projeto que propõe a transformação.

A interculturalidade assim como o multiculturalismo, se apresenta como polissêmica. Catherine Walsh difere três concepções de intelectualidade: (1) Relacional, (2) Funcional e (3) Crítica. A primeira tangencia para o estabelecimento do diálogo entre culturas e os vínculos interpessoais, mas sem problematizar as relações de poder e as assimetrias, minimizando os conflitos.

Quanto à Interculturalidade Funcional, Walsh (2009) afirma que esta incorpora a interculturalidade do discurso oficial dos Estados e organismos federais, resultando no não questionamento da política vigente constituída pela lógica neoliberal, tornando a interculturalidade como uma ferramenta de manutenção da hegemonia dominante. Acrescido a isso, os sujeitos subalternos são assimilados a esse padrão consequentemente atenuando os conflitos entre grupos e movimentos sociais que tratam de questões sociais e identitárias.

A ideia da “diversidade da sociedade” torna-se uma estratégia para o não questionamento da ordem vigente. É importante atentar para as estratégias hegemônicas, pois “o discurso da interculturalidade é cada vez mais utilizado pelo Estado e pelos projetos das fundações multinacionais como um novo ‘ganho’ do mercado” (Walsh, 2019, p. 23). Pois o Estado é reformador, utiliza-se de mecanismos “inclusivos” para assegurar a ideologia neoliberal e consequentemente o mercado. Por outro lado, o movimento da interculturalidade crítica propõe a transformação e não a reforma.

A Interculturalidade Crítica questiona as diferenças, as desigualdades e as relações de poder de raça, gênero, etnia e de classe de diferentes grupos. E tem como ponto de partida o poder, a racialização e a diferença, por isso não é institucional e nem do Estado, trata-se de um movimento de pessoas e grupos sociais oprimidos; uma prática política intencional de transformação das estruturas objetivando e proferindo outras formas de viver, de ser e de poder. A interação entre diferentes grupos tem como objetivo promover a potencialização do crescimento cultural de cada um.

A interculturalidade ultrapassa o multiculturalismo na medida em que esta apresenta a visão pluralista cultural, não apenas a relação com a diferença. Oliveira (2015) apresenta duas dimensões de interculturalidade: (1) epistemológica (questiona o padrão hegemônico da construção dos saberes) e (2) ético-política (a diversidade é analisada do ponto de vista ético visando à transformação social e consequente libertação dos sujeitos).

A interculturalidade problematiza a tensão entre igualdade e diferença cultural. Trabalhar com a interculturalidade corresponde assumir um desafio epistemológico de combate à boa parte do pensamento hegemônico e etnocêntrico, é incluir questões sobre pensar a história, a cultura e a ecologia como parte da organicidade da vida, esquecidos pela lógica ocidental.

Vale acrescentar que a interculturalidade crítica faz o reconhecimento dos diferentes movimentos sociais visibilizando questões identitárias, as quais não estão dicotomizadas das dimensões socioeconômicas e ainda "apoia políticas de ação afirmativas, orientadas a fortalecer o processo de construção democrática que atravessam todas as relações sociais, do micro ao macro, na perspectiva de uma democracia radical" (Candau, 2012, p. 246).

A Wyka Kwara se constitui em um contexto intercultural a partir da relação entre diferentes povos e etnias, articulando-se indivíduos e os contextos destes. A unidade desse conjunto não apaga a diversidade que compõe o grupo. Esta é, portanto, uma de suas manifestações interculturais.

A interculturalidade assinalada pela Wyka Kwara segue as seguintes proposições: o reconhecimento do racismo na sociedade, reconhecimento da diversidade cultural, valorização do processo de retomada identitária subjetiva/coletiva e seu empoderamento.

A partir dessas discussões sobre as noções de Bem Viver e Interculturaidade produzidos pela Wyka Kwara, podemos verificar que essas práticas também mobilizam meios para uma educação *Ééçâm* a partir da Amazônia e que se estendem para outras regiões do país. Mas nos deteremos às experiências educativas interculturais em Mairi/Belém território onde está situada a Associação.

Nesse sentido, cabe pontuar que não existe interculturalidade sem território, sem um lugar, é um processo que se constitui a partir de pessoas, pois a interculturalidade nasce no contexto das lutas contra a exclusão social sem necessariamente, negar os conflitos entre grupos diferentes.

Dentre tantos indicativos expostos até aqui sobre o fazer educativo da Associação Multiétnica Wyka Kwara, não poderíamos deixar de evidenciar que todas ações realizadas pela associação apresentam caráter sociopolítico e pedagógico, uma educação *Ééçâm* que rompe com a ideia padronizante e unilateral, mobilizando caminhos participativos, plurais e de fomento a práticas coletivas.

A educação da Wyka Kwara, em solo amazônico, busca fortalecer as identidades plurais com uma proposta de educação para a alteridade, para a participação social, para a dignidade e para os direitos do *ÉéçâÉ*de modo a combater a alienação imposta pelos dominantes. A exemplo disso, podemos destacar a ocupação da Secretaria de Educação (SEDUC) do Pará em janeiro de 2025, que certamente foi um símbolo político de luta de indignação diante de injustiças com os povos originários do Estado.

O protesto seguido da ocupação da sede da SEDUC durou quase um (01) mês e iniciou devido à nova regulamentação do Sistema Modular de Educação Indígena, através da aprovação da Lei 10.820 que previa a redução do ensino presencial nas comunidades.

Esse momento foi marcado como uma histórica vitória popular, sobretudo dos povos indígenas em parceria com os quilombolas, com os movimentos sociais dentre outros agentes que estiveram no enfrentamento em defesa da educação. Um ato revolucionário operado no mesmo ano em que Belém irá sediar a COP 30.

As ações minaram a imagem do Estado diante do mundo, Estado esse que se promoveu usando a falácia de proteção aos povos originários. Essa movimentação, sem dúvida, reforça a ideia de que as “minorias” têm que se reconhecer como maioria para que se perceba a força que pode exercer sobre os grupos dominantes.

Cabe dizer que, a princípio, o presidente da Wyka Kwara sinalizou que a associação sempre se manteve à disposição para somar nas reivindicações, mas que não se sentia seguro para a participar do ato sem ter certeza que as lideranças indígenas aldeadas pudessem autorizar a presença da Wyka Kwara. Não demorou muito para serem convocados/as a partir do contato feito com alguns caciques.

Desse modo, a Wyka Kwara teve uma importante atuação, pois todos os dias, vários/as representantes estiveram no acampamento dando suporte através da arrecadação de alimentos e roupas, estando presentes nas aulas públicas na sede, apoio nas redes sociais e acompanhando as negociações.

A ocupação que mostrou para o Brasil a importância de uma educação que valorize a cultura e a história dos povos indígenas representou um marco da resistência indígena da Amazônia paraense, um povo que foi em busca dos seus legítimos direitos, incluindo o direito constitucional de manifestação que garante a liberdade de expressão e de reunião, pois “onde a consciência não chega, a obrigatoriedade legal age” (Pinheiro, 2023, p. 82).

Observamos com esse exemplo a força do movimento de uma educação intercultural, tecida a partir de múltiplas conotações, com diferentes indivíduos, contextos, com distintos pontos de vista, que problematizam as relações de poder e suas injustiças. Para Oliveira (2015), a educação intercultural é fundamentada em um projeto ético-político, buscando a valorização da vida e a luta a favor da justiça social.

Um outro cenário político e educacional dos últimos tempos que mobilizou a Wyka Kwara, foi a criação do Núcleo de Estudos Indígenas. Para tal realização, foi pensado um seminário em parceria com o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA) do campus Belém, para que pudessem dialogar sobre questões acerca dos saberes indígenas, a integração dos povos originários, organização política, dentre outros assuntos.

Assim como a ocupação da SEDUC, não estivemos acompanhando diretamente a formação do Núcleo de Estudos Indígenas, somente a partir do que vinha sendo compartilhado nas redes de comunicação da Wyka Kwara, por questão de distância geográfica e por termos estabelecido o encerramento do que se considera o tempo de permanência em campo para a organização textual da tese. Contudo, não seria prudente deixar de mencionar esse importante movimento.

A criação do Núcleo de Estudos Indígenas reflete mais uma vez como a educação da Wyka Kwara colabora no desenvolvimento de um projeto social de transformação, que envolve empoderamento dos/as oprimidos/as, como também trata interesses socioculturais relacionados às questões étnicas, raciais, de gênero, direitos (humanos e da natureza), etc.

O Núcleo também pode possibilitar debates sobre políticas públicas, a luta pelo fortalecimento da identidade e a ampliação da presença indígena no contexto das universidades. Esse último ponto nos remete à tese de doutoramento do pesquisador Daniel Teles Castro, sobre filosóficas indígenas, trazendo discussões de uma reconfiguração epistemológica que enviesa para a intelectualidade.

De acordo com Castro (2023), o pensamento indígena se constitui como produção intelectual, caracterizado por um movimento de resistência dos povos originários desde o início da colonização. O termo “intelectuais indígenas” emerge da intenção de assumir o protagonismo da sua própria história.

Castro (2023) também considera que a questão sobre a intelectualidade da pessoa indígena não deve estar limitada à formação escolar e acadêmica. Embora questionável, há um notório interesse acerca do que o/a indígena inserido/a na

espacialidade acadêmica ocidental vem produzindo, torna-se necessária uma compreensão ampliada, posto que se objetiva reduzir o pensamento dos/as intelectuais indígenas a uma comparação com as ciências ocidentais.

Nesse sentido, não se trata de negar a ampliação do acesso, menos ainda de impedir o fomento de produções a partir do(s) pensamento(s) indígenas nos ambientes acadêmicos, pelo contrário, mas criar maiores possibilidades. Porém, concordamos com Castro (2023) sobre ser igualmente importante assumir a intelectualidade com outro viés, que não se validem somente as pessoas indígenas com formação nos sistemas ocidentais, pois isso perpetua a colonialidade nas relações sociais e educativas.

Obviamente que não estamos dizendo que todas as pessoas que acessam a universidade são intelectuais ou venham a se tornar um/a, pois pensamento crítico não tem a ver com vínculo institucional e nem título. O que queremos dizer é que o pensamento indígena ancora-se em uma raiz de sabedoria ancestral tão importante quanto o conhecimento produzido pela universidade.

Desse modo, entende-se ser uma oportunidade de diálogo entre diferentes saberes e, portanto, não deverá existir sujeição, ou mesmo cair na teia da vaidade que pode a vir a criar uma segregação que elege indígenas ditos “mais importantes” em detrimento de outros/as que não acessam esse espaço.

Talvez seja oportuno repensar a intelectualidade do viés unilateral, como forma de fazer justiça cognitiva. Pois, de acordo com Pinheiro (2023, p. 43), “a branquitude científica cagou para o seu crime histórico e seguiu tranquila adiante, negligenciando seu vasto histórico racista”.

A ativista e educadora criou a categoria “Intelecpluralidade”, essa nomenclatura expressa a superação da perspectiva de intelectualidade ocidental, de produção do conhecimento como parâmetro exclusivo de cientificidade. Vejamos o seu poema sobre a mesma questão, elaborado em 2025:

Mmâmoçqâ¸ãçuoÉ pÉã uzçqxqoçémuã
b”É áqããÉmã zÉâymuã
Y”É áâqouãmy ãqâ nÉımuã
Yqy çqâ omámoupmpqã ámâmzÉâymuã
Qqâmxyqzçq z”É ã”É ãuyáxuãçmã
XÉâmxuãçmã Éé rézpmyqzçmxuãçmã
YÉ Kâmãux ã”É éy çmzçÉ qxuçuãçmã
O ã”É ymuã sqzqâmxuãçmã àéq Éã qãáqoumxuãçmã
(**Intelectualidade** – Bárbara Carine)

Assim, como já havíamos demonstrado em outros momentos desses escritos, a Wyka Kwara apresenta uma dinamicidade e, a todo tempo, envolve-se em tarefas em diferentes espaços, modo operante que ampliou o número de parcerias e consequente convocações para estarem dialogando com a sociedade indígena e não indígena.

Dessa forma, não seria possível acompanhar com qualidade tudo o que é desenvolvido pela associação em vista desse permanente movimento e das limitações da pesquisa e da pesquisadora. Nos detemos nas práticas educativas mais representativas. Assim um outro destaque sobre uma educação *Ééçâm*anunciada, refere-se ao “Projeto Universidade Indígena Wyka Kwara”.

No princípio, haviam criado um grupo de trabalho específico para tratar desse projeto, mas com a saída de alguns membros, todos os gts estão passando por reformulação. O que se sabe é que há a defesa de uma pedagogia natural, conforme orientado por Kwarahy, pois segundo ele, a universidade começa no útero, como observado em seu relato sobre sua percepção acerca da educação da Wyka Kwara.

Durante os diálogos, Aiyramana mencionou que a universidade indígena Wyka Kwara ainda é uma ideação, limitada ao planejamento oralizado sobre criar um currículo que contemple os saberes ancestrais como referenciais, incorporando dimensões culturais, linguísticas, medicinais etc. Reforça que o projeto de universidade precisa exercitar o significado de comunidade, para isso é fundamental vivê-la como experiência.

Para Kwarahy, trata-se de uma possibilidade de laboratório para resolver problema, que busque desenvolver uma prática a partir das orientações da natureza, um meio de criar possibilidades formativas e uma forma de resistência para mostrar

que os povos originários também têm epistemologias. E na concepção de Karina Tupinmbá (2024):

> *Quando a gente ia para Cotijuba, quando a gente tinha nossos encontros, que eram poucas pessoas, a gente projetava uma universidade indígena. Mas uma universidade indígena que a gente não tinha muita noção de como seria, não tinha nada de ser administrativamente, burocraticamente sistematizado, entendeu? [...] E aí a gente começou a projetar que a associação, o fim dela, sim, seria colaborar com os indígenas que estão nas aldeias para o empoderamento social e econômico. [...] Aí a gente começou a conhecer outros parentes também que têm esse interesse pela educação, então o objetivo seria, a princípio, promover oficinas, não que fosse uma universidade logo de cara que a gente sabe que tem todo um sistema. Mas o sentido pedagógico era fazer oficinas para eles reaprenderem, despertar isso neles, que foi muito apagado. Então politicamente e socialmente a intenção é esse tipo de empoderamento, de consciência coletiva e de manutenção dos saberes ancestrais. Aí foi entrando outros parentes de outras regiões, então a gente ia montar um currículo também para discutir ideologia dentro da questão indígena, discutir conceitos não indígenas também que a gente já não acha legal... Só que isso aí parou. Então agora também deu uma estacionada nesse projeto.*

Vale dizer que na sede em Cotijuba, o projeto é de longa duração, mas a construção do que poderia se transformar na futura universidade ganha contornos interessantes, pois há uma preocupação ecológica que objetiva elaborar a estrutura com a utilização de garrafas plásticas preenchidas de areia e outros elementos. Visualiza-se assim também uma preocupação em conter os impactos ambientais que são causados pelo descarte de resíduos sólidos no ambiente, isso inclusive foi tema de pesquisa na área de arquitetura.

Não há indicativos nem estimativas reais da efetiva criação da Universidade Indígena Wyka Kwara, mas considerando ser um projeto anunciado publicamente, trouxemos como possibilidade analítica, especialmente pelo perfil de educação que se pretende desenvolver, o qual certamente podemos entender como uma educação *Ééçâmp*or apresentar princípios emancipatórios como se observa na narrativa de Karina Tupinambá.

Assim compreende-se que a educação da Associação Multiétnica Wyka Kwara também se apresenta como uma forma de desestabilizar as estruturas de hierarquização, denunciando a opressão e anunciando a libertação. Surge como uma

força coletiva para provocar mudanças a favor dos grupos oprimidos, lutando contra opressão para a democratização educacional e social.

N U

QQ V“QÍ“QO Q VQ

SQ“´Q S“Q

Embora esses escritos exijam a minha inteira responsabilidade, não os considero como uma tarefa individual, mas uma obra estruturada por muitas mãos, sobretudo pelo/as autor/as Kwarahy Tenetehar, Aiyramana Tupinambá, Karina Tupinambá, Ayry Tupinambá e Yaci Anambé. Por esse motivo, a tese foi produzida na terceira pessoa – exceto na seção introdutória ao tratar de experiências anteriores e nesta última.

Cabe como fundamental entender esse texto, agora materializado como documento público, que este possa ser compreendido como um processo em movimento, portanto não se esgota na sua "conclusão". Gostaria de ter tido fôlego para ter investido com mais potência nessa pesquisa, pois entendo esta tese como um contributo para fortalecer as discussões acerca dos povos originários em contexto urbano.

Contudo, visualizo como uma provocação não exaurida, pois a dinâmica política empreendida por esses grupos cedo ou tarde será amplamente debatida. Assim, embora precise reconhecer meus limites e os da própria pesquisa, não poderia irresponsavelmente construir algo sem ardor e sem o condigno respeito que devo à Associação Multiétnica Wyka Kwara, aos povos originários, à sociedade e à Universidade do Estado do Pará.

Assim esse estudo pode estar a serviço dos povos originários, sobretudo, dos que estão em cidades e ainda daquelas que carregam a força da ancestralidade e por isso consideram a retomada como caminho, pois sabe-se que historicamente foram inúmeras as tentativas do Estado brasileiro para anular a presença indígena.

Por outro lado, ditosamente pessoas com descendência têm se alertado para movimentar a luta, a partir da consciência do seu pertencimento, de uma autoafirmação de suas identidades, pois como diz Kwarahy: "Se você não conhece sua ancestralidade, então você precisa pensar que seu povo foi violado". Mas embora a herança ancestral seja objeto de desvalia para o sistema-mundo moderno-colonial, é preciso reconhecer o seu potencial de re(existir).

Pode-se considerar que a afirmação de Kwarahy se constituiu como uma possibilidade para acender uma desconfiança, fazendo com que a sociedade reflita sobre quais os reais interesses em suprimir esse movimento, além de nos colocar diante de outras dúvidas: Por que o levante expressivo de pessoas que se autodeclararam indígenas, apontado pelo último censo significa uma ameaça? Por que não sabemos sobre nossos antepassados? Quais as intenções para que as

pessoas não possam ir em busca da sua identidade étnica? Por que impuseram uma identidade restrita e excludente de ser indígena? Por que criar impedimentos para que os povos se organizem? São alguns questionamentos possível a partir da provocação do líder da Wyka Kwara.

A Associação Múltiétnica Wyka Kwara tem um importante papel nessa luta, pois pode se tornar uma grande referência para esta e as próximas gerações, as quais poderão aprender sobre o processo de invisibilização dos povos originárias, especialmente nas cidades, sobre as falácias bem intencionadas da colonialidade e também, sobre unir forças para avivar a defesa de seus direitos e de sua representatividade social.

Indiscutivelmente esses são alguns dos indicadores que anunciam o caráter formativo da Associação e o que **responde ao problema** e ao **alcance do objetivo geral** dessa pesquisa, que tinham como proposição analisar qual a dimensão pedagógica do movimento de luta da Associação Multiétnica Wyka Kwara para os direitos dos indígenas em contexto urbano.

O trabalho pedagógico da Wyka Kwara igualmente perpassa pelo processo de aprender com a retomada, acerca da sua face política e do entendimento de que esta pode ser um mecanismo de enfrentamento e de reafirmação de ser indígena independente de território. Além disso, suas finalidades e objetivos sociais tendenciam para o exercício de uma educação cidadã que luta por saúde, economia colaborativa, alimentação solidária, empregos, respeito às sexualidades, gêneros plurais, dentre outras proposições, almejando uma melhor conduta humana no mundo.

O que também confirma o **alcance dos objetivos específicos**[28], pois o trabalho da associação tem também como finalidade impulsionar uma educação crítica e emancipatória como elemento previsto desde a consolidação da Wyka Kwara, ao ousarem um projeto de universidade indígena. Um outro marcador diz respeito à ideia de propor em seu estatuto a implementação de uma educação a partir de conceitos e métodos culturais e multilíngues, bem como a garantia da educação intercultural indígena que trate da história e cultura dos povos originários.

[28] (1) Compreender o que caracteriza o trabalho educacional e de emancipação da Wyka Kwara; (2) Investigar as noções de Bem Viver e Interculturalidade produzidos pela Wyka Kwara e (3) Identificar o que as lutas do movimento Wyka Kwara têm a revelar sobre educações *Ééçâmã* partir da Amazônia.

A luta da Associação apresenta uma potência pedagógica ao mobilizar uma educação *outra* promovida no solo amazônico especialmente em contexto não escolar. Contudo, também há uma preocupação educacional nas/para as escolas. A Wyka Kwara reivindica que as instituições escolares da cidade precisam ter uma melhor preparação, principalmente no trato com temas emergentes (defesa do meio ambiente, das florestas, dos rios, da natureza de modo geral, racismo, lgbtfobia, etc), o que a caracteriza como subversiva, visto que protesta para visibilizar outras vidas e outras formas de educação, as quais a colonialidade estrategicamente oculta.

Em relação ao Bem Viver, a Wyka Kwara considera precipuamente a defesa da natureza, visando a uma harmonia socioecológica, o que é previsto em seu estatuto. Igualmente concebe o Bem Viver alinhado a outros condicionantes que não se limitam à ecologia, entre os quais a abordagem sobre política, cultura, preservação das memórias espirituais e ancestrais e, relações interpessoais.

Assim o Bem Viver para a Wyka Kwara é caracterizado como princípio a favor da natureza e isso incorre em direitos e na representatividade humana e não humana, de respeito com todas as existências, bem como o fomento da coletividade e do fortalecimento de um projeto de sociedade solidária.

Questões estas que implicam diretamente o tipo de interculturalidade produzida pela associação, que se apresenta como prática insurgente, uma vez que prevê a visibilização de outras expressões de vida e a construção de um mundo que valide diferentes cosmovisões e alteridades alijadas da perspectiva ocidentalizante. Nesse sentido, esse tipo de interculturalidade demarca a politicidade das ações que contestam o arcabouço moderno-colonial.

Destaca-se também uma interculturalidade que assume a relação entre diferentes povos, que dialoga e respeita variados grupos humanos, assim como atravessando por outros marcadores como a valorização do processo de retomada, o reconhecimento do racismo na sociedade, a problematização sobre gênero, classe entre outros, o que revela uma educação *outra* orientada por processos de libertação.

Educação esta que se rebela, que transgride as invertidas coloniais. As lutas da Wyka Kwara mostram que há possibilidades de fomentar educações *outras,* as quais mobilizem práticas que rompam com os paradigmas que impedem caminhos plurais e que ocorram em diversos espaços. Vale destacar os exemplos de educação *outra* produzidos pela própria Wyka Kwara, que se referem ao projeto de universidade indígena, as intervenções nas escolas públicas, o núcleo de educação indígena, os

projetos em parceria com instituições de ensino superior e as participações em atividades de intervenção programadas em diferentes âmbitos.

A partir dessas compreensões preliminares que se podem definir as intenções de construção dessa pesquisa que sistematicamente foi autovigilante para não incorrer em erro de construir uma escrita tendenciosa para os leitores, como se a finalidade fosse engendrar uma disputa entre indígenas em comunidades e indígenas em centros e periferias urbanas.

A ideia é desmitificar a cisão criada para colocar indígenas como concorrentes. Ainda que suas lutas sejam organicamente consoantes – no sentido de buscar garantir como direito legítimo a valorização e manutenção de suas tradições, culturas e espiritualidades – os objetivos/direitos também são distintos, em vista de suas necessidades imediatas, o que não configura que uma luta seja mais legítima do que a outra. Um exemplo básico que poderia marcar essa diferença seria a luta por terra, questão assinalada com frequência pela Wyka Kwara.

A luta por território em comunidades ocorre, sobretudo, pela garantia da demarcação – que apesar de ser é um direito constitucional, vem sendo contestado através da criação de projetos de lei de ruralistas que ocupam as cadeiras do congresso nacional. Por outro lado, a luta dos indígenas em contexto urbano – que igualmente defendem as demandas dos indígenas em comunidades – Incide na luta por dignidade, moradia, educação, saneamento etc., especialmente por estarem em sua maioria na conjuntura periférica.

Além disso, protestam pelo pagamento da dívida histórica e etnocida, que é também uma forma de manter avivada a memória ancestral dos vários povos invisibilizados. Isso está diretamente ligado à revelação do mito fundador das cidades, que nada mais são que terras indígenas esmagadas pelo peso do concreto da modernidade, que aniquilou vidas (pessoas, rios e florestas) e as transformou em cimento; criando uma atmosfera completamente alheia à organicidade. Hoje estamos colhendo os resultados desse projeto.

A Associação Multiétnica Wyka Kwara colabora nesse engajamento de contestação e emancipação, é o que caracteriza o seu trabalho educacional, político e social. A luta da Associação atravessa questões profundas como o propósito de construir uma sociedade do Bem Viver, da manutenção das memórias ancestrais, direito ao processo de retomada da etnicidade – que coaduna com o direito de *bqâ*

indígena em contexto urbano, do respeito às espiritualidades e suas ritualísticas, promoção de práticas ecológicas, dentre outros marcadores educacionais.

Desse modo, embora esteja inserida em um cenário marcado pelos pensamentos e condutas coloniais e por consequência há um risco de tendenciar para essas práticas, a Wyka Kwara enquanto Associação de indígenas em contexto urbano, representa o fortalecimento da coletividade, do compromisso com povos – independentemente, do território que ocupam –, pois não é possível defender as causas indígenas sem a preocupação com o outro.

Além do mais, por estar no meio urbano, é muito importante a sua presença nas lutas de maneira organizada, demarcando seu lugar enquanto também uma potência de reivindicações que atravessam o direito de existir, de aprender, de ritualizar, de dialogar e de se posicionar. Assim sendo, a Associação ocupa um lugar de voz, ou melhor, de vozes, que cada vez mais vem alcançando outros espaços de diálogos com notória visibilidade inclusive nas redes sociais.

Cabe afirmar que apesar a Wyka Kwara ter protagonizado um momento de reestruturação com a saída de pessoas que somavam significativamente na luta, inclusive os/as colaborados/as dessa pesquisa, apenas Kwarahy e Aiyramana ainda pertencem à associação, é preciso reconhecer que por ser um espaço de pessoas (indivíduos) e povos (coletivos), estará em permanentes contradições e transformação. Mas, conscientes de naturais mudanças, é igualmente importante prudência para que não se perca seu sentido original, de como se constituiu, lembrando seus fundamentos ancestrais, espirituais, ecológicos, educacionais e objetivos sociopolíticos.

A Wyka Kwara enquanto Associação tem uma caminhada extremamente relevante, todavia torna-se significativo que se reconheça também enquanto movimento e que recaia na discussão sobre se considerar como um povo pelos/as associados/as mais antigos/as. A pesquisa não pode se tornar um parâmetro ou juíza no que concerne ser ou não um povo, mas tem o compromisso do posicionamento devido à responsabilidade social que carrega e, como assinalado em outra parte desses escritos, não se entende a Wyka Kwara como povo.

A Wyka Kwara tem força política de movimento e deve se visualizar dessa forma, assumindo essa tarefa que também tem seus riscos, sendo passível de erros – não suficientemente fortes para se perder na caminhada – mas cometê-los é um modo de enfrentar desafios, pois reaprender é essencialmente democrático. A

diversidade existente no que se pode considerar como movimento social nos leva a uma outra reflexão que talvez não tenha sido problematizada pela Wyka Kwara: o termo multiétnica.

Não se pode afirmar se isto tenha sido objeto de debate em algum momento, mas durante o tempo junto a esse coletivo, não foi identificado nenhum questionamento em vista disso. Não há nenhuma intenção de descredibilizar o nome atribuído, mas pela abertura epistemológica que envolve a capacidade crítica de questionar alguns pressupostos no sentido de contribuir e qualificar respeitosamente essa provocação. Entende-se que para além de multiétnica, a Wyka Kwara pode ser apresentada como pluriétnica.

A categoria multiétnica se limita ao reconhecimento da existência de diferentes etnias e reforça a questão da diversidade, seja cultural, linguística, racial ou mesmo religiosa dos povos, nesse sentido, também corresponde ao que a pluriétnica defende. Todavia nessa perspectiva o que a diferencia da multiétnica recai sobre o diálogo entre diferentes, discutindo inclusive relações de poder, de raça, de classe, de gênero, sem negar as contradições e conflitos.

Nesse sentido, sustenta-se a ideia de que para além de uma associação, a Wyka Kwara é um movimento social e movimento social também pode ser compreendido como uma vivência pedagógica de uma educação *Ééçâm*. Isso nos coloca diante da **confirmação da tese** de que *a* Wyka Kwara realiza um papel educacional que colabora nas lutas dos indígenas em contexto urbano para o encorajamento das denúncias de opressão no cenário da Amazônia paraense. Além de incorporar processos educativos *outros* de emancipação com proposições para um Bem Viver.

Vale destacar que experienciar durante dois anos essas ações geraram aprendizagens muito profundas e que possibilitaram entender minimamente como se organizam e como lidam com as dificuldades, questões que talvez não fossem possíveis de identificar se não houvesse a imersão nessa realidade não somente como cientista. Isso me fez recordar uma reflexão de Darcy Ribeiro quando afirmou que não há categoria científica que se preocupe com o destino dos indígenas, com sua humanidade, suas condições de existência, é só vivendo que se aprende.

Todavia, não entendo de um modo generalista de que não haja uma preocupação de cientistas com as questões que impactam a vida dos povos indígenas, mas certamente é bem diferente estar corpo a corpo diante do cenário real

do que escrever em um gabinete isolado em meio aos próprios pensamentos e opinando o que poderia ser cabível para essas pessoas, sem se quer ter tido a valiosa experiência do envolver-se.

Obviamente que isso não significa que não se tragam contribuições epistemológicas ou mesmo que somente a imersão fosse suficiente para que sejamos capazes de problematizar e agir para impulsionar a luta indígena contra os verdadeiros inimigos. É necessário também assumir a responsabilidade, estudar e *oÉâáÉâuruomâ* o que se aprende nos livros e nas vivências. Isso confirma o quanto precisamos interculturalizar, decolonizar e contracolonizar.

Diante do contexto global da crise climática que nos últimos anos tem ganhado notoriedade, especialmente pela iminência da 30ª edição da Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas, que ocorrerá em território amazônico e agendada para acontecer em novembro de 2025, podemos entender que Wyka Kwara tem se mostrado uma importante aliada para as discussões sobre as mudanças climáticas, mas não em função deste evento, mas pelo interesse genuíno de construir uma sociedade para o Bem Viver e o bem ser, o que tangencia para as discussões interculturais, decoloniais e contracoloniais.

Importa destacar que especificamente em relação à tese, apesar de ter feito a opção, a princípio, pela interculturalidade para compor os objetivos da pesquisa, com as novas experienciações e possibilidades de leituras, considero pertinente mencionar outras perspectivas, no sentido de provocar a ampliação do debate sobre diferentes prismas, reconhecendo suas aproximações e distinções, pois seja pelo horizonte intercultural, decolonial e contracolonial, estes estão em construção e cada qual pode apresentar suas vertentes, por isso a necessidade de compreender esses processos e igualmente a pesquisa enquanto movimento de criação e recriação.

Nesse mesmo direcionamento de entender a pesquisa como dinâmica, mas que necessitaria de uma prévia “conclusão” documentada como tese, uma preocupação surgiu: Qual seria a minha devolutiva como pesquisadora? Na mesma ordem, pensava nas orientações das leituras que obtive, as quais foram cuidadosamente selecionadas para essa construção. As reflexões me moviam para entender que não existe, ou pelo menos não deveria existir uma etapa final para uma “devolutiva”, porque isso configuraria uma prática de *conhecer-sobre* – no sentido oportunista – e não *conhecer-com.*

O ideal seria pensar estratégias de contribuição a longo prazo pensando na dinamicidade que é a luta indígena. Assim é importante ressaltar que não se sabe e nunca se entenderia integralmente a luta indígena, seria uma arrogância. Nenhuma pesquisa seria suficiente para traduzir ou mesmo representar uma luta que é histórica, especialmente da que ocorre em contexto urbano devido as suas especificidades.

Assumo não ter mantido o mesmo engajamento como no princípio, pois em muitos momentos, me vi em desconexão, seja por questões pessoais ou mesmo profissionais. Menciono a desconexão no sentido de não me sentir inteira nesse processo em vista dos atravessamentos mencionados na primeira seção.

Contudo, sempre houve a preocupação com o que seria escrito porque não se trata de um anúncio subjetivo, mas de uma coletividade a qual me responsabilizei "apresentar" publicamente. Não estaria sendo honesta se me dispusesse a escrever um texto frio, pragmático e vazio de sentido, mas sim consciente do seu valor transgressor para ruir barreiras colonizadoras.

Assim caríssimos/as leitores/as, visualizo que mesmo diante das dificuldades, o texto provocou fissuras epistemológicas e políticas, uma vez que a força no caminhar continua, pois, as pautas de indígenas em contexto urbano, sobretudo os sem pertencimento étnico, ainda é um campo minado de discussão. Desse modo, a mensagem dessa tese não corresponde a um pedido de assimilação – de limitadamente reconhecer esses grupos como existentes, cabendo ao Estado colonial esse ajuizamento – mas de demarcar uma luta e legitimá-la.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O BuenVivir:** uma oportunidade de imaginar outro mundo.In: SOUSA, C. M., org.Um convite à utopia [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2016.

ANGATU, Casé (Carlos José F. Santos). "História e culturas indígenas" - alguns desafios no ensino e na aplicação da lei 11.645/2008: de qual história e cultura indígena estamos falando?. **Revista História & Perspectivas**, *jb2 x2kv*. 28, n. 53, 2016. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/view/32772. Acesso em: 04 dez. 2023.

ANGATU, Casé (CARLOS JOSÉ F. SANTOS). Tupixuara Moingobé Ñerana:. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 21, n. 231, p. 13-24, 1 nov. 2021. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/60509. Acesso: 02 dez. 2023.

ASSOCIAÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA. **Blog.** 2023. Disponível em: https://www.wykakwara.org/. Acesso: 05 de abr, 2023.

ASSOCIAÇÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA. **Estatuto**. Belém-PA, 2024.

ASSOCIAÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA. **Instagram.** 2023. Disponível em: https://www.instagram.com/associacaowykakwara/. Acesso: 02 de fev, 2023.

BANIWA, Gersem. **A presença indígena em contexto urbano**. Presenças indígenas em contextos urbanos: a pandemia de Covid-19 e outras histórias/ Organizador Fábio Araújo; ilustrador Bruno Morais Mendes. – São Paulo: Pimenta Cultural, 2023.

BENTO, Cida. **O Pacto da Branquitude**. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERGER, William. **Índios na cidade do capital:** indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro em tempos de barbárie (2012-2017). 2017. 161 f. Tese (Doutorado em Política Social e Trabalho) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

BISPO, Antônio dos Santos. **A Terra dá a Terra Quer**. Imagens de Santídio Pereira; texto de orelha de Malcon Ferdinand. São Paulo: Ubu Editora/ PISEAGRAMA, 2023a.

BISPO, Antônio dos Santos. **Colonização, quilombos:** modos e significações. Universidade de Brasília-Brasília, junho de 2015.

BISPO, Antônio dos Santos. **O que é contracolonial e qual a diferença em relação ao pensamento decolonial?** [Entrevista concedida a] Marcelo Abud. Instituto Claro Educação. Disponível em: https://www.institutoclaro.org.br/educacao/nossas-novidades/podcasts/o-que-e-

contra-colonial-e-qual-a-diferenca-em-relacao-ao-pensamento-decolonial/. Acesso: 15 de maio, 2023b.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Orgs.). **Pesquisa Participante**. Editora Brasiliense. – São Paulo, 1983.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A pesquisa-ação-participativa e algumas experiências de criação compartida de saberes**. In: __. Cultura rebelde: escritos sobre a educação popular ontem e agora. São Paulo: Cortez Educacional, 2006. p. 85–102.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A pesquisa participante como busca do diálogo e o encontro com a pessoa do outro**. In: Rosa dos Ventos, v. 7, n. 1, p. 16-23, inverno de 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; CORREA BORGES, Maristela. A pesquisa participante: um momento da educação popular. **Revista de Educação Popular**, Uberlândia, v. 6, n. 1, 2008. DOI: 10.14393/REP-2007-19988. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/reveducpop/article/view/19988. Acesso em: 09 nov. 2023.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Diferenças culturais, interculturalidade e educação em direitos humanos. **Educação & Sociedade**, v. 33, n. 118, p. 235–250, jan. 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/j/es/a/QL9nWPmwbhP8B4QdN8yt5xg/?format=html&lang=pt. Acesso: 07 Fev. 2024.

CASTRO, Dannyel Teles de. **Filosofias indígenas, educação e descolonização do saber**. (Tese de Doutorado) - Universidade do Estado do Pará. Programa de Pós-Graduação em Educação: Belém, 2023.

COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR. CAPES. **Catálogo de Teses e Dissertações**. Disponível em: https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/. Acesso em: 25 de mar. 2023.

COSTA, Tatiane de Cássia Silva. **Urbanização e Questão Indígena na Amazônia**. In: SULIMAN, Sara da Silva; CENTURIÓN, Sara Concepción Chena (orgs.). História indígena e do indigenismo na Amazônia.;. São Carlos: Pedro & João Editores, 2018.

CRUZ, Jocilene Gomes da. **Organização político-cultural e interculturalidade na gestão dos territórios indígenas para o Bem Viver no Rio Negro-AM**. 2015. 228 f. Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

DIAS, Alder de Sousa Dias. Pesquisas decoloniais: em vista de práxis científicas “outras” em Educação. **Revista de Educação Interritórios**. V. 9 n. 18, 2023. Disponível em: https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/interritorios/article/view/259119. Acesso: 20 mai. 2024.

DUSSEL, Enrique. **1492 O Encobrimento do Outro:** A Origem do Mito da Modernidade. Conferência de Frankfurt; Tradução Jaime A. Clasen. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Indignação:** cartas pedagógicas e outros escritos. – 4ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Solidariedade**. 4.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antônio. **Por uma pedagogia da pergunta**. [recurso eletrônico]. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Paz e Terra, 2013.

GRONDIN, Marcelo; VIEZZER, Moema. **AbyYala:** genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas. – 1ª Ed. – Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2021.

GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da natureza:** ética biocêntrica e políticas ambientais. Tradução Igor Ojeda. São Paulo: Elefante, 2019.

GUAJAJARA, Sonia. **Coleção Tembetá**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017.

IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: 2010.

IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Brasileiro de 2022**. Rio de Janeiro: 2022.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A Terra dos Mil Povos:** história indígena do Brasil contada por um índio. Ilustrado por Taisa Borges. 2ª Ed. – São Paulo: Petrópolis, 2020.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **AyKakyriTama:** eu moro na cidade. – 2ª Ed. – São Paulo: Editora Jandaíra, 2020a.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **O Lugar do Saber Ancestral.** – 2ª ed. – São Paulo: UK'A, 2021.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Saberes da Floresta**. – São Paulo: Jandaíra, 2020b.

KRENAK, Ailton. **A Vida Não é Útil**. Pesquisa e organização Rita Carelli. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a Cultura do Bem Viver**. Texto elaborado a partir de Live realizada na Semana do Bem Viver da Escola Parque do Rio de Janeiro, no dia 17 de junho de 2020b.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. 2ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2020c.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do Céu:** palavras de um xamã Yanomami; tradução Beatriz Perrone – Moisés; prefácio de Eduardo Viveiro de Castro – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MALHEIROS, Tatiane. **(Des)encontros entre etnicidade indígena e urbanização na Amazônia:** a presença indígena na cidade de Marabá/PA. In ALENCAR, Maria Cristina M.; RIBEIRO JUNIOR, Ribamar; AZEVEDO-LOPES, Ronielle (Orgs.). Sociedades indígenas na Amazônia: territorialidades, história e processos educativos. – CRV, 2020.

MARKUS, Cledes. **As contribuições da Concepção Indígena do Bem Viver para a Educação Intercultural e Descolonial**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, BR-RS, 2018.

MELO, Luciana Marinho de. **Povos Indígenas na cidade de Boa Vista:** Estratégias identitárias e demandas políticas em contexto urbano. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

MORIN, Edgar; TERENA, Marcos. **Saberes globais e saberes locais:** o olhar transdisciplinar . Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

MUNDURUKU, Daniel. **Minha Utopia Selvagem:** um manifesto. – 1ª ed. – Lorena: UK'A Editorial, 2022.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses:** conversa sobre a origem da cultura brasileira. Ilustração Maurício Negro. – 2ª ed. – São Paulo: Global, 2009.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. **Paulo Freire:** gênese da educação intercultural no Brasil. 1ª Ed. – Curitiba, PR: CRV, 2015.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. **Pesquisas em Educação na Abordagem Decolonial:** pressupostos epistemológicos e metodológicos. – Texto elaborado para fins didáticos. Belém-Pará: PPGED/UEPA, 2024.

PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. **Como ser um educador antirracista**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. **E eu, não sou intelectual?:** um quase manual de sobrevivência acadêmica. – São Paulo: Planeta do Brasil, 2025

POTIGUARA, Eva; RATTON, Vanessa (Orgs.). **Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade:** Mulherio das Letras Indígenas. Várias autoras - 1. ed. -- Guarujá, SP : Amare, 2022.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO UEPA. **Dissertações de Mestrado Defendidas.** Disponível em: https://ccse.uepa.br/ppged/?page_id=650. Acesso em: 19 de março de 2023.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO. **Projeto Bem Viver:** diversidade sociocultural, saúde e práticas educativas na Amazônia. Edital nº 13 de 2020.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO. **Instagram**, 2023. Disponível em: https://www.instagram.com/ppgeduepaccse/. Acesso: 20 de março de 2023.

Programa de Pós-Graduação em Educação UFPA. **Dissertações.** Disponível em: http://ppgedufpa.com.br/pagina.php?cat=166&noticia=537. Acesso em: 20 de março de 2023.

Programa de Pós-Graduação em Educação UFPA. **Teses.** Disponível em: http://ppgedufpa.com.br/pagina.php?cat=166&noticia=538. Acesso em: 20 de março de 2023.

QUIJANO, Aníbal. **"Bienvivir":** entre el "desarrollo" y lades/colonialidaddel poder. En: Cuestiones y horizontes : de ladependencia histórico-estructural a lacolonialidad/descolonialidaddel poder. ColecciónAntologías. - Buenos Aires : CLACSO, 2014. Capítulo de Libro: eje3-10.pdf (clacso.edu.ar).

RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a Civilização:** processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. – 7ª ed. – São Paulo: Global Editora, 2021.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. – 3ª ed. – São Paulo: Global Editora, 2015.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno Manual Antirracista**. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo:** a afirmação das epistemologias do Sul. – 1. ed. – Belo Horizante: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Luciano. **Da competência no fazer à responsabilização no agir:** ética e pesquisa em Ciências Humanas. Práxis Educativa, Ponta Grossa, v. 12, n. 1, p. 244-256, jan./abr. 2017 Disponível em: https://revistas.uepg.br/index.php/praxiseducativa/article/view/9601 Acesso: Abril de 2022.

SILVA, Elisangela Guedes da. **Indígenas no contexto urbano:** identidade, cultura e educação dos indígenas residentes na Comunidade Nações Indígenas Tarumã Manaus. 2019. 162 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

SILVA, Jailson de Souza; PEREIRA DOS SANTOS, Patrícia Elaine; MARTINS DE ARAÚJO, Daniel (Org.). **Mestre das periferias:** Ailton Krenak, Conceição Evaristo,

Nêgo Bispo e Marielle Franco (in memoriam). São Paulo: Eduniperiferias Editora, 2021.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias:** pesquisas e povos indígenas. Tradução Roberto G. Barbosa. – Curitiba: Ed. UFPR, 2018. 239 p. : il. – (Pesquisa; n. 337).

Universidade do Estado do Amazonas UEA. **Repositório Institucional UEA.** Disponível em: http://repositorioinstitucional.uea.edu.br/handle/riuea/1680. Acesso em: 25 de março de 2023.

Universidade Federal do Acre UFAC. **Programa de Pós-Graduação em Educação**. Disponível em: http://www2.ufac.br/ppge/menu/dissertacoes-1. Acesso: 25 de março de 2023.

Universidade Federal do Amapá UNIFAP. **Programa de Pós-Graduação em Educação**. Disponível em: https://www2.unifap.br/ppged/dissertacoes/. Acesso: 25 de março de 2023.

Universidade Federal do Amazonas UFAM. **Biblioteca Digital de Teses e Dissertações**. Disponível em: https://tede.ufam.edu.br/. Acesso em: 25 de março de 2023.

Universidade Federal de Rondônia UNIR. **Repositório Institucional UNIR.** Disponível em: https://www.ri.unir.br/jspui/handle/123456789/86. Acesso: 25 de março de 2023.

Universidade Federal de Roraima UFRR. **Programa de Pós-Graduação em Educação**. Disponível em: https://antigo.ufrr.br/ppgeduc/banco-de-dissertacoes. Acesso: 25 de março, de 2023.

VIEZZER, Moema; GRONDIN, Marcelo. **Abya Yala:** genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bambual Editoora, 2021.

WALSH, Catherine. **Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial:** in-surgir, re-existir e re-viver. In. CANDAU, V. M. (Org.). *Opéomı"É uzçqâoéxçéâmx zm Jyˆâuom WmçuzmE qzçâq oÉzoqáıqã0 çqzãqã q áâÉáÉâçmã* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. **Revista da Faculdade de Direito de Pelotas**. v. 5 n. 1, 2019. Disponível em: https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/revistadireito/article/view/15002. Acesso em: 20 nov. 2024.

APÊNDICE I

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – DOUTORADO

DIÁLOGO INTERCULTURAL

A *FORÇA NO CAMINHAR* DE INDÍGENAS EM CONTEXTO URBANO: A EDUCAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA

1. DADOS PESSOAIS/PROFISSIONIAIS

1.1. Nome ou escolha um pseudônimo: _____

1.2. Idade: _____

1.3. Gênero: feminino ( ) masculino ( ) não binário ( ) transgênero outro ( ) _____

1.4. Etnia: ( ) sim _____ ( ) não

1.5. Lugar de nascimento: _____

1.6. Formação profissional? ( ) Sim _____ ( ) Não. Se sim, qual?

1.7. Participa de alguma forma de resistência/militância/ativismo sobre os povos originários indígenas além da Wyka Kwara?

1.8. Qual a sua tarefa na Associação Wyka Kwara?

2. ASSOCIAÇÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA

2.1. Como surgiu a Wyka Kwara e existe ata de fundação e/ou regimento?

2.2. Como se deu o processo de escolha do nome da associação e quem foram as pessoas envolvidas?

2.3. Como as ações são organizadas?

2.4. Como funcionam os grupos de trabalho da associação?

2.5. Quais as finalidades políticas, sociais e educacionais da associação?

2.6. Como a associação se matem economicamente?

2.7. Quais as maiores dificuldades da associação e de seus membros?

2.8. Quais etnias participam até esse momento?

2.9. A associação tem parcerias? Se sim, quais?
2.10. Como a Wyka Kwara contribui para as lutas dos povos originários em contexto urbano?
2.11. Para você, o que representa a associação?
2.12. De que forma é desenvolvido o processo de retomada e a organização política da associação?
2.13. Como a associação trata dos direitos sociais dos indígenas na cidade?
2.14. De que forma os princípios do Bem Viver são incorporados na associação?
2.15. Como a associação trabalha na preservação das memórias culturais, espirituais e ancestrais?
2.16. Qual a concepção de educação da Wyka Kwara?
2.17. Quais estratégias da associação para promover a divulgação e a aprendizagem sobre as causas dos povos originários para as sociedades não indígenas?
2.18. O que significa para você ter a associação fora do contexto não aldeado?

3. PROBLEMATIZAÇÕES GERAIS

3.1. Na sua opinião como educar a sociedade não indígena para conhecer e colaborar com a história e o resgate da ancestralidade?
3.2. Como você avalia os governos (municipal, estadual e federal) vigentes no tocante às pautas indígenas?
3.3. Alguma consideração quanto à atuação do Ministério dos Povos Indígenas e da FUNAI?
3.4. O que você considera como uso equivocado dessa pesquisa?
3.5. De que forma você entende que essa pesquisa pode contribuir?
3.6. Como você avalia o futuro da Associação Multiétnica Wyka Kwara?

Observação: Algumas perguntas do roteiro foram reavaliadas e outras elaboradas conforme a fruição do diálogo.

APÊNCIDE II

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – DOUTORADO

[WSJa 1M[X A COMUNIDADE

A *FORÇA NO CAMINHAR* DE INDÍGENAS EM CONTEXTO URBANO: A EDUCAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA

1- As atividades desenvolvidas;

2- As práticas fundamentadas pelos princípios do Bem Viver e da Interculturalidade;

3- Saberes desenvolvidos;

4- Descrição das pessoas (modo de agir, de falar, concepção de mundo);

5- Descrição crítica do espaço físico;

6- Descrição de eventos especiais (o que ocorreu e como foi);

7- Atentar para os conflitos e as relações de poder;

8- Evidenciar o tempo em que a pesquisa ocorre;

9- Atentar para as pessoas (valores);

10- Observar o cenário– não descrever somente os processos de resistência, mas também como ocorre essa construção.

Anexo I

Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Gabinete da Direção

DECLARAÇÃO

Declaro para os devidos fins que eu Tânia Regina Lobato dos Santos, professora da Universidade do Estado do Pará, oriento **Lyandra Lareza da Silva Matos**, matrícula 2021100727 do Programa de Pós-Graduação em Educação- Doutorado, realizando pesquisa junto a esta instituição.

A pesquisa de doutoramento da discente apresenta o seguinte título: **A FORÇA NO CAMINHAR DOS POVOS ORIGINÁRIOS NA SELVA DE PEDRA: A EDUCAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA.**

Asseguramos (Profª orientadora, profª. Coorientadora e aluna pesquisadora), o compromisso em dar uma devolutiva para a associação, como forma de garantir um retorno do estudo para a instituição.

Atenciosamente.

Belém, 19 de abril de 2022.

Tânia Regina Lobato dos Santos

TÂNIA REGINA LOBATO DOS SANTOS

Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação
Centro de Ciências Sociais e Educação
Universidade do Estado do Pará

Profª Drª Tânia Regina Lobato dos Santos
Mestrado e Doutorado em Educação
PPGED - CCSE - UEPA

ANEXO II

Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Gabinete da Direção

DECLARAÇÃO

Declaro para os devidos fins que eu Ivanilde Apoluceno de Oliveira, professora da Universidade do Estado do Pará, Cooriento **Lyandra Lareza daSilva Matos**, matrícula 2021100727 do Programa de Pós-Graduação em Educação- Doutorado, realizando pesquisa junto a esta instituição.

A pesquisa de doutoramento da discente apresenta o seguinte título: **A FORÇA NO CAMINHAR DOS POVOS ORIGINÁRIOS NA SELVA DE PEDRA: A EDUCAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA.**

Asseguramos (Profª orientadora, profª. Coorientadora e aluna pesquisadora), o compromisso em dar uma devolutiva para a associação, comoforma de garantir um retorno do estudo para a instituição.

Atenciosamente.

Belém, 19 de abril de 2022.

IVANILDE APOLUCENO DE OLIVEIRA

Docente do Programa de Pós-Graduação em
EducaçãoCentro de Ciências Sociais e Educação
Universidade do Estado do Pará

Profª Drª Ivanilde A. de Oliveira
Coord. Núcleo de Ed. Popular
NEP/UEPA

ANEXO III

ASSOCIAÇÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA
ASSOCIAÇÃO DE INDÍGENAS EM TABA
SEDE ORIGINÁRIA: ANANINDEUA-PA

DECLARAÇÃO

Autorizamos a realização da pesquisa de Doutorado intitulada: **A "FORÇA NO CAMINHAR" DOS POVOS ORIGINÁRIOS NA SELVA DE PEDRA: A EDUCAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA**, de Lyandra Lareza da Silva Matos. Será permitido que a autora faça o levantamento de informações através de entrevista; observação do espaço; das atividades; análise das documentações da associação, dos artesanatos/pinturas, além da realização de momentos grupais, a fim de conhecer a Wyka Kwara para e também assumir o compromisso com as causas dos povos originários. O estudo terá duração de 1 ano a partir da aprovação do Comitê de Ética e contará com o total apoio da direção e participantes da associação.

Belém, 10 de setembro de 2022.

KWARAHY TENETEHAR XYPEW
MIGUEL DA SILVA GUIMARAES
Diretor Presidente
Associação Multiétnica Wyka Kwara
CNPJ: 40.184.334/0001-87

ANEXO IV

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA

PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: A força no caminhar dos povos originários na selva de pedra: a educação da Associação Multiétnica WykaKwara

Pesquisador: LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 2

CAAE: 65984322.3.0000.5174

Instituição Proponente: Campus I - Centro de Ciências Sociais e Educação (CCSE)

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 5.981.018

Apresentação do Projeto:

As informações elencadas nos campos "Apresentação do Projeto", "Objetivo da Pesquisa" e "Avaliação dos Riscos e Benefícios" foram retiradas do arquivo Informações Básicas da Pesquisa (PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2061437.pdf, gerado na Plataforma Brasil em 04/12/2022) e do Projeto Detalhado (PROJETOCOMITEDETICAVERSAOFINAL.pdf, submetido em 04/12/2022).

INTRODUÇÃO

A pesquisa proposta reitera a importância do debate sobre a educação no chão da Amazônia paraense não limitada aos muros da tradição escolar, sobretudo, compreendendo a formação como política cultural em todos os espaços no qual a educação ocorre, como: nas universidades, associações, aldeias, comunidades, movimentos sociais e na cotidianeidade. O projeto de tese apresenta relevância acadêmica para o campo da educação e dos estudos decoloniais/interculturais críticos, especialmente no tocante as pautas dos povos originários, na medida em que os prováveis resultados da pesquisa possam contribuir para o aprofundamento da temática. Como relevância social promover uma perspectiva de educação contra hegemônica politicamente engajada e transgressora das amarras coloniais; revelando Outras práticas orientadas por um processo de libertação – germinadas nos contextos de luta e resistência como na Associação Multiétnica Wyka Kwara. A associação inspira outras configurações de educação,

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

dos participantes das pesquisas de acordo com sua integridade e dignidade, este órgão tem como objetivo contribuir no desenvolvimento das pesquisas dentro dos padrões éticos (Normas e Diretrizes Regulamentadoras da Pesquisa Envolvendo Seres Humanos – Res. CNS nº 466/12). O Comitê de Ética é responsável pela avaliação e acompanhamento dos protocolos de pesquisa sobre normas éticas. Endereço do Comitê de Ética da UEPA: Tv. Perebebuí, 2623, Biblioteca, 1º andar, Sala 1, Bairro do Marco. Horário de Funcionamento: 08:00 às 12:00 e 13:00 às 16:00. Contato: (91)3131-1781. E-mail: cepccbs@uepa.br".
ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

Considerações Finais a critério da CONEP:
Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - Conep, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS nº 510 de 2016, na Resolução CNS nº 466 de 2012 e na Norma Operacional nº 001 de 2013 do CNS, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

Situação: Protocolo aprovado.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2061437.pdf	24/03/2023 23:06:14		Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETOCOMITEDEETICA.pdf	24/03/2023 23:05:05	LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS	Aceito
Recurso Anexado pelo Pesquisador	CARTARESPOSTA.pdf	24/03/2023 22:54:17	LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLECOMMARCACOES.pdf	24/03/2023 22:53:43	LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEPRONTO.pdf	24/03/2023 22:53:33	LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMAPRONTO.pdf	24/03/2023 22:53:00	LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS	Aceito

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA

Continuação do Parecer: 5.981.018

Orçamento	ORCAMENTOPRONTO.pdf	24/03/2023 22:52:46	LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS	Aceito
Parecer Anterior	PBPARECERCONSUBSTANCIADO.pdf	24/03/2023 22:50:41	LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	DECLARACAOUEPA.jpg	04/12/2022 12:04:08	LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS	Aceito
Declaração de Pesquisadores	DECLARAIVANILDE.jpg	04/12/2022 12:03:44	LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS	Aceito
Declaração de Pesquisadores	DECLARACAOORIENTADORA.jpg	04/12/2022 12:03:30	LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS	Aceito
Declaração de concordância	DECLARACAOASSOCIACAO.pdf	04/12/2022 12:01:20	LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	DECLARACAODECONCORDANCIA.pdf	04/12/2022 12:01:07	LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS	Aceito
Folha de Rosto	FOLHADEROSTO.pdf	03/12/2022 18:58:05	LYANDRA LAREZA DA SILVA MATOS	Aceito

Situação do Parecer:
Aprovado

BRASILIA, 10 de Abril de 2023

Assinado por:
Laís Alves de Souza Bonilha
(Coordenador(a))

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

ANEXO V

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – DOUTORADO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado/a participar desta pesquisa de Doutorado, intitulada: ***A Força no Caminhar de Indígenas em Contexto Urbano: A Educação da Associação Multiétnica Wyka Kwara***. As informações neste termo serão fornecidas por Lyandra Lareza da Silva Matos (pesquisadora responsável), para que você possa autorizar sua participação com pleno conhecimento, podendo sair da pesquisa a qualquer momento, sem prejuízo algum.

1. **Título da pesquisa:** A *PÉâım zÉ Mmyuztma* de Indígenas em Contexto Urbano: A Educação da Associação Multiétnica Wyka Kwara.

2. **Objetivo principal:** Analisar qual a dimensão pedagógica do movimento de luta da Associação Multiétnica Wyka Kwara para os direitos dos indígenas em contexto urbano.

3. **Justificativa:** A pesquisa proposta reitera a importância do debate sobre a educação na Amazônia paraense compreendendo a formação em todos os espaços no qual a educação ocorre, tal como nas universidades, associações, aldeias, comunidades e nos movimentos sociais. Diante disso, afirma-se que *a* Wyka Kwara realiza um papel educacional que colabora nas lutas dos indígenas em contexto urbano para o encorajamento das denúncias de opressão. Além de incorporar processos educativos *outros* de emancipação com proposições para um Bem Viver.

4. **Procedimentos:** A pesquisa acontecerá com a Associação Multiétnica Wyka Kwara, por meio de diálogos nos espaços de atuação da associação. A estimativa do estudo será de um (01) ano, no qual serão realizados *pu´xÉsÉã uzçqâoéxçé,âmuã* utilizando como recurso um aparelho celular para captar áudio e imagens, além do diário de campo. Posteriormente, serão efetuados outros procedimentos como o *[xtm 1oÉy m oÉyézupmpqo0 Wésmâ pq áqzãmâaqMÉzêqâãm-mı”É.A* utilização da câmera fotográfica também terá como base as orientações da resolução CNS nº 510/2016. Com isso apresentaremos as respectivas alternativas: Primeira alternativa: Você autoriza sua participação se sim, “autorizo a gravação e/ou divulgação da minha imagem e/ou voz”; Segunda alternativa: “não, não autorizo agravação e/ou divulgação da minha imagem e/ou voz"; Terceira alternativa: "autorizo a gravação, mas não a divulgação de minha imagem e/ou voz” e, a

transcrição das falas. Além disso, levaremos em consideração que a captação, uso e reprodução de imagens dependerão de autorização expressa dos titulares do direito de imagem.

5. **Riscos:** Será mantida a integridade dos/as participantes, considerando o artigo 9 da Resolução 510/2006 e, algumas medidas como: 1) Os/as participantes terão direito de escolha para usarem nomes fictícios a fim de preservar suas identidades (2) Os/as participantes terão direito de escolha para usarem nomes verdadeiros e (3) A pessoa ficará livre para não participar da pesquisa.

6. **Benefícios:** Propor o debate/ação acerca da educação na Amazônia paraense, compreendendo a associação como território educativo que produz uma educação para/com a vida humana e não humana.

7. **Retirada do Consentimento:** Você tem a liberdade de retirar seu consentimento a qualquer momento e deixar de participar da pesquisa sem nenhum prejuízo.

8. **Garantia do Sigilo:** A pesquisadora garante o sigilo dos seus dados caso não queira expô-los.

9. **Formas de Ressarcimento das Despesas e/ou Indenização Decorrentes da Participação na Pesquisa:** Você não receberá nenhum pagamento ou recompensa por participar deste estudo, mas se ocorrer uma situação em que haja necessidade de cobrir despesas ou danos causados pela pesquisa, os gastos serão de responsabilidade da pesquisadora. Esclarece-se, caso o/a participante tenha que se deslocar, asseguramos o recurso financeiro para o transporte e alimentação.

10. A qualquer momento você poderá entrar em contato pelos meios disponibilizados no termo, como telefone ou e-mail, tanto da pesquisadora, como do Comitê de Ética.

    A CONEP - instância máxima de avaliação ética em protocolos de pesquisa envolvendo seres humanos - está diretamente ligada ao Conselho Nacional de Saúde (CNS). A composição multi e transdisciplinar reúne representantes de diferentes áreas do conhecimento para cumprir sua principal atribuição, que é a avaliação dos aspectos éticos das pesquisas que envolvem seres humanos no Brasil. Em cumprimento à sua missão, a Comissão elabora e atualiza as diretrizes e normas para a proteção dos participantes de pesquisa e coordena o Sistema CEP/CONEP. A Conep possui autonomia para a análise ética de protocolos de pesquisa de alta complexidade (e de áreas temáticas especiais, como genética humana, reprodução humana, populações indígenas e pesquisas de cooperação internacional) e em projetos de pesquisa propostos pelo Ministério da Saúde. **Endereço da CONEP:** SRTV 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar – Asa Norte CEP: 70719-040, Brasília-DF
    CEP é um órgão institucional constituído por profissionais de várias áreas, que deve existir nas instituições que realizam pesquisas envolvendo seres humanos no Brasil, criado para defender os interesses dos participantes das pesquisas de acordo com sua integridade e dignidade, este órgão tem como objetivo contribuir no desenvolvimento das pesquisas dentro dos padrões éticos (Normas e Diretrizes

Regulamentadoras da Pesquisa Envolvendo Seres Humanos – Res. CNS nº 466/12). O Comitê de Ética é responsável pela avaliação e acompanhamento dos protocolos de pesquisa sobre normas éticas. **Endereço do Comitê de Ética da UEPA:** Tv. Perebebuí, 2623, Biblioteca, 1º andar, Sala 1, Bairro do Marco. Horário de Funcionamento: 08:00 às 12:00 e 13:00 às 16:00. Contato: (91)3131-1781. E-mail: cepccbs@uepa.br

11. **Informações dos pesquisadores:** Lyandra Lareza da Silva Matos (pesquisadora responsável) End: (Tv, Djalma Dutra e Rua do Una). Contato: (91) 980967873. E-mail: (lyandramatos.uepa@gmail.com). Demais pesquisadoras: Drª. Tânia Regina Lobato dos Santos - Fone (91) 99829447; Drª Ivanilde Apoluceno de Oliveira -Fone (91) 988065657.

12. Este termo será impresso em duas (02) vias, sendo que uma fica com você e outra com a pesquisadora, ambas devem ser assinadas ao final.

Declaro que obtive de forma ética a assinatura do participante da pesquisa e que segui rigorosamente tudo o que a resolução do CNS nº 466/12 apresenta.

13. **Consentimento Pós-Informação:**

Eu,.....,após leitura e compreensão deste documento, entendo que minha participação é voluntária e que posso sair a qualquer momento do estudo, sem prejuízo algum. Confirmo que recebi uma via e autorizo a realização da pesquisa e a divulgação dos dados.

Local: Data: __/__ /___

_____

Assinatura do/a Participante da Pesquisa

_____

Assinatura da Pesquisadora

Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação
Travessa Djama Dutra s/n - Telégrafo
66113-200 Belém- Pa
www.uepa.br