

## RELAÇÕES INTERCULTURAIS NA PESQUISA EM COMUNICAÇÃO: UMA ABORDAGEM DECOLONIAL

### INTERCULTURAL RELATIONS IN COMMUNICATION RESEARCH: A DECOLONIAL APPROACH

MÔNICA PANIS KASEKER

*Docente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Estadual de Londrina*  
ORCID: 0000-0002-1613-6231

DOMINIQUE XAVIER VESSONI

*Mestre em Comunicação pela Universidade Estadual de Londrina*  
ORCID: 0009-0007-9571-272X

DOI: 10.9771/contemporanea.v22i1.56700

#### RESUMO:

O artigo busca problematizar a proposta epistemológica decolonial e as práticas metodológicas do investigador não indígena na pesquisa em comunicação envolvendo sujeitos comunicacionais indígenas, em especial ao analisar produções indígenas nas etnomídias. Propõe-se discutir teoricamente o potencial da cartografia sentimental como trajeto metodológico para uma investigação que se pretende decolonial, encontrando aproximações com a perspectiva do corazonar e sentipensar. Uma das questões mais latentes é a preocupação em neutralizar a perspectiva eurocêntrica e as metodologias extrativistas. Neste sentido, a pesquisa decolonial se torna um encontro entre sujeitos numa ecologia de saberes, uma experiência vivida com os corpos, cujas afetações desconstroem e constroem conhecimentos outros.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cartografia, Metodologia decolonial, Comunicadores indígenas.

#### ABSTRACT:

The article discusses the decolonial epistemological proposal and the methodological practices of the non-indigenous research involving indigenous communicators, especially when analyzing indigenous productions in ethnomedia. The proposal is to analyze the

potential of sentimental cartography as a methodological path for an decolonial investigation, looking for approximations with perspective of “corazonar” and “sentipensar”. One of the most latent issues is neutralizing the Eurocentric perspective and extractive methodologies. In this way, decolonial research becomes an encounter between subjects in an ecology of knowledge, experienced with bodies, whose affectations deconstruct and construct other knowledge.

**KEYWORDS:** Cartography, Decolonial méthodologie, Indigenous communicators.

## INTRODUÇÃO

Nossa trajetória de pesquisa nos trouxe até aqui. No caminho encontramos um trabalho a fazer, que nos colocou em contato com os povos indígenas e as encruzilhadas do campo da comunicação com a questão da representação destes sujeitos. Desde a chegada portuguesa ao Brasil, os povos originários foram representados pelas lentes do processo civilizador europeu. Era essa a perspectiva nas cartas dos primeiros exploradores enviadas à Coroa, assim como nos sermões de catequização, nas pinturas produzidas pelas expedições que documentaram o território e, subsequentemente, nos livros, materiais didáticos, audiovisuais e jornalísticos. Pode-se dizer que o giro decolonial no Brasil começou no final do Século XX.

Um marco importante para esta virada, foi a 1ª Assembleia Nacional de Líderes Indígenas, em 1974, em parceria com o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), vinculado à Igreja Católica, que tinha o objetivo de defender a ideia do protagonismo indígena e a garantia de seus direitos. Diferentes povos indígenas existentes no Brasil se uniram na luta por direitos ao território e à manutenção dos seus modos de vida tradicionais. O termo genérico e pejorativo “índio” ainda era utilizado pelos não indígenas para referir-se aos povos originários. Entretanto, naquele momento, as diferentes etnias perceberam que poderiam se organizar em torno de uma pauta comum. As especificidades étnicas e identitárias seriam preservadas, porém o termo genérico “indígena” foi adotado como uma “identidade que une, articula e fortalece todos os povos originários” (Baniwa, 2006).

Essa unidade seria estratégica na defesa dos direitos, apesar de buscar também o reconhecimento da pluralidade e diversidade dos diferentes povos existentes e resistentes no território brasileiro, enquanto força e valor cultural e identitário. “Foi esse movimento indígena articulado, apoiado por seus aliados, que conseguiu convencer a sociedade brasileira e o Congresso Nacional Constituinte a aprovar, em 1988, os avançados

direitos indígenas na atual Constituição Federal” (Baniwa, 2006, p. 59). Essa conquista redirecionou o destino dos povos indígenas, que de transitórios e incapazes passaram a protagonistas, sujeitos coletivos e sujeitos de direitos e de cidadania brasileira e planetária (Baniwa, 2006, p. 19).

Surgiu, então, a imagem emblemática de Ailton Krenak, pintando o rosto de preto com jenipapo e discursando no Congresso Nacional, durante a Assembleia Nacional Constituinte, que elaborou a Constituição Brasileira de 1988 em defesa dos direitos indígenas. “A pedra no meio do nosso caminho era que havia um projeto de emancipação que a Ditadura queria propor para gente, que dizia o seguinte: eles são iguais a nós, está vindo, os índios são iguais a nós, vamos tomar a terra deles, sentar o pé neles e eles vão para a favela” (Krenak, 2022).

Essa mudança de rumo foi acompanhada por um giro decolonial na comunicação, com o crescente movimento de autorrepresentação midiática (Kaseker; Galassi; Ribeiro, 2022). A superação dos estereótipos do índio atrasado, bárbaro, bom selvagem, exótico, genérico, aculturado, não humano, preguiçoso e sensual (Kaseker; Galassi, 2022) foi um processo desencadeado, a partir desse giro, que ainda está em curso. Projetos como o Vídeo nas Aldeias (1979) e Vídeo Kaiapó (1987) foram importantes iniciativas de organizações não governamentais que viabilizaram a formação de produtores audiovisuais indígenas e a instrumentalização do audiovisual como estratégia de resistência e de fortalecimento dos modos de viver indígenas (Kaseker; Galassi, 2022).

Com as redes sociais digitais, surgiram as etnomídias e os influenciadores digitais. Veículos próprios como a Webrádio Yandê, produções especializadas como o podcast Papo de Parente, ou ainda em organizações indígenas como os canais da Articulação dos Povos Indígenas (Apib) tem ampliado o protagonismo comunicacional dos povos indígenas. Entre os influenciadores digitais e ativistas midiáticos da atualidade, destacam-se nomes como Renata Machado Tupinambá, Daiara Tukano, Anápuáka Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe, Alice Pataxó e Cristian Wariu no ativismo midiático, além de uma maior projeção de lideranças políticas como Cacique Raoni, Davi Kopenawa, Sônia Guajajara<sup>1</sup>, Joênia Wapichana, Célia Xakriabá e de intelectuais como Ailton Krenak, Daniel Munduruku e Denilson Baniwa.

A comunicação indígena é certamente um assunto de interesse para o campo da pesquisa em comunicação, porém requer a superação de alguns paradigmas. Sendo investigadores

não indígenas, como analisar as produções, discursos e narrativas que circulam nas etnomídias, sem reproduzir colonialidades? Nesse sentido, este artigo busca problematizar a proposta epistemológica decolonial e as práticas metodológicas do investigador não indígena na pesquisa em comunicação envolvendo sujeitos comunicacionais indígenas. Propõem-se discutir o potencial da cartografia sentimental como trajeto metodológico para esse tipo de investigação, ao analisar produções de etnomídia, observando possíveis aproximações com a perspectiva do corazonar e sentipensar, que representam modos ameríndios de transmissão de saberes. Desta forma, romper com a colonialidade significa pensar, mas sobretudo sentir a partir de nossas próprias territorialidades, subjetividades, saberes, epistemologias, sabedorias e afetividades subalternizadas no processo da colonialidade do poder, do ser e do saber (Guerrero Arias, 2010, p. 22).

Inicialmente, o texto apresenta algumas reflexões sobre deslocamentos que consideramos necessários no delineamento metodológico, especialmente no que se refere à relação entre sujeitos/objetos de pesquisa. Em seguida, aborda-se algumas ideias alinhadas às epistemologias decoloniais, refletindo sobre sua aplicação nos estudos sobre comunicação.

## DESLOCAMENTOS INICIAIS

Ao refletir sobre a relação dos investigadores com os sujeitos investigados, Gialdino (2006, p. 50) propõe uma nova postura epistemológica, que equivaleria a um movimento que parte da ciência centrada no sujeito cognoscente, aquele que busca o conhecimento, e que necessita estar situado teórico-epistemologicamente e em seu instrumental metodológico, para uma epistemologia do sujeito conhecido. O *modus operandi* da ciência tradicional requer que o investigador, com seus recursos cognitivos, interpele o sujeito a ser conhecido como um objeto empírico. No entanto, à medida em que se busca uma abordagem mais interpretativa, é necessário reduzir a distância entre os dois sujeitos: o conhecido e o cognoscente. A capacidade de conhecer não pode ser somente um privilégio do pesquisador, devendo ser tomada a pesquisa como um processo de interação cognitiva. Trata-se de “considerar o resultado do processo de conhecimento como uma construção cooperativa na qual sujeitos essencialmente iguais realizam aportes diferentes. Essas abordagens são o resultado do emprego de diferentes formas de conhecer, uma das quais é a própria do conhecimento científico” (Gialdino, 2006, p. 53).

Qual seria o modo mais apropriado para compreender a relação entre os povos indígenas e a comunicação midiática contemporânea? Partindo do princípio de que vemos o

mundo de forma sempre condicionada ao lugar onde colocamos nossos pés, o ponto de vista nos leva a perceber que a verdade científica seria sempre relativa, a não ser que pudéssemos incluir essa informação importante: em que lugar estamos aprendendo e apreendendo o mundo. Sem a pretensão de generalizar, é possível perceber algumas particularidades comuns no relato de Kopenawa e Albert (2015) no livro *A Queda do Céu*. No trecho em destaque na citação, o Xamã assume o papel de observador do cientista - o antropólogo Bruce Albert - passa a estudá-lo, até que se estabeleça um vínculo de amizade. Foi necessário tempo, um período de longa duração, em torno de 40 anos, mas mais do que isso, foi necessário um deslocamento dos dois sujeitos, num mergulho profundo em direção ao outro e ao seu modo de ver o mundo.

Faz muito tempo, você veio viver entre nós e falava como um fantasma. Aos poucos, você foi aprendendo a imitar minha língua e a rir conosco. Nós éramos jovens, e no começo você não me conhecia. Nossos pensamentos e nossas vidas são diferentes, porque você é filho dessa outra gente, que chamamos de napë. Seus professores não o haviam ensinado a sonhar, como nós fazemos. Apesar disso, você veio até mim e se tornou meu amigo. Você ficou do meu lado e, mais tarde, quis conhecer os dizeres dos xapiri, que na sua língua vocês chamam de espíritos. Então, entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós. Ficamos muito tempo sentados, falando, em minha casa, apesar das picadas das mutucas e piuns. Poucos são os brancos que escutaram nossa fala desse modo. Assim, eu lhe dei meu histórico, para você responder aos que se perguntam o que pensam os habitantes da floresta (Kopenawa; Albert, 2015, p. 63).

Esse modo de articular saberes não prescinde de afeto, autoanálise, constantes e repetidas sensibilizações. Em situações práticas vivenciadas na produção audiovisual com equipes interculturais percebemos essas mesmas necessidades. Tempo, afeto, vínculo, experiência e vivência. Da mesma forma, podemos pensar nas produções audiovisuais com equipes multiétnicas e interculturais. Muito mais ou tão importante quanto o resultado, o processo de produção tornam-se um encontro de diferentes concepções de tempo e espaço, necessita a afetação da subjetividade. Ocupar o lugar de fala em um vídeo vai muito além do que construir uma representação de si para os outros - o que seria um comportamento relativamente simples e superficial para um não indígena, requer a criação de pontes entre diferentes mundos. Esses processos são naturalmente rizomáticos, estabelecem-se a partir de encontros, da vivência, e do mergulho nas profundidades da subjetividade.

A proposta da cartografia sentimental nos parece apropriada para compreender essas interações visto que prevê a coexistência vigilante entre macro e micropolítica,

complementares e indissociáveis. Como explica Rolnik (2006, p. 22), “o texto é sempre autobiográfico”, o que não significa que se refere a individualidade de uma existência, mas antes a “singularidade do modo como atravessam seu corpo as forças de um determinado contexto histórico”. Trata-se de como a subjetividade é capturada nesse movimento. A cartografia requer um tipo de sensibilidade, “diferente do mapa, é a inteligibilidade da paisagem em seus acidentes, suas mutações” (Rolnik, 2006, p. 62). Parte-se então da abertura e das afecções do sujeito pesquisador para encontrar os sentidos e, imediatamente, inverte-se o foco e avista-se o ponto de vista. Do outro lado, não um objeto, outro sujeito de pesquisa que nos informa sobre os atravessamentos que pareciam ocultos.

No contato direto com os sujeitos indígenas, seja em entrevistas ou situações de pesquisa-ação, os vínculos e conexões entre indígenas e não indígenas vão se moldando pelo tempo de convivência, pela confiança estabelecida e pelos afetos como nos contam Kopenawa e Albert (2015), na construção do livro *A queda do céu*, que se deu ao longo de 40 anos de amizade. Porém, ao pensarmos no caso de uma investigação que analisa materiais publicados nas etnomídias por sujeitos indígenas, a cada olhar do investigador não indígena é colocada em jogo toda a colonialidade do poder, do ser e do saber. A cartografia sentimental, no movimento reflexivo e sensorial do corpo vibrátil do pesquisador, oferece a possibilidade de compreender e apreender de que lugar estamos olhando, quem somos nós, que afetações aquelas imagens, sons e palavras nos causam? Uma profusão de sentidos vem à tona nesse caminhar.

## **BUSCANDO APROXIMAÇÕES COM O CORAZONAR E O SENTIPENSAR**

Epistemologia e sabedoria. O que essas dimensões têm em comum e no que se distanciam? Refletir sobre esses aspectos se mostra essencial para pensar nas dinâmicas do pesquisador não-indígena ao empreender uma pesquisa envolvendo sujeitos indígenas, suas formas de conhecimento e, sobretudo, para discutir as práticas e metodologias de investigações decoloniais (Kahmann; Silveira, 2018).

A epistemologia é uma categoria profundamente vinculada à razão e ao pensamento científico ocidental, tendo uma posição hegemônica na produção de conhecimento. Segundo Santos (2019 p. 164), há uma linha abissal que separa as sociabilidades metropolitanas e periféricas, do Norte e do Sul, no entanto, não são um Norte e Sul geográficos, mas

epistemológicos. A fragmentação da produção de conhecimento em duas polaridades constitui uma dinâmica já conhecida em que o de cima, o hegemônico, oprime e anula o de baixo, o subalternizado.

A razão como eixo norteador do pensamento científico ocidental anula a produção de saberes baseados na multiplicidade, na interação da razão com os afetos, emoções e espiritualidade. Podemos traçar um paralelo entre a linha abissal proposta por Santos (2019) e a filosofia cartesiana que, da mesma forma, suprimiu a produção de saberes outros. A filosofia cartesiana dividiu a existência em dois polos: a essência pensante (*res cogitans*) e a matéria (*res extensa*). A sobreposição da essência pensante do homem em relação à matéria criou uma hierarquia de sentidos na qual a razão se justapõe em relação aos sentidos vinculados ao corpo e a carne: as emoções e os desejos.

O sujeito cartesiano instrumentaliza a matéria, aqueles elementos não-pensantes, para o seu desenvolvimento de uma forma muito semelhante ao sujeito colonizador, que utilizou da pressuposição de não-humanidade do sujeito conquistado como justificativa moral para a exploração de seu corpo e do seu território. Para Maldonado-Torres (2007), tal pressuposição se apoia na negação dos saberes dos sujeitos colonizados ao alçar o pensamento ocidental como o único conhecimento válido: “se converte em um instrumento de negação ontológica ou da subalternização”. “Outros não pensam, logo não são”. O não pensar se converte em um sinal de não-ser na modernidade” (Maldonado-Torres, 2007, p. 145). Isto é, aquele saber é diferente do meu, portanto, ele não existe.

A invasão colonial suprimiu as linguagens e o desenvolvimento científico que eram próprios dos povos colonizados, de modo a estabelecer o seu não-lugar na produção de conhecimento. Aquelos conhecimentos que sobreviveram a tal usurpação não são considerados válidos pela produção do saber hegemônico e seus métodos: “Na verdade, a ciência ocidental fez, efetivamente, essa separação entre os saberes, reduzindo assim um saber antigo a uma perigosa e preconceituosa imagem. A ciência colocou o saber antigo em uma caixa que guarda a arrogância ocidental” (Munduruku, 2020. p. 23). Ao empreender investigações de caráter decolonial, faz-se necessário voltarmos nossos olhares de uma maneira crítica às instituições nas quais estamos inseridos, e que têm reproduzido práticas coloniais durante séculos. A expansão colonial perpetrada pelo ocidente nos países, que na contemporaneidade se situam na periferia das sociabilidades e da produção de conhecimento, fundamentava-se na prática do extrativismo e na comoditização de toda sorte de elementos humanos e não-humanos. Essa prática

resultou no que Leane Simpson chama de extrativismo epistêmico. Ativista e intelectual indígena canadense do povo Mississauga, Leane Simpson afirma, em entrevista para a Yes Magazine:

é tirar sem o consentimento, sem consideração, cuidado, ou sem o conhecimento dos impactos que essa extração pode causar em outras coisas vivas daquele ambiente [...] Vamos tirar quaisquer ensinamentos que você possui e que possam nos ajudar fora do seu contexto, longe dos possuidores desse conhecimento, fora da sua linguagem, e integrá-los a uma lógica assimilatória (Klein, 2012, Tradução própria)<sup>2</sup>.

A apropriação sem o consentimento e, sobretudo, o conhecimento de seu significado, tem sido recorrente em relação aos saberes ancestrais dos povos indígenas. Grosfoguel, (2016, p. 132) sustenta que as tecnologias indígenas, como ervas medicinais, instrumentos musicais entre outras ferramentas, que, dentro de contextos indígenas possuem atribuições culturais e espirituais, não somente funcionais, quando transferidos ao ocidente são esvaziadas de sentido, as medicinas são convertidas em substâncias alucinógenas e suas ferramentas em mercadoria.

Munduruku (2020) também faz uma reflexão sobre a capitalização de saberes tradicionais, saberes que lhes são próprios. Seguindo a mesma lógica extrativista, o autor afirma que a ciência ocidental, ao se apropriar do saber tradicional, incorporou um aspecto econômico-financeiro a tais saberes, isto é, apropria-se da inventividade dos povos tradicionais, tanto na produção de “bens”, quanto no modo não destrutivo dessa produção, sem lhes atribuir crédito:

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

Silvia Rivera Cusicanqui, intelectual Boliviana que possui ancestralidade Aimará, em entrevista para Boaventura Souza Santos afirma: “A palavra legítima pertence aos de cima, os de baixo dão insumos. O mesmo se dá no sistema de conhecimento, nós produzimos a matéria prima e nos devolvem um produto elaborado”<sup>3</sup> (Conversa [...], 2014, tradução própria). No mesmo viés do extrativismo epistemológico de Simpson, Cusicanqui se refere

à usurpação de saberes subalternos amplamente explorados em grupos de estudos nas instituições acadêmicas do Norte global.

A produção de conhecimento se converte em um exercício de distanciamento. Uma dinâmica em que sujeitos, grupos e práticas sociais se objetificam para a observação que segue um padrão extrativista que apaga conhecimentos ou se apropria indevidamente de conhecimentos outros. Um espaço em que não há trocas e tampouco afetos. Portanto, é possível entender que a produção epistemológica regida pelos métodos da ciência ocidental e hegemônica não abarca aqueles saberes que têm origem em outros sentidos e dimensões que escapam ao purismo da razão. Mas afinal o que caracteriza esses saberes?

Santos (2019. p. 196) denomina tais saberes como “saberes artesanais”, que se trata da sabedoria adquirida por meio da ancestralidade, da cotidianidade e da luta por uma vida digna. Segundo o autor, as sociedades periféricas são dotadas de uma capacidade de produção de conhecimento outra, é aquele conhecimento adquirido pelas emoções sentidas em seus corpos reprimidos. Essa sabedoria é fundamentada nos infortúnios, penúrias, e aflições sofridas na cotidianidade, mas também, na esperteza, na astúcia e espírito inventivo que tais sujeitos e seus ancestrais desenvolveram para resistir e perpetuar sua existência.

Como é sustentado por Santos (2019. p. 198), os saberes artesanais não são considerados como conhecimentos válidos pelo saber científico, mas, quando articulados aos conhecimentos científicos pós-abissais - aqueles que reconhecem as opressões originadas pelos sistemas patriarcal, colonialista e capitalista - transformam-se nas epistemologias do Sul. Essa forma de pensar híbrida e heterogênea foi batizada pelo autor como ecologia dos saberes.

A noção de “sentipensar” e o “corazonar” são fontes em que Santos (2019) fundamenta o seu conceito de saberes artesanais. O sociólogo Fals Borda adota noções como o homem-tartaruga e sentipensar para traçar análises sociais e históricas sobre as violências sofridas por indígenas, ex-escravos e camponeses da região do Caribe Colombiano. A noção de homem-tartaruga é inspirada no instinto das tartarugas de se enterrarem para sobreviver à chuva. Os homens e mulheres, para enfrentar os percalços da vida e superá-los, encerram-se em seu território, na sua cultura, para sobreviver a momentos de adversidades e voltam mais fortes para continuar lutando. Os homens e mulheres tartarugas são “sentipensantes”, aqueles que combinam

a razão e os afetos, o corpo e o coração para conceber a sabedoria necessária para resistir à desarmonia provocada por um desenvolvimento sem o compromisso com a vida (Moncayo, 2009. p. 10).

O sentipensar é uma atividade cognitiva que estimula conjuntamente o pensamento e o sentimento, é a convergência entre duas maneiras de elucidação sobre a realidade em que o ato de reflexão e o impacto emocional se fundem em uma mesma prática de conhecimento (De La Torre; Moraes, 2001). Ao pensar a emoção como a principal produtora das ações humanas, as sociabilidades, os valores e a coexistência social seriam guiadas pela emoção e não pela razão, de modo a romper com a hegemonia da razão na produção de conhecimento (Maturana, 1998).

A sabedoria conduzida pelas emoções tem seu potencial transformador regido pela linguagem. A troca de afetos contidas em conversações e na partilha de experiências vividas se entrelaçam e possibilitam a construção e desconstrução de condutas que promovem mudanças estruturais (De La Torre; Moraes, 2001). A práxis epistêmica de Fals Borda era regida pela troca, na inserção do corpo do pesquisador no ambiente, no entrecruzar da voz do autor com as vozes dos sujeitos investigados em uma metodologia de “observação-participação”, “observação-intervenção” e “observação-intersecção” (Moncayo, 2009. p. 10).

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

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

Guerrero Arias (2011) utiliza de princípios como o Kawsay, o viver a vida e a Pacha, a totalidade das dimensões espaciais e temporais da existência. Os princípios elucidam a conexão entre o homem, o cenário social em que está inserido e o momento histórico vivenciado: “O princípio andino de totalidade expressa nas partes e dessas em totalidade nos aporta a possibilidade de olhares holísticos da realidade, para entender a

espacialidade do macro e do micro, do global e do local e dos processos de globalização e de mútua interinfluência”<sup>4</sup> (Guerrero Arias, 2011, p. 111).

O princípio andino de complementaridade das diferenças também é utilizado pelo autor. Para o saber andino os pólos considerados antagônicos pelo saber ocidental acima (hanan) e abaixo (urin); masculino (cari) e feminino (huarmi), são complementares e correspondentes. Perceber a alteridade como diferença e não antagonismo tem o potencial de superar o aspecto individualista da produção de saber hegemônico e construir saberes comunitários e colaborativos (Guerrero Arias, 2011, p. 112).

Guerrero Arias (2011) sustenta que uma das expressões mais perversas da colonialidade é a usurpação das afetividades, ternuras e sensibilidades, ao definir o “homem racional” como o modelo de existência hegemônica, despojando os grupos sociais subalternizados de importantes combustíveis para a luta: “Corazonar constitui, portanto, uma resposta espiritual, política, insurgente a um modelo civilizatório que prioriza o capital sobre a vida<sup>5</sup>” (Guerrero Arias, 2011, p. 100, tradução própria). No entanto, o autor salienta que o corazonar não consiste em negar a razão ocidental, e sim romper com sua hegemonia.

Santos (2019) entende que o corazonar trata-se de construir pontes entre afetos e conhecimentos, isto é, o corazonar, assim como a cartografia, trata-se da ciência do *intermezzo*, portanto, não possui um ponto de partida, um horizonte de chegada, não é passível de planejamento. É uma forma de conhecimento em transmutação:

Na verdade, o corazonar é ponte e rio, porque evolui em conjunto com as lutas, mistura emoções e conhecimentos e se encontra em constante mudança. Corazonar é um processo de aprendizagem em constante mudança, autoaprendizagem, uma vez que a mudança do entendimento das lutas acompanha a mudança do entendimento de nós mesmos (Santos, 2019, p. 154).

Vislumbrar metodologias outras possibilita a compreensão de que os métodos tradicionais da produção de conhecimento acadêmico reproduzem um colonialismo cognitivo. A construção de saberes colaborativos não somente enriquece as investigações, mas também propicia uma dinâmica de reciprocidade entre investigador e sujeito investigado. Os métodos propostos por Fals Borda de “observação-participação”, “observação-intervenção”, “observação intersecção” viabilizam trocas de afetos que tem um potencial transformador multidimensional.

A troca de saberes viabiliza a modificação de estruturas nos âmbitos espaciais: academia-território investigado; temporais: historicidades hegemônicas-subalternas; e sobretudo,

no âmbito das subjetividades dos sujeitos investigador-investigado. A dinâmica de reciprocidade na pesquisa acadêmica se torna possível somente se voltarmos nossos olhares atentos aos conhecimentos que nascem de sentidos que transcendem a razão.

Os saberes que se afluem das emoções e de categorias espirituais e cosmoexistências, como a complementaridade citada por Guerrero Arias (2011), rompem com o padrão da produção científica hegemônica e eurocentrada que tem como eixo central a individualidade cristalizada do investigador. Dinâmicas de complementaridade entre investigador e investigado, e que posicionam ambos em um lugar de sujeitos de pesquisa convertem o ato de investigação em uma prática decolonial que desconstrói o extrativismo cognitivo tão presente nos processos de pesquisa.

A reflexividade do pesquisador não indígena também é fundamental considerando que a universidade é constituída por processos colonizadores, civilizatórios e seus modelos, normas e padrões reproduzem lugares de privilégio e hegemonia. E essa reprodução faz parte de um pacto da branquitude:

Regras, processos, normas, ferramentas utilizadas no ambiente de trabalho preferem e fortalecem silenciosamente os que se consideram “iguais”, atuando sistemicamente na transmissão da herança secular do grupo, no fenômeno que viemos chamando de pactos narcisísticos (Bento, 2022, p. 76).

Portanto, o sujeito docente/pesquisador não indígena deve necessariamente imprimir sobre si e sobre seus pontos de vista constante análise autocrítica. Sem este cuidado, o discurso decolonial se esvazia, torna-se uma moda um colonialismo interno, como denuncia Sílvia Rivera Cusicanqui:

Não pode haver um discurso da descolonização, uma teoria da descolonização, sem uma prática descolonizadora. O discurso do multiculturalismo e o discurso do hibridismo são leituras essencialistas e historicistas da questão indígena que não tocam nos temas de fundo da descolonização; mas antes encobrem e renovam práticas efetivas de colonização e subalternização. Sua função é suplantam as populações indígenas como sujeitos da história, converter suas lutas e demandas em ingredientes de uma reengenharia cultural e estatal capaz de submetê-las à sua vontade neutralizadora. Um “mudar para que nada mude” que outorgue reconhecimentos retóricos e subordine de forma clientelar os índios a funções puramente emblemáticas e simbólicas, uma espécie de “trabalho escravo cultural” a serviço do espetáculo pluri-multi do Estado e dos meios de comunicação de massa (Cusicanqui, 2021, p. 101-102).

Para um pesquisador não indígena, esse movimento é de ruptura e desconstrução. Um desafio que se apresenta.

## NO TERRITÓRIO MIDIÁTICO

Desde que o emblemático deputado federal Mário Juruna e seu gravador a tiracolo circulavam por Brasília duvidando da palavra dos “brancos”, em 1982 e, que Ailton Krenak pintou o rosto de jenipapo, em rede nacional de televisão, durante a Assembleia Nacional Constituinte em 1988, a relação dos povos indígenas com a mídia se transformou. A ocupação do espaço midiático trata-se de uma estratégia de resistência e existência social. A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), assim como outras associações e movimentos regionalizados, tem atuado na formação de redes de comunicadores indígenas.

As etnomídias como a Webrádio Yandê, produções especializadas como o podcast Papo de Parente, ou ainda nos canais do próprio movimento indígena têm projetado muitos nomes como: Renata Machado Tupinambá, Daiara Tukano, Anápuáka Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe, Alice Pataxó e Cristian Wariu no ativismo midiático, além de uma maior projeção de lideranças políticas como Cacique Raoni, Davi Kopenawa, Sônia Guajajara<sup>6</sup>, Joênia Wapichana, Célia Xakriabá e de intelectuais como Ailton Krenak, Daniel Munduruku e Denilson Baniwa. Para mencionar um exemplo, em 2022, aos 21 anos, Alice Pataxó, da aldeia Craveiro, Terra Indígena Barra Velha, na Bahia, participou da Conferência das Nações Unidas sobre mudanças climáticas, a COP 26, em Glasgow, na Escócia. Seu perfil passou a ser o com maior alcance potencial no debate sobre povos indígenas no Twitter (Nascimento, 2022).

O protagonismo indígena na comunicação midiática provoca transformações nos meios de comunicação hegemônica. Em 2021, a Rede Globo produziu o *Falas da Terra*, o primeiro programa de televisão sobre os povos indígenas brasileiros, com a participação de profissionais indígenas na equipe de produção e que entrevistou 21 indígenas de diversas etnias e contextos. Recentemente, a mesma emissora contratou o escritor Daniel Munduruku como consultor para produções de ficção (Munduruku, 2023).

Uma pesquisa da Amoreira Comunicação realizada junto a 350 formadores de opinião confirma que os indígenas se tornaram mais visíveis na grande mídia na última década. De acordo com o levantamento, o *Jornal Nacional* e o *Fantástico* foram os programas jornalísticos mais citados como exemplos dessa maior cobertura às pautas indígenas e o programa *Falas da Terra*. Em 2021, o *Jornal Nacional* veiculou 29 notícias com temáticas indígenas<sup>7</sup>.

Esse aumento de representatividade está relacionado ao enfrentamento ao racismo<sup>8</sup>, a presença indígena nas universidades e nas etnomídias. O protagonismo indígena exige também repensar as formas de abordagem e de interações no fazer da pesquisa no campo da comunicação. As metodologias qualitativas que até a atualidade foram e ainda são utilizadas para a compreensão desses fenômenos e sujeitos comunicativos, como entrevistas, análise de conteúdo e de discurso, entre outras, não deixam de ter sua importância e aplicabilidade. O que implica muito além dos Comitês de Ética em Pesquisa, já que estes também estão organizados segundo lógicas não indígenas. A interculturalidade requer a ampliação da visão sobre o ponto de vista do pesquisador e tudo o que isso significa. A pesquisa decolonial torna-se um encontro entre sujeitos e certamente o resultado é um processo de mútuas descobertas sobre si mesmo e sobre o outro.

## CONSIDERAÇÕES

Neste artigo, problematizamos a proposta epistemológica decolonial e as práticas metodológicas do investigador não indígena na pesquisa em comunicação envolvendo sujeitos comunicacionais indígenas, em especial ao analisar produções, discursos e narrativas que circulam nas etnomídias. Importante enfatizar que a perspectiva decolonial também se coloca como importante abordagem para analisar criticamente os meios de comunicação hegemônica ao tratarem da temática indígena, visto que o preconceito e os estereótipos ainda são prementes neste campo, embora não tenha sido este nosso objetivo.

Após 524 anos de resistência, a comunicação midiática se constitui, para os povos indígenas, como lugar para a reorganização política e fortalecimento de suas pautas e reivindicações. A pesquisa sobre essa temática requer a superação de alguns paradigmas, em especial quando realizada por investigadores não indígenas. É importante não reproduzir métodos extrativistas e autoritários na construção de conhecimentos.

Ao discutirmos aproximações e distanciamentos entre os termos epistemologia e sabedoria, explorarmos propostas como a dos saberes artesanais, a ideia de uma ecologia de saberes e ainda posturas como o corazonar e o sentipensar percebemos o tamanho do passo a ser dado. E este passo é em outra direção.

A cartografia sentimental é este caminhar, pesquisar com eles e não sobre eles, compreender o fazer-subjetivo disposto no processo, a aventura de se deixar levar pelas afecções no plano da experiência. Há uma transversalidade, um não domínio, é não

chegar com objetivos formulados em teorias e objetivos, mas moldar-se a partir do que acontece. Busca-se um não distanciamento entre o sujeito-cartógrafo do sujeito comunicador que se está cartografando. Os métodos vão se inventando nas interações, para começar tem-se apenas pistas e estratégias de co-habitação e experimentação. É a partir da prática, do caminhar, que se constrói as especificidades do plano da experiência. Muito além da mera análise de conteúdo das etnomídias, cartografar essas comunicações implica em olhar para dentro e para fora - ao redor - várias vezes. Como olhar várias vezes para seu reflexo no espelho e em seguida olhar para o sujeito na tela, perceber que os sentidos despertados pelo outro são criativos, surgem de outras bolhas de realidade que não conhecemos.

Sem a pretensão de nos considerarmos prontos nesse processo decolonizador, o desafio é justamente aprofundar o caráter de reflexividade sobre a vista desse lugar onde estamos e de onde avistamos o mundo e os sujeitos comunicacionais indígenas.

## REFERÊNCIAS

ALVES, R. *O Ciclo Intercultural de Iniciação Acadêmica para estudantes indígenas da Universidade Estadual de Londrina*. 2016. Dissertação (Mestrado em Profissional em Políticas Públicas) - Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2016.

AUTOBIOGRAFIAS étnico-comunitárias. [S. l.: s. n.], [entre 2018 e 2023]. 22 vídeos (209 min). Publicado pelo canal Cuia Uel. Disponível em [https://youtube.com/playlist?list=PLS8XfjZJrCTmiqKpq9Fea\\_PChd0Gckboo](https://youtube.com/playlist?list=PLS8XfjZJrCTmiqKpq9Fea_PChd0Gckboo). Acesso em: 20 mar. 2023.

BANIWA, G. L. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2006.

BENTO, C. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CAVALCANTE, A. L. B.; KASEKER, M. P. Terra e identidade: criando memórias e vínculos no processo colaborativo de produção audiovisual. CONGRESSO INTERNACIONAL DE COMUNICAÇÃO E CULTURA, 6., 2018, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: Universidade Paulista, 2018.

CONVERSA del Mundo - Silvia Rivera; Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos. [S. l.: s. n.], 2014. 1 vídeo (129 min). Publicado pelo canal ALICE CES. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>. Acesso em: 22 maio 2022.

CUSICANQUI, S. R. *Ch'ixinakax Vtxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: N1 Edições, 2021.

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

GIALDINO, I. V. *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 2006.

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

GUERRERO ARIAS, P. Corazonar: una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser. In: ENRÍQUEZ, K. (comp.). *La arqueología y la antropología en Ecuador: Escenarios, retos y perspectivas* [Ecuador]: Abya-Yala, 2011. (p. 97-122).

GUERREIRO ARIAS, P. *Corazonar: una antropología comprometida con la vida*. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser. [Ecuador]: Abya-Yala, 2010.

KAHMANN, A. P.; SILVEIRA, É. da S. Sabedoria ou epistemologia? Perspectivismo, corazonar e estar: questões para pensar a educação ameríndia. *Cadernos de Pesquisa*, São Luís, v. 25, n. 3, p. 87-104, jul./set. 2018.

KASEKER, M. P.; GALASSI, A. N. A representação dos povos originários no audiovisual brasileiro e o momento do giro decolonial. In: AGUIAR, C. A. de; VALLE-DÁVILA, I. del; RODRIGUES, D. P. (org.). *Práticas e culturas cinematográficas*. Londrina: LEDI, 2022.

KASEKER, M. P.; GALASSI, A. N.; RIBEIRO, L. Autorrepresentação indígena como política de identidades em luta. *Mídia e Cotidiano*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 63-86, maio/ago. 2022.

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

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. 'Brasil em Constituição': Carta Magna reconhece direito dos povos indígenas de viver conforme suas culturas e crenças. 1 vídeo (18 min). *Jornal Nacional*, Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/10956315/>. Acesso em: 15 mar. 2023.

LUBIANCO, J. Jornalistas negros são minoria, ascendem pouco e ganham menos que brancos no Brasil, diz pesquisa. *LatAm Journalism Review*, Austin, 2021. Disponível em: <https://latamjournalismreview.org/pt-br/articles/jornalistas-negros-minoria-brasil-2021/>. Acesso em: 17 mar. 2023.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

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

MONCAYO, V. M. Presentación Fals Borda: Hombre Hicotea e Sentipensante. In: FALS BORDA, O. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Clacso, 2009.

MUNDURUKU, D. *Mundurukando 1: Sobre saberes e utopias*. 2. ed. Lorena: UK'A, 2020. (Daniel Munduruku participação especial de Ceíça Almeida).

MUNDURUKU, D. [Daniel Munduruku Compartilhou sua contratação]. [Rio de Janeiro], 2023. Instagram: @danielmundurukuoficial. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/CnR36DjOxrs/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link](https://www.instagram.com/p/CnR36DjOxrs/?utm_source=ig_web_copy_link). Acesso em: 17 mar. 2023.

NASCIMENTO, D. Espaço ocupado por indígenas na mídia brasileira cresceu nos últimos 10 anos. *Portal da Comunicação*, [s. l.], 2022. Disponível em: <https://portaldacomunicacao.com.br/2022/04/espaco-ocupado-por-indigenas-na-imprensa-brasileira-cresceu-nos-ultimos-10-anos/>. Acesso em: 10 nov. 2022.

ROLNIK, S. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

SANTOS, B. de S. *O Fim do Império Cognitivo: A Afirmação das Epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

## NOTAS

1. No recentemente empossado governo federal, Sônia Guajajara assumiu o Ministério dos Povos Indígenas, inédito no Brasil. Joênia Wapichana assumiu a presidência da Funai.
2. It's the idea that traditional knowledge and indigenous peoples have some sort of secret of how to live on the land in a non-exploitive way that broader society needs to appropriate. [...] Let's take whatever teachings you might have that would help us right out of your context, right away from your knowledge holders, right out of your language, and integrate them into this assimilatory mindset.
3. "La palabra legítima le pertenece a los de arriba, los de abajo dan insumos. Lo mismo que en todo sistema de conocimiento, nosotros producimos materia prima y nos devuelven producto elaborado".
4. "El principio andino de totalidad expresada en las partes y de éstas en la totalidad, nos aporta la posibilidad de miradas holísticas de la realidad, para entender la espacialidad desde lo macro y lo micro, lo global y lo local y los procesos de glocalización o de mutua interinfluencia".
5. "Corazonar constituye, por tanto, una respuesta espiritual, política, insurgente a un modelo civilizatorio que prioriza el capital sobre la vida".
6. No recentemente empossado governo federal, Sônia Guajajara assumiu o Ministério dos Povos Indígenas, inédito

no Brasil. Joênia Wapichana assumiu a presidência da Funai.

7. Ver em: <https://globoplay.globo.com>.
8. Da mesma forma, a presença de comunicadores negros tem aumentado lentamente nas equipes de jornalismo e dramaturgia na televisão. Em especial, desde a divulgação do Perfil Racial da imprensa Brasileira, que mostrou que 77,6% dos jornalistas brasileiros são brancos enquanto 20,1% são negros, apesar dos negros representarem 56,1% da população brasileira (Lubianco, 2021).

## SOBRE OS AUTORES

**MÔNICA PANIS KASEKER** Doutora em sociologia (UFPR), jornalista, docente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: [mkaseker@uel.br](mailto:mkaseker@uel.br)

**DOMINIQUE XAVIER VESSONI** Mestre em Comunicação (UEL), graduada em moda, com especialização em História Social e Contemporânea. E-mail: [vessonidominique@gmail.com](mailto:vessonidominique@gmail.com)

Recebido em: 25/09/2023

Aceito em: 20/05/2024