



O BEM VIVER NUMA ALDEIA MENINA

Estudo sobre comunicação, saberes e sabores
indígenas da aldeia Cinta Vermelha-Jundiba



Todos os direitos desta edição reservados a autora. Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, com finalidade de comercialização ou aproveitamento de lucro ou vantagens, com observância da Lei de regência. Poderá ser reproduzido texto, entre aspas, desde que haja clara menção do nome da autora, título da obra, edição e paginação. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Diagramação

Joselito Miranda

Capa

Imagem: Ytxahá Pankararu-Pataxó

Foto: Isadora Miranda

Arte: André Silva

Printed in Brazil / Impresso no Brasil

Liberato, Rita Simone Barbosa.

B238b

O Bem Viver numa aldeia menina: estudo sobre comunicação, saberes e sabores Indígenas da Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba. /Rita Simone Barbosa Liberato.

- Aracaju: ArtNer, 2025.

316p.: il. 16cmx23cm

ISBN: 978-65-83131-21-8

1. Povos Indígenas – Comunicação e Cultura 2. Povos Indígenas – Processo Histórico
3. Aldeia Indígena – Práticas do Bem Viver 4. Práticas de Educação Intercultural Indígena
I - Título

CDU: 94:37 (813.7)

Ficha catalográfica elaborada pela Bibliotecária Jane Guimarães Vasconcelos Santos CRB-5/975

Publicação realizada a partir de Tese de doutorado defendida pela autora no PPGED/UFS (2018).

O estudo foi realizado com Bolsa Sanduíche da CAPES - PDSE (Processo N.88881.132108/2016-01) e Bolsa de Doutorado FAPITEC /SE/ FUNTEC nº 03/2015.

Para sua impressão, a obra recebeu apoio da FUNCAJU | Edital nº 009/2023
Lei Paulo Gustavo em Aracaju | Demais Linguagens | Economia Criativa
Publicações e Pesquisas

EDITORA ARTNER

Tel.: (79) 99131-7653 · editoraartner@gmail.com · artner.com.br

Rita Simone Barbosa Liberato

O BEM VIVER NUMA ALDEIA MENINA

Estudo sobre comunicação, saberes e sabores
indígenas da aldeia Cinta Vermelha-Jundiba

Aracaju-SE

EDITORA
ArtNer

2025



Para Mamãe, mulher sábia,
que desde muito cedo me guiou a compreender a
relevância dos saberes e sabores das nossas ancestrais,
as Quebradeiras de Coco Babaçu do Maranhão.





APRESENTAÇÃO

Este trabalho de Rita Simone Barbosa, fruto de sua Tese de Doutorado *Comunicação, Saberes e Sabores: estratégias de sobrevivência e práticas de bem viver na aldeia Cinta Vermelha-Jundiba* (PPGED – UFS, 2018) é uma imersão aos modos de ser e viver da minha Comunidade, dos meus dois povos Pankararu e Pataxó – Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais.

Rita Simone, grande mestra, amiga e aliada da causa dos povos indígenas, direcionou seu olhar sensível, político e amplo ao escrever de forma autêntica as narrativas de dois povos resistentes, que se uniram em meio ao processo de tentativa de apagamento étnico promovido pelo Estado Brasileiro. Nesse processo histórico marcado por frequentes perseguições dos povos indígenas, cada página escrita pela autora é um mergulho nos rios e territórios das memórias. São vivências coletivas que constroem o pensar articulado nas práticas do “Bem Viver”.

Sua obra descreve a trajetória de famílias que adquiriram um território no Vale do Jequitinhonha. A Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba é um projeto de vida criado através das premissas do Bem Viver, idealizado a fortalecer as práticas da Permacultura, Agroecologia e a Soberania Alimentar. O povo Pankararu e Pataxó, dois povos da região Nordeste brasileira, tiveram seus territórios invadidos e impactados por um projeto de desenvolvimento predatório através das monoculturas, construções de hidrelétricas e a ditadura militar, que atingiram diretamente o nosso modo de vida. Este trabalho captura todos esses processos em que a comunidade resiste através dos costumes e práticas educativas próprias e proporciona uma inserção nas conquistas e desafios enfrentados por esses povos.

Podemos dizer que Rita Simone percorreu as memórias. Como um peixe, nadou nas águas do Opará e do Jequitinhonha, voou longe como um passarinho e pousou na Árvore da Jundiba. Não satisfeita e com

muito cuidado e sensibilidade desceu até as raízes. Porque para adentrar essas raízes, é preciso ter ciência e sabedoria. E a autora foi tão grandiosa que fez seu ninho. O pajé Domingos Pataxó a abraçou e podemos perceber na escrita a profundidade desse elo. Domingos Pataxó apresenta uma visão holística de mundo, os conceitos do Bem Viver e principalmente do Território. A obra também foi abraçada pelas mulheres lideranças Pankararu e Pataxó, e teceu com jueranas uma artesanaria única de afeto.

São várias as figuras que ilustram e semeiam a escrita, são vozes de vivências dos anciãos, lideranças, artesãs e jovens que destacam a nossa resiliência como povos indígenas diante das imposições hegemônicas de mundo, das pressões políticas, ambientais e sociais. Trazem uma outra narrativa, a do território como um direito fundamental, como elemento sagrado essencial não apenas para continuidade da vida e dos nossos costumes, mas para todos os seres que habitam o espaço material e imaterial na natureza.

Antigamente, o povo Pataxó utilizava a folha da patioba para se comunicar nas matas. Quando havia perigo, ou alguém estava perdido, procurava as folhas e batiam nas raízes da Jundiba. O som ecoava longe e outros parentes já sabiam que alguém estava tentando se comunicar.

A autora foi a nossa *patioba*, nossa fonte de comunicação que construiu de forma respeitosa e participativa esse projeto grandioso. É um testemunho de que o Bem Viver é uma alternativa para um caminho e um futuro respeitável para o mundo animal, vegetal e mineral. Que possamos refletir e tentar construir uma nova perspectiva, plantar e diversificar nossos pensamentos através dessa escrita, até criar sementes e nascentes de esperança em nossos corações.

Uakyrê Pankararu-Pataxó

Mestra em Geografia (PPGEO – UNIMONTES)



SUMÁRIO

PREFÁCIO	11
INTRODUÇÃO	13
1. ITINERÁRIO	23
2. SUJEITOS DA PESQUISA	35
3. CATEGORIAS DE ANÁLISE	37
I - TERRITÓRIO: CONSTRUÇÕES E TENSÕES PARA O BEM VIVER	
INTRODUÇÃO	41
1. ALDEIA CINTA VERMELHA-JUNDIBA	41
2. HISTÓRIA DOS POVOS PANKARARU E PATAXÓ	90
3. O VALE DO JEQUITINHONHA E SUAS GENTES	97
4. BEM VIVER: UMA EPISTEMOLOGIA DO SUL	100
CONCLUSÃO	133
II - SABERES e SABORES	
INTRODUÇÃO	135
1. EDUCAÇÃO INDÍGENA	138
2. O SISTEMA EDUCACIONAL DA CINTA VERMELHA-JUNDIBA	181
CONCLUSÃO	223
III - EDUCOMUNICAÇÃO E VÍDEOS PARTICIPATIVOS NA ALDEIA	
INTRODUÇÃO	225
1. COMUNICAÇÃO COMUNITÁRIA	226
2. DIALOGICIDADE	233
3. COMUNICAÇÃO E BEM VIVER	253
4. EDUCOMUNICAÇÃO E VÍDEOS PARTICIPATIVOS NA ALDEIA	280
CONCLUSÃO	297

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A MOBILIDADE DO TECIDO SOCIAL DE UMA ALDEIA INDÍGENA NO MOVIMENTO MUNDO ATUAL.....	301
PÓS-FÁCIO	311
BIBLIOGRAFIA	315



PREFÁCIO

Séculos de colonização, deslocamento cultural e assimilação forçada criaram uma sensação de perda e impermanência entre os povos indígenas das Américas. A história da Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, retratada nesse belíssimo livro de Rita Simone, dá um exemplo de resistência a esse legado triste de injustiça. É uma história de resiliência, iniciativa, luta e coragem na busca da reconstrução da identidade indígena. Uma história de redescobertas e permanência. Uma história sobre a importância do pertencimento territorial e cultural na vida de todas e todos.

A Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba (CVJ) representa um caso único no Brasil. Pela primeira vez na história, um grupo indígena formado por indivíduos de duas etnias (Pankararu e Pataxó) decidiu comprar terra, um território sobre o qual criariam uma nova vida para sua gente. A decisão de adquirir um terreno no Vale do Jequitinhonha em 2005 foi um ato ousado e corajoso. Foi também uma decisão pragmática, impulsionada pela determinação dos líderes da Aldeia de afastar suas famílias de uma vida de pobreza e privação. A mudança do grupo para o Vale e a compra da terra marcam o fim de uma história de vitimização e o início de uma nova determinação coletiva de preservar sua identidade indígena.

Nesse cuidadoso trabalho de Rita Simone vemos como a Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba evolui e se transforma. Em quase 20 anos de trajetória, a Aldeia é um lugar de constante desafio na busca por direitos indígenas. Ali, os residentes da Aldeia definiram suas prioridades, plantaram suas árvores sagradas, propondo recuperar suas culturas.

Tomando posição central nessa busca estão os alimentos, que se transformam em sabores e saberes, tão bem retratados nos relatos de Rita Simone. Reancorando suas vidas em novas terras no Vale do Jequitinhonha, o povo da Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba busca recuperar e defender sua soberania alimentar para garantir sua segurança alimentar

e para desenvolver seu Bem-Viver. É através do alimento que se constroi o sentimento de pertencimento no novo território. Mas a importância da Educação e da Comunicação está também evidenciada. Há a retomada e o compartilhamento de tradições. Há a construção do caminho desejado e escolhido. Mas há também obstáculos, desvios, incertezas e dúvidas (chão movediço, na imagem da autora), também retratados no livro.

Minha história com Rita Simone vem de muitos anos. Assistente de pesquisa, aluna de mestrado, co-autora de artigos acadêmicos, parceira em vários projetos. Meu orgulho de ter participado da caminhada da autora deste livro é enorme! Foi através de um dos projetos que eu liderava, *Construindo Capacidades para Segurança Alimentar no Brasil e em Angola* (2004–2010), financiado pelo governo canadense, que tive a oportunidade de apresentar as pessoas da Cinta Vermelha-Jundiba para Rita Simone num encontro de jovens indígenas em Toronto. Foi um caso de amor à primeira vista. Depois desse primeiro encontro, Rita visitou a aldeia várias vezes, com e sem a minha companhia.

Este livro diz muito da trajetória da Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, mas também diz muito de sua autora. Rita Simone se apaixona e se dedica com paixão aos seus projetos. Ela é multidisciplinar e tudo isso se reflete no produto final. Um livro acadêmico, importante e poético. Sua importância principal, a meu ver, é documental, num relato feito com competência, sensibilidade, respeito e até carinho. É um livro que nos convida a aprender e refletir sobre resiliência, cultura e a luta pelo Bem-Viver. Como diz a autora, “não há receita para o Bem-Viver”. Mas a história da Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba nos mostra caminhos. Este é um livro cheio de esperança, que nos dias de hoje, é uma grande dádiva.

Cecilia Rocha, PhD

Professora Emérita

Centre for Studies in Food Security

Toronto Metropolitan University, Canadá



INTRODUÇÃO

Diversas comunidades que se autodefinem tradicionais têm reivindicado, nas últimas décadas, o direito a preservar seus modos de vida, práticas culturais e formas de pensar frente à sociedade globalizada. Elas se organizam e postulam seu direito à cidadania, como um processo desconstrutor da exclusão.

No Brasil há 896,9 mil indígenas, divididos em 305 grupos étnicos, falantes de 274 línguas e habitantes de aldeias espalhadas por todo o território nacional, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010). Ainda que esse número seja apenas 15% dos seis milhões de indígenas que habitavam o país no século XVI (GRUPIONI, 2006), percebe-se um crescimento de 205% em relação a 1991, quando foi realizado o primeiro levantamento estatístico no modelo atual, e o total da população encontrada foi de apenas 294 mil pessoas.

A presença indígena no Brasil vem sendo chamada de “etnogênese ou reetnização”, um processo no qual

os povos indígenas que, por pressões políticas, econômicas e religiosas ou por terem sido despojados de suas terras e estigmatizados em função dos seus costumes tradicionais, foram forçados a esconder e a negar suas identidades tribais como estratégia de sobrevivência – assim amenizando as agruras do preconceito e da discriminação – estão reassumindo e recriando as suas tradições indígenas (LUCIANO BANIWA, 2006, p. 28).

Notoriamente, esse crescimento demográfico tem ocorrido principalmente na zona rural, na qual 151,9 mil se autodeclararam indígenas, correspondendo a 43,3% da população. Somente no Acre, houve um incremento em 7,1% da população (IBGE, 2010).

Na Paraíba registra-se 6,6% ao ano e Roraima, 5,8%. O Rio de Janeiro revelou o maior declínio populacional, com -7,8% ao ano, que representa cerca de 20 mil indígenas. A maior perda populacional em valores absolutos, 22 mil indígenas, ocorreu no estado de São Paulo [...]. Na zona rural, o comportamento foi inverso: houve um incremento de 3,7% ao ano, destacando-se a taxa de crescimento de 4,7%, na Região Nordeste (IBGE, 2010).

Esse movimento de retomada aos lugares de origem, não implicou necessariamente no encontro dos direitos assegurados na Constituição Federal de 1988, conquistados após uma série de reivindicações dos povos indígenas e seus aliados. O artigo 231 postula que se “reconhece aos índios sua organização, costumes, língua, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. O 232 atesta que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses”.

Destarte, essas definições também refletiram a necessidade do Brasil se alinhar ao cenário mundial, em que muitos Estados Nacionais, diante das lutas pelos Direitos Humanos e sociais, afirmaram por meio de novos parâmetros legais e conceituais, a possibilidade dos povos manterem suas práticas socioculturais. Seguindo nessa direção, em 2002 o Estado Brasileiro ratificou a Convenção 169 da OIT, um instrumento internacional que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais no mundo, aprovado em 1989. No ano de 2007, o país aprovou, juntamente com outras 144 nações, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (A/RES/61/295), que reflete as reivindicações desses grupos em todo o mundo.

Todavia, ainda que essa gama de documentos oficiais reconheça juridicamente os direitos dos povos indígenas, trinta anos após a promulgação da Carta Magna, a evidencia disponível sugere não ser improvável que três pontos permanecem cruciais para que os grupos étnicos possam “reassumir e recriar suas tradições” (LUCIANO BANIWA, 2006): 1) a demarcação das terras; 2) políticas públicas de educação e saúde correlatas ao que os grupos consideram adequadas para si; 3) um lugar de distinção na formação da sociedade nacional.

No primeiro caso, demarcação, o artigo 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) dispôs que a “União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos”. Como a Constituição foi promulgada em 1988, isso deveria ter ocorrido até 1993. Em termos práticos, no entanto, o processo de demarcação somente foi regulamentado em 1996 (Decreto nº 1775), com nove etapas complexas, permeadas de meandros burocráticos.

A depender das especificidades, as terras são classificadas em tradicionalmente ocupadas, reservas indígenas, terras dominiais e interditas (FUNAI, 2017). O transcurso da demarcação exige uma série de documentos e estudos, que caminham por diferentes níveis, nos espaços temporais próprios da gestão dos órgãos públicos brasileiros. Conseqüentemente, o cenário político nacional afeta diretamente esses processos.

A antropóloga Maria Rosário de Carvalho (2016), que possui estudos relevantes e grande experiência nesse campo, afirma que nos dias atuais

está havendo uma tentativa, não sorrateira, mas pública, aliada aos empresários do agronegócio junto com os setores conservadores do congresso [...] de solapar os direitos indígenas [...]. Há uma trama poderosa no sentido de primeiro, deslegitimar as reivindicações dos índios, principalmente à terra, atacando também os etnólogos no sentido de passar a imagem que eles agem sem escrúpulos, elaborando laudos, como eles dizem, fraudulentos. ‘Inventando identidades’, como eles afirmam (Entrevista concedida a BENTO *et al.*, 2016, p. 146).

De modo geral, o que se vê hoje é a paralisação da demarcação das terras indígenas, fato que gera conflitos armados entre indígenas e latifundiários. No Mato Grosso do Sul, os Guarani-Kaiowá¹ ladeados na Reserva de Dourados pela monocultura da soja e cana-de-açúcar, enfrentam uma taxa de homicídios 400% superior aos não indígenas do estado. Espaço com o maior índice de suicídios no país, a maioria cometidos por

1 Ao optar pelo emprego de letra maiúscula e não flexão para a forma plural dos nomes dos povos indígenas, considero a norma culta da “Convenção para a grafia dos nomes tribais”, estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em 14/11/1953.

jovens na faixa etária dos 15 aos 29 anos, a reserva registra 89,92 óbitos, para uma média nacional calculada em 2015, de 9,6, alerta o Ministério Público Federal (MPF, 2018). Os estados da Bahia, Pará, Paraná, Maranhão, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, também apresentam alto nível de agressão contra indígenas.

A violação do direito à terra gera várias outras violações. Os Guarani Kaiowá de Mato Grosso do Sul, por exemplo, estão privados de cultivar plantas medicinais e alimentos para seu consumo. As crianças desse grupo étnico estão morrendo por desnutrição e exposição permanente aos agrotóxicos, pulverizados por aviões nos projetos de monocultura no entorno da reserva. Isso compromete diretamente a saúde e educação do grupo. Cientificamente é comprovado que as crianças menores de dois anos, que comem de forma inadequada, não têm saúde e possuem menor capacidade de aprendizado (FRANCESCHINI, 2016).

Os dados do IBGE (2010) apontam que, no quesito educação, mesmo com certos avanços registrados, a oferta para o Ensino Fundamental (Menor e Maior) é 3,72 para uma vaga, sendo que a média geral no país é de 1,23. Esse número de vagas é ainda mais concorrido no Ensino Médio. As lideranças assinalam que as escolas das comunidades possuem estrutura física inadequada e formas de avaliação impróprias ao ensino nas aldeias. Sendo assim, a escola como espaço de construção de relações societárias assentadas na interculturalidade e autonomia política é uma reivindicação das comunidades indígenas (MEC/SECAD, 2007).

Em busca da educação formal, centenas de jovens migram para as cidades para cursar o Ensino Médio. Distante de suas famílias, enfrentam situações de risco, comprometendo também a Segurança Alimentar e Nutricional (SAN), que é

a realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam social, econômica e ambientalmente sustentáveis (CONSEA, 2004, pág. 04).

Como não poderia deixar de ser, diante da exposição à Insegurança Alimentar e Nutricional (ISAN), que acontece quando o alimento não está disponível, ou quando a capacidade de adquirir esses alimentos é incerta ou limitada, sendo sua manifestação mais grave a fome (BASTOS, 2014), muitos alunos indígenas não ingressam nos cursos de graduação e, conseqüentemente, pós-graduação.

Ainda que os dados não estejam suficientemente sistematizados, Sueli Ressurreição e Sonia Sampaio (2015) afirmam que, apesar do aumento relevante sobre o impacto do sistema de cotas para o acesso de indígenas e negros à educação superior, “atualmente o acesso à universidade por indígenas permanece muito baixo. No total são 8.000 estudantes de diferentes etnias nas instituições federais, estaduais e privadas” (RESSUREIÇÃO; SAMPAIO, 2015, p. 115).

No campo das produções de dissertações e teses nas universidades públicas brasileiras, apesar do ano inicial ser 2001, somente em 2007 houve um trabalho defendido. Em 2008, registrou-se mais um; 2010, cinco; 2011, dois; e 2012, um. Os temas mais recorrentes nesses estudos são relativos ao ingresso de estudantes indígenas no ensino superior, e suas permanências nas universidades (DOEBBER; BRITO, 2014). Esses temas refletem as inquietações dos pesquisadores indígenas diante da realidade que enfrentam.

Uma dessas inquietações refere-se a certos estigmas ainda muito difundidos no país, que geram a continuidade de preconceitos diante da diversidade étnica e cultural dos povos, tidos como índios genéricos (DARCY RIBEIRO, 1982), que exercitam amplamente a preguiça (BEATRIZ DANTAS, 1991). Percebe-se que, mesmo tendo seus direitos reconhecidos pela legislação, os povos indígenas vivenciam violações discriminatórias, semelhantes aos distintos grupos minoritários do país, que buscam a consideração social.

Conforme acentua o sociólogo Paulo S. C. Neves em seus estudos sobre as populações negras no Brasil, essa busca está situada no mesmo nível que as demandas para redistribuição dos recursos materiais, fundamentos de uma sociedade justa. Portanto, para além da demarcação das terras, as lideranças estão procurando o reconhecimento do seu lugar na formação da identidade brasileira, importante pauta do Movimento Indígena Brasileiro (MIB), conforme sublinha Daniel Munduruku (2012).

Logo, elas postulam que as políticas públicas devam garantir “também a cada membro da sociedade, as condições para se construir como pessoa usufruindo da autoestima e da estima social” (NEVES, 2013, p. 38). Nessa direção, jovens jornalistas, radialistas, fotógrafos e cineastas indígenas do movimento social afirmam: “da mesma forma que questionamos sobre que educação nós temos e que educação queremos, também questionamos que comunicação nós temos e que comunicação queremos” (ALEXANDRE PANKARARU *et al.*, 2014, p. 8).

Diante dessa complexidade, a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba reúne práticas nos campos da Educação, SAN e Comunicação, que as torna singular no Brasil. Ela se constitui no primeiro caso na história do país em que dois grupos étnicos distintos, Pankararu e Pataxó, juntaram-se no Vale do Jequitinhonha, e compraram 68 hectares de terra, para construir um projeto que respondesse às formas de vida que a comunidade considera mais adequadas para si.

Migrantes, as cinco famílias que construíram essa aldeia, partiram da Fazenda Guarani (MG), uma antiga prisão estabelecida na década de 1960 pelo regime militar, para encarcerar indivíduos de várias etnias que, segundo as autoridades da época, tinham cometido atos criminosos ou estavam causando problemas para a política de tutela em voga (LIBERATO, 2009).

O grupo decidiu sair da Guarani em 2003, conforme relatam suas lideranças, após um incêndio criminoso que lá chegou, devastou roças, nascentes d’água, e provocou o suicídio de um cacique de quase 90 anos, considerado muito importante. Ao tentarem recomeçar a vida em Araçuaí, viram-se ameaçados pela fria realidade da vida de pobreza e marginalidade a que tiveram de se submeter, como migrantes indígenas alojados na periferia do município.

Decididos a buscar novas formas para sobreviver, pois segundo depoimentos a população os olhava com desconfiança e as crianças sofriam com a didática dos professores das escolas públicas locais, já que os estigmas contra os indígenas eram muitos, resolveram

não entrar na fila, à espera de uma decisão dos órgãos oficiais do governo, mas fazer um empréstimo no Banco do Brasil

(Programa Nacional de Crédito Fundiário - PNCF²) e comprar sua própria terra, contraindo uma dívida inicial a ser paga em vinte anos, com a renda oriunda da venda de artesanato (TO'Ê PANKARARU, entrevista gravada pela autora, em fevereiro de 2009).

Embora tenha recebido severas críticas, inclusive dos demais indígenas da região, o grupo reagiu por entender que a compra da terra foi um manejo consciente da sua identidade étnica, necessário para alcançar os meios de garantir a sobrevivência dos indivíduos, sua soberania, e a (re)criação de suas práticas ancestrais. No horizonte cultural da Cinta Vermelha-Jundiba não é possível «ser índio» caso não se tenha um território onde seja possível a sua reprodução material, cultural e espiritual (ROCHA; LIBERATO, 2013).

O nome da aldeia reúne elementos ligados à religiosidade Pankararu (Cinta Vermelha) e as lutas Pataxó, pois a árvore jundiba (*Ceiba pentrandia*) abrigou em sua copa gigante, a família do pajé da Cinta Vermelha-Jundiba, Domingos Pataxó, durante o massacre histórico conhecido como o “fogo de 51”. No primeiro capítulo irei detalhar esse fato. Por agora, resalto que as reivindicações da aldeia refletem uma série de especificidades, que se coadunam com as dos demais grupos étnicos brasileiros.

No entanto, a comunidade articulou formas próprias para o acesso à terra, optou por criar um trabalho que privilegiasse a reconstrução do solo no Norte de Minas Gerais, altamente degradado por projetos de pecuária e extração de minérios, valendo-se das práticas da permacultura e agroecologia. Teve acesso a essas tecnologias nos intercâmbios culturais, cursos técnicos em agronomia e cursos de graduação que suas lideranças frequentaram. Afirma que viu nesses métodos, semelhanças com as práticas dos seus “mais velhos” (avós, pais, tios, padrinhos, caciques e pajés) (LIBERATO, 2009).

Diante do desafio de construir um projeto novo, que respondesse a seus interesses e surprisse as necessidades vitais das famílias, o grupo

2 A autonomia e a descentralização são as principais marcas do programa, as famílias são responsáveis pelas escolhas e negociação da terra, além da elaboração da proposta de financiamento. O PNCF prevê ainda ações de incentivo às mulheres, jovens e negros rurais, contemplando também projetos especiais para o convívio com o semiárido e meio ambiente (CEF, 2017)

articulou: 1) Um modelo de educação vinculado à retomada dos saberes dos mais velhos, num permanente diálogo com o tempo presente. 2) Privilegiou o plantio de alimentos e plantas medicinais. 3) Investiu na educação formal de sua juventude. 4) Mobilizou sistematicamente o diálogo para a construção e fortalecimento de sua rede de alianças (SOARES, 2015), como demonstra o fluxograma abaixo.

Desde 2012, a Cinta Vermelha-Jundiba, como analiso no primeiro capítulo, vem apostando na construção de um mundo não centrado em radicalismos, mas no Bem Viver (*Sumak Kawsay* na língua Quéchuá), um legado dos povos andinos resultante dos saberes e modos de vida ancestrais, e das práticas centradas “na coerência entre o que se diz e o que se faz, e em uma construção democrática cimentada pelo esforço de se fortalecer os Direitos Humanos e os Direitos da Natureza” (ACOSTA, 2013, p. 14)

Na aldeia, essas práticas demandam estratégias de convivência com o semiárido, através da conjugação das condições ecológicas do espaço e o manejo da natureza. A busca pelo Bem Viver vem se firmando no território também através dos projetos sociais que a comunidade realiza, e que são espaços favoráveis para o diálogo com grupos indígenas da região, organizações governamentais, não governamentais, movimentos sociais, e instituições de ensino nacionais e internacionais.

Nessas ocasiões há uma constante troca de saberes e experiências relativas a temas ligados às questões ecológicas, comidas tradicionais, plantas medicinais, rituais religiosos, considerados pelos indivíduos da aldeia conhecimentos importantes para sua cultura e espiritualidade. Parte do meu trabalho de pesquisa foi justamente, acompanhar, entender e analisar esses momentos de troca com a rede.

A partir desse quadro fiz o mapeamento de três perspectivas distintas: 1) O território constituído pelas roças de permacultura, herbário, animais, escola³, cabanas, casas, árvores, animais e Rio Jequitinhonha forja espaços para as práticas de uma educação que a aldeia considera emancipatória e voltada para o Bem Viver. 2) A educação que a Cinta Vermelha-Jundiba acredita atender às suas necessidades não se resume à escola e suas salas de aula. 3) As práticas comunicacionais da comunidade são desenvolvidas desde o território, expandem-se para sua rede e para a sociedade nacional, destacando-se os processos e produtos educacionais.

Portanto, esses aspectos serão explorados nos três capítulos que se seguem, resultantes de uma pesquisa qualitativa, construída pela

³ A comunidade chama escola, a sala anexa à Escola Estadual Aparecida Dutra, do município de Araçuaí. O espaço possui duas salas de aula, uma sala de apoio, uma cozinha e dois banheiros.

observação participante, entrevistas em vídeo, pesquisa em bibliografia especializada (em que privilegio as Teses, Dissertações e Monografias publicadas por pesquisadores indígenas), consulta aos relatórios produzidos pela aldeia, estudo das leis, estatutos e decretos relativos aos povos indígenas no Brasil.

1. ITINERÁRIO

O movimento da Cinta Vermelha-Jundiba em direção à formação de sua rede de sociabilidades levou-me a encontrá-la em um outro hemisfério há dez anos. Naquela época, a Ryerson University (RU), instituição de ensino na qual eu trabalhava como assistente de pesquisa do Centre for Studies in Food Security (CSFS), sob direção da professora Dra. Cecília Rocha⁴, realizou o projeto *Indigenous Youth: Exploring Identities through Food Security* [Jovens Indígenas: explorando identidades através da segurança alimentar e nutricional]⁵ (LIBERATO, 2007).

Nele, os povos Pankararu e Pataxó da Cinta Vermelha - Jundiba e *First Nations Peoples*⁶ canadenses foram convidados a tomar parte em uma vasta programação, que incluía: *Pow Wow*⁷, atividades festivas pela chegada do verão, visitas à reserva Six Nations, ao Toronto Council Fire Native Cultural Centre e a diversas organizações sociais, além de um encontro de dois dias na pós-graduação da RU para discutir a relação entre identidade e alimentos.

Essa programação entusiasmou a Cinta Vermelha-Jundiba que, ao ser convidada a participar do projeto de intercâmbio para conhecer as experiências dos indígenas canadenses, formou um grupo composto por dois

4 Diretora do Centro de Estudos em Segurança Alimentar que coordenou de 2004 a 2010 o projeto de pesquisa *Building Capacity in Food Security*, no semiárido do Brasil e Angola, em parceria com as Universidades Federal Rural do Rio de Janeiro – (CPDA) e Agostinho Neto (Luanda). Foi através desse projeto que ela conheceu os indígenas da Cinta Vermelha-Jundiba e os convidou a viajar para o evento da RU, em Toronto. A Dra. Rocha orientou o mestrado que eu faria, no Programa de Comunicação e Cultura, sobre a aldeia.

5 As traduções desta pesquisa foram realizadas pela autora.

6 Os Povos das Primeiras Nações do Canadá são aqueles que foram chamados de “Índios” pelos primeiros europeus que chegaram à América, pensando que haviam chegado à Índia. No entanto, esse termo não é considerado apropriado pelos grupos étnicos. Por isso, preferem ser chamados de Povos das Primeiras Nações ou Mohawk, Cree, Oneida etc, de acordo com sua origem (O'REILLY, 2015, p. 11).

7 O *Pow Wow* é uma grande celebração dos povos indígenas norte-americanos. Em Toronto, acontece no mês de junho. Reúne, por um dia inteiro, diferentes etnias para dançar, cantar, compartilhar alimentos e crenças. É também um ato político, uma manifestação tida como de resistência a inúmeros projetos impostos aos povos nativos canadenses (e do mundo).

homens e duas mulheres e, prontamente, viajou no dia 19 de junho de 2007, véspera do solstício de verão no hemisfério Norte, para Toronto.

Nossa equipe da RU os recepcionou no aeroporto e, na oportunidade, eles afirmaram ser aquela a primeira vez que haviam viajado de avião. No dia seguinte, as atividades tiveram início na caminhada *Buffalo Jump - National Aboriginal Day*, que partiu da prefeitura de Toronto, cheia de cores, cantos e tambores, e teve como ponto de chegada o Trinity Bellwoods Park, na região oeste da cidade.

Nesse parque, Daniel Ojibwe chamou a atenção do cacique To'ê Pankararu, por estar servindo suco de morango. Os dois iniciaram um diálogo fortemente marcado pelo gesto, já que não falavam o mesmo idioma (português - inglês), e a simbologia dos alimentos trouxe ao encontro um complexo sistema de comunicação (LIBERATO; ROCHA, 2012).

Necessitaram muito pouco da minha ajuda como tradutora. O canadense explicou ao brasileiro, através de mímicas, o significado do morango, fruta sagrada para seu povo por “ensinar o perdão, a paz, ter formato de coração e trazer doçura para a alma” (LIBERATO, 2007).

Daniel Ojibwe pegou um copo, encheu do suco e o ofereceu a To'ê Pankararu que, ao tomar, começou a explicar ao anfitrião que, para seu povo, a fruta sagrada é o umbu, também ligado à cura das doenças da alma, pois os ajuda a perdoar e evoluir como seres humanos no ritual conhecido como “Corrida do Umbu e da Penitência”, realizado na aldeia mãe, Brejo dos Padres, em Pernambuco.

O episódio terminou com o agradecimento do Pankararu, que tirou do seu pescoço um colar de sementes de juerana e entregou ao Ojibwe. To'ê explicou que aquele colar havia sido feito com as sementes plantadas em sua aldeia, considerada ainda uma menina, pois havia sido criada há apenas dois anos, por cinco famílias.

Presenciar esse momento foi crucial para que eu iniciasse uma indagação sobre o papel dos alimentos para a expressão da identidade do grupo da Cinta Vermelha-Jundiba. Ao passo que as atividades do projeto iam acontecendo em Toronto, era instigador perceber a relação dos diferentes grupos das Américas do Norte e do Sul com a comida, o que indicava a importância política, social e cultural em se preservar os modos de cultivo, preparo e consumo dos alimentos tradicionais.

Após a caminhada, participaram do evento *The Meeting of Brazilian and Canadian Indigenous Youth* [Encontro de jovens indígenas brasileiros e canadenses], que durou dois dias e reuniu o grupo da aldeia brasileira e o da comunidade Elsipogtop de New Brunswick (Canadá), além de pesquisadores da RU, para discutir as questões relacionadas à forma como os alimentos se constituem em expressão de identidade e soberania para os povos.

Na oportunidade, o brasileiro Ytxay Pataxó apresentou o projeto de permacultura, que se baseava na agricultura de subsistência e, segundo ele, nos saberes dos seus ancestrais, visando beneficiar a vida em todas as suas formas, já que onde a permacultura é praticada torna-se um “lugar seguro para todos os seres” (MOLISSON, 1990, p. 69). Parte do meu trabalho como assistente de pesquisa incluiu a elaboração do relatório técnico⁸ e um *video report*⁹, no qual atuei como produtora e editora ao lado dos jornalistas Marcelo Paolinelli e Gabi Veras.

Ao observar como a soberania e SAN estavam no centro da construção da Cinta Vermelha-Jundiba, procurei compreender, no mestrado, as iniciativas dos povos indígenas dessa aldeia em sua busca pela SAN da comunidade, desde a perspectiva comunicacional e cultural.

A pesquisa, registrada no documentário Segurança Alimentar e Cultura Indígena no Brasil (2009, 34 min), levou-me a concluir que a aldeia, basicamente desenhada pelo princípio da reconstituição da terra, reconstrução da cultura da comunidade e fortalecimento da própria vida, que havia sofrido os impactos causados tanto pela colonização quanto pelos chamados projetos de “desenvolvimento”, estava se constituindo em um projeto de resistência e emancipação cultural na região, e que a SAN e a soberania alimentar tinham um papel importante nesse processo (LIBERATO, 2009).

Ao defender minha dissertação, em 2009, retornei ao Brasil, após cinco anos residindo no Canadá. Aqui, passei a me dedicar a aprimorar meu trabalho como documentarista, sem perder o contato com a Cinta Vermelha-Jundiba. Em 2010, recebi convite da Dra. Wendy Mendes, professora da University of British Columbia, para integrar o painel *Participatory Filmmaking: Activism or Art?*, que aconteceu no *Latin American Film Festival*, em Vancouver. Na oportunidade, participei de uma mesa

8 *The Meeting of Brazilian and Canadian Indigenous Youth*.

9 *Pataxó e Pankararu em Toronto*, 2008.

com uma videomaker cubana, uma colombiana e outro canadense, e exibi meu documentário realizado no mestrado.

Esse evento foi substancial para que eu decidisse realizar Vídeos Participativos (VPs) e utilizá-los como metodologia de pesquisa, nos campos da Educação, Comunicação, Cultura e SAN. Acredito que, realizando VPs, posso contribuir para a produção de processos também educacionais, que apoiam a disseminação de práticas e saberes em comunidades rurais e, ao mesmo tempo, funcionam como uma cartografia visual das narrativas das intelectuais orgânicas que fui encontrando na caminhada, como as Quebradeiras de Coco Babaçu do Maranhão (2009), comunidade de minha avó materna que também era extrativista; Líder Quilombola e Parteira (2010); Catadoras de Mangaba de Sergipe (2011); Sertanejas e Queijo Coalho (2013) e suas narrativas que expressam as relações entre Educação, Comunicação, Cultura e alimentação.

Apesar de estar morando em Sergipe, a 1.250 km da Cinta Vermelha-Jundiba, continuei trabalhando em alguns projetos com a aldeia. Em 2010, o cacique To'ê Pankararu foi convidado a participar do projeto *Pluralidades*, coordenado pela professora Dra. Márjore Garrido. A ideia desse trabalho promovido pela Universidade Tiradentes (UNIT), em parceria com a Universidade Federal de Sergipe (UFS) e Serviço Social do Comércio (SESC) foi fomentar reflexões necessárias para a construção de uma sociedade pluricultural, em que as diferenças não sejam impedimentos, mas a razão para o desenvolvimento social.

Em 2011, Ytxay Pataxó atuou no documentário sobre as Catadoras de Mangaba, interpretando o cacique Serigy. Em 2013, Yamany Pataxó integrou mesa redonda no seminário Agricultura Familiar e Programa Nacional de Alimentação Escolar, uma iniciativa da RU e UFS, e coordenado localmente por mim.

No ano de 2012, estive na comunidade, acompanhando pesquisadores e estudantes canadenses de pós-graduação ligados ao CSFS da RU, que vieram ao Brasil conhecer as experiências de SAN em Minas Gerais e na aldeia. A série de relatos da roda de conversa dessa visita técnica me fez refletir sobre o conjunto de estratégias que os indígenas estavam manejando tanto para sua sobrevivência em um mundo globalizado quanto para educar indivíduos capazes de “valorizar o Bem Viver, o ser ao invés do ter”, como declarou o professor da escola da aldeia, Tupã Pataxó.

Nos dias em que estivemos lá, a comunidade ocupou pacificamente uma fazenda vizinha, buscando ampliar seu território para construir uma universidade indígena com capacidade para receber os grupos étnicos da região. Atravessar o Rio Jequitinhonha da margem direita para a esquerda e dividir esse barco com idosos, homens, mulheres e até mesmo uma criança com poucos meses de nascida, e participar do ato simbólico de ocupação da antiga fazenda colonial de café colocada à venda pelo proprietário, fez surgir, à pedido da aldeia, o curta Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba faz Travessia Buscando o Bem Viver (2012).

O que me instigou em diferentes momentos nessa visita de 2012 foi que, para além do discurso da roda de conversa com os pesquisadores, havia no território uma (re)construção tanto do ponto de vista material quanto imaterial, bem como visíveis tensões relativas à necessidade de sua expansão, pois as famílias estavam crescendo e a comunidade buscava abrigar uma universidade estadual indígena.

Observei que as residências de taipa foram derrubadas e substituídas por casas de tijolo, telha e cerâmica, todas seguindo um projeto arquitetônico circular, desenhado, segundo as lideranças, pelo cacique da Cinta Vermelha-Jundiba e executado por arquitetos, com o financiamento adquirido por ementa parlamentar, quesito que analiso no terceiro capítulo. Mais três cabanas circulares foram construídas no que a aldeia chamava de Terreiro do Sol. Grandes cisternas foram erguidas para captar água da chuva e abastecer a comunidade e suas plantações.

Esses topônimos formaram um conjunto de evidências, conforme analiso no primeiro capítulo, de que a relação dos sujeitos sociais da comunidade com seu território era um fenômeno que precisava ser compreendido. O cenário indicava que os grupos produziam ali múltiplas relações, (re)construíam-se nelas, ao tempo que mantinham crenças e valores específicos dos modos de ser Pataxó e Pankararu. Tudo isso permeado por um ambiente poroso de movediças tensões e ambiguidades, como a construção da “escola de formato linear¹⁰” em meio às casas circulares, como irei analisar mais adiante.

10 Chamo de “escola em formato linear” a sala anexa da Escola Estadual Aparecida Dutra, edifício erguido na comunidade através do projeto da Secretaria Estadual de Educação. Arquitetonicamente, ele se diferencia das demais construções da Cinta Vermelha-Jundiba, por ter formato linear, enquanto as casas e cabanas da comunidade são circulares.

Especificamente, o que me interessou não foi pensar no espaço como ele se mostra em sua aparência, mas compreender aquele lugar como resultante de um conjunto de estratégias de atores sociais que interagem com um mundo em construção e, nesse processo, (re)constróem-se a si mesmos, ao tempo que buscam sobreviver conjecturando o que chamam de Bem Viver. Como não poderia deixar de ser, nesse movimento deparam-se com aberturas e fechamentos, malhas de apoio e tramas de tutela, direitos adquiridos e o que consideram ‘engavetamentos burocráticos’ (dos seus processos de reivindicação de direitos).

Não obstante, observei que o acesso a alimentos de qualidade, ainda se mantinha na pauta da comunidade. Por certo, esse aspecto já não se apresentava da mesma forma de quando foi meu objeto de estudo no mestrado. Percebi que havia um equilíbrio relativo entre as questões exploradas na dissertação, pois, embora a SAN continuasse na pauta do grupo, havia outras reivindicações na sua agenda social que a ampliavam.

O meio físico, que inicialmente era desafiador para a comunidade migrante, já era mais conhecido. Para construir pontes mais sólidas de acesso às políticas públicas do Estado, o grupo criou uma associação, que favoreceu a obtenção de água potável e alimentos, através do Programa Fome Zero, entre outros benefícios. Isso significa dizer que, em 2012, percebi que “os mínimos vitais de alimentação e abrigo e os mínimos sociais de organização”, seguindo o argumento de Antonio Candido (2003, p. 32) foram estabelecidos como forma de garantir a sobrevivência do grupo, que se ajustou ao meio e suas transformações sociais. Nesse período, inclusive, uma indígena da aldeia foi candidata a vereadora em Araçuaí, pelo Partido dos Trabalhadores (PT).

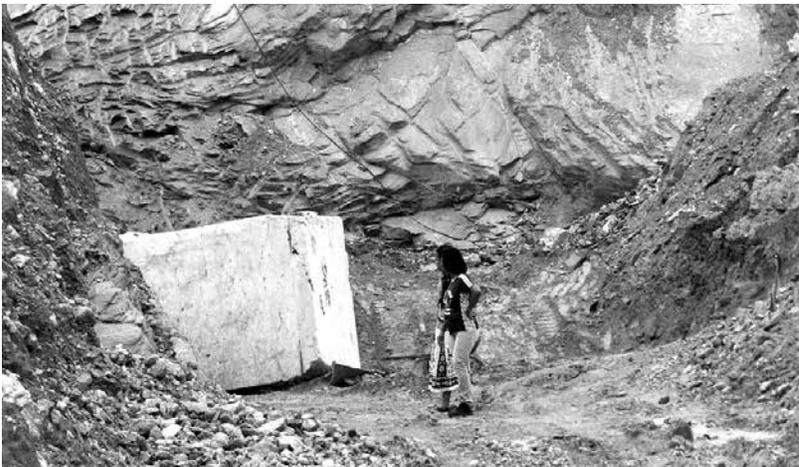
Uma professora e um professor da comunidade concluíram o Programa de Licenciatura Intercultural Indígena na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e uma adolescente concluiu o Ensino Médio na Escola Família Agroecológica (EFA). O cacique foi convidado a participar da Rio +20 e de uma conferência promovida pela Washington University, conforme verifiquei nos arquivos da aldeia.

As práticas de aprendizagem em torno do calendário agrário foram ampliadas aos demais grupos indígenas e quilombolas da região e, simbolicamente, o cultivo das plantas comestíveis, medicinais e condimentos

passou a ser um dos meios de sociabilidade entre a comunidade e sua rede de alianças.

Ytxay Pataxó afirmou, em 2012, que a intenção do grupo era “plantar uma pedagogia de uma coisa grande, através de uma agricultura que des-se suporte para a SAN e o Bem Viver na região” (YTXAY PATAXÓ, entrevista gravada pela autora). No entanto, essa solidariedade indissolúvel do Bem Viver, visto como uma reconexão entre ser humano e natureza, desde aquela época, apresentou alguns paradoxos. Observei que, aceleradamente, entravam na região vários caminhões carregados de madeira oriunda dos projetos de monocultura de eucalipto, bem como maquinários pesados da mineradora que se avizinha à aldeia, e quase mergulha nela por sua fronteira esquerda.

Interior da mineradora vizinha a aldeia



Fonte: Banco de Imagens da autora (2015).

No entanto, segundo relatos colhidos nessa visita, valendo-se do auxílio de sua rede que disponibilizava recursos materiais, financeiros, acadêmicos, logísticos e certa visibilidade oriunda de específicos grupos de comunicação, a aldeia não somente persistiu em seu projeto, como buscou expandi-lo. Destarte, observei que essa mesma rede que sustenta o projeto da comunidade transformou, em certa medida, o modo de vida do grupo, conforme discorro no primeiro capítulo.

Novos hábitos, representações e técnicas passaram a amalgamar o tecido social da Cinta Vermelha-Jundiba. Alguns foram trazidos por pedreiros, eletricitas, técnicos e pastores de igreja pentecostal, que trabalharam na obra de construção das novas casas no período de 2010 a 2012 e que, de certa forma, influenciaram os indivíduos da comunidade, causando fissuras no tecido social. Outros chegaram pelo trabalho de pesquisadores indígenas e não indígenas, que comungavam com as práticas da aldeia no campo da agroecologia e permacultura e a auxiliaram a combater problemas que brotaram do chão, como as persistentes formigas e outros tantos, como assinalo nos capítulos que se seguem.

Devo esclarecer ao leitor que, neste estudo, entendo Agroecologia a partir da noção do etnoecólogo mexicano Victor Toledo, ou seja, uma prática que envolve inovação tecnológica resultante dos saberes do povo e do acadêmico. Fortemente influenciada na América Latina pela chamada epistemologia do Sul, a agroecologia, deve ser cultivada “por um processo de descolonização do viés cultural que herdamos do pensamento europeu [...] e por um processo mais amplo de descolonização da mente [...], questionando paradigmas de progresso, desenvolvimento e competitividade” (TOLETO, 2016, p. 44).

Portanto, este estudo se justifica porque busco fixar a Tese de que a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, por meio de projeto educacional específico, articula estratégias no paradoxal mundo globalizado, que podem contribuir para o debate em torno das reivindicações indígenas nos campos da educação, SAN e Comunicação.

Diante dessas considerações questiona-se:

- 1) Quem são os sujeitos da Cinta Vermelha-Jundiba e qual o papel que assumem no projeto comunitário que defendem de Bem Viver?
- 2) Quais as clivagens mais significativas dos saberes tidos como dos “mais velhos” para o projeto educacional de Bem Viver da comunidade?
- 3) Quais mensagens de Bem Viver e por quais canais e suportes a aldeia as articula, produz e comunica?

Sendo assim, o presente estudo atende ao objeto de pesquisa de: compreender o processo da aldeia Cinta Vermelha-Jundiba de (re)construir saberes tidos como ancestrais, e articular estratégias de sobrevivência e

diálogo com a sociedade nacional, a partir dos domínios educacionais, comunicacionais e do bem viver.

Já os objetivos específicos foram:

- a) Compreender quem são os sujeitos da Cinta Vermelha-Jundiba, o papel que assumem na formação da aldeia e como se inserem no projeto comunitário que defendem;
- b) Discutir o que vem a ser Educação Indígena para a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, e qual a relação dessa com o projeto de Bem Viver, que assumiu;
- c) Analisar a comunicação no território, os canais e suportes de visibilidade que a aldeia articula, bem como seus processos e produtos educacionais.

Para o trabalho de construção dos dados, o leitor verá que, no aspecto reconstrução histórica, não fiz pesquisa em arquivos. Utilizei o material resultante de Teses e Dissertações disponíveis sobre os Pankararu e Pataxó, pois se tratava de delinear um panorama histórico, para verificar as trajetórias desses povos do período colonial até o momento em que alguns indivíduos decidiram se juntar para construir a Cinta Vermelha-Jundiba.

Além da pesquisa em textos acadêmicos, contei com a colaboração das lideranças da aldeia e da pesquisadora indígena do Vale do Jequitinhonha, Geralda Soares, para reconstruir a história recente. Sobre tudo, foi muito relevante ter acesso ao arquivo digital e material da Cinta Vermelha-Jundiba, que Soares está organizando em Araçuaí. Os livros, monografias de conclusão de curso dos pesquisadores da aldeia, artigos de jornais, fotografias e relatórios de projetos da comunidade, sob sua guarda, deram um impulso na minha análise.

Segui o calendário de um ano da vida da comunidade, observando suas especificidades. Participei dos momentos que eram constitutivos de eventos considerados importantes para a comunidade, ou de pautas que queriam filmar. Acredito assim, que pude elencar informações necessárias para me auxiliar no processo de compreensão de como a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba está expressando sua etnicidade e (re)construindo ou “retomando”, como afirma, saberes tidos como ancestrais para se articular com a sociedade nacional nos domínios educacionais, alimentares e do Bem Viver.

Tomei como ponto de partida o mapa do tempo da comunidade, organizado pelo professor Ytxay Pataxó, um dos fundadores da Cinta Vermelha-Jundiba, com a colaboração da comunidade. Nesse calendário, descreve-se a vida da aldeia em torno do ciclo agrário e das festividades, construídos com a participação dos seus sujeitos.

Em janeiro, a aldeia considera ser a “virada de um novo tempo e, portanto, as crianças de férias, descansam e ajudam seus pais. É tempo de brincar com primos, sobrinhos e parentes. Tempo de tomar banho no rio e viajar para a aldeia mãe, no litoral ou sertão baiano, e visitar familiares”.

Aqueles que ficam na comunidade ajudam a olhar a casa do vizinho. Janeiro também é tempo de se planejar a vida familiar, tempo de coletar pequi, fazer mingau de milho, pamonha, e tempo de colheita e fatura. Em fevereiro, o cheiro de milho verde e feijão de corda invade as casas. As chuvas continuam a alegrar o espaço e a estrada de barro dificulta o acesso dos visitantes. Ytxay (2012) assim descreve o fevereiro na Cinta Vermelha-Jundiba:

O Rio Jequitinhonha fica com muitas águas e os peixes ficam mais alvoroçados. Muitos pássaros ainda permanecem alegres e o pássaro papo d’água continua com suas cantorias trêmulas. Muitos paturís (pato d’água), garças deixam as lagoas mais alegres. Muitos sapos cururus entre outras espécies fazem uma grande sinfonia (YTXAY PATAXO, 2012, s/p).

Em março, “as primeiras mudanças de estação se manifestam e as chuvas diminuem, abrindo o tempo de se plantar feijão [...] É tempo de acreditar no tempo para não perder as plantações”, registra Ytxay. “Por sua vez, as mulheres juntam-se para a colheita das sementes de juerana e seu tingimento.” Nesse período os colares brotam das mãos das indígenas, ricos esteticamente, fortalecendo laços de reciprocidade e a renda familiar.

Tudo isso acontece através dos animados mutirões comunitários, quando os grupos “capinam roças dos parentes e contam muitos causos”. Nesta publicação, entendo o mutirão como forma de solidariedade e sociabilidade “traçada pela participação dos moradores em trabalho de ajuda mútua” (CANDIDO, 2003, p.87). Neles, indígenas de outras aldeias e não indígenas integrantes da rede da comunidade também podem ser convidados.

No mês de abril, há muitos convites para a comunidade vindos de várias partes do Vale do Jequitinhonha:

Somos convidados para irmos às escolas e dar palestras, vender nossos artesanatos e fazer nossa apresentação com canto e dança. É o mês da família onde todos se juntam para contar história, se divertir e com alegria. Nesse mês a gente conta como é nosso jeito de ser índio e viver em comunidade [...]. Costumamos nos pintar, fazer artesanato e ensaiar nossos cantos, danças, fortalecendo nossa identidade (YTXAY PATAXÓ, 2012, n/p).

Em maio começa a época da seca. “não tem folha para respirar o ar, não existe fruto para os animais”, relata Ytxay. No mês de junho, o frio começa a dar os sinais, e a aldeia procura dormir agasalhada, após ficar à beira do fogo. “É tempo de ficar mais coladinho com a esposa e dormir mais apertadinho [...] Aqui no Vale nessa época, nem parece que é região quente. O céu fica mais brilhante com muitas constelações que dá para identificar muitas figuras com as estrelas”, acentua a liderança.

Somente no mês de outubro, percebe-se certa mudança, quando as trovoadas ou primeiras chuvas começam a cair e “os seres da Mãe Natureza começam a dar os primeiros sinais”:

O pássaro papo d’água começa a cantar a noite dando alerta que está chegando a época das chuvas. As cigarras cantam com mais frequências. O pássaro que é conhecido como saci começa a assoviar “peixe frito” noite e dia. O céu começa a ficar nublado nos meados desse mês. E a chuva cai. As árvores ficam mais verdes com muitas folhas e muita sombra para os pássaros se esconder do sol. Com esses sinais os homens começam a preparar a terra para a agricultura. É momento de pensar em que vamos plantar. O sol fica mais quente e o ambiente mais abafado. É a Mãe Natureza preparando para a chegada de muitas chuvas, trovoadas e raios. Nesse tempo nós fazemos troca de trabalho um com outro, o chamado *mutirão*. A dona da casa prepara o *txukakay* para os trabalhadores *mãgutá*, tempo de muita alegria e piadas. Os pássaros do dia amanhecem mais alegres a *seriema* com seus gritos como

sinal de alerta nos acorda para a chegada de um novo dia. Nós indígenas acreditamos muito nos sinais da Natureza. Esperamos a lua certa para fazer o plantio e aguardar a chuva para as plantas crescerem com muita força. Assim, esperamos muita fartura com a chegada das águas (YTXAY PATAXÓ, 2012, n/p).

Seguindo esse caminho busquei, a partir da convivência com a comunidade, construir os dados necessários para essa pesquisa, sempre me valendo de uma câmera de vídeo Canon Vixia F200 ou Canon 6D, um capturador de áudio Zoom H2N4, uma máquina fotográfica Canon G11, um tripé e meu Diário de Campo, pois sigo a linha do Vídeo Participativo, do qual discorro no terceiro capítulo, que busca auxiliar na emancipação das narrativas, inclusive nos espaços de tomada de decisão para a formulação de políticas públicas, fortalecer o diálogo e construir pontes com grupos diversos (STIEGMAN, 2011). Através desse percurso, pude realizar o mapeamento da cena social dos participantes, através da escuta, observação e construção dos dados.

Fiz a escolha da forma de interpretação inserindo o espaço onde as narrativas foram enunciadas e observando a rotina dos sujeitos da pesquisa. O enquadramento da câmera me ajudou a escanear panoramas e observar detalhes das cenas. Agrupei cinco blocos de arquivos com algumas imagens filmadas e fotografadas que são representadas na comunidade por palavras como: território, educação, bem viver, alimento, plantas medicinais e comunicação.

A construção do Diário de Campo foi importante para tomar notas durante as entrevistas, quando a câmera estava no tripé. O encadeamento da construção de narrativas, saberes e práticas dos diferentes entrevistados face a face com a câmera me auxiliaram na composição da análise, uma vez que eu percebia que as narrativas da comunidade se entrelaçavam.

Logo, o VP constitui-se em uma linha exata para a construção dos dados por três motivos básicos: 1) a oralidade, parte integrante do registro audiovisual, é constitutiva do método de aprendizagem considerado adequado pela aldeia estudada; 2) as cenas filmadas oferecem uma possibilidade de análise mais coerente com as perspectivas dos sujeitos das ações, bem como registram o seu processo de construir o seu projeto

de mundo; 3) os documentários resultantes dessa forma de realizar a pesquisa, ao serem devolvidos para a comunidade, podem ser utilizados para fortalecer a comunicação horizontal com os parceiros indígenas e não indígenas e dar visibilidade às suas pautas de luta junto aos gestores públicos, nos quais tanto a Educação, a SAN e a Comunicação são reivindicadas como direito.

Utilizei as seguintes chaves de abertura nas gravações: 1) Qual sua história? 2) Qual é seu maior desafio? 3) Em que parte do desafio você se encontra atualmente?; 4) Qual seu maior sonho?; 5) O que você gostaria de acrescentar? Em seguida, analisei as narrativas audiovisuais apoiada na concepção de Paul Ricoeur (1994).

Logo, exploro as polissemias e busco correlações que não sejam acidentais entre os sujeitos dessa comunidade, mas sim “transculturais” (RICOEUR, 1994, p. 85). Em outras palavras, não foco somente no texto, diegese, estrutura, mas nas pistas que os protagonistas apontam e que são proeminentes para uma apreensão do tecido social e das relações entre seus sujeitos. As filmagens fizeram emergir narrativas visuais necessárias ao meu entendimento acerca das construções de espaços, gestos, afetos, expressões, tensões, contradições e até mesmo pedagógicos silêncios. Todos esses elementos foram substanciais para minha compreensão da semântica e temporalidade da Cinta Vermelha-Jundiba, para além dos sintagmas dos enunciados.

Nem todas essas entrevistas estão nos documentários¹¹, pois esses têm um tempo recortado de 15min. Por isso, após a defesa da tese que deu origem a este livro, as gravações e transcrições serão entregues à aldeia, em um HD externo de 1 Terabyte, para que a comunidade possa utilizá-las da forma que considerar mais adequada.

2. SUJEITOS DA PESQUISA

O conceito de intelectual orgânico de Antônio Gramsci (1970) de que todos os homens são intelectuais, mas nem todos possuem na sociedade esta função de intelectuais, guia a forma como interpreto os sujeitos desta pesquisa. Considero que os indivíduos Pankararu e Pataxó da

¹¹ Disponíveis em <https://vimeo.com/user8126984>

aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, demarcam fronteiras étnicas, através de padrões próprios de organização social e de tradições específicas. As fronteiras

são mantidas por um conjunto limitado de traços culturais. Assim, a persistência da unidade depende da persistência dessas diferenças culturais, ao passo que sua continuidade pode igualmente ser especificada por meio das mudanças da unidade resultantes das mudanças nas diferenças culturais definidoras da fronteira (BARTH, 1998, p. 226).

Por isso, sublinho que a comunidade estudada não representa a diversidade dos demais 303 grupos indígenas do Brasil. Cada povo possui suas próprias especificidades. No entanto, como todo discurso é uma construção social, é crível supor, diante da convergência que observei entre a agenda social da aldeia e as reivindicações do movimento indígena, que os diálogos mantidos nas reuniões, fóruns e conselhos, os quais as lideranças da aldeia participam, têm implicado na postulação de pautas comuns, ainda que nesse bojo persistam peculiaridades distintas.

Para dar conta de compreender essas e outras complexidades, dos trinta indivíduos que compõem a comunidade, entrevistei doze. Eles e elas foram escolhidos porque assumem na aldeia diferentes papéis (lideranças políticas e religiosas, estudantes, agricultores, técnicos e artesãos) e, portanto, são protagonistas relevantes para que os objetivos deste estudo se cumpram. Logo, entrevistei: o cacique da aldeia; o pajé; a cacica da aldeia Apukaré, matriarca dos Pankararu; membros das cinco famílias que formam o núcleo central da aldeia; dois professores indígenas da escola; duas jovens da aldeia que atuam no campo da agroecologia e permacultura. Cinco atrizes sociais da rede de sociabilidades da aldeia: a pesquisadora Geralda Soares, que acompanha há três décadas os grupos familiares que formaram a Cinta Vermelha-Jundiba; e quatro representantes das instituições parceiras na região, que têm participado ativamente dos projetos sociais da aldeia (Instituto Fênix – Maria Helena Cardoso; Cáritas – Dona Terezinha e Neide Aranã; e a coordenadora da Secretaria de Desenvolvimento Regional – Maria do Carmo Ferreira – Cacaí do PT).

Embora eu explore os resultados de forma detalhada no primeiro capítulo, adianto ao leitor que os Pankararu e Pataxó da Cinta Vermelha-Jundiba colocam em evidência as seguintes demandas: a) necessidade de (re)construção de sua própria história, na qual o passado recente (nascer e crescer num contexto multicultural, mas sob a opressão de um ambiente carcerário) apresenta desafios para a recuperação dos saberes indígenas ancestrais; e b) o esforço para conciliar as iniciativas no sentido de retomar os saberes ancestrais e, ao mesmo tempo, dialogar com os conhecimentos do mundo moderno, que acreditam serem capazes de impulsionar o Bem Viver. Isso demanda entradas e saídas em outros grupos indígenas, movimentos sociais e instituições de ensino da sociedade nacional; c) criar estratégias de comunicação capazes de dar visibilidade às suas reivindicações, e conscientizar a sociedade nacional da importância dos povos indígenas para a construção do país.

Diante disso, a comunidade maneja estratégias num processo sistemático de mobilização, que visa suprir suas necessidades de sobrevivência e de participação política e social, enfrentando nesse percurso desafios contíguos aos dos demais grupos indígenas no Brasil.

3. CATEGORIAS DE ANÁLISE

As categorias de análise encontram-se segmentadas a partir da pesquisa documental e construção dos dados obtidos em minha convivência com a aldeia. A primeira, Bem Viver, é resultante das lutas populares, particularmente dos povos indígenas, que influenciaram as Legislações do Equador e Bolívia. O termo origina-se de Sumak Kawsay na língua Quechua, Suma Qamañ em Aymara ou Buen Vivir/Vivir Bien, na tradução mais recorrente. O Bem Viver é uma categoria em construção, que se realiza nas práticas que brotam “desde de dentro”. Ou seja, ações que considerem as estratégias de convivência com a natureza, através da conjugação das condições ecológicas de um território com o manejo cultural do espaço (LEFF, 2016; ACOSTA, 2015; CHOQUEHUANCA, 2010; ARRUDA, 2003).

O Bem Viver demanda um processo decolonial do pensamento, pois articula uma estratégia que aponta para a transformação, construção e emancipação social. Deve ser sistematizado por meio de alternativas,

que abram caminhos pedagógicos e práticos para novas formas dos seres humanos se perceberem na natureza (WALSH, 2015).

Uma chave analítica dessa categoria é a etnicidade (BARTH, 1998; CARNEIRO DA CUNHA, 2009), uma vez que ela me possibilitou perscrutar a história dos povos Pankararu e Pataxó (ARRUTI, 1996; CARVALHO, 2016; DANTAS, 1991; SOARES, 2012), para compreender o processo migratório que conduziu os sujeitos desta Tese ao Vale do Jequitinhonha, um espaço de complexas culturas (BRANDÃO 2013; PARAÍSO, 1992; POEL, 2013).

A noção de cultura deste estudo é: “um conjunto de todas as práticas, como as artes de descrição, comunicação e representação, que têm relativa autonomia perante os campos econômico, social e político, e que amiúde existem sob formas estéticas, mas é o prazer um dos seus principais objetivos” (SAID, 1995, p. 12). Quando utilizo o termo “cultura” (com aspas), refiro-me ideia de Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 373), que a interpreta como “um recurso, uma arma para afirmar identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional”.

A segunda categoria, Educação Indígena, é concebida como “um conjunto de processos envolvidos na socialização dos indivíduos, correspondendo, portanto, a uma parte constitutiva de qualquer sistema cultural de um povo, englobando mecanismos que visam sua reprodução, perpetuação e/ou mudança” (LUCIANO BANIWA, 2006, p. 129).

Logo, analiso a educação na aldeia tendo como ponto de partida as práticas de cultivo de plantas e alimentos no território, que é

cultura-natureza, lugar-suporte da existência humana. É espaço-tempo em que se expressam os processos de apropriação da natureza em sua organização eco-geográfica, porém sobretudo é o lugar onde se reconstroem os modos de habitar o mundo a partir de racionalidades diferenciadas e alternativas” (LEFF, 2016, p. 451).

O território oferece os elementos necessários para o mínimo vital (CANDIDO, 2003) dos Pankararu e Pataxó, mas também para sua reprodução física, cultural e educacional. Nesse sentido, as lideranças da al-

deia construíram percursos próprios de ensino e aprendizagem, (narrativas orais, observação, demonstração, imitação, alianças e sonho) (BERGAMASCHI, 2009; TASSINARI, 2008), valendo-se da retomada dos saberes e sabores dos mais velhos, mas, ao mesmo tempo articulando-os por aspectos apreendidos no tempo presente, visando garantir a SAN, soberania alimentar (ROCHA; LIBERATO, 2013) e a sustentabilidade (LEFF, 2004; IRVING, 2014) das famílias nos dias atuais, e para as gerações futuras.

A terceira categoria, Comunicação, é analisada à luz do conceito de Comunicação Comunitária. “Trata-se de uma forma de expressão de segmentos excluídos da população, mas em processo de mobilização visando atingir seus interesses e suprir necessidades de sobrevivência e de participação política” (PERUZZO, 2006, p. 2). Interpretada de diferentes formas, a partir dos espaços sociais onde é articulada, pode ser chamada de participativa, horizontal, comunitária e dialógica. O pressuposto dessa forma de comunicação é a dialogicidade, cuja articulação se assenta na dinâmica da comunidade, e na definição dos sujeitos envolvidos: quem são, quais suas aspirações, o que precisam e como podem agir coletivamente para atingir seus objetivos e melhorar suas vidas (BARRANQUERO, 2012).

Analiso a Comunicação através de três chaves: primeiro, pela relação simbólica do plantio dos alimentos (BARTHES, 2008; HALL, 2006; FISCHLER, 1979; LÉVI-STRAUSS, 1976), em sistema de mutirão (muchiron na língua indígena), “uma forma de solidariedade, traçada pela participação dos moradores em trabalho de ajuda mútua” (CANDIDO, 2003, p. 87). Foco, portanto, na constituição dos processos dialógicos endógenos (FREIRE, 1982).

Em seguida, examino a comunicação que a aldeia articula através do estratégico entrelaçamento das técnicas de comunicação comunitária e relações públicas popular (PERUZZO, 2006), quando busca a interlocução com sua rede de aliados para garantir apoio às suas reivindicações, e quando faz uso dos canais e suportes disponíveis para divulgar os projetos sociais que realiza para Bem Viver (COGO; OLIVEIRA; LOPES; 2013; BARRANQUERO, 2012).

A terceira chave é constituída pelos processos de Educomunicação (CITELLI, 2016; MARTÍN-BARBERO, 2014; SOARES, 2009), que são

o conjunto das ações inerentes ao planejamento, implementação e avaliação de processos, programas e produtos destinados a criar e a fortalecer ecossistemas comunicativos em espaços educativos presenciais ou virtuais, assim como melhorar o coeficiente comunicativo das ações educomunicativas, incluindo as relacionadas ao uso dos recursos da informação no processo de aprendizagem (SOARES, 2002).

Considero, especificamente, a educomunicação articulada via VPs, elucidativa para as formas de visibilidade que a aldeia considera mais adequada a si.