

BAHSESE DO VENTRE DA FLORESTA: O FEMINISMO COMUNITÁRIO DE MULHERES INDÍGENAS COMUNICANTES NO BRASIL

BAHSESE FROM THE WOMB OF THE FOREST: THE COMMUNITY
FEMINISM OF INDIGENOUS WOMEN COMMUNICATORS IN BRAZIL

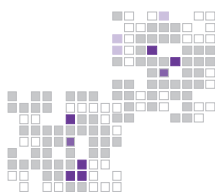
BAHSESE DESDE EL VIENTRE DEL BOSQUE: EL FEMINISMO
COMUNITARIO DE LAS MUJERES INDÍGENAS COMUNICADORAS EN
BRASIL

Raquel Gomes Carneiro

■ É pós-doutoranda pela PUCRS. Doutora e mestra em Ciências da Comunicação pela UNISINOS e jornalista. Pesquisa comunicação indígena, etnomídia, processos etnocomunicacionais e cidadania comunicativa no Brasil e na América Latina, com ênfase nas práticas comunicacionais e autocomunicativas de povos indígenas. Integra o PROCESSOCOM e a Rede AMLAT.

■ *Es posdoctoranda en Comunicación por la PUCRS. Doctora y magíster en Ciencias de la Comunicación por la UNISINOS y periodista. Investiga la comunicación indígena, la etnomedia, los procesos etnocomunicacionales y la ciudadanía comunicativa en Brasil y América Latina, con énfasis en las prácticas comunicacionales y autocomunicativas de los pueblos indígenas. Integra el PROCESSOCOM y la Red AMLAT.*

■ E-mail: raquel.gomes.carneiro@gmail.com



RESUMO

O texto reflete sobre o feminismo comunitário em vozes femininas que narram fragmentos da história da Comunicação Indígena no Brasil dos anos 1970 e 1980. A partir da Transmetodologia, reafirma-se a urgência da abertura epistêmica ao diálogo e à escuta das sabedorias indígenas, para a proposição de práticas descolonizadoras. Yebá Belô e Sukuryu-tapuya nos conduzem pela “Canoa-Serpente” desses conhecimentos, explorando etnomultimídia e três premissas teórico-metodológicas em confluência com pensadores indígenas, articulando narrativas ancestrais e contemporâneas e apontando horizontes teóricos e práticos para a pesquisa em comunicação indígena.

PALAVRAS-CHAVE: FEMINISMO COMUNITÁRIO; ETNOMULTIMÍDIA INDÍGENA; TRANSMETODOLOGIA; CIDADANIA ETNOCOMUNICACIONAL.

ABSTRACT

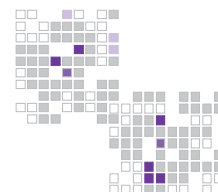
The text reflects on community feminism present in female voices that narrate fragments of the history of Indigenous Communication in Brazil during the 1970s and 1980s. Using Transmethodology, it reaffirms the urgency of epistemic openness to dialogue and listening to Indigenous wisdom, for the sake of decolonizing practices. Yebá Belô and Sukuryu-tapuya guide us through the “Canoe-Serpent” of this knowledge, exploring ethnomultimedia and three theoretical-methodological premises in confluence with Indigenous thinkers, articulating ancestral and contemporary narratives and pointing to theoretical and practical horizons for research in Indigenous communication.

KEY WORDS: COMMUNITY FEMINISM; INDIGENOUS ETHNOMULTIMEDIA; TRANSMETHODOLOGY; ETHNOCOMMUNICATIONAL CITIZENSHIP.

RESUMEN

El texto reflexiona sobre el feminismo comunitario presente en las voces femeninas que narran fragmentos de la historia de la comunicación indígena en Brasil durante las décadas de 1970 y 1980. Mediante la transmetodología, reafirma la urgencia de la apertura epistémica al diálogo y la escucha de la sabiduría indígena, en aras de la descolonización de las prácticas. Yebá Belô y Sukuryu-tapuya nos guían a través de la “Canoa-Serpiente” de este saber, explorando la etnomultimedia y tres premisas teórico-metodológicas en confluencia con pensadores indígenas, articulando narrativas ancestrales y contemporáneas y señalando horizontes teóricos y prácticos para la investigación en comunicación indígena.

PALABRAS CLAVE: FEMINISMO COMUNITARIO; ETNOMULTIMEDIA INDÍGENA; TRANSMETODOLOGÍA; CIUDADANÍA ETNOCOMUNICATIVA.



1 Introdução

Entre o povo *Yepamahsã* (*Tukano*), persiste a memória de que os *bahsese* constituem vasto repertório de fórmulas, vocábulos e enunciações oriundas das narrativas míticas, proferidas pelos especialistas *Pamurimahsã* e *ʔmukorimahsã*. Mais do que dizer, tais palavras tecem na fala potências de cura e resguardo inscritas nos vegetais, animais e demais forças protetoras do mundo (Barreto, 2022). Enunciados pelos *kumuã*, os médicos *Yepamahsã*, em suas viagens de pensamento com a *Sukuryu-tapuya*, a “cobra-canoa de transformação”, os *bahsese* não apenas percorrem a narrativa, mas também incidem no curso dos acontecimentos conforme sua finalidade (Santos, 2012). Entre os *Guarani Mbyá*, aproximam-se das “almas-palavras”, saberes que constituem o *mbyá rekó*, seu modo de ser.

Com conhecimentos desses dois dos 391 povos indígenas do Brasil¹ e mais de 295 línguas faladas, iniciamos reafirmando a necessidade de “saber escutar a palavra, fazer escutar a palavra, fazer fluir a palavra e dizer a palavra” (Maidana, 1993), compreendendo-a como ação em carne viva. Ao incorporarmos tais entendimentos em nossos percursos investigativos com a Comunicação Indígena (Carneiro, 2019; 2023), apresentamos fragmentos da escuta de duas vozes indígenas femininas, protagonistas de seu tempo que, com a força dos *bahsese* encarnados em suas próprias existências, ensinam saberes, pedagogias e modos de viver outros, expressos em uma autocomunicação de denúncia, memória e resistência.

Reconhecendo que semear e honrar as vozes indígenas é princípio fundamental

para uma cidadania que se afirma pela autocomunicação, no âmbito do movimento teórico-transmetodológico (Maldonado 2002; 2011; 2013a; 2013b; 2015; 2022), desenvolvido ao longo do Doutorado, apresentamos um recorte documental realizado em boletins e informativos indigenistas e em publicações impressas produzidas por comunicadores indígenas entre as décadas de 1970 e 1980 disponíveis no acervo da Hemeroteca do Centro Virtual de Referência Indígena do portal Armazém Memória².

Tomando como categoria central o conceito de etnomultimídia indígena, encontramos sete informativos produzidos por sujeitos comunicantes indígenas, mesmo que com algum auxílio técnico de organizações indigenistas, como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) para sua elaboração e distribuição. Neste texto, destacamos o critério analítico de busca por vozes de mulheres indígenas naquelas páginas, uma vez constatado que os relatos eram, em sua maioria, de lideranças masculinas. Com maior incidência, destacam-se textos da educadora bilíngue e liderança Andila Kaingang, bem como da escritora Eliane Potiguara, presentes no jornal indigenista Boletim do Cimi³ e na produção etnomidiática Jornal Grumim⁴, respectivamente.

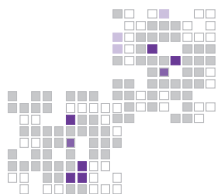
Como movimento sistemático de pesquisa, realizamos a conversa on-line intitulada “Etnomídia Indígena – Uma roda de prosa com vozes históricas da comunicação indígena no

2 Disponível em: CRV Indígena_Hemeroteca - DocReader Web.

3 Boletim informativo do Conselho Indigenista Missionário é um dos veículos indigenistas mais antigos do Brasil. A entidade surge em 23 de abril de 1972, a partir do diálogo entre bispos e padres dentro da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Disponível em: 50 anos a serviço da vida, da diversidade e da esperança | Cimi.

4 O Jornal GRUMIN é inteiramente elaborado pela Rede GRUMIN, uma das primeiras organizações indígenas femininas, fundada em 1986, por mulheres do povo Potiguara. Promoveu programa voltado à educação escolar e à profissionalização de indígenas para atuação nas aldeias em diversas áreas do conhecimento (Potiguara, 2018).

1 Censo Demográfico 2022. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível em: Censo 2022: Brasil tem 391 etnias e 295 línguas indígenas | Agência de Notícias Acesso em: 06.abr.26.



Brasil”⁵, em outubro de 2022, na qual Andila e Eliane foram convidadas. A atividade foi orientada pela perspectiva da pesquisa participante (Peruzzo, 2017), apoiada em roteiro prévio semiestruturado, com o objetivo de escutar sobre suas trajetórias histórico-midiáticas (Bonin, 2013), em razão dos registros documentais encontrados. Colaborei na mediação técnica, enquanto a condução foi de Anápuaka Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe, nosso copartícipe de pesquisa e fundador da Rádio Yandê, a primeira webradio indígena do Brasil⁶.

Desse modo, guiado pela metáfora da “Canoa-Serpente de Transformação”, este artigo organiza seu percurso em três “paradas”, em seu *inípo*, “caminho”, para o povo Baniwa⁷. A hipótese central sustenta que o compartilhamento inédito das histórias de vida comunicacionais de mulheres indígenas, como Andila Kaingang e Eliane Potiguara, aponta pistas para a compreensão de como a liberdade de suas expressões engendra redes etnocomunicacionais horizontais de resistência, além do fomento de práticas de feminismo comunitário. Argumento, assim, que tais fazeres também constituem formas de cidadania etnocomunicativa ao articularem a luta por equivalência de gênero, a potência coletiva das narrativas vivas e princípios descolonizadores orientados por justiça e emancipação.

No segundo subtítulo, abordamos o conceito de etnomultimídia indígena (Carneiro, 2023) articulado à perspectiva transmetodológica, destacando três de suas dez premissas em diálogo

com pensadores indígenas: a ecologia científica, a razão multilética e a importância de um olhar epistemológico holístico para com o movimento investigativo com a Comunicação Indígena.

A seguir, apresentamos fragmentos das trajetórias comunicacionais de Andila e Eliane, evidenciando como suas práticas já incorporavam princípios do feminismo comunitário. Suas experiências não apenas contribuem para a construção de um pensamento comunicacional crítico contemporâneo, como também conectam passado e presente, reforçando a relevância de suas lutas na afirmação de uma cidadania etnocomunicativa indígena.

Nas considerações finais, refletimos sobre a importância da voz da mulher indígena em seu fazer político-comunicacional e o quanto, com seus modos de expressão, ensina sobre complementariedades, reciprocidades e autonomias, nos termos de Julieta Paredes (2020), na história da Comunicação Indígena no Brasil, estruturada a partir do chão de suas comunidades vivas. Que, ao entrar nesta canoa, o aprendiz-pesquisador se abra a inspirações epistemológicas que impulsionem estudos articulando múltiplos espaços, iniciativas e desafios do bem-viver, do saber e do ser *com*.

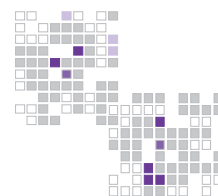
2 Horizontes transmetodológicos para uma proposta político-comunicacional indígena

Compreender que o reconhecimento da diversidade e da alteridade, bem como a recusa da ideia do humano como instância superior, podem ressignificar nossos modos de vida, freando a marcha da devastação ambiental, exige situar a comunicação como conceito articulador. É uma categoria estruturante que mobiliza competências e sensibilidades para a observação do fluxo fenomenológico do cotidiano (Mattelart & Mattelart, 2004). Comunicar, nesse horizonte, é abrir-se ao encontro e à inter-relação,

5 Etnomídia Indígena – Uma roda de prosa com vozes históricas da comunicação indígena no Brasil”, produzido por Anápuaka Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe e Carneiro. /Veiculação Rádio Yandê/Porto Alegre e Rio de Janeiro/2022. Duração de 128 min. Disponível em: Etnomídia Indígena - Roda de prosa com vozes históricas da comunicação indígena no Brasil.

6 Rádio Yandê. Disponível em: Etnomídia Indígena - Rádio Yandê.

7 Povo Baniwa. Disponível em: Baniwa - Povos Indígenas no Brasil.



reconhecendo a pluralidade de olhares, ruídos e temporalidades que sustentam a fluidez do diálogo.

Na escuta da transversalidade histórica das vozes, sujeitos comunicacionais indígenas e não-indígenas entrelaçam saberes em uma bionomia da comunicação que reinscreve a relação com a terra e com conhecimentos milenares. Nosso percurso teórico-metodológico propõe aprender com saberes e tecnologias ancestrais e contemporâneas, do plano abstrato ao vivido, em atitude heurística que fomente continuidades e multiplicidades, concebendo a etnomultimídia indígena como proposta político-comunicacional descolonizadora no presente.

Desse modo, ao pesquisar a autocomunicação indígena, plural, dinâmica e em permanente transformação, não é possível alcançar maior rigor, densidade crítica, profundidade e potência criativa na construção de conhecimentos comunicacionais, como provoca Armand Mattelart (*apud* Maldonado, 2015), sem um compartilhar estreito com epistemologias indígenas. Para consolidar esse campo, é urgente dialogar e escutar com pensadores indígenas e suas vozes ancestrais e contemporâneas, como Graça Graúna (2013), João Paulo Barreto (2022), André Baniwa (2019), Tonico Benites (2012), entre outros.

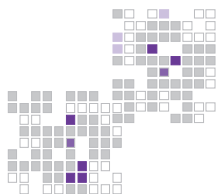
Na cosmologia dos povos *Tukano*, *Baniwa* e *Desana*⁸, *Sukuryu-tapuya*, a cobra, é concebida como a “Canoa-Serpente de Transformação”, entidade que, criada por *Yebá Belô*, a Avó do Mundo, disseminou pela Terra os filhos de todos os povos. Para os anciãos, tal narrativa se situa em um tempo anterior ao próprio tempo, afirmando a precedência da comunicação sobre a existência humana e sua capacidade de articular passado, presente e futuro (Baniwa,

2020). Tal como a *Sukuryu-tapuya* realiza a ecdise ao trocar de pele para seguir crescendo, o campo da comunicação demanda avançar em perspectivas teórico-metodológicas abertas e confluentes, capazes de acolher movimentos epistêmicos transformadores como verdadeira práxis metodológica (Bonin, 2011).

Neste sentido, trabalhamos as premissas transmetodológicas (Maldonado 2002; 2011; 2013a; 2013b; 2015; 2022) as quais vão se inscrevendo na pele desse corpo científico que se desloca e se reinventa ao longo da investigação-percurso, tecendo composições de saberes que não se organizam ou operam sob lógicas hierárquicas e sincrônicas, mas anacronias e temporalidades espiraladas. Para Leda Maria Martins (2021, p. 63), tais temporalidades são ontologicamente vividas “como movimentos contíguos e simultâneos, sincronias de instâncias compostas de presente, passado e futuro”, atravessadas pela ancestralidade que irradia força vital. Assim, para nosso recorte, fazem-se imprescindíveis as premissas que abordam a ecologia científica, a razão multilética e a necessidade de um olhar epistemológico holístico para a pesquisa com a Comunicação Indígena.

A ecologia científica afirma a necessidade de compreender o ser humano como sujeito sentipensante inscrito no mundo da vida, tecido por afetos, tradições, raízes, memórias, vínculos, racionalidades e estratégias que conformam a produção do conhecimento. Essa perspectiva exige situá-lo a partir de um enquadramento ético-filosófico. Para a escritora potiguar Graça Graúna (2013, p.10), herdar uma história enraizada na terra expropriada pelo colonialismo implica identidades alienadas ou fragmentadas por violências estruturais. Disso decorre a centralidade da geografia, da memória e do lugar na constituição do sujeito sentipensante indígena: não há consciência dissociada de um território vivo e em transformação.

⁸ Etnias brasileiras que vivem nas regiões de divisa da Amazônia com a Colômbia e Venezuela. Disponível em: [Povos Indígenas no Brasil](#).



Dessa maneira, compreendemos com Milton Santos (2002, p.71) que o lugar é a base material sobre a qual a sociedade produz sua história. Posicionar o sujeito histórico na pesquisa requer atuar com os copartícipes na reapropriação de seus espaços territoriais, respeitando memórias e tradições, pois o lugar-lar, construído na língua, é um meio pós-colonial crucial de rememoração (Graúna, 2013, p.10). Por fragmentos, se renomeiam lugares, se reocupam culturas e se reconstroem identidades em resistência às violências epistêmicas.

A razão multilética delineia um horizonte epistemológico que convoca ao reconhecimento da urgência de transformar o mundo, ao mesmo tempo em que demanda, do aprendiz-pesquisador, a disposição para um pensamento constituído na e pela multiplicidade de determinações do real. Nessa perspectiva, o raciocínio multilético consiste, conforme Maldonado (2022, p.123), em compreender processos, fenômenos e práxis por meio de múltiplas inter-relações dialéticas, capazes de apreender a densidade do concreto em movimento e explicitar suas contradições, conflitos, vínculos, lógicas e tessituras relacionais.

Tal abertura a percepções complexas ecoa a reflexão de Tonico Benites (2012), ao compartilhar a sabedoria de seu povo *Guarani Avá Kaiowá*. Aponta que, embora as famílias cultivem o *ñande reko*, o modo tradicional *Guarani* de ser, a experiência contemporânea constitui um processo contínuo de (re) elaboração atravessado pelo *karai kuera reko*, o modo de ser não-indígena. O autor destaca ainda o *teko laja kuera*, a maneira própria das unidades familiares, capaz de acolher a realidade atual marcada pelo *teko reta*, isto é, a multiplicidade de modos de ser que emerge do conjunto das famílias. Nessa perspectiva, não se trata de desintegração ou exclusão de identidades, mas de dinâmicas de reconfiguração sociocultural marcadas pelo aperfeiçoamento de estratégias

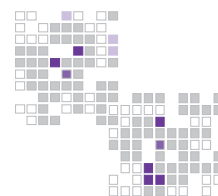
e pela flexibilização organizativa em fluxos de valores, conceitos e lógicas (Mura, 2004).

Por fim, um olhar epistemológico holístico compreende o percurso investigativo como práxis constitutiva da aprendizagem humana, abrangendo desde práticas cotidianas de subsistência até formulações científicas complexas. Nesse horizonte, a investigação, ainda que em diálogo com diferentes campos das ciências sociais e humanas e da comunicação, requer o reconhecimento das sabedorias ancestrais, caminhadas, cantadas, dançadas e rezadas, inscritas nos corpos e constitutivas dos modos de ser e existir dos povos indígenas.

Aqui, dialogamos com os princípios do “bem viver” e do “viver bem” que, para o povo *Baniwa*, por exemplo, constituem pilares centrais para preservar, valorizar e fortalecer os saberes tradicionais, conforme André Baniwa (2019). O autor explica que o fio condutor é “a ética *Baniwa*, a cultura, línguas, histórias e mitos, crenças, artes, plantas medicinais, cosméticos, organização social, família e vida em comunidade” (Baniwa, 2019, p.45). Portanto, para o aprendiz-pesquisador com a Comunicação Indígena, trata-se de um amplo campo de conhecimentos que demanda a articulação de múltiplas racionalidades e o exercício do diálogo e da escuta com os copartícipes de investigação, ampliando de forma sistemática o horizonte epistêmico (Maldonado, 2022).

3 Feminismo comunitário: sementes para florescer uma cidadania etnocomunicativa

Em dimensão cosmogônica, o dualismo ancestral feminino-masculino, no pensamento *Kaingang*, não se configura como lógica binária hierarquizante, senão em princípio de interdependência e complementaridade. As metades patrilineares *Kamé* e *Kainru-kré*, apresentadas por Nimuendajú (1914; 1987) e Schild (2016), ultrapassam a dimensão do



parentesco e articulam humanos, natureza e espiritualidade em uma rede relacional. Trata-se, portanto, de uma ontologia dual que vincula, e não separa, sustentando uma ética de coexistência presente nas práticas sociais, estéticas e comunicacionais.

Em dimensões sociopolítica e histórica, as relações de poder na sociedade Kaingang, antes mesmo do contato com os ibéricos, distribuíam-se em um corpo social formado por tribos e subtribos. Nos períodos colonial e imperial no Brasil, entre 1809 e 1880, conforme Laroque (2000), as diferentes famílias, reunidas por vínculos de parentesco, formavam subtribos com um chefe subordinado, denominado *Pay*. O conjunto estava submetido a uma liderança superior, o cacique principal. Tais figuras não eram escolhidas por herança, mas pela legitimidade de seus atributos reconhecidos socialmente, como valentia, generosidade, habilidade política e oratória, em uma lógica distinta da institucionalização do poder nas sociedades estatais (Laroque, 2000, p. 83).

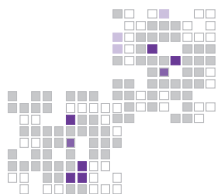
Embora não haja registros de mulheres em posições formais de liderança naquele contexto, elas aparecem envolvidas em estratégias de resistência, guerra e ocupação territorial. No episódio do forte Atalaia, no Paraná, em 1810, por exemplo, diante da impossibilidade de um ataque direto, as mulheres *Kaingang* eram utilizadas para atrair os soldados para fora da fortificação (Mota, 1994). A ação fazia parte da lógica de observação e avaliação dos invasores, a partir da qual definiam táticas de aliança ou confronto. Por não conhecerem a língua do intruso, ofereciam suas mulheres como acordo e, sem compreender os códigos de relação entre homens e mulheres na sociedade eurocêntrica, interpretavam a recusa de soldados como uma afronta aos seus valores, desencadeando reações violentas de disputa. A partir daí, a representação da mulher indígena na sociedade branca, nos

termos da pensadora *Potiguara* Graça Graúna, foi articulada com requintes de malícia, discriminação, brutalidade e preconceito, sendo, em carne e espírito, “a representação do pecado, da perversão, da encarnação do mal” (Graúna, 2013, p.102).

É a partir desse período histórico brasileiro, atravessado pela expansão do latifúndio, do catolicismo, do conservadorismo e por diferentes formas de ordenamento das relações de gênero e poder, que refletimos o feminismo comunitário na mirada de Julieta Paredes (2020a; 2020b). O conceito tensiona a noção de *chacha-warmi* (homem-mulher), não ao negar a dualidade, mas ao denunciar sua cristalização como dispositivo que, sob o colonialismo e o patriarcado, obscurece assimetrias e silencia as experiências das mulheres. Em vez de situá-las em oposição ou equivalência aos homens, como fizeram historicamente vertentes do feminismo ocidental, propõe compreendê-los em relação, inseridos em uma trama comunitária orientada pelo cuidado da vida. Nesse sentido, patriarcado é definido como:

El sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive, toda la humanidad (mujeres, hombres, personas intersexuales) y la naturaleza, historicamente construidas, sobre el cuerpo sexuado de las mujeres (Paredes, 2017, p.77)

Avança, ainda, ao mobilizar a noção de entronque patriarcal, elaborada a partir da presença de Julieta Paredes nas lutas com mulheres indígenas e comunitárias na década de 1980. O termo evidencia como a colonização não instaurou um sistema de dominação inteiramente novo, mas sim articulou formas de organização e relações patriarcais já existentes nas comunidades às estruturas patriarcais, raciais e coloniais



européias (Carvajal, 2020b). Trata-se, assim, da tessitura entre diferentes formas do patriarcado ancestral e do patriarcado eurocêntrico colonial, produzindo configurações específicas de poder e subordinação que incidem sobre os corpos, os modos de vida e as relações sociais das mulheres indígenas (Carvajal, 2020b).

Ressaltamos que, ao trabalharmos com tais categorias, não pressupomos equivalência entre as experiências *Aymara* em *Qullasuyo* (Bolívia) e *Kaingáng* no Sul do Brasil ou outras etnias, tampouco a generalização de um único patriarcado. Buscamos, antes, tensionar essas concepções à luz de especificidades históricas, sociais e cosmológicas, compreendendo como relações de gênero e formas próprias de organização social foram atravessadas em contextos indígenas, reconfiguradas pela expansão colonial, pela imposição religiosa, pela apropriação territorial e por dinâmicas introduzidas tanto pela sociedade invasora quanto imbricadas desde o próprio chão das aldeias.

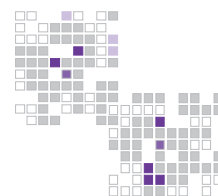
Nesse sentido, os cinco campos de ação e luta sistematizados pelo feminismo comunitário boliviano, a saber, espaço, movimento, memória, corpo e tempo, permitem pistas para compreender a descolonização como processo que atravessa dimensões materiais, simbólicas, corporais e relacionais da vida.

Embora formulados em um contexto político e comunitário específico, esses campos encontram ressonância nas experiências comunicacionais de mulheres indígenas brasileiras, como Andila Kaingang e Eliane Potiguara, cujas práticas historicamente tensionam a fragmentação entre sujeito e coletivo e articulam território, memória, corpo, conhecimento e trabalho como dimensões indissociáveis da resistência. Assim, mais do que estabelecer uma equivalência entre contextos distintos, trata-se de reconhecer uma possibilidade de diálogo teórico-político

em que a perspectiva comunitária permite ler essas práticas como formas de descolonização e de reconfiguração das relações marcadas pelo colonialismo e pelo patriarcado.

Práticas como a tecelagem de Andila Kaingáng não apenas materializam grafismos identitários, mas também atualizam, no gesto e na narrativa, essa cosmopolítica do entrelaçamento (Belfort; Kaingáng, 2021). Ao tecer também o fio da palavra, a educadora inscreveu o dualismo como relação viva, no qual memória, corpo, território e comunicação se entrecruzam. Em diálogo com Paredes (2020b), afirma-se que é precisamente nesse entre, entre metades, entre gêneros, entre tempos, que se funda uma ética de complementaridade insurgente, capaz de sustentar formas outras de existência, nas quais o feminino não é subalternizado, mas reconhecido como dimensão constitutiva e indispensável da vida em comunidade. Assim, em 1978, a voz comunicante de Andila ganhou destaque ao escrever uma carta ao presidente da República, general Ernesto Geisel:

Senhor Presidente, não seria talvez por este meu povo falar e entender somente sua língua materna e não compreender estes gritos – paz, amor e compreensão. Não, Senhor Presidente, tenho certeza de que meu povo entenderia esta mensagem, embora outras línguas, como entendeu a de paciência até agora gritada nos seus ouvidos, paciência esta que chega agora aos limites, como chegaria a de qualquer povo fosse qual fosse o estágio de civilização. Senhor Presidente, V. Exa. há de convir que o sangue de meu povo não mais pode ser contido nas veias, vendo que as pequenas reservas restantes, comparadas com os 8 milhões de quilômetros quadrados dos quais o povo índio deste querido Brasil tinha pleno domínio e posse, estão sendo usurpados por brancos anarquistas e destruidores, fantasiados de



agricultores, mas de espíritos vândalos. (Andila Inácio, mulher indígena Kaingáng, ao Presidente Geisel - Boletim do Cimi Nº 45 - Ano 7 - março/abril de 1978).

Publicada na edição nº 45 do Boletim do Cimi, a carta de Andila reivindicava a desintrusão do território totalmente arrendado, deixando as famílias sem terra para plantar seus alimentos. Assim, a carta fortaleceu a mobilização comunitária, com auxílio do Cimi e de organizações pró-indígenas, para que pressionassem o Governo a retirar os arrendatários, colocados dentro da reserva pela própria Funai, desintrusão que não ocorreu.

Contudo, a carta aponta indícios relevantes não apenas das primeiras inscrições da presença feminina nas narrativas coletivas de luta e resistência veiculadas em publicações indigenistas e indígenas no Brasil, mas também seu papel estruturante na história da etnomultimídia. O conceito refere-se ao fazer político-comunicacional tramado em ambiência multimidiática, produzido e veiculado a partir da multidimensionalidade do sujeito indígena, não ficando restrito a meios comunicacionais não indígenas, como o impresso, o rádio ou o digital, mas também a partir das expressões e linguagens desde dentro da cultura (Carneiro, 2023).

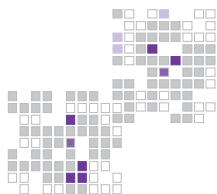
Na roda de prosa, a educadora *Kaingáng* recordou o processo de escrita, explicitando condições e tensões que atravessaram sua produção. Como ela mesma menciona, pagou “alto preço” ao fazer a denúncia, pois também trabalhava como servidora da Funai. Ainda assim, fez questão de publicar a carta em veículos de grandes oligopólios midiáticos, como Zero Hora, Correio do Povo, no Rio Grande do Sul, e Folha de S. Paulo, ampliando o alcance de sua voz e de sua agência política no campo comunicacional:

Ele nunca me respondeu. Aí, quando eu percebi que ele não ia responder, eu mandei publicar essa carta [na mídia]. E essa carta teve tanta repercussão, que eu paguei muito caro tanto dos arrendatários, quanto pelos políticos, né? Que eram a favor dos arrendatários e essa coisa toda. Nós, índios, estávamos lá, abandonados, né? (Kaingáng, 2022)⁹.

Ao trabalhar o campo de ação da memória, entendido como a genealogia de conhecimentos, saberes e lutas (Paredes, 2020b), com a publicação da carta na grande mídia, Andila sofreu ameaças e perseguições, além da saída forçada com sua família da comunidade, mudando-se para distintas cidades. Por outro lado, à luz do patriarcado ancestral de Abya Yala, seus gestos revelam outras formas de resistência, ao guerrear utilizando o poder da palavra escrita: mãe e cuidadora da vida dos seus, mas também mulher capaz de incentivar, definir e deliberar sobre ações políticas fundamentais para seu povo, por meio da educação e informação.

Nesse mesmo período, Eliane Potiguara concluía a graduação e reatava vínculos familiares em Pernambuco, movida pelo desejo de recolher narrativas de origem, sobretudo sobre o assassinato de seu avô, desaparecido naquelas terras. Deslocamentos que, segundo Stuart Hall (2003, *apud* Escosteguy, 2010), tensionam e aproximam identidade e diáspora ao acionar dimensões temporais e espaciais que permitem narrar o passado e, simultaneamente, vivenciar a condição de estrangeira na própria comunidade,

9 Etnomídia Indígena – Uma roda de prosa com vozes históricas da comunicação indígena no Brasil”, produzido por Anápuaka Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe e Carneiro. /Veiculação Rádio Yandê/Porto Alegre e Rio de Janeiro/2022. Duração de 128 min. Disponível em: Etnomídia Indígena - Roda de prosa com vozes históricas da comunicação indígena no Brasil.



nesse entrelugar. Foi nessa experiência de diáspora indígena que, ao regressar à aldeia, articulações políticas e comunicacionais deram origem à Rede GRUMIN:

Nasceu de um grupo de mulheres que tinha problemas sérios, porque havia muita violência doméstica, havia uma situação de alcoolismo muito grande, havia arrendamentos de terra, havia várias coisas irregulares na comunidade que eram realizadas por gente que vinha implantar novas ideias, novas ideologias, novos hábitos, novos costumes, nova forma de ganhar dinheiro e uma forma de ganhar dinheiro ilícita, né? (Potiguara, 2022)¹⁰.

É nesse contexto de articulação política, produção de conhecimento e afirmação da autonomia das mulheres indígenas que se insere a trajetória do Grumin, organização constituída a partir de uma assembleia indígena realizada entre os *Potiguara*, na Paraíba, em 1987, com o apoio do cacique João Batista Faustino e de Tia Severina, referência mais velha entre as mulheres da comunidade.

Foi a partir de debates e processos formativos desenvolvidos em diferentes escalas que a organização passou a evidenciar a ausência de dados e estudos capazes de dimensionar as violações que atingiam as mulheres indígenas, incluindo a mortalidade materna, as violências físicas, os impactos dos deslocamentos e conflitos territoriais, as disputas políticas e as ameaças à vida comunitária, à saúde e às formas próprias de existência (Potiguara, 2018).

Assim como nos conflitos de arrendamento vividos por Andila, Eliane enfrentou disputas relacionadas às plantações de cana-de-açúcar e múltiplas formas de exploração na comunidade. Nesse contexto, fomentou diferentes parcerias

e projetos, gerando seus próprios processos sociocomunicacionais (Peruzzo, 2017) para resistir e lutar por direitos humanos, ao relembrar a trajetória comunicacional do GRUMIN:

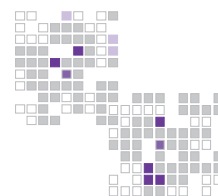
Nós começamos [mostra o exemplar], com o jornal, o primeiro “Jornal da Mulher Indígena”, um jornal de oito páginas, que também fez muito sucesso; a cartilha de alfabetização, a cartilha fundamental, “A Terra É A Mãe do Índio”. Então, começava assim [mostra as imagens na capa do informativo, retratando a reunião de lideranças]: com o pessoal se organizando em círculos para debater a sua questão, né? Esse material aqui foi distribuído na área Potiguara e, um tempo depois, a cartilha de alfabetização, aprovada pela Unesco (Potiguara, 2022)¹¹.

Suas ações, portanto, articulavam questões como a invisibilidade das mulheres indígenas, os direitos reprodutivos, a saúde e as relações com instituições religiosas a uma perspectiva mais ampla de resistência e emancipação. Essa atuação permite compreender o GRUMIN não apenas como uma organização voltada à denúncia de violações, mas também como um espaço de produção e circulação de saberes, de fortalecimento da memória e de construção de estratégias coletivas de autonomia.

Ao mobilizar educação, informação, organização política, cuidado com os corpos e conhecimentos vinculados aos territórios, suas ações podem ser lidas a partir de um feminismo comunitário *Potiguara*, ao entrelaçar a organização e o poder político a partir das mulheres da comunidade, a transmissão de conhecimentos e ritualidades, as formas de cuidado e manejo dos corpos, a sexualidade, o trabalho e a elaboração de outras relações com

¹⁰ Ibid.; p.8.

¹¹ Ibid.; p.8.



o tempo.

É justamente nessa articulação entre resistência, conhecimento, corpo e temporalidade que a experiência do GRUMIN pode estabelecer um diálogo analítico com perspectivas indígenas de organização das mulheres, como aquelas associadas à experiência *aymara* e à trajetória de Bartolina Sisa, permitindo deslocar a leitura das mulheres indígenas de uma posição de mera vulnerabilidade para reconhecê-las como sujeitas políticas, produtoras de conhecimento e agentes de transformação de suas próprias condições de existência.

A construção de múltiplos caminhos de diálogo e escuta do outro constitui premissa do respeito ativo a outras culturas (Cortina, 2005), permitindo ampliar redes, contatos e conexões com distintas epistemologias e visões de mundo. Fragmentos das trajetórias comunicacionais de Andila Kaingáng e Eliane Potiguara indicam a formulação de uma cidadania que incorpore a dimensão “etno”, isto é, uma cidadania etnocomunicativa, que segue desafiada por entraves burocráticos e pela manutenção de privilégios políticos, econômicos e sociais de um Estado cujas práticas reiteram violências históricas do Brasil para com os povos indígenas. Para avançarmos, no campo do conhecimento, a ciência não pode desconsiderar os processos históricos, culturais, tradicionais, ancestrais, espirituais do cidadão indígena, bem como os processos contemporâneos de deslocalização dos saberes, das simbolizações e das ritualísticas dos laços sociais, cada vez mais interconectados (Fuentes; Lopes, 2001).

4 Considerações finais

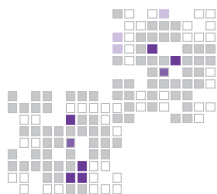
Nossa “Canoa-Serpente” conclui o trajeto regressando à sabedoria *Yepamahsã*, evocada como metáfora carregada de sentido mítico. Na linguagem do bahse, mobilizam-se as “qualidades dos elementos para enfrentar

questões cotidianas, da cura de doenças ao alívio de desconfortos e à recomposição de desequilíbrios” (Barreto, 2022, p. 125). Diante dos fragmentos apresentados, os *bahse* proferidos e experienciados por meio da vida comunicacional de Andila Kaingáng e Eliane Potiguara nas décadas de 1970 e 1980, mostram que é possível lutar por uma cidadania etnocomunicativa, a partir dos espaços ocupados pela mulher comunicante indígena.

Este artigo trabalhou com *bahse* emanados através da potência de trajetórias que comunicam saberes enraizados desde o ventre da floresta. Desde o projeto colonial, contudo, as mulheres indígenas permanecem como alvo persistente de discriminações, falta de direitos e atrocidades, violências sofridas fora e dentro de suas casas. E se violentam seus corpos, também estupram o corpo da floresta, uma vez que a proteção coletiva que sustentam sobre os territórios, por meio de seus modos únicos de existência. Porque as mulheres indígenas compreendem que “se trata de um corpo só, a violação de um é a violação do outro” (Brum, 2021, p.38).

A carta de Andila, ao transitar entre a interlocução institucional, a publicação em veículos da grande imprensa e a mobilização comunitária, transforma a escrita em instrumento de denúncia, reivindicação territorial e agência política; enquanto as experiências articuladas por Eliane, por meio do jornal, da cartilha, das rodas de conversa, dos processos formativos e das redes construídas pelo GRUMIN, conformam circuitos próprios de produção e circulação de conhecimentos, voltados à autonomia e à organização das mulheres indígenas.

Nesse sentido, tais práticas tensionam modelos convencionais de comunicação ao deslocarem a centralidade do meio para as relações que o constituem e ao questionarem a separação entre comunicação, educação, política e produção de conhecimento. Tensionam,



igualmente, concepções universalizantes de cidadania e conhecimento ao reivindicarem uma dimensão etnocomunicativa, na qual os saberes históricos, territoriais, ancestrais, culturais e contemporâneos dos povos indígenas constituem parte inseparável do exercício da cidadania e da produção epistemológica.

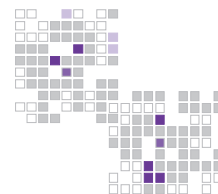
A dimensão de gênero, por sua vez, não aparece apenas como conteúdo ou pauta dessas experiências, mas também como princípio que organiza os próprios modos de comunicar: são as mulheres que constroem redes, ativam memórias, produzem materiais educativos, articulam espaços de escuta e debate, cuidam da vida comunitária e convertem experiências situadas de opressão em processos coletivos de conhecimento e ação política. Assim, a etnomultimídia produzida evidencia uma comunicação que não apenas fala sobre seus povos, mas também se constitui como prática de existência, resistência e descolonização, reconfigurando simultaneamente quem pode comunicar, quais saberes podem circular e quais sujeitos podem ser reconhecidos como produtores legítimos de conhecimento.

Presenças e configurações de vozes que destacam a força multicomunicacional da mulher indígena e que abrem caminhos para uma comunicação indígena contemporânea que necessita ser debatida e ampliada por nossas pesquisas e que trabalhe conjuntamente com os pesquisadores, comunicadores, escritores, filósofos, professores, artistas plásticos e

profissionais indígenas com competências em todas as áreas, para que nos auxiliem na construção de epistemologias avançadas na arte de comunicar. É sobre aprender com aqueles que vieram antes, para continuar no presente e na construção de um futuro, como afirma Eliane Potiguara:

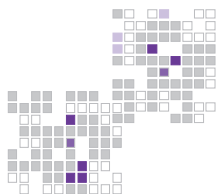
O jornal, a revista, os materiais didáticos, a literatura indígena, isso tudo tá fazendo uma grande esfera de força e de luz, de conscientização para a sociedade, né? Para que a própria sociedade tenha empatia com a questão indígena. Cada um de vocês aí, trabalhando nas suas áreas, nas articulações, a gente trazendo a informação. E com a internet foi assim, um sucesso! A luta que segue tá? E que os jovens ouçam as nossas faísquinhas que a gente vai jogando por aí, através dos livros, através das rádios, da literatura, da pintura corporal, da pintura no seu contexto maior, né? (Potiguara, 2022) .

Torna-se necessário avançar na compreensão de suas lógicas comunicacionais e de como essas experiências subjetivas atravessam processos históricos e memórias em uma temporalidade não sincrônica, nunca cristalizada, mas tecida por uma rede de intencionalidades. Nesse contexto, pensar a etnomultimídia indígena e suas raízes históricas, nas vozes femininas, abre caminhos sentipensantes para novas formas de comunicação, identidades e modos de existência.



Referências

- Carneiro. (2019). *Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais: A etnomídia cidadã da Rádio Yandê* (Dissertação de mestrado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos. <https://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/8195>
- Carneiro, R. G. (2023). *Etnomultimídia indígena: Configurações de vozes de uma demarcação etnomulticomunicacional cidadã e descolonizadora no Brasil* (Tese de doutorado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos. <https://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/12433>
- Baniwa, A. F. (2019). Bem viver e viver bem: Segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro (J. J. B. Vianna & A. F. Iubel, Orgs.). Editora UFPR.
- Baniwa, D. (2020). *Uma maloca-museu para Feliciano Lana, o filho dos desenhos dos sonhos*. DATJournal, 5(3). <https://datjournal.anhembi.br/dat/article/download/245/178>
- Barreto, J. P. L. (2022). *O mundo em mim: Uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*. Editora Mil Folhas.
- Belfort, S. A. I., & Kaingáng, A. (2021). A história de uma liderança nas memórias de Andila Kaingáng. *Revista Latino-Americana de História*, 10(26), 212–218.
- Benites, T. (2012). *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e interpretações indígenas*. Contra Capa.
- Bonin, J. A. (2013). *A pesquisa exploratória na construção de investigações comunicacionais com foco na recepção*. In J. A. Bonin & N. M. do Rosário (Orgs.), *Processualidades metodológicas: Configurações transformadoras em comunicação*. Insular.
- Brum, E. (2021). *Banheiro Ôkôtô: Uma viagem à Amazônia centro do mundo*. Companhia das Letras.
- Carvajal Paredes, J. (2020a). *Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental*. In H. B. de Hollanda et al., *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Bazar do Tempo.
- Carvajal Paredes, J. (2020b). *Para descolonizar el feminismo. 1492 Entronque patriarcal y Feminismo Comunitario de Aby Ayala*. Editora Feminismo Comunitario Aby Ayala.
- Cortina, A. (2005). *Cidadãos do mundo: Uma teoria para a cidadania*. Loyola.
- Escoteguy, A. C. D. (2010). *Cartografias dos estudos culturais: Uma versão latino-americana*. Autêntica.
- Fuentes, N. R., & Lopes, M. I. (Orgs.). (2001). *Comunicación, campo y objeto de estudio: Perspectivas reflexivas latinoamericanas*. ITESO/ Universidad de Guadalajara.
- Graúna, G. (2013). *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Mazza Edições.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. UFMG.
- Krohling Peruzzo, C. M. (2017). *Pressupostos epistemológicos e metodológicos da pesquisa participativa: Da observação participante à pesquisa-ação*. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 23(3). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31652406009>
- Laroque, L.F. da S. (2000). *Lideranças Kaingáng no Brasil Meridional (1808-1889)*. (Dissertação de mestrado) Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
- Maidana, E. (1993). *Claroscuros de um devenir*. In M. A. Almirón, R. C. Abinzano, C. T. Okada, & A. E. Kowalski, *Después de la piel: 500 años de confusión entre desigualdad y diferencia* (pp. 217–225). Universidad Nacional de Misiones.
- Maldonado, A. E. (2002). *Produtos midiáticos, estratégias, recepção: a perspectiva transmetodológica*. *Ciberlegenda*, (9), 1–15. <https://periodicos.uff.br/ciberlegenda/article/view/36818>
- Maldonado, A. E. (2011). *A construção da cidadania científica como premissa de transformação sociocultural na contemporaneidade*. Trabalho apresentado no XX Encontro da Compós, UFRGS.
- Maldonado, A. E. (2013a). *Perspectivas metodológicas em comunicação: Novos desafios na prática investigativa*. Comunicación Social Ediciones.
- Maldonado, A. E. (2013b). *Pensar os processos sociocomunicacionais em recepção na conjuntura latino-americana de transformação civilizadora*. In J. A. Bonin & N. M. do Rosário (Orgs.), *Processualidades metodológicas: Configurações em comunicação*. Insular.
- Maldonado, A. E. (2015). *Epistemología de la comunicación: Análisis de la vertiente Mattelart en América Latina*. CIESPAL.
- Maldonado, A. E. (2022). *Transmetodología: Visualizaciones epistemológicas en ciencias de la comunicación*. CIESPAL.
- Martins, L. M. (2021). *Performances do tempo espiralar: Poéticas do corpo-tela*. Cobogó.
- Mattelart, A., & Mattelart, M. (2004). *Pensar as mídias*. Loyola.
- Mura, F. (2004). *O Tekoa como categoria histórica: Elaborações culturais e estratégias Kaiowá de construção do território*. *Revista Fronteiras*, 8(15). <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/13493/0>



- Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe, A. (2017, outubro 6). “Mídia de massa não funciona para propagar comunicação indígena” [Áudio]. SoundCloud. <https://soundcloud.com/itaucultural/anapuaka-tupinamba>
- Nimuendajú, C. (1914). *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní*. Zeitschrift für Ethnologie, 46, 284–403.
- Nimuendajú, C. (1987). *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani* (C. Emmerich & E. Viveiros de Castro, Trans.). Hucitec.
- Potiguara, E. (2018). *Metade cara, metade máscara* (3ª ed.). Grumim.
- Santos, F. V. dos. (2012). *Perspectivas relacionais sobre o conhecimento e autoridade etnográfica do Alto Rio Negro*. Campos - Revista de Antropologia, 13(1), 41–60.
- Santos, M. (2002). *O país distorcido: O Brasil, a globalização e a cidadania* (W. C. Ribeiro, Org.). Publifolha.
- Schild, J. D. J. I. J. (2016). *Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes da TI Serrinha*. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/180404>

Artigo enviado em 10.04.2026 e aceito em 30.09.2026.

