

Da extensão à pesquisa-partilha com comunidades indígenas: outros modos de construir conhecimentos

Leiliani de Castro¹

Mônica Kaseker¹

DOI: <https://doi.org/10.20435/serie-estudos.v32i72.2207>

Resumo: Este artigo sistematiza metodologias decoloniais/contracoloniais de uma pesquisa que revisita práticas extensionistas do projeto “Redes digitais e a memória dos sábios/as indígenas nas escolas estaduais indígenas do norte do Paraná” ou “nhanemba e’kuua uhn sahn jykre” (Guarani/Kaingang), realizado pela Universidade Estadual de Londrina (2024), no programa Universidade Sem Fronteiras. Participaram as comunidades de Apucarantina, Barão de Antonina, Laranjinha, Pinhalzinho e Ywyporã. Com base em pensadores indígenas e quilombolas, articula a cartografia sentimental (Rolnik, 2006), com a participação observante e o sentipensar (Borda, 2015), chegando a uma cartografia sentipensante. Conclui-se que a pesquisa-partilha intercultural deve se basear no protagonismo indígena e nas demandas comunitárias. O tempo indígena favorece a escuta dos mais velhos e a transmissão do conhecimento em conexão com o território nas rodas de conversa em volta do fogo e nas trilhas de memória.

Palavras-chave: povos originários; comunicação; metodologias decoloniais/contracoloniais.

Abstract: This article systematizes decolonial/countercolonial methodologies from a research project that revisits extension practices of the project “Digital networks and the memory of indigenous wise men/women in indigenous state schools of northern Paraná” or “nhanemba e’kuua uhn sahn jykre” (Guarani/Kaingang), carried out by the State University of Londrina (2024), within the University Without Borders program. The communities of Apucarantina, Barão de Antonina, Laranjinha, Pinhalzinho, and Ywyporã participated. Based on indigenous and quilombola authors, it articulates sentimental cartography (Rolnik, 2006) with observant participation and sentient – thinking (Borda, 2015), arriving at a sentient-thinking cartography. It concludes that intercultural sharing-research should be based on Indigenous protagonism and community demands. Indigenous time encourages listening to elders and transmitting knowledge connected to the territory through conversations around the fire and along memory trails.

Keywords: indigenous people; communication; decolonial/countercolonial methodologies.

El resumen: Este artículo sistematiza metodologías decoloniales/contracoloniales de una investigación que revisita prácticas extensionistas del proyecto “Redes digitales y la memoria de los sabios/as indígenas en las escuelas estatales indígenas del norte de Paraná” o “nhanemba e’kuua uhn sahn jykre” (Guarani/Kaingang), realizado por la Universidad Estatal de Londrina (2024), en el programa Universidad Sin Fronteras. Participaron las comunidades de Apucarantina,

¹Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, Paraná, Brasil.

Barão de Antonina, Laranjinha, Pinhalzinho y Ywyporã. Con base en pensadores indígenas y quilombolas, articula la cartografía sentimental (Rolnik, 2006) con la participación observante y el sentipensar (Borda, 2015), llegando a una cartografía sentipensante. Se concluye que la investigación-compartir intercultural debe basarse en el protagonismo indígena y en las demandas comunitarias. El tiempo indígena favorece la escucha de los mayores y la transmisión del conocimiento en conexión con el territorio en las rondas de conversación alrededor del fuego y en los senderos de memoria.

Palabras clave: pueblos indígenas; comunicación; metodologías decoloniales/contracoloniales.

1 INTRODUÇÃO

O projeto de extensão “Redes digitais e a memória dos sábios/as indígenas nas escolas estaduais indígenas do norte do Paraná” ou “nhanemba e’kuaa uhn sahn jykre”, em Guarani e Kaingang, realizado pela Universidade Estadual de Londrina (2023/2024), com financiamento do programa Universidade Sem Fronteiras, se desdobrou em uma pesquisa sobre metodologias decoloniais e contracoloniais sobre a qual tratamos neste artigo. O projeto de extensão envolveu as comunidades indígenas de Apucarantina, Barão de Antonina, Laranjinha, Pinhalzinho e Ywyporã, na região Norte do Paraná, realizando na fase preparatória consultas às comunidades e formação dos integrantes da equipe sobre as cosmo-logias Guarani e Kaingang. Em campo, realizou oficinas sobre interculturalidade, organização de um Manual de Produção Audiovisual trilingue e produção de entrevistas em vídeo com anciões desses territórios, que passaram a compor os acervos das escolas como material pedagógico.

A pesquisa de mestrado desenvolvida posteriormente sobre essa experiência extensionista iniciou-se com o levantamento bibliográfico evidenciando pensadores, em especial indígenas, bem como quilombolas. Com base na cartografia sentimental (Rolnik, 2006), na participação observante e no sentipensar (Borda, 2015), foram revisitados diários de campo, registros fotográficos, relatórios e memórias das viagens, resultando em uma cartografia sentipensante, uma pesquisa-partilha. O objetivo deste artigo é apresentar uma sistematização de metodologias decoloniais/contracoloniais presentes tanto nas práticas extensionistas, quanto no processo posterior de pesquisa cartográfica.

O texto apresenta inicialmente uma reflexão sobre o uso dos termos de-colonial, descolonial, anticolonial e contracolonial. Em seguida, explicita a cartografia sentipensante como metodologia de pesquisa e traz uma síntese sobre a

experiência vivida no projeto de extensão. Finalmente, apresenta a sistematização de metodologias que consideramos decoloniais/contracoloniais.

2 DECOLONIAL, DESCOLONIAL, ANTICOLONIAL, CONTRACOLONIAL

Partimos da ideia de decolonialidade da equatoriana Catherine Walsh (2013), para quem a insurgência política, epistêmica e existencial na América Latina muda de rumo, diante de suas complexidades, deixando de focar predominantemente na luta de classes, tornando-se uma luta visionada pelos povos e comunidades racializadas. Para a autora, não se trata de buscar o projeto de uma nova teoria crítica ou social, mas a construção de caminhos de estar, ser, pensar e viver com sentido ao horizonte de(s)colonial (Walsh, 2013, p. 30). Walsh também explica que na literatura sobre a colonialidade do poder², existe a menção aos termos decolonialidade e de(s)colonialidade. Ela opta por utilizar decolonialidade, sem que isso represente um anglicismo, mas para diferenciar do termo com o prefixo des. Assim, descolonizar refere-se à independência dos países, desfazendo o colonialismo historicamente, e decolonizar refere-se à crítica à lógica da colonialidade, a busca de ressignificar o passado.³

[...] não existe um estado nulo da decolonialidade, mas posturas, posicionamentos, horizontes e projetos de resistir, transgredir, intervir, insurgir, criar e incidir. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínuo no qual se pode identificar, visibilizar e alentar ‘lugares’ de exterioridade e construções alter(n)ativas (Walsh, 2013, p. 25).

Márcia Kambeba em uma informação verbal a Andrielle Guilherme, em sua tese de doutorado (2022), “Comunicadoras indígenas e a de(s)colonização das imagens”, explica porque prefere a palavra “decolonial” ao invés de “descolonial”.

Eu tiro o S da minha fala, né?? Eu gosto da palavra decolonizar. Eu acho que a gente consegue, com a decolonização, estimular um processo que

² Para conhecer mais sobre o conceito de colonialidade do poder e a trajetória do Grupo Modernidade/Colonialidade, ver Ballestrin, Luciana. América latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio – agosto de 2013, pp. 89-117.

³ “no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continua en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alter – (n)ativas” (Walsh, 2013, p. 25).

as pessoas reflitam, que as pessoas analisem, que as pessoas consigam criar o seu próprio meio e método, de transformar numa linguagem, numa comunicação transformadora. Agora descolonizar o que já foi impregnado nos outros, eu não sei se a gente pode fazer. Essa palavra eu não sei se a gente consegue, de fato, concretizar. Agora, decolonialidade é uma outra concepção, é uma outra ideia que eu acho que sim, dá para trabalhar muito bem (Kambebe apud Guilherme, 2022, p. 50).

A socióloga boliviana com ascendência Aymara Sílvia Cusicanqui alerta, por outro lado, para o risco do movimento decolonial tornar-se um novo tipo de colonização acadêmica, um colonialismo interno, quando limitado ao discurso e à teoria. “Não pode haver um discurso da descolonização, uma teoria da descolonização, sem uma prática descolonizadora”, diz Cusicanqui (2010, p. 62)⁴. Nesse sentido, coloca-se como anticolonialista. Para a autora, a colonialidade se adapta, articulando novas formas de cooptação e neutralização, criando uma espécie de cidadania de segunda classe, moldando identidades subalternizadas, como ornamentos e identidades teatralizadas (Cusicanqui, 2010, p. 60).

O filósofo quilombola Antônio Bispo dos Santos considera que o decolonial se refere à depressão e à deterioração do colonialismo. “Cabe às pessoas decoloniais (...) educar sua geração neta para que não ataque a minha geração neta. Elas só são necessárias se fizerem isso, porque é isso o que é necessário fazer” (Santos, 2023, p. 52). Aos contracoloniais, como ele, em suas palavras, cabe inspirar sua geração neta para que se defenda dos decolonialistas e dos colonialistas. Acreditamos que essas visões nos ajudam a nos situar como decolonialistas/contracoloniais, visto que caminhamos em um coletivo intercultural, de não-indígenas e indígenas.

3 CARTOGRAFIA SENTIPENSANTE

A cartografia sentimental de Suely Rolnik (2006) possibilita o curso de subjetivações na prática da pesquisa. Esta anti metodologia abre espaço para que memórias, vivências, pensamentos e outras tramas se entrelacem no texto. Alinhada aos estudos decoloniais e de gênero, a metodologia oportuniza o pensamento subalternizado, interseccional e não-hegemônico, articulados pelos

⁴ “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (Cusicanqui, 2020, p.62).

saberes cartográficos e, nesta esteira, ainda possibilita maior reflexividade sobre o ponto de vista de quem pesquisa.

Assim, inverte-se a lógica do “objeto” de pesquisa, uma vez que a autoria se posiciona em autoanálise e investigação, frente às afetações do percurso cartográfico. A pessoa pesquisadora é lida pela pesquisa, ao invés de lê-la, dando palavra à “[...] singularidade do modo como atravessam o corpo as forças de um determinado contexto histórico” (Rolnik, 2006, p. 22).

O sentipensar, nesta vivência, é trançado com a cartografia sentimental. Orlando Fals Borda, cientista social latino-americano, pondera, frente a um modo de fazer ciência em que a razão é desconsiderada indissociável da emoção, o movimento contrário, acolhendo os sentimentos que permeiam as experiências em campo enquanto ferramentas vivas de pesquisa. Borda (2015, p. 9) define “sentipensante” como “aquela pessoa que tenta combinar a mente com o coração, para guiar a vida pelo bom caminho e suportar seus muitos tropeços”.⁵

Fals Borda, revisitando sua obra, propõe, a partir da confluência entre métodos, a “investigação-ação-participativa (IAP)”⁶, a qual é integrada pela “observación – inserción”, estratégia que une a “observación-participación” e “observación intervención”. Em língua portuguesa é possível articular tais conceitos enquanto uma participação observante, movimento em que a pesquisa não é apenas registrada, como também vivida.

Célia Xakriabá, em sua dissertação de Mestrado⁷, apresenta a ideia de corpo – território, compreendendo o seu povo como inseparável da região em que historicamente habita. A cosmologia Xakriabá aponta para seres humanos e não-humanos enquanto um todo, uma ecologia. A tecelagem de saberes que se nutre de um só fio, perde a diversidade de camadas e afetações que o corpo e as vivências ensinam. Ela diz:

A sociedade carece de recuperar valores da relação com o espaço corpo – território. Precisa considerar o território como um importante elemento que nos alimenta e constitui o nosso ser pessoa no mundo, não sendo possível

⁵ *“aquella persona que trata de combinar la mente con el corazón, para guiar la vida por el buen sendero y aguantar sus muchos tropiezos”* (Borda, 2015, p.9).

⁶ investigación-acción-participativa (Borda, 2015).

⁷ Xakriabá, Célia. O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. 2018.

nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso próprio corpo (Xakriabá, 2018, p. 80).

As experiências do referido projeto de extensão nos ensinaram que para adentrar comunidades tradicionais e buscar os saberes de seus anciões, era preciso expandir os modos de aprendizagem, implicando o corpo, as subjetividades e os sentimentos em cada uma das visitas.

Reconhecemos a cartografia sentipensante como uma metodologia contracolonial na medida em que a análise das subjetivações busca reconhecer os traços de colonialidade que persistem na trajetória das autoras, sendo estas não indígenas, tanto quanto em suas práticas. Desta forma, a reflexão posterior à experiência vivenciada na extensão coloca em perspectiva intercultural e partilhada a produção da pesquisa.

4 O PROJETO DE EXTENSÃO

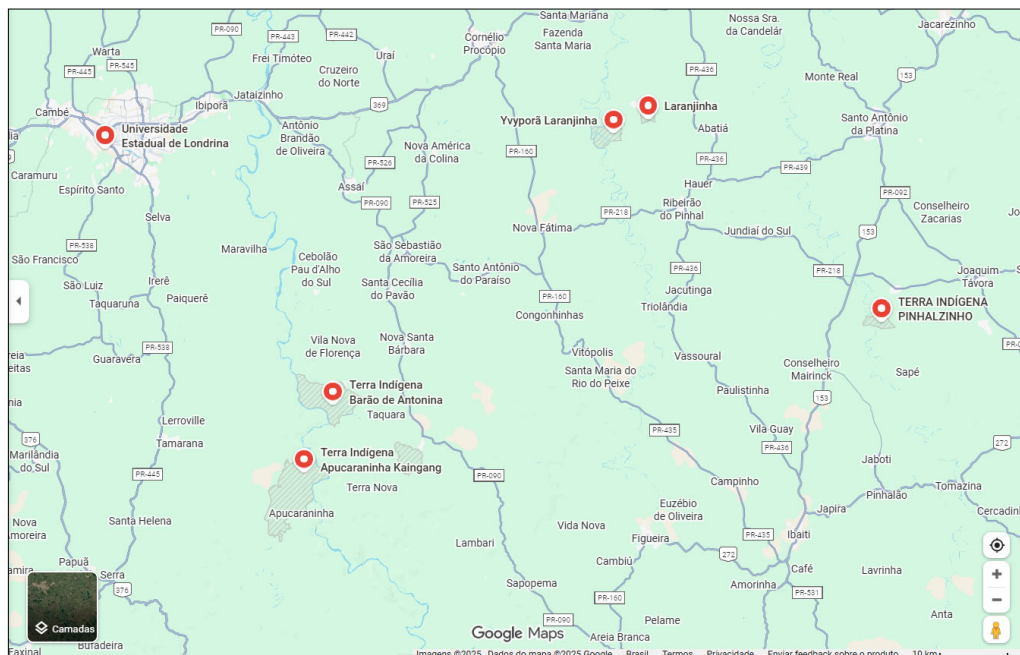
O projeto “nhanemba e’kuaa uhn sahn jykre” foi desenvolvido junto a cinco terras indígenas na região Norte do Paraná, das etnias Guarani Nhandewa e Kaingang, com financiamento do Programa Universidade Sem Fronteiras. O projeto abriu o processo seletivo de bolsistas, com vagas direcionadas exclusivamente para a participação indígena em todas as áreas do conhecimento na Universidade Estadual de Londrina. A equipe também foi composta por estudantes de graduação de Jornalismo e Serviço Social, totalizando uma profissional recém-formada e cinco bolsistas de graduação, sendo três deles indígenas, além de uma dezena de voluntários com participações mais pontuais. Este movimento assegurou o caráter intercultural e multidisciplinar que definiu o grupo, sendo integrado por acadêmicos de Psicologia, Medicina, Design Gráfico, Jornalismo e Serviço Social.

Esse coletivo intercultural iniciou com uma etapa de preparação e alinhamento junto às comunidades indígenas participantes. Na fase formativa, na Universidade Estadual de Londrina, os/as integrantes estudaram acerca do racismo contra povos indígenas, as cosmologias Kaingang e Guarani, interculturalidade, comunicação audiovisual, aspectos históricos e sociais das comunidades.

Tomando a Universidade Estadual de Londrina como referência, as terras indígenas Guarani, Laranjinha, YwyPorã e Pinhalzinho ficam a 130km, 115km e 173km, respectivamente, e encontram-se no sentido do estado de São Paulo.

Já as Terras Kaingang, ficam na direção de Curitiba, sendo Barão de Antonina a 100km e Apucarantina a 80km.

Figura 1 – As terras indígenas por onde trilhamos



Fonte: Google Maps, 2025.

Na Terra Indígena YwyPorã, em processo de demarcação desde os anos 2000, moram 184 pessoas e a área corresponde a 1 mil hectares. Sua abrangência está nos municípios de Abatiá, Santa Amélia, Ribeirão do Pinhal e Cornélio Procopio. A Terra está declarada (Portaria 796 – 20/04/2007) e a última tramitação foi publicada em 20/04/2020. Faltam a demarcação, a homologação e o registro. A Terra Indígena YwyPorã é também conhecida como “Posto Velho”, pois lá se estabeleceu o predecessor da Funai, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). A Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mborowitxa Awa Tirope, gerida pelo diretor indígena Alex Nhandewa, se dedica ao Ensino Infantil e Fundamental (ISA, 2025a).

Dados do Instituto Socioambiental (2025b), apontam que no Tekoá Narãĩ (Laranjinha), vivem 227 pessoas (IBGE, 2022). O Ribeirão da Onça é o principal curso d'água nesta Terra Indígena, que fica na Bacia do Paranapanema. São 284

hectares e moradores pertencentes às etnias Guarani Nhandewa e 47 Kaingang. Na Escola Estadual Indígena Tudja Nhanderu, de Ensino Infantil e Fundamental, a diretoria é não-indígena.

Em Pinhalzinho, vivem 140 pessoas (IBGE, 2022) em 593 hectares. A Escola Estadual Yvy Porã tem gestão Indígena, com o diretor Jefferson Gabriel Domingues. É a única, dentre as outras escolas estaduais indígenas Guarani, que oferta os Ensinos Infantil, Fundamental e Médio (ISA, 2025a).

É importante destacar que essas são comunidades que resistiram historicamente:

[...] a estimativa da população Guarani no continente antes da conquista ibérica aponta para cifras de mais de um milhão de pessoas. As diversas parcialidades Guarani foram submetidas às políticas de ‘encomiendas’, quando eram tomados como escravos. Outros foram missionados pelos jesuítas em Reduções e, depois, capturados, escravizados e vendidos por bandeirantes. Esses fatos levaram a uma grande depopulação, agravada por doenças epidêmicas disseminadas pelos invasores: varíola, varicela, febre amarela, malária, catapora, entre outras (Brasil, 2004, p. 35)

No Paraná, a concessão das terras se deu “[...] diretamente a importantes coronéis regionais ou a políticos da capital do Estado” (Brasil, 2004, p. 35). Isso significa que os grileiros e posseiros não necessariamente habitavam o local. As comunidades que vivem nas terras indígenas Laranjinha e YwyPorã têm no cultivo agrícola a sua principal fonte de renda. Vários Indígenas trabalham “por contratos temporários para a Usina Bandeirante (na cidade do mesmo nome) no corte e plantação de cana-de-açúcar”, ainda que se trate de um povo “tradicionalmente agricultor” (Brasil, 2004). O diferencial em sua prática de cultivo, no entanto, se dá na preservação do meio ambiente. A Terra Indígena Pinhalzinho, Guarani Nhandewa, conectada às duas outras pela ancestralidade, desenvolveu um sistema agroecológico de produção, mesmo em meio a uma região caracterizada pela monocultura e pelos latifúndios. A cidade mais próxima é Guapirama, embora pertença ao município de Tomazina. Banhada pela Bacia do Rio das Cinzas, sua produção é livre de agrotóxicos e transgênicos. A “Feira de Sementes Crioulas e Mudanças Nativas de Pinhalzinho”, evento que ocorre desde 2011, garante não só a soberania alimentar, como representa a luta do povo Guarani pela sua existência. Mesmo tendo sido demarcado em 1986, o território continuou sendo alvo de conflito com os posseiros criadores de gado (Carignano, 2017).

Pinhalzinho, Laranjinha (Tekoá Nãraí) e YwyPorã representam, juntas, a preservação do pouco que resta da Mata Atlântica no Paraná. Em todo o Brasil, existe “[...] apenas 24% da floresta que existia originalmente, sendo que apenas 12,4% são florestas maduras e bem preservadas” (SOS Mata Atlântica, 2026).

As terras indígenas Kaingang Barão de Antonina e Apucarantina estão mais distantes da divisa com São Paulo. A T.I. Barão de Antonina, contudo, é a que mais se aproxima das terras Guarani Nhandewa. Portanto, não é incomum que no território haja o duplo pertencimento étnico, Kaingang e Guarani. Nesta T.I. há um trabalho de revitalização cultural, liderado pela Escola Estadual Indígena Cacique Onofre Kanhgren, cujo diretor é Indígena Kaingang, Tiago Mãfár Nogueira, e pelos mais velhos. A escola conta com os ensinamentos Infantil, Fundamental e Médio e tem 17 turmas e 151 matrículas. Dados do IBGE (2022) apontam 474 pessoas morando lá. Sua demarcação se deu a partir de “uma doação feita pelo próprio Barão de Antonina” (Guerra, 2020, p. 5), em 1859. Está localizada em São Jerônimo da Serra, à margem direita do Rio Tibagi, em confluência com o Rio do Pinhal. Em 1945, no entanto, o Diário Oficial da União publica sua redução de 33.880 hectares para 3.750 hectares. A última redemarcação aconteceu em 1991. A economia é de subsistência, com o plantio de arroz, feijão, milho e a criação de animais para complementar a renda. O artesanato, em especial o cesto de taquara, mas também os vasos, arcos e flechas, colares e brincos, são vendidos nas cidades da região. “A cestaria mercantil foi uma forma de obter recursos para a compra de mantimentos, roupas e sapatos. As mulheres passaram a fazer e a vender nas cidades” (Tommasino, 2016, p. 128).

O estrangulamento do território demarcado também ocorreu com a Terra Indígena Apucarantina. Seus originais 54 mil hectares foram reduzidos a 5.574. A partir de 1920, com a concessão de terras à Companhia de Terras Norte do Paraná – CTNP, iniciou-se uma incursão colonial por todo o estado. No Apucarantina, além da chegada das serrarias, bem como nas terras Guarani, instalou-se, em 1949, uma central hidrelétrica que obrigou os Kaingang a se reorganizarem no espaço cada vez mais reduzido (Guerra, 2020).

Construída pela Empresa Elétrica de Londrina S.A., foi incorporada pela Copel, Companhia Paranaense de Energia, em 1974. Dois reservatórios fazem parte do projeto: o Apucarantina, com um milhão de metros cúbicos e o Fiú, com 15 milhões de metros cúbicos, respectivamente a um e a cinco quilômetros da aldeia sede (Cordeiro; Veiga; Paiva, 2023).

Em 1949, construiu-se a Usina Hidrelétrica (UHE) Salto Apucarantina, “com capacidade instalada de 10MW” e em 2012 inaugurou-se a UHE Mauá, entre os municípios de Ortigueira e Telêmaco Borba, sendo o Apucarantina uma das oito terras indígenas consideradas como impactadas pela obra (Cordeiro; Veiga; Paiva, 2023).

Os prejuízos socioambientais acarretados pelo funcionamento das hidrelétricas levaram a assinatura de dois Termos de Ajustamento de Conduta (TAC), com vistas à indenização financeira por danos culturais, sociais e ambientais (Cordeiro; Veiga; Paiva, 2023, p. 180). Essa indenização fomentou projetos como o Centro de Memória e Cultura Kahngág (CMCK), para a produção audiovisual, exposições, debates, cineclubes, pesquisa e catalogação das memórias, registro e transcrição das histórias contadas pelos mais antigos e Kofás (sábios)⁸. Um de seus coordenadores, Cleber Kronun Kaingang, estuda Jornalismo na UEL e colaborou com a realização do projeto de extensão.

A Terra Indígena Apucarantina localiza-se a cerca 80 quilômetros da UEL, sendo 30 deles percorridos por estrada de terra. É uma das mais povoadas dentre todas as citadas neste trabalho. O Censo Demográfico de 2022 aponta 1.636 indígenas e 12 não-indígenas vivendo entre as aldeias Sede, Serrinha, Barreiro e Água Branca. É a única entre as cinco comunidades abrangidas no projeto em que a língua indígena é a primeira língua. Duas escolas atendem à comunidade, ambas geridas por diretoras indígenas. A Escola Estadual Indígena Benedito Rokág (Ensino Fundamental e Médio) e a João Kavagtan Vergílio (Ensino Fundamental e Educação Infantil), respectivamente lideradas por Damaris Kaingang e Janaína Kuitá (Castro, 2026).

A universidade recebeu representantes das comunidades envolvidas ao início, bem como ao fim do projeto de extensão, demarcando a instituição enquanto território de pertencimento indígena. A demanda acerca de um trabalho voltado à sabedoria dos mais velhos partiu das comunidades, em experiências anteriores de extensão. Uma das primeiras atividades foi uma reunião, ouvindo e acolhendo as sugestões para definir o modo como o projeto seria desenvolvido.

Dentre os representantes, estavam caciques, lideranças, diretores(as) e pedagogos(as) das Escolas Estaduais Indígenas de cada território. Partiu deles a

⁸ Saiba mais em: <https://cmckaingang.blogspot.com/>.

compreensão de que a própria comunidade gravaria as entrevistas com seus sábios e sábias. A gênese do Manual Audiovisual Trilíngue se deu neste encontro, quando se manifestou o interesse em solidificar a formação de jovens comunicadores indígenas. O material, distribuído nas escolas, foi pensado na perspectiva de fortalecer as línguas tradicionais e a etnocomunicação. As “novas tecnologias apropriadas e utilizadas pelos Povos Indígenas para divulgar e manter suas culturas” por meio “do cinema, da música, da informação”, textos, arte, entre outras ferramentas comunicacionais constituem o que Raquel Carneiro Tupinambá denomina como etnomídia (Carneiro Tupinambá, 2019, p. 43).

Na sequência da fase de formação e composição do Manual Audiovisual, iniciaram-se as viagens aos territórios. A proposta era de permanecer dois dias em cada território, experimentando a possibilidade de estar junto à comunidade em momentos que extrapolassem as dinâmicas de trabalho, congratulando-se e contando histórias, fazendo trilhas, partilhando refeições. As Escolas Estaduais Indígenas mobilizavam-se para receber as equipes e ofereciam a estrutura para a realização de oficinas.

Inspirados teoricamente por Márcia Kambeba (2022)⁹ e pela intelectual Kaingang Marlei Bento, cujo nome indígena é Nẽnrá, traçamos as trilhas da memória junto às comunidades. Bento (2020, p. 66) compreende o território indígena enquanto “lugar de memória e de conhecimentos”. Os lugares de memória, para os sábios Kaingang, os Kofá, “[...] carregam a história, as crenças e as lembranças dum momento passado, mas presente na memória afetiva dos Kofá, pois eles ainda guardam, reverenciam e praticam a relação com seus locais de memória” (Bento, 2020, p. 38).

Em outubro de 2023, quando convidados pela comunidade da Terra Indígena Barão de Antonina a participar da Festa do Ëmĩ¹⁰, conhecemos Luiz Jagjo Gino, sábio que viria a ser entrevistado pelo próprio filho, Valdeir Sãg Só Gino. Na

⁹ Geógrafa e professora da educação básica nas aldeias Wai Wai, Suruí, Tembê, Arapium, Kayapó e Gavião, Kambeba relata no referido livro que “para falar de Territorialidade” com os alunos, “gostava de fazer com a turma uma caminhada pela aldeia”, passando pela “casa de reza, o centro comunitário, a casa de farinha”. Neste processo, seus alunos “também opinavam na escolha dos pontos de visita” (Márcia Kambeba, 2022, p. 54).

¹⁰ O Ëmĩ é o milho azedo, comida típica Kaingang. A festa, realizada na T.I. Barão de Antonina é aberta ao público e expõe aspectos da cultura e tradição Kaingang. Promove desfiles, exposições e competições esportivas.

ocasião, seu Gino apresentou ao coletivo a trilha de arapucas que aprendeu a fazer com o pai, ainda jovem, para capturar pássaros e animais de pequeno e médio porte. A vivência e a teoria das pensadoras indígenas nos guiaram até as trilhas da memória, proposição apresentada nas viagens, a fim de conhecer os lugares de referência de cada uma das Terras. Tais trilhas demonstraram o aprendizado para além do ambiente escolar e universitário: a trilha de arapucas, a caverna, a árvore centenária, os espaços culturais.

Em cada visita, o coletivo oferecia duas oficinas às escolas. Uma de audiovisual, focada na apresentação e prática das dicas descritas no manual e outra voltada à reflexão acerca da memória, interculturalidade e a importância dos sábios e sábias. Ambas as propostas estavam interconectadas e extrapolaram as salas de aula. Ao final, contabilizamos dez oficinas, envolvendo diretamente 61 pessoas, e a gravação de sete entrevistas (Carvalhaes *et al.*, 2024).

A oficina de “interculturalidade e memória” propunha a dinâmica de compor um tecido coletivamente com desenhos, pinturas, colagens e assinaturas. Estabelecia-se uma roda de conversa com um tecido redondo ao centro, em que cada membro da comunidade e da equipe contribuía com definições, palavras, lugares, pessoas, entre outras possibilidades que representassem aspectos culturais importantes para os envolvidos e destacassem a importância dos sábios e sábias. No encontro de encerramento, cada comunidade apresentou sua composição às outras, debatendo mais uma vez a respeito e encontrando aproximações.

Com os objetivos de encontrar confluências entre a equipe e as comunidades, identificar quais elementos, pessoas ou objetivos cada Terra apontava como basilares de sua cultura e falar sobre a importância dos velhos, a oficina teve o momento do tecido que se estendeu a todas as outras oportunidades de convivência. As conversas em volta do fogo e as trilhas da memória foram práticas utilizadas para firmar laços com as comunidades e acessar modos de conhecer transmitidos pelos mais velhos às gerações mais jovens, muito ligados à oralidade e à forte conexão com o território.

Nas três ocasiões em que foi possível para a equipe pernoitar nas terras indígenas, em YwyPorã, Laranjinha e Barão de Antonina, ao fim do primeiro dia de estadia, após tomar banho e jantar, propúnhamos uma fogueira, para contar histórias e conversar. Os sábios Claudinei Alves (Guarani/YwyPorã) e Luiz Jagjo Gino (Kaingang/Barão de Antonina), por exemplo, presentearam o coletivo com

causos sobre seus antepassados, aspectos espirituais e histórias de assombração. Em Laranjinha, a juventude se juntou com voz e violão para cantar ao pé do fogo.

5 EM BUSCA DE CONTRACOLONIZAR OS MÉTODOS

5.1 Protagonismo Indígena

Consideramos que o protagonismo indígena é o aspecto central a ser observado no processo de decolonização/contracolonização dos projetos de extensão e pesquisa. Neste caso, isso significa colocar-se a serviço das comunidades desde a escolha do foco do projeto, composição da equipe, escolha das referências e planejamento das atividades. Os membros da comunidade não são objetos de pesquisa, mas também sujeitos de pesquisa. Como nos ensinou o professor adjunto na Faculdade de Educação/UFRGS, Bruno Ferreira Kaingang (2024), a relação entre os sujeitos de pesquisa é de reciprocidade, uma relação em que todos aprendem. Os membros da comunidade também estão nos investigando.

Nesse sentido, os objetivos do projeto de extensão são definidos pela própria comunidade e os objetivos de pesquisa nos ajudam a compreender essas relações de reciprocidade, desde nosso lugar de pessoas não indígenas, situadas no contexto da universidade. Essa reflexividade é importante no sentido de evitar o extrativismo epistêmico, ontológico e econômico (Grosfoguel, 2016).

Também no momento da composição do texto da dissertação resultante dos projetos, esse protagonismo das referências indígenas, em especial das próprias etnias abrangidas (Guarani e Kaingang), não somente por meio de textos, mas também da oralidade midiaticizada por meio de vídeos, foi um dos cuidados adotados. A colocação das falas gravadas no projeto como parte do texto e não como apêndices buscou valorizar o aspecto coletivo da produção textual e as vozes dos anciões.

Da mesma forma, a representação indígena na composição da banca avaliadora do trabalho torna-se fundamental para a pesquisa com os povos originários, assim como o convite para as comunidades e integrantes indígenas da equipe possam não somente assistir à apresentação dos resultados de pesquisa, como a possibilidade de interagirem, perguntarem e comentarem o trabalho. Após o momento da banca, também o envio da dissertação para que as comunidades possam ter acesso, consultar e utilizar, caso desejem.

5.2 O tempo

A concepção do tempo para os povos indígenas é um aspecto chave nesse aprendizado sobre o pesquisar com eles, especialmente ao pensar na valorização do saberes dos mais velhos, outro aspecto que consideramos decolonial/contracolonial. Em entrevista ao programa “Arena dos Saberes”, da TV Cultura, o escritor Daniel Munduruku destaca que os mais velhos são um elo de conexão entre o passado e o futuro:

Uma das coisas que as pessoas precisam entender é que o valor que a gente dá para o avô tem muito a ver com a nossa compreensão de tempo. O tempo ocidental é um tempo linear, né? É um tempo que corre para frente, assim, de uma forma muito linear. E, por conta disso, as pessoas dão pouco valor aos velhos no ocidente. Nas culturas ancestrais se dá mais valor aos velhos porque o tempo do indígena é um tempo circular. Então, os avós fazem o caminho ao contrário. Eles contam as histórias para nos jogar no passado e esse passado ser atualizado no presente. Então os avós, eles acabam sendo um ponto de ligação. Costumo dizer sempre que aos pais cabe educar o nosso corpo, mas os avós que cumprem a tarefa de educar a nossa alma, educar o nosso espírito, e eles fazem isso contando as histórias (Arena [...], 2025).

Ao refletir sobre as formas de decolonizar a pesquisa com povos indígenas, Tuhiwai Smith (2018) destaca a importância do fator tempo para a realização de entrevistas em campo. É preciso criar conexão e confiança entre os sujeitos de pesquisa e isso requer permanência e convívio.

Pedir consentimento para uma entrevista diretamente pode também ser interpretado como um comportamento bastante rude em algumas culturas. O consentimento não é dado tanto ao projeto ou a um conjunto específico de perguntas, mas a uma pessoa, por sua credibilidade (Smith, 2018, p. 159).

O caráter circular do tempo também está presente na perspectiva das culturas andinas, conforme destaca a socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, que tem ascendência Aimara.

Não há ‘pós’ ou ‘pré’ em uma visão da história que não é linear nem teleológico, que se move em ciclos e espirais, que traça um curso sem deixar de retornar ao mesmo ponto. O mundo indígena não concebe a história linearmente, e o passado-futuro está contido no presente: regressão ou progressão, repetição ou superação do passado estão em jogo em cada

conjuntura e dependem de nossas ações e não de nossas palavras. O projeto de modernidade Indígena poderá emergir do presente, em uma espiral cujo movimento é constante alimentado pelo passado sobre o futuro, um ‘princípio de esperança’ ou ‘consciência antecipatória’ (Bloch) que vislumbra a descolonização e a realiza ao mesmo tempo (Cusicanqui, 2010, p. 54-55).¹¹

A colonização desenhou o modo como nós, não-indígenas, experimentamos o capitalismo nos dias de hoje. Uma das facetas é a percepção do tempo. Sob este sistema, somos moldados à produtividade e levados a acreditar que as horas devem ser plenamente ocupadas com tarefas. Este reflexo aparece na lógica acadêmica em todos os níveis, desde o ensino, pesquisa e extensão até a pós-graduação. Ainda que alinhados à decolonialidade/contracolonialidade, integramos uma instituição de ensino superior e estamos sujeitos a esta lógica, devido aos prazos e cronogramas aos quais precisamos nos submeter. Cobrir um determinado número de territórios, no período de um ano, obedecendo ao calendário acadêmico da universidade e escolar das comunidades para o agendamento do transporte e atividades em campo são alguns exemplos. O primeiro desafio, portanto, seria buscar formas de não reproduzir esta opressão nos territórios.

Os traços da colonização do tempo surgiam nas propostas de cronogramas de visitas, levantados pelos integrantes não-indígenas. Com paciência, os estudantes Indígenas alertavam ao restante do coletivo: para falar com os sábios e sábias, acessá-los, seria preciso se desapegar de roteiros e planejamentos detalhados de cada ação no território, algo que se concretizou. As comunidades têm seu próprio tempo. Nas primeiras viagens, tínhamos em mãos os cronogramas, desafiados pelas dinâmicas que encontrávamos. “Respeitar o tempo indígena é o passo primordial nas incursões decoloniais. Se esta transformação não vier de bom grado, ela surgirá na impaciência e na frustração, sentimento que vinha à tona quando alguns desvios surgiam” (Castro, 2026).

¹¹ No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un “principio esperanza” o “conciencia anticipante” (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo.

Segundo a cosmologia Guarani, conforme nos contou o cacique Ismael Martins no período de formação, há dois tempos, o novo, em que se prepara a lavoura e preparam-se as sementes, entre agosto e fevereiro, e o tempo velho, em que ocorre o oposto, entre março e agosto. Ambos, velho e novo, são acolhidos e respeitados, na medida em que acontecem. Resta-nos o exercício de se desprender desta força colonial: o controle do tempo e de seu uso.

Tal desprendimento, no entanto, requer algumas ferramentas, acessíveis a todos os extensionistas e pesquisadores. O interesse em participar e escutar. A capacidade de improviso perante as situações, remodelar uma oficina, atravessar as questões técnicas e logísticas e, muito importante, desligar-se do mundo digital e focar no presente. O território diz muito a quem abre a percepção para sua vegetação, os pássaros, o fluxo de pessoas, os modos como a vida acontece. Observar estes momentos é uma maneira legítima do aprender decolonial.

5.3 Corpo, presença e escuta

Na cultura Guarani, o Nhandereko é o modo de vida, inseparável dos Tekohas, ou seja, dos territórios tradicionais, onde é possível viver como os ancestrais, em conexão com os elementos da natureza. Os Kaingang também têm a sua cosmologia, expressa nos clãs Kamé e Kairu, suas metades complementares. As plantas e os animais também fazem parte desta compreensão clânica, complementando umas às outras. Segundo Gilza Kaingang (primeira Indígena mestra em Serviço Social pela UEL) e Tiago Pyn Tánh de Almeida (graduado em Geografia pela mesma instituição), em informação verbal ao projeto, a luta nos dias de hoje é pelo fortalecimento do modo de vida entre os jovens (Castro, 2026). Por isso, é tão importante registrar as falas dos mais velhos, considerados bibliotecas vivas, para transmitir esses saberes nas escolas indígenas, que por um direito constitucional devem ser específicas, diferenciadas, comunitárias e interculturais (Grupioni, 2001).

Para estes povos, sua espiritualidade é força motriz e está muito conectada à natureza. Uma vez nos territórios, tivemos acesso e contato com a prática do sagrado, seja visitando a casa de reza em YwyPorã, seja ouvindo cantos e histórias. Estudar as concepções cosmológicas situou o projeto sobre a força dos antepassados e a ligação destes povos com os seus territórios de pertencimento.

Todas as metodologias decoloniais e contracoloniais aqui descritas estão interligadas e perpassam a escuta. A conversa em volta do fogo, as trilhas da memória, a flexibilidade no planejamento, a pesquisa e extensão participativas e horizontalizadas são caminhos decoloniais percorridos pelo coletivo. Sem ouvir os sábios e sábias, as lideranças, os bolsistas Indígenas, as alegrias e dores da educação escolar Indígena, o projeto seria inviável.

Outra percepção de método decolonial/contracolonial de pesquisa tem a ver com a implicação do corpo nas vivências. A caminhada, presente nas trilhas interculturais, os sentidos, como o paladar e o tato, a observação, são todos componentes relevantes nos aprendizados oferecidos por cada território, interagindo com a consciência por outros meios, para além da leitura textual e das telas. O movimento é uma força da natureza, nos constitui enquanto parte dela e também enquanto seres humanos. Utilizá-lo para aprender foi uma percepção de metodologia decolonial que pôde ser vivida nesta experiência.

Em síntese, pudemos apreender que as metodologias decoloniais/contracoloniais são construídas por meio do protagonismo indígena, mediando as possibilidades de harmonizar os tempos da comunidade com os acadêmicos, mas especialmente por meio da presença e da escuta, em relações estabelecidas de forma horizontal e coletiva.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Coletivo Redes Digitais, nomeado “nhanemba e’kuua uhn sahn jykre”, tema desta pesquisa-partilha, percorre leituras, fogueiras rodas de conversa, palavras de lideranças, atividades culturais, cosmologias e, finalmente, chega nos trajetos em que mais almeja: as trilhas interculturais percorridas levam aos lugares de memória e aos sábios e sábias indígenas do Norte do Paraná. Os depoimentos destes sábios, por sua vez, são captados a partir de perguntas que partem de suas próprias comunidades passam a constituir o acervo das escolas, assim como o Manual de Audiovisual trilingue.

O aprendizado se deu no percurso. Em um ano de Coletivo, nada estava tão acabado assim. Os livros são importantes, mas não equivalem aos sentidos atravessados por paisagens, aromas, pessoas e idiomas. O estranhamento, o desconforto, o desafio são lugares para os quais a decolonialidade leva quem a

procura. É sobre aceitar generosamente as experiências que cada lugar oferece, de coração e ouvidos abertos.

Para a extensão e pesquisa em comunicação decolonial/contracolonial é preciso implicar o corpo todo. As memórias em papel, aquelas registradas em livros e em arquivos PDFs são pertinentes à construção do pensamento, porém o sentipensar em campo agrega outras camadas às vivências, estas que escapam ao desenho de letras e ao branco do papel. Por isso, foram mais dois anos revisitando essas experiências durante a pesquisa de mestrado.

O tempo é a primeira força motriz colonial do qual tomamos ciência. Descobrimos que o extrativismo de uma extensão e pesquisa veloz não se refere somente às comunidades participantes, mas a nós mesmos. A colonialidade do tempo, que se expressa no modo como contamos as horas, dias, meses e anos, exige que fracassemos na adequação a este tempo escasso, uma urgência decolonial.

Quando visitamos a Terra Indígena Pinhalzinho pela primeira vez, o cacique Reginaldo Alves observou nosso fracasso frente a logística, aos prazos, trabalhos, entregas e compromissos do projeto. Chovia, a escola estava em reforma e não seria possível desenvolver as atividades. Nos sentamos numa varanda olhando a chuva. Tomar o próprio tempo, na medida do possível, é resistência decolonial.

A escuta é outra ferramenta essencial para a prática decolonial. Apreendemos que a “pesquisa escutadeira” (Castro, 2026) é desafiadora especialmente para os não indígenas. Os privilégios da branquitude estão profundamente intrincados com as violências fundadoras do país. Para quem desfruta da branquitude, seu direito de fala, em geral, é pressuposto entre os pares. Os indígenas nos ensinaram que escutar leva tempo. Escutar o que o território tem a dizer é outra forma de se posicionar enquanto extensionista, pesquisador e comunicador decolonial. Esta escuta se encontra mais no campo do sutil e é difícil de ser transferida às palavras. Ouvir as paisagens sonoras do local, perceber o clima e entender onde se é bem-vindo e onde não, são pistas essenciais desta escuta voltada ao território, como um todo. A maior das pistas diz respeito à comunidade que vive lá. Como as pessoas olham para você? O que te perguntam? Elas têm o interesse em conversar com você? Como o corpo delas se expressa diante de sua presença? Tenso, relaxado, indiferente, curioso?

A interculturalidade, tão citada ao longo deste texto, é um compartilhamento (Santos, 2023). E só acontece quando há fala e escuta. Se dá na companhia,

realizando atividades em conjunto. Sejam as trilhas da memória, seja distribuindo café para todos os presentes, rastejando pelo fundo de uma caverna. A interculturalidade aparece quando, escalando as pedras para sair do fundo da caverna, os locais demonstram quais delas são melhores para subir e nos movemos com um certo medo da escuridão e dos morcegos incomodados por nossa expedição.

O sentipensar, este direcionamento de pesquisa que permite as emoções virem à tona, torna-se vivo e presente quando a experiência possibilita o contato com canções antigas, a generosidade de desconhecidos, a chama viva da cultura sendo transmitida a novas gerações, em momentos como a Festa do Ëmĩ e ao redor do fogo, partilhando histórias. A interculturalidade é partilha. Daí surge a ideia de que a pesquisa decolonial/contracolonial é partilha.

Feitas estas considerações, nos atentamos à possibilidade de que mesmo com embasamento decolonial/contracolonial e a tentativa de levar estes saberes ao cotidiano, estejamos idealizando a experiência. Apesar de ter apontado algumas dificuldades, vale salientar que a decolonialidade está em curso. Pode parecer que chegamos lá, mas compreendemos que estamos sujeitos à colonialidade, bem como a sua reprodução.

REFERÊNCIAS

ARENA dos saberes | Entrevista Daniel Munduruku e fortuna | 20/03/2025. Rio de Janeiro: TV Cultura, 2025. 1 vídeo (52 min 41 seg). Publicado pelo canal TV Cultura. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RpXAqJHGt2E>. Acesso em: 27 mar. 2025.

BENTO, Marlei Angélica. *Kófa*: entre lembranças e os suportes de memórias nas narrativas de Kofá Kaingang da Terra Indígena Guarita – RS. 2020. 68f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) — Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2020.

BORDA, Orlando Fals. *Una Sociología sentipensante para la América Latina*. México: Sigilo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO, 2015.

BRASIL. Funai. Resumo do relatório circunstanciado de revisão dos limites da terra indígena Yvyaporã Laranjinha. *Diário Oficial da União*: Brasília, DF, 2 dez. 2004. Disponível em: https://guarani.map.as/media/2004_RCI_Yvypora.pdf. Acesso em: 10 nov. 2025.

CARIGNANO, Julio. Comunidade indígena do Paraná cria sistema 100% livre de transgênicos e agrotóxicos. *Brasil de Fato*, [S. l.], 2017. Disponível em: <https://www.brasildefato.com>.

br/2017/08/29/comunidade-indigena-do-parana-cria-sistema-100-livre-de-transgenicos-e-agrotoxicos/. Acesso em: 14 nov. 2025.

CARNEIRO TUPINAMBÁ, Raquel Gomes. *Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais: a etnomídia cidadã da Rádio Yandê*. 2019. 194f. Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2019.

CARVALHAES, Flávia Fernandes de; CASTRO, Leiliani de; KASEKER, Mônica Panis; AMARAL, Wagner Roberto do. Redes digitais e a memória dos sábios indígenas. *+E: Revista de Extensão Universitária*, [S. l.], vol. 14, núm. 21, e0009, 2024.

CASTRO, Leiliani de. *Trilhas interculturais na comunicação: um relato de viagem para ouvir as vozes ancestrais Kaingang e Guarani*. 2026. Dissertação (Mestrado em Comunicação/PPGCOM) — Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, 2026.

CORDEIRO, Sandra Maria de Almeida; VEIGA, Léia Aparecida; PAIVA, Juliani Chico Piai. Território indígena e energia elétrica: a experiência do Apucarantina no Norte do Paraná. *Territorial*, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 174-187, 2023.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

GROSGUÉL, Ramón. Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 24, ene./jun. 2016.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org). *As leis e a educação escolar indígena*. Brasília, DF: Ministério da Educação; Secretaria de Educação Fundamental, 2001.

GUERRA, Maria José. Um olhar sociolinguístico sobre as terras indígenas do Norte do Paraná. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPOLL, 35., 2020, online. *Anais [...]*. [S. l.]: ANPOLL, 2020.

GUILHERME, Andrielle Cristina Moura Mendes. *Comunicadoras indígenas e a de(s) colonização das imagens*. 2022. 289f. (Doutorado em Estudos da Mídia) — Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, 2022.

IBGE. *Censo Demográfico 2022: indígenas – primeiros resultados do universo – segunda apuração*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/3103/cd_2022_indigenas.pdf Acesso em: 12 out. 2025.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Acervo Terra Indígena Yvyaporã Laranjinha – TI. *Instituto Socioambiental (ISA)*, [S. l.], 2025a. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/area-protegida/terra-indigena-yvyapora-laranjinha-ti>. Acesso em: 14 nov. 2025.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Terra Indígena Laranjinha. *Instituto Socioambiental (ISA)*, [S. l.], 2025b. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/6197#direitos>. Acesso em: 14 nov. 2025.

KAINGANG, Bruno Ferreira. Cosmologia e Educação Kaingang: o papel dos velhos. *Serviço Social em Revista*, Londrina, v. 27, n. 3, p. 832-851, 2024.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Saberes da floresta*. São Paulo: Jandaíra, 2022.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.

SANTOS, Antonio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Tradução: Roberto G. Barbosa. Curitiba: Ed UFPR, 2018.

SOS Mata Atlântica. A Mata Atlântica é a floresta mais devastada do Brasil. *SOS Mata Atlântica*, Itu, 2026. Disponível em: <https://www.sosma.org.br/causas/mata-atlantica/>. Acesso em: 14 nov. 2025.

TOMMASINO, Kimiye. Reflexões sobre a territorialidade Kaingang e a importância da intertrans-disciplinaridade. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 27, p. 121-134, 2016. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2016.137289>

WALSH, Catherine. (Org.). *Pedagogias decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. [Série Pensamiento Decolonial, Tomo I]. Quito: Abya Yala, 2013.

XAKRIABÁ, Célia Nunes Correa. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. 2018. 218f. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) — Universidade de Brasília (UNB), 2018.

Sobre as autoras:

Leiliani de Castro: Mestranda em Comunicação pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Pós-graduada em Comunicação e Cultura Política. Graduada em

Jornalismo pela UEL. Integra o podcast *O que elas pensam?* canal alternativo que discute política sob a perspectiva de mulheres. Participa dos grupos de pesquisa, ensino e extensão *Entretons: Gênero e Modos de Subjetivação* e *Decolonialidades na Comunicação (DECO)*. Atuou como profissional recém-formada no projeto de extensão *Redes Digitais e a Memória dos Sábios(as) Indígenas nas Escolas Estaduais Indígenas do Norte do Paraná*. É bolsista no Programa de Fomento à Extensão Universitária e desenvolve atividades jornalísticas junto à Pró-Reitoria de Extensão, Cultura e Sociedade da UEL. Desenvolve pesquisas sobre feminismos, decolonialidades, questões étnico-raciais, gênero e cartografia. **E-mail:** leiliani73@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0009-0001-3090-759X>

Mônica Panis Kaseker: Doutora e Mestra em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Especialista em Planejamento e Gestão de Qualidade em Comunicação. Graduada em Jornalismo pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Foi bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) para estágio de doutoramento na Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, na Cidade do México. Desenvolve pesquisas sobre a produção audiovisual como articuladora de sentidos de identidade e interculturalidade junto a comunidades indígenas. Professora do Mestrado em Comunicação e do curso de Graduação em Jornalismo da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Líder do Grupo de Pesquisa Decolonialidades na Comunicação da UEL e participante do grupo de estudos *Nosotras: comunicación, comunidades e comum*, da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). É representante da Comissão Universidade para os Indígenas da UEL e colaboradora do Ciclo Intercultural de Iniciação Acadêmica para estudantes indígenas da UEL. Atuou como docente na PUCPR e em veículos de comunicação do Paraná, como Rádio CBN, TV Iguaçu (SBT) e jornal Folha de Londrina. **E-mail:** mkaseker@uel.br, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-1613-6231>

Recebido em: 28/04/2026

Aprovado em: 06/08/2026