



UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE PALMAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E SOCIEDADE
- PPGCOM/UFT

LYS MARIA RAMOS DE SOUZA

AJËGY IXU'PE:
COMUNICAÇÃO INTERMUNDOS, EDUCAÇÃO E MEMÓRIA DO
POVO ÆWA-CANOEIRO DO ARAGUAIA

Palmas, TO
2025

Lys Maria Ramos de Souza

Ajëgy Ixu'pe:
comunicação intermundos, educação e memória do povo ãwa-Canoeiro do Araguaia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade da Universidade Federal do Tocantins (UFT), como requisito à obtenção do grau de Mestra em Comunicação e Sociedade.

Orientador: Dr. André Luís Campanha Demarchi

**Palmas, TO
2025**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

- S729a Souza, Lys Maria Ramos de.
Ajëgy Ixu'pe: comunicação intermundos, educação e memória do povo
Áwa-Canoeiro do Araguaia. / Lys Maria Ramos de Souza. – Palmas, TO, 2025.
137 f.
- Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins
– Câmpus Universitário de Palmas - Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em
Comunicação e Sociedade, 2025.
- Orientador: André Luís Campanha Demarchi
1. Áwa-Canoeiro. 2. Comunicação. 3. Escola Indígena Tutawa Áwa. 4.
Terra Indígena Taego Áwa. I. Título

CDD 302.2

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer
forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte.
A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184
do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da
UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

Lys Maria Ramos de Souza

**Ajëgy Ixu'pe:
comunicação intermundos, educação e memória do povo Āwa-canoeiro do Araguaia**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade e avaliada para a obtenção do título de Mestra em Comunicação e Sociedade e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pela Banca Examinadora.

Data de aprovação: 10/07/2025

Banca Examinadora

Documento assinado digitalmente
 **ANDRE LUIS CAMPANHA DEMARCHI**
Data: 11/08/2025 11:53:01-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. André Luis Campanha Demarchi, UFT (orientador)

Documento assinado digitalmente
 **LUCIANA DE OLIVEIRA**
Data: 12/08/2025 09:33:46-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profa. Dra. Luciana, de Oliveira, UFMG (avaliadora)

Documento assinado digitalmente
 **MARCO TULIO PENA CAMARA**
Data: 12/08/2025 12:50:20-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Marco Túlio Pena Câmara, UFT (avaliador)

Para o povo Āwa-Canoeiro do Araguaia. E aos que abriram caminho: o inesquecível líder Tutawa Āwa, símbolo de luta e resistência; e minha avó Izaltina Ramos, que me inspira e impulsiona.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à Universidade Federal do Tocantins (UFT), instituição que tem sido parte fundamental da minha trajetória acadêmica e de vida, ao longo desses últimos anos eu me formei em Ciências Sociais, me especializei em Estudos Latino-Americanos e Territorialidades, e realizei o Mestrado em Comunicação e Sociedade, todos pela UFT. Eu sou o resultado da universidade pública. Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pelo financiamento da pesquisa ao longo dos 24 meses de mestrado. Esse apoio foi essencial para a realização deste trabalho e para a continuidade dos meus estudos.

Registro aqui um agradecimento especial ao povo indígena *Ãwa*-Canoeiro do Araguaia, por terem permitido que este trabalho fosse possível. Obrigada por me receberem com generosidade na Aldeia *Itarô Ãwa*, por confiarem em minha presença e me permitirem atuar como colaboradora na Escola Indígena *Tutawa Ãwa* e na Associação Indígena do povo *Ãwa* (Apãwa). Os dias vividos em *Itarô* foram os mais felizes do meu ano de 2024, estou ansiosa para retornar. Tenho profundo carinho por toda a comunidade, e por aqueles e aquelas com quem construí vínculos de amizade e afeto nesta caminhada: Kamutaja Silva *Ãwa*, Jãtemy Jawaj *Ãwa*, Wapoxire Tuxti Silva *Ãwa*, Kupere Silva *Ãwa*, Kawkamy *Ãwa*, Taego *Ãwa*, Tuguimy *Ãwa*, Typiyre *Ãwa*, Tuakire *Ãwa*, Idjanaru *Ãwa*, Idjokia Javaé, Agda Javaé e Kuriawa Javaé/Karajá.

Não fiz apenas uma pesquisa, construí laços de amizade. Kamutaja, ou simplesmente “Kamu”, como a chamo em nossos encontros, é uma dessas pessoas com quem construí uma relação de afetividade e cumplicidade que levarei comigo para além das páginas dessa dissertação. Também agradeço profundamente a Jãtemy, que me acolheu em sua casa, dividiu comigo o alimento, o espaço, o tempo e tantos momentos. Muito obrigada, minhas amigas.

À minha família, meu chão e minha origem: minha mãe, Gleyva Oflia Ramos, minha avó Izaltina Ramos e minhas tias Glezia Ianny Ramos, Gleys Ially Ramos e Gleyme Odete Ramos, carrego comigo as lutas dessas mulheres. Aos meus irmãos João Pedro Ramos e Izabela Gomes, sempre estarei aqui para aplaudir suas conquistas.

Ao meu companheiro, Felipe Milhomem, por ser o meu apoio nos momentos mais difíceis, por trazer leveza aos meus dias com suas poesias e por cada abraço apertado quando achei que não conseguiria concluir essa etapa. Essa pesquisa também é sobre amor e “sem amor eu nada seria”.

À minha psicóloga, Fernanda Soares, que foi fundamental nesse processo de conclusão. Passei por muitos desafios pessoais e profissionais nesse período, e seu compromisso, cuidado e profissionalismo foram indispensáveis. Serei eternamente grata por cada sessão de terapia.

Ao meu queridíssimo orientador, Professor Dr. André Luis Campanha Demarchi, que é uma grande referência acadêmica para mim. Obrigada por caminhar ao meu lado desde a graduação em Ciências Sociais, por me orientar com paciência e empatia, por confiar no meu processo, mesmo nos momentos de insegurança. Sua generosidade e seu exemplo me inspiram.

Agradeço ainda a todo o colegiado do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade da UFT, à coordenação, à secretaria, aos colegas de turma, e a todas e todos que participaram das bancas de qualificação e defesa. Cada pessoa contribuiu, à sua maneira, para a construção desta pesquisa.

Eu não posso, e não conseguiria escrever um sucinto agradecimento, pois eu sou feita de sentimentos e tudo isso se derrama na minha escrita, então cabe a mim agradecer pelos afetos compartilhados. A todas e todos que, de alguma forma, estiveram comigo neste percurso: muito obrigada!

EPÍGRAFE

Tutawa, a flecha do povo Āwa

Não conheci, só ouvi falar de Tutawa.
Com seu povo, aprendi que ele foi um grande líder Āwa:
Pajé, cacique, educador, sonhador,
Protetor que cuidou da sua família, até quando sentia dor.
Respondeu à violência com resistência e amor.

Um homem que viveu o que nunca mereceu,
Que, para não perder tudo, combateu o invasor.
Viveu o cativo e a tentativa de pagamento,
Mas nem por isso seu coração se endureceu.

Tutawa foi um pai amoroso e avô zeloso,
Que levava frutas para Kamutaja na escola,
Que atravessava o rio para cuidar do bem-estar de seus netos,
Que contava as histórias de Bygaga,
Que ensinou Tuguymy e Kawkamy a língua Āwa.

Tutawa, que nunca se esqueceu de Taego.
Um homem que, ao recuperar o direito ao seu território,
teve o gesto de lhe dar o nome de uma mulher.

O seu canto eu nunca ouvi,
Mas dizem que tinha conexão ancestral,
Sua partida foi precoce, mas o seu sonho continua,
Na aldeia do povo Āwa, onde paira a memória de Tutawa.

Por isso, quando piso na aldeia,
De longe me esforço para ver a escola.
Na fachada, apontando para a beira do rio, a imagem de um homem:
De barba pontiaguda, cabelos longos,
E o corpo que se curva como um arco pronto para lançar uma flecha afiada.

De longe, eu enxergo Tutawa.

Lys Maria Ramos, 21 de junho de 2025.

RESUMO

Esta dissertação apresenta um estudo etnográfico focado na Escola Indígena Tutawa Āwa, situada na Aldeia Indígena Itarô Āwa, do povo Āwa-Canoeiro do Araguaia. A pesquisa investiga como a comunicação, a memória, a luta e a educação se articulam na trajetória desse povo no contexto de sua luta pela demarcação da Terra Indígena Taego Āwa. Foi adotada a etnografia multissituada inspirada em Luciana de Oliveira (2017) com utilização das técnicas de diário de campo, observação participante ativa e passiva e análise das experiências etnográficas para investigar os fenômenos sociais complexos e as práticas comunicacionais do povo Āwa-Canoeiro em diversos contextos: na Aldeia Itarô, na Escola Indígena Tutawa Āwa, em interações digitais (WhatsApp e Instagram) e em articulações com instituições do Estado, para essa análise foram utilizados os trabalhos de Kamutja Āwa (2021;2021;2023). Os processos comunicativos do povo Āwa-Canoeiro são analisados sob a ótica da "comunicação intermundos" (Oliveira, 2020), que transcende as fronteiras entre diferentes mundos e culturas, incluindo a comunicação com agências não-humanas como espíritos e sonhos. A partir da experiência etnográfica, apresento a Escola Indígena Tutawa Āwa, por sua vez, como um "território político e simbólico" e um "fórum cosmopolítico", onde saberes tradicionais e conteúdos escolares coexistem, desafiando a colonialidade do saber. Desta forma, a luta pela demarcação da Terra Indígena Taego Āwa e a criação da escola são vistas como movimentos indissociáveis, sendo a educação um espaço de reexistência e autonomia. Assim, a Escola Indígena Tutawa Āwa se configura como um agente central nas comunicações intermundos do povo Āwa, sendo um espaço de resistência e de produção de saberes, promovendo cosmopolíticas que fundamentam a luta por direitos e a construção de novas formas de existir.

Palavras-chaves: Āwa-Canoeiro; Comunicação; Escola Indígena Tutawa Āwa; Terra Indígena Taego Āwa.

ABSTRACT

This dissertation presents an ethnographic study focused on the Tutawa ãwa Indigenous School, located in the Itarô ãwa Indigenous Village of the ãwa-Canoeiro people of the Araguaia region. The research investigates how communication, memory, resistance, and education intersect in the trajectory of this people within the context of their struggle for the demarcation of the Taego ãwa Indigenous Land. A multi-sited ethnographic approach inspired by Luciana de Oliveira (2017) was adopted, employing techniques such as field diaries, active and passive participant observation, and analysis of ethnographic experiences to explore the complex social phenomena and communicative practices of the ãwa-Canoeiro people across various contexts: in the Itarô Village, at the Tutawa ãwa Indigenous School, in digital interactions (WhatsApp and Instagram), and in engagements with State institutions. The communicative processes of the ãwa-Canoeiro people are analyzed through the lens of "interworld communication" (Oliveira, 2020), which transcends the boundaries between different worlds and cultures, including communication with non-human agencies such as spirits and dreams. Drawing from the ethnographic experience, I present the Tutawa ãwa Indigenous School as both a "political and symbolic territory" and a "cosmopolitical forum," where traditional knowledge and formal education coexist, challenging the coloniality of knowledge. In this way, the struggle for the demarcation of Taego ãwa Indigenous Land and the establishment of the school are seen as inseparable movements, with education serving as a space of re-existence and autonomy. Thus, the Tutawa ãwa Indigenous School emerges as a central agent in the ãwa people's interworld communications, acting as a space of resistance and knowledge production, fostering cosmopolitics (Stengers, 2018), which underpin the fight for rights and the creation of new ways of being.

Keywords: ãwa-Canoeiro; Communication; Tutawa ãwa Indigenous School; Taego ãwa Indigenous Land.

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Figura 01 – Tutawa ãwa caminhando com as suas flechas	17
Figura 02 – Equipe da Oficina de “Direito a Consulta, Prévia, Livre e Informada” com o povo	20
Figura 03 – Kamutaja Silva ãwa	21
Figura 04 – Localização da Terra Indígena Inãwébohona do povo Javaé e da Terra Indígena	24
Figura 05 – Localização da Aldeia Indígena Itarô ãwa, vista de cima	25
Figura 06 – O grande líder Tutawa ãwa, no ano do contato forçado	26
Figura 07 – Entrada da Aldeia Indígena Itarô ãwa, acesso pelo Rio Javaés	32
Figura 08 – O Cacique Wapoxire ãwa, Kuriawa Javaé/Karajá, a Conselheira da Educação	40
Figura 09 – O encontro de Kamutaja ãwa com o Cacique Raoni Metuktire	41
Figura 10 – Reunião no quintal de Jãtemy Silva ãwa, na Aldeia Itarô para tratar de assuntos	43
Figura 11 – Perfil do povo ãwa no Instagram @awa_canoeiro	45
Imagem 12 – A memória e o futuro do povo ãwa: Kawkamy ãwa e seus netos na Aldeia	47
Figura 13 – Rio Javaés no período de estiagem	53
Figura 14 – Território Tradicional de Ocupação do povo ãwa-Canoeiro do Araguaia	54
Figura 15 – Tuxi ãwa (cunhado de Tutawa) e Kawkamy ãwa (filha de Tutawa)	61
Figura 16 – Tutawa e Kawkamy sendo observados na fazenda Canuanã	62
Figura 17 – Povo ãwa sobrevivente na Aldeia Canuanã do povo Iny Javaé	63

Figura 18 – Povo Āwa na Aldeia Canoanã nos anos 2010	66
Figura 19 – Kawkamy filha de Tutawa, com seus filhos e netos em placa demarcando a T.I	68
Figura 20 – Do cativeiro à luta pela demarcação	69
Figura 21 – Tutawa Āwa em seus últimos anos nesse mundo que conhecemos	70
Figura 22 – Logo da associação Āpawa que retrata as flechas de Tutawa	72
Figura 23 – Typyire Silva Āwa com pinturas do povo Āwa e Iny Karajá no Acampamento	74
Figura 25 – Jãtemy com sua filha abrindo caminho na mata com facão na mão	76
Figura 26 – Conteúdo de alerta para combate ao fogo na Ilha do Bananal, produzido por	80
Figura 27 – Bandeira vermelha demarcando o território da Aldeia Itarô em frente ao Rio	81
Figura 28 – Legenda do vídeo publicado no reels do Instagram para campanha de construção	82
Figura 29 – A Escola Indígena Tutawa Āwa	83
Figura 30 – Jãtemy Silva Āwa e Kupere Silva Āwa em oficina de formação na aldeia	88
Figura 31 – Casa de Tuguymy e Kuriawa, uma das primeiras da Aldeia Itarô	92
Figura 32 – Ida para a Aldeia Itarô pelo Rio Javaés no mês de março	93
Figura 33 – Ida para a Aldeia Itarô por dentro da Ilha do Bananal, mês de julho	94
Figura 34 – Estrutura da escola indígena Taego Āwa, sala de aula	95
Figura 35 – Estrutura da Escola Indígena Taego Āwa entrada e bebedouro	96
Figura 36 – Viveiro Kawu, um pedaço da Mata Azul na Aldeia Itarô	97

Figura 37 – Tartaruga sendo preparada para a aula de culinária indígena	100
Figura 38 – Pintura da Paca Tradicional do povo Āwa sendo feita em sala de aula	101
Figura 39 – Dia das mães na Aldeia Itarô Āwa	102
Figura 40 – Festa Junina na Aldeia Itarô	103
Figura 41 – Crianças assistindo pelo celular o ritual do heteroky do povo Iny Karajá e	104
Figura 42 – Kawkamy Āwa sentada ao meu lado assistindo vídeos no TikTok	105
Figura 43 – Dicionário da Língua Āwa Jega, em construção	107
Figura 44 – Leitura em conjunto no “clube do livro”	109
Figura 45 – Animais e crianças na Escola Indígena Tutawa Āwa	111
Figura 46 – Dia de ensinar as crianças a colher mel na mata	112
Figura 48 – Registro de atividade em sala de aula com estudantes Āwa	115
Figura 49 – Nova geração do povo Āwa em evento do dia das mães	117
Figura 50 – Com Kamutaja Āwa, amizade construída no caminho da pesquisa etnográfica e	121

LISTA DE TABELAS

Tabela 1- Cronograma de Execução da Etnografia.....	38
Tabela 2- Palavras da Língua ãwa Jêga Mais Utilizadas na Aldeia Indígena Itarô Awa.....	110

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ATL	Acampamento Terra Livre
ACT	Amazon Conservation Team
BNCC	Base Nacional Comum Curricular
Capex	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEEI	Conselho de Educação Escolar Indígena
CMI	Conselho Indigenista Missionário
COVID-19	Coronavírus
EJA	Educação de Jovens e Adultos
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PPGCom	Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade
PPP	Projeto Político Pedagógico
SEDUC	Secretaria de Educação
SEPOT/TO	Secretaria Estadual dos Povos Originários e Tradicionais do Tocantins
TI	Terra Indígena
TRF-1	Tribunal Regional Federal da 1ª Região
UFT	Universidade Federal do Tocantins
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	17
1.1	O início de uma <i>ajëgy ixu'pe</i> (comunicação).....	17
1.2	O povo ãwa-Canoeiro do Araguaia.....	21
1.3	Tecendo os fios de uma etnografia.....	26
1.4	Dobras do caminho.....	28
2	CAMINHOS METODOLÓGICOS.....	32
2.1	Uma pesquisa etnográfica na Comunicação.....	33
2.2	Analisando as experiências etnográficas.....	41
3	MEMÓRIA, COSMOPOLÍTICA E COMUNICAÇÃO DO POVO ãWA.....	47
3.1	Memórias da captura e do cativo.....	55
3.2	Vivendo com outro povo, a relação do povo ãwa com o povo Javaé.....	62
3.3	As cosmopolíticas ãwa.....	68
3.4	Comunicação, decolonialidade e educação.....	75
4	A LUTA PELO TERRITÓRIO E A LUTA PELA EDUCAÇÃO CAMINHAM JUNTAS.....	88
4.1	A formação da Aldeia Itaro ãwa e o surgimento da escola.....	90
4.2	Projeto Político Pedagógico da Escola Estadual Indígena Tutawa ãwa.....	97
4.3	A oralidade e a Escrita a partir da escola	102
4.4	A escola como agente nas comunicações intermundos.....	109
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
	REFERÊNCIAS.....	121
	ANEXOS.....	126

1 INTRODUÇÃO

1.1 O início de uma *ajëgy ixu'pe* (comunicação)

Este estudo é o resultado de uma trajetória de luta, que iniciou com a minha mãe, avó e tias, mulheres negras e professoras. Foi com elas que aprendi, que a educação pode ser não apenas uma via de ascensão, mas também um território de resistência.

Sou uma mulher tocantinense, natural da cidade de Porto Nacional – TO, e vivo a cinco anos em Palmas – TO. Tenho uma trajetória marcada por uma formação em instituições públicas, e logo no início da vida adulta me envolvi em movimentos sociais e ingressei no curso de Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal do Tocantins – UFT. Foi ali que me formei e me tornei pesquisadora, com uma atuação acadêmica e política engajada com as causas dos povos indígenas do Tocantins.

Ao concluir a graduação, ingressei no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade – PPGCOM/UFT. E o Professor Dr. André Luis Campanha Demarchi se tornou, então, meu orientador, e é com ele que tenho aprofundado o meu envolvimento com a etnografia tanto no campo como na escrita.

Início esta pesquisa contando brevemente sobre como cheguei aqui, porque acredito que toda escrita carrega um corpo e uma memória. Não existe neutralidade possível quando nos colocamos em campo levando em consideração também os afetos, as escolhas políticas e a escuta implicada. Escrevo, portanto, em primeira pessoa, como mulher negra (parda), como pesquisadora e como alguém que reconhece sua posição no mundo e no texto. E é a partir dessa travessia que me autorizo a escrever uma etnografia que também é um gesto de escuta, de encontro e de comprometimento.

Antes mesmo de entrar no Mestrado eu já sentia um incômodo com a escassez de informações, tanto midiáticas quanto acadêmicas, sobre os povos indígenas do Estado do Tocantins. E em diálogo com meu orientador, buscamos articular um trabalho que pudesse interseccionar comunicação e pesquisa de campo etnográfica, assim decidimos concentrar nosso olhar no povo *Áwa-Canoeiro* também conhecido como *Avá-Canoeiro* do Araguaia, cuja história de resistência, dispersão forçada e invisibilização desafia os modos tradicionais de representação e registro.

Assim, iniciei o estado da arte da pesquisa, realizando revisões bibliográficas para conhecer a história do povo e encontrar de que forma eu poderia falar sobre comunicação e povos indígenas. Meu orientador o professor André, sugeriu começar a ler o trabalho da Dra.

Patrícia de Mendonça Rodrigues, antropóloga que atua na Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI, que escreveu juntamente com o povo Āwa-Canoeiro o *“Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Taego Āwa”* (2012), este foi o primeiro documento que protagonizou a história do povo Āwa e a reivindicação da T.I - Terra Indígena Taego Āwa. Outro documento importante analisado foi o *“Laudo Pericial Antropológico da Terra Indígena Taego Āwa”* (2021) de André Demarchi, que conta a história recente e apresenta argumentos para a demarcação do território e pertencimento do povo Āwa.

Após conhecer mais da história do povo, busquei também ler os artigos de Kamutaja Silva Āwa, e entrevistas dadas por pessoas do povo Āwa. Kamutaja é pedagoga formada pela UFT, e foi a primeira pessoa do seu povo a entrar no universo acadêmico, produzindo os trabalhos *“Em memória de Tutawa”* (2021), *“Do cativo à luta: história pós-contato e protagonismo do povo Āwa”* (2021) e o *“PPP – Projeto Político e Pedagógico da Escola Indígena Tutawa Āwa”* (2023), sendo este último uma construção coletiva da comunidade Āwa.

Em busca de encontrar os caminhos dentro da comunicação, o professor André também me sugeriu ler os trabalhos da Professora Doutora Luciana de Oliveria da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, para compreender os modos de comunicação e existência desse povo, ao ler a autora conheci o conceito de Comunicação Intermundos elaborado por Oliveira (2020; 2021; 2023), que desloca a comunicação para além do meios de comunicação convencionais, do humano e do ocidental, incluindo os modos de dizer e existir de mundos plurais cosmológicos, espirituais, corporais e políticos.

Ao definir o tema da pesquisa de mestrado e encontrar os conceitos, logo buscamos entrar em contato com as lideranças do povo Āwa-Canoeiro, com a finalidade de demonstrar o meu interesse de fazer este trabalho, solicitar autorização para realizar a pesquisa e colaborar com as demandas da comunidade, assim por videochamada realizada no mês de agosto de 2023, tive o meu primeiro contato com as lideranças: Cacique Wapoxire Tuxti Silva Āwa e Kamutaja Silva Āwa, Presidenta da Associação do povo Āwa e Coordenadora Voluntária da Escola Indígena Tutawa Āwa (Anexo VII).

Após a primeira reunião mantive contato com Kamutaja, e tive a oportunidade de ir até a Aldeia Indígena Itarô Āwa em 04 de agosto de 2023, como parte de uma equipe enviada pela Secretaria Estadual dos Povos Originários e Tradicionais do Tocantins – SEPOT/TO (Figura 02), para realizar uma oficina sobre “Direito a Consulta, Prévia, Livre e Informada”. Nessa oportunidade conheci a Aldeia Indígena Itarô Āwa e a Escola Indígena Tutawa Āwa, local onde

a oficina aconteceu e naquele dia eu tive a certeza que tinha que trabalhar junto ao povo *Ãwa-Canoeiro*, pois vi como o povo precisa/va de pessoas apoiadoras.

Figura 02 – Equipe da Oficina de “Direito a Consulta, Prévia, Livre e Informada” com o povo *Ãwa-Canoeiro* na Aldeia Indígena Itarô *Ãwa*



Fonte: SEPOT /TO, 04 de agosto de 2023.

O meu encontro com o povo *Ãwa-Canoeiro* foi marcado pelo início de uma amizade e os contatos constantes com Kamutaja no decorrer da pesquisa, fizeram surgir um vínculo além da relação de pesquisadora e sujeita pesquisada (Figura 03).

Estabelecida essa conexão, eu soube no início do ano de 2024 de uma vaga para professora na escola da Aldeia Itarô, pois além do mestrado eu também estava no processo de me tornar professora, ocasião que ainda cursava a Licenciatura em Sociologia. Com isto, logo me candidatei para essa vaga e foi neste momento que este estudo encontrou os caminhos da educação escolar indígena e suas relações com a comunicação intermundos.

Partindo desse acontecimento, o percurso etnográfico que fundamenta esta dissertação teve início em março de 2024, quando realizei minha primeira ida à Aldeia Indígena Itarô, para atuar como professora convidada e pesquisadora. Permaneci na aldeia por cerca de vinte dias, entre os meses de março e abril, em meio a idas e vindas enquanto aguardava a formalização da contratação como professora.

Figura 03 - Kamutaja Silva ãwa



Fonte: Museu da Pessoa, 2022.

As observações e experiências desse primeiro período de campo compuseram o meu Relatório de Qualificação, que foi apresentado e aprovado pela banca de qualificação no PPGCOM/UFT, no mês maio de 2024. Após essa etapa, ainda em maio, retornei à aldeia para participar de um evento comemorativo de Dia das Mães, momento que marcou também o início da preparação para uma fase mais intensa da pesquisa.

Em junho e julho de 2024, realizei a etapa principal da pesquisa de campo, com aplicação de técnicas como diários de campo, observação participante ativa e passiva, registros fotográficos e interações em diferentes contextos da vida do povo ãwa, a convivência cotidiana permitiu observar como a escola se firmou como lugar de resistência, circulação de saberes e insurgência à colonialidade, especialmente no contexto de luta pela demarcação da Terra Indígena Taego ãwa

O retorno da aldeia deu início, entre setembro e dezembro de 2024, à fase de análise e sistematização dos materiais coletados, integrando-os à escrita da dissertação. Durante esse período, também participei de eventos, reuniões e encontros com o povo ãwa na cidade de Palmas-TO e passei a colaborar de forma mais direta com a Associação do povo ãwa-Canoeiro (Apãwa), em atividades administrativas.

Nos primeiros meses de 2025 (janeiro, fevereiro e março), concentrei-me na escrita e análise reflexiva da experiência etnográfica, com o apoio constante de Kamutaja, que compartilhou narrativas e elementos importantes para a conclusão deste trabalho. Por fim, entre abril e junho de 2025, dediquei-me aos ajustes finais da dissertação, mantendo contato online com a comunidade ãwa e me organizando para a banca de defesa.

Trago aqui não apenas os dados da pesquisa de campo, mas também os sentimentos que floresceram durante minha vivência na Aldeia Itarô. Fui atravessada por emoções que há muito tempo não experienciava/experimentava, por sonhos e inspirações nascidos dos laços afetivos construídos com o povo ãwa. Dessa experiência, brotou também a poesia, um tipo de escrita que há muito tempo me escapava. Foi na Aldeia Itarô que voltei para a escrita literária

Os caminhos que percorri durante o meu encontro com esta pesquisa etnográfica, me conduziram até a sala de aula onde ensinei, aprendi e me formei professora. Por isso, esta dissertação, parte de múltiplas *ajëgy ixu'pe* (palavra que significa "comunicação" na língua ãwa *Jëga*) que foram estabelecidas, vivenciadas e articuladas entre os mundos que o povo ãwa habita. Nesse contexto, a Escola Indígena Tutawa ãwa emerge como protagonista e articuladora dessas *ajëgy ixu'pe*, um espaço onde as cosmopolíticas do povo ãwa se manifestam de maneira viva e concreta, entrelaçando saberes ancestrais e formas contemporâneas de existência e resistência.

1.2 O povo ãwa-Canoeiro do Araguaia

O povo ãwa-Canoeiro do Araguaia, como se autodenominam, são conhecidos pela nomeação dada pelos colonizadores de "Avá-Canoeiros do Araguaia". São falantes da língua ãwa *Jëga* pertencente à família linguística Tupi-Guarani, do tronco linguístico Tupi. Os ãwa são lembrados na história como o povo indígena que mais resistiu à opressão dos colonizadores no Brasil Central. Essa afirmação cunhada por Rodrigues (2012) e reforçada por Kamutaja ãwa (2021), é baseada na forma como o Estado Brasileiro negligenciou a vida deste povo ao retirá-los de modo forçado do território ancestral que os pertence, território denominado Terra Indígena Taego ãwa, situado na região conhecida como Mata Azul. A separação forçada desse território não significou só a perda de um espaço geográfico, mas também a tentativa de rompimento de laços espirituais, afetivos e existenciais.

Segundo Rodrigues (2012), o período da Ditadura Militar no Brasil foi o mais violento para os ãwa quando foram perseguidos e retirados da região da Mata Azul, onde se localiza a

TI - Terra Indígena Taego ãwa, assim foram levados e expostos na Fazenda Canuanã. Nesse período, 11 pessoas ãwa sobreviveram e dessas, apenas 5 que restaram foram levados para uma aldeia no território Javaé, onde habitam até hoje.

Por viverem em regiões próximas, muito antes da chegada dos colonizados, os ãwa e os Javaés não tinham relações amigáveis, assim quando foram obrigados a viver com os Javaés¹ os ãwa passaram por duros momentos, sendo considerados inimigos dentro do território, não podendo falar sua língua e expressar sua cultura (Rodrigues, 2012).

O povo ãwa viveu por décadas na Aldeia Indígena Canuanã Javaé, de forma marginalizada. À medida que os anos avançaram e a luta pela demarcação da Terra Indígena Taego ãwa começou a ganhar força, principalmente nos anos 2000 e 2010, os ãwa passaram a se articular politicamente, buscando alianças e espaços de visibilidade para denunciar as violências sofridas e reivindicar seu território de origem. Esse processo, lento e doloroso, incluiu também deslocamentos internos: o povo passou a viver em outras aldeias, como a Aldeia Boto Velho, onde viveram por um período significativo. A Boto Velho foi a última morada antes de uma virada histórica no ano de 2022, quando os ãwa conseguiram formar uma aldeia própria.

Hoje em dia, os ãwa ainda estão em território do povo Javaé, na Ilha do Bananal - TO, na Terra Indígena *Inãwébohona* (localização na Figura 04), resistindo e aguardando a finalização do processo de demarcação da TI Taego ãwa.

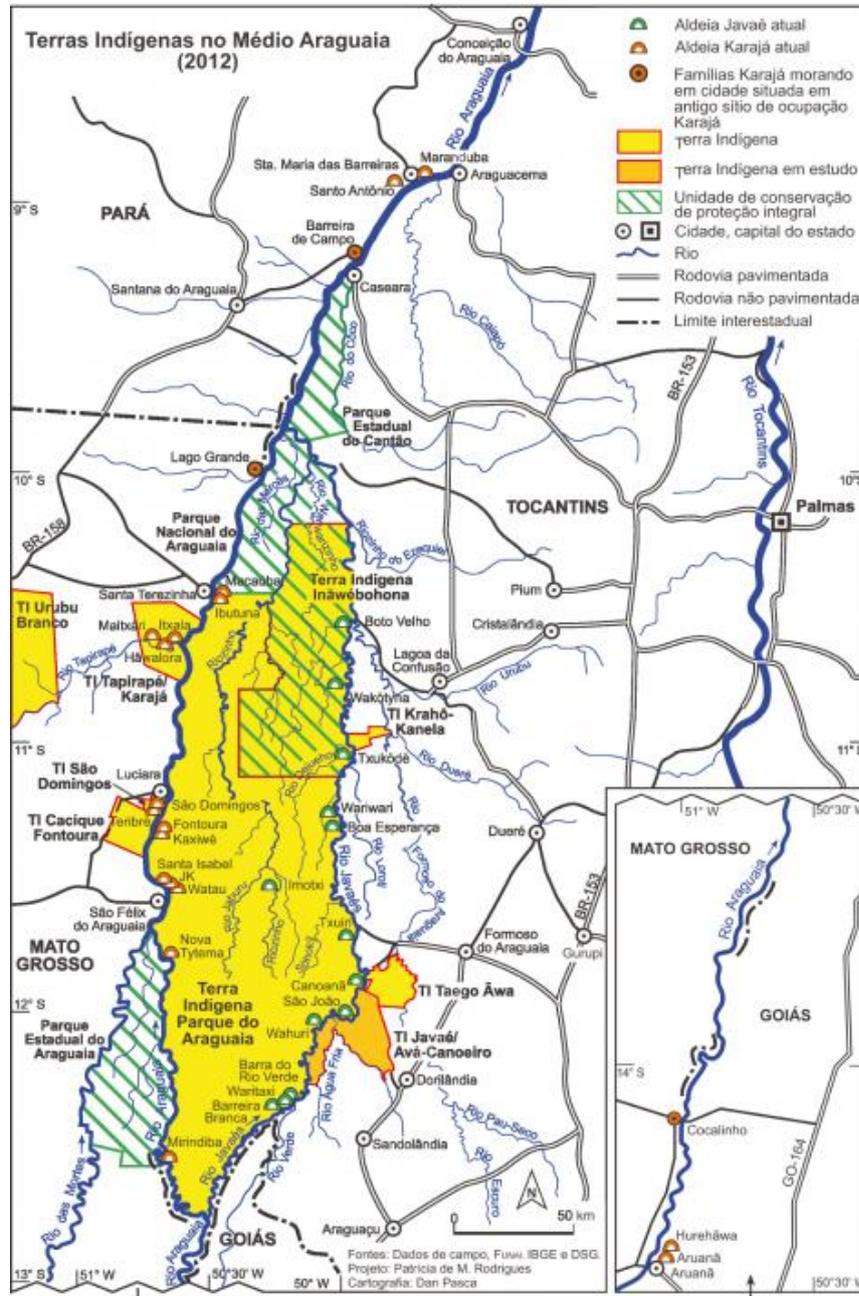
O povo ãwa, em sua maioria, vive na Aldeia Indígena Itaro ãwa (localização na Figura 05), formada em 2022, após Kuriawa Javaé Karajá que é casado com Tuguymy ãwa ter reivindicado o seu direito como Javaé de ter uma chácara na Terra Indígena *Inãwébohona*, já que Kuriawa foi um dos líderes na luta pela demarcação do território, com isto finalmente o povo ãwa pode ter um lugar próprio para se fortalecer e articular suas lutas.

Inicialmente o lugar de articulação conquistado se tornou o Acampamento *Itarô*, esse nome *Itarô*, representa uma junção das línguas ãwa e Javaé, e significa “pedra grande”, representando a característica do lugar que fica em cima de uma grande encosta argilosa às

¹ O povo indígena Iny Javaé, falantes da língua Iny do tronco linguístico Macro-Jê, habita tradicionalmente a Ilha do Bananal, às margens do rio Javaés, no estado do Tocantins. São exímios pescadores, agricultores e canoieiros, com forte vínculo cosmológico com o mundo aquático. Segundo o IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2022), os javaés tem uma população de mais de 1.500 pessoas, o povo se divide entre mais de 15 aldeias, e entre as maiores destaca a Aldeia Indígena Canuanã. O povo Iny Javaé da aldeia Canuanã também tem um histórico com os fazendeiros da Fazenda Canuanã, e assim como o povo ãwa tiveram seu território invadido, e assim as histórias do povo Javaé e do povo ãwa se encontram. E os desdobramentos desse encontro são aprofundados no trabalho de Patrícia de Mendonça Rodrigues (2012).

margens do rio Javés. Com o andamento do processo de demarcação da TI Taego ãwa, o povo ãwa decidiu forma no que antes era um acampamento a Aldeia Itarô, para que o povo pudesse ter mais autonomia de exercer sua cultura, falar sua língua e articular as suas lutas.

Figura 04 – Localização da Terra Indígena Inãwébohona do povo Javaé e da Terra Indígena Taego ãwa do povo ãwa-Canoeiro do Araguaia



Fonte: Patrícia de Mendonça Rodrigues e Fundação Nacional dos Povos Indígenas -FUNAI, Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação: Terra Indígena Taego ãwa, 2012.

Figura 05 – Localização da Aldeia Indígena Itarô Ãwa, vista de cima

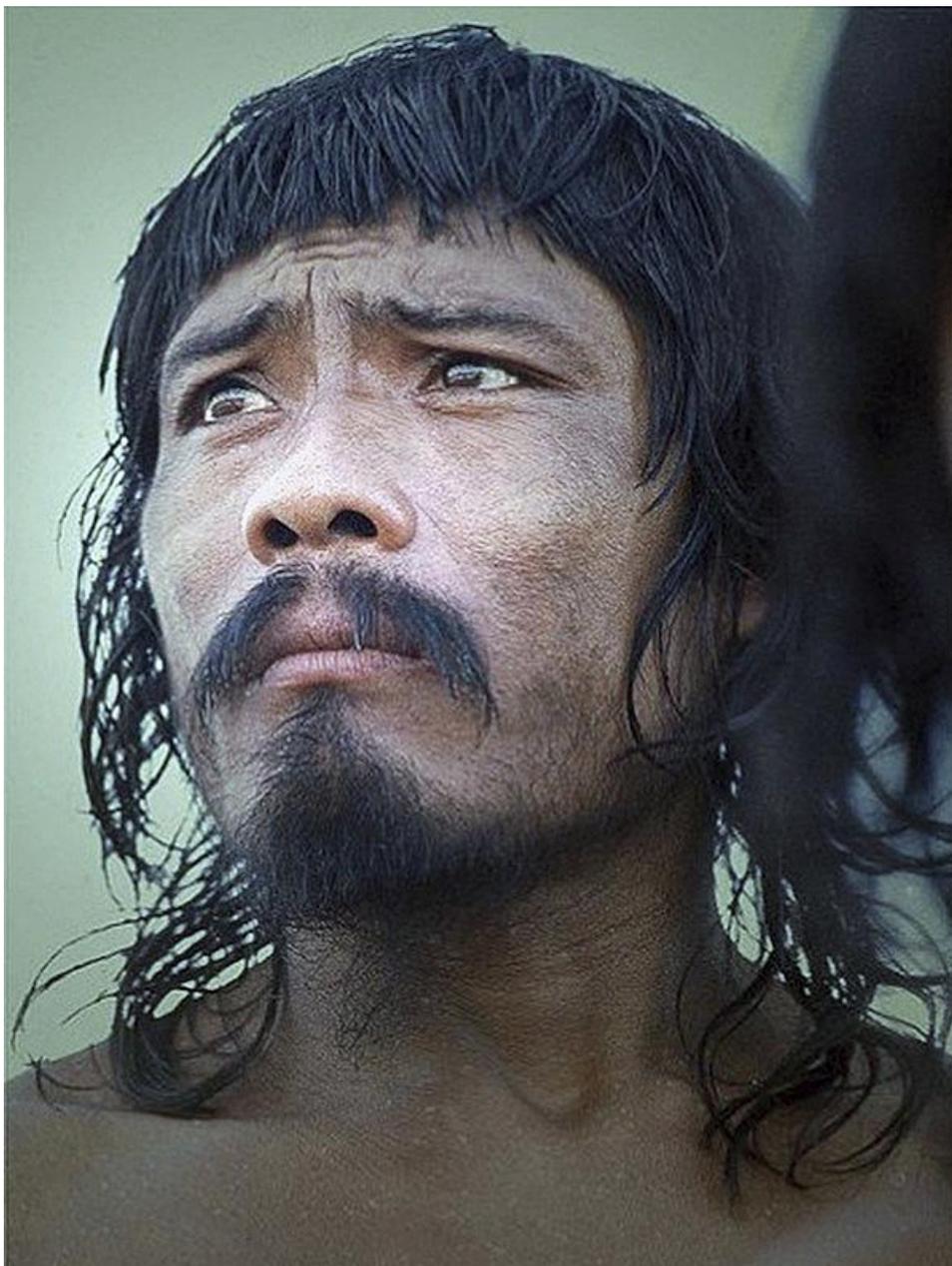


Fonte: Acervo Fotográfico do Povo Ãwa-Canoeiro do Araguaia, 2024.

A população Ãwa atual é de cerca de 40 pessoas, que se dividem em 9 famílias. Dessas 5 famílias vivem na Aldeia Itarô na Ilha do Bananal – TO (família de Jãtemy, família de Wapoxire, família de Tuguymy, família de Kupere, família de Taego), 1 na cidade de Palmas – TO (parte dos enteados e sobrinhos de Kamutaja), 2 em Minaçu – GO (Kamutaja e Juaga Ãwa) e 1 família que vive na Aldeia Indígena Santa Isabel do Morro do povo Iny Karajá (família de Typyire, casada com um homem Iny Karajá).

Mesmo com tanta marginalização e negligências, durante os mais de 40 anos que vivem nessa situação, os Ãwa foram invisibilizados pelas mídias, sendo constantemente retratados em situação de apagamento e colocados como um povo que estava desaparecendo, como pontua Rodrigues (2012). E apesar das situações violentas que viveram, os Ãwa realizaram a manutenção da cultura, nunca desistindo de reivindicar o território ancestral. Um dos principais líderes nessa luta foi Tutawa Ãwa (Figura 06), um dos sobreviventes da fazenda Canuanã que, mesmo vivendo com o povo Javaé, durante décadas, manteve e educou seus filhos, filhas, netos e netas nas tradições tupi do povo Ãwa.

Figura 06 – O grande líder *Tutawa ãwa*, no ano do contato forçado



Fonte: Acervo fotográfico do povo *ãwa*-Canoeiro do Araguaia, foto de Klaus Gunther, 1973.

As memórias de Tutawa, recontadas pelos participantes da pesquisa, foram fundamentais também para o processo de retomada do território, sendo repassada às gerações mais novas, inclusive na escola, como veremos a seguir. Cada vez mais articulados com os movimentos indígenas e utilizando das mídias digitais como instrumento de luta, o povo *ãwa* tem renovado conhecimentos.

O elemento central na luta pela demarcação do território é a Escola Indígena Tutawa ãwa, fruto de uma campanha mobilizada nas redes sociais. Mais do que um espaço institucional, a escola configura-se como um fórum cosmopolítico (Oliveira, 2021), um lugar onde as comunicações intermundos (Oliveira, 2020) se realizam cotidianamente, articulando os saberes tradicionais, as cosmologias ãwa e as demandas do presente.

Neste fórum, encontros entre o mundo dos encantados, da mata, dos ancestrais e o mundo do Estado, da burocracia e das políticas públicas se entrelaçam, produzindo formas próprias de comunicações. A escola, portanto, ultrapassa o papel de agente na luta pela demarcação: ela é um espaço de produção de cosmopolíticas e comunicações intermundos.

1.3 Tecendo os fios de uma etnografia

Este estudo etnográfico se justifica por tratar de uma população indígena pouco estudada no campo da Comunicação. Em consulta ao Catálogo de Teses e Dissertações da Capes - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, com filtro dos últimos 10 anos de trabalhos produzidos no Brasil acerca do tema desta pesquisa, foram encontradas 8 dissertações de mestrado com o tema “Avá - Canoeiro” e 3 teses de doutorado, sendo que deste material encontrado nenhum dos trabalhos se apresentam na área da Comunicação ou tratavam deste assunto. As áreas de estudo se voltavam para a Geografia, Linguística e Ciências Sociais, ressaltando ainda que em nenhuma delas é utilizada a autodenominação do povo (ãwa) no título. No programa de Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade - PPGCOM da UFT, que esta pesquisa se desenvolve, nenhuma das dissertações do repositório trata do povo ãwa.

Vale ressaltar ainda que cada vez mais os estudos na área da Comunicação têm se aproximado dos povos tradicionais e originários, estes que vem produzindo inclusive suas próprias mídias para divulgar suas narrativas.

Estes trabalhos que trazem protagonistas indígenas para a pesquisa têm sido reconhecidos por serem um esforço de romper com as tradições epistemológicas que excluem estes povos, a exemplo, os trabalhos de Luciana de Oliveira, professora na Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, que produz pesquisas na área da comunicação e trabalha desde 2012 com a comunidade *Kaiowá de Guaviry Yvy Pyte Yjere*, contribuindo nos estudos dentro da comunicação que pensam as práticas comunicacionais dos povos indígenas e nas comunicações intermundos, como uma forma de produção do conhecimento para povos indígenas.

No PPPGCOM, podemos citar os trabalhos do cientista social e Professor Mestre Thiago Allan Ribeiro de Oliveira (2023), que desenvolve pesquisas sobre o uso das tecnologias de informação pelo povo Gavião do Maranhão, e da psicóloga e Professora Mestra Thainara Ferreira Cavalcante (2003) que pesquisa as cosmopraxis comunicacionais do povo Apinajé do Tocantins, relacionando os conceitos de comunicação, memória e luto.

Outro exemplo desse movimento é a tese de doutorado de Lorena Cruz Esteves, na área da Comunicação com sua pesquisa intitulada “*Ativismo de Mulheres Indígenas em Ambientes Digitais: Diálogos sobre (de)colonialidades e resistências comunicativas*” (2022), apresentando a comunicação digital como um território de luta para povos indígenas, e principalmente para as mulheres.

Portanto, justifica-se a escolha desta pesquisa e a escolha do povo indígena *Ãwa* pela inovação e pela ainda limitada produção acadêmica sobre a vida atual dos *Ãwa*, estes que produzem suas próprias formas de comunicação dentro e fora das telas.

Podemos pensar nessa forma de comunicação com o mundo não indígena, e na produção e articulação das demandas *Ãwa* como uma comunicação cosmopolítica. Stengers (2018) promove com este conceito uma simetria dos conhecimentos produzidos por diferentes povos, neste caso, os *Ãwa*, possibilitando um entendimento contra-hierárquico das relações políticas, uma forma de pensar em outros modos de se fazer comunicação e política e de produzir poder.

Ao abordar essas relações do mundo dos *Ãwa* com o mundo não indígena, que aqui se coloca a necessidade de trazer à tona o conceito de comunicação intermundos, que são formas de comunicação que fogem às formas interpretativas convencionais (Oliveira, 2020). O contato com este conceito surge através do trabalho de Cavalcante (2023), que subverte as metodologias da comunicação, ao questionar quem tem acesso ao conhecimento científico fora do espaço acadêmico?

Portanto, busca-se aqui analisar, assim como Cavalcante (2023) com sua pesquisa sobre os Apinajé, como as narrativas *Ãwa* são produtoras de comunicações intermundos, buscando na memória e nas lutas deste povo as suas cosmopolíticas, para compreender como se constitui o mundo *Ãwa* já que os “saberes-fazer indígenas estão figurados em uma cosmopraxis comunicacional no campo cosmopolítico” (CAVALCANTE, 2023, p. 16).

Para além dessas formas comunicacionais do povo *Ãwa* abordadas, estes também utilizam da internet. O avanço da internet nas aldeias indígenas e em todo o Brasil nas últimas décadas, possibilitou aos povos indígenas protagonismo para enfim produzir as suas próprias narrativas nas mídias sociais (Pereira, 2007). Atualmente muitos indígenas atuam como

administradores de redes sociais e influencers, é o caso do povo *Ãwa* que possui Instagram, Facebook, Blog e grupos de Whatsapp, utilizando desse espaço de poder.

A ativista Kamutaja *Ãwa*, é quem protagoniza a produção das narrativas nas redes sociais, principalmente no instagram @awa_canoeiro, que é um espaço político de comunicação e luta. Castells (2013), explica como as informações que são difundidas em rede influenciam no pensamento e comportamento da sociedade para com os povos indígenas, sendo a informação uma forma de poder.

Para compreender tais comunicações intermundos produzidas pelos *Ãwa*, tornou-se necessário traçar caminhos metodológicos diversos, partindo da pesquisa etnográfica do tipo multisituada que possibilita ir de encontro com as narrativas a serem estudadas, com isto foram realizadas as técnicas de pesquisa de campo, observação participante passiva/ativa, registros fotográficos e a elaboração de narrativas etnográficas articuladas com o debate teórico dessa pesquisa.

Vale ressaltar, que a presente pesquisa teve/tem como contrapartida realizar uma devolutiva da pesquisa para o povo *Ãwa*-Canoeiro do Araguaia. E desde o ano de 2024, tenho atuado como colaboradora na Escola Indígena Tutawa *Ãwa*, onde fui professora convidada e na Associação Indígena do povo *Ãwa* (Apãwa) onde colaboro com questões administrativas, uma forma de agradecer e devolver o conhecimento compartilhado.

1.4 Dobras do Caminho

Com isto, esta etnografia se divide em 4 capítulos divididos por intervenções poéticas e fotográficas produzidas durante o processo da pesquisa, início com este capítulo de Introdução apresentado. E no Capítulo 2, apresento os caminhos metodológicos que sustentam esta pesquisa, ancorada na etnografia multisituada de Luciana de Oliveira (2017), implicada e construída em diálogo com o povo *Ãwa*-Canoeiro do Araguaia. A partir de uma escuta comprometida e da observação participante, a pesquisa foi realizada em diferentes contextos: na Aldeia Itarô, na Escola Indígena Tutawa *Ãwa*, em interações digitais (WhatsApp e Instagram) e em articulações com instituições do Estado. Adoto as contribuições de autores como Grada Kilomba (2019), para pensar a etnografia como travessia entre mundos e como ferramenta para produzir conhecimento a partir de conexões parciais e relações intermundos. O capítulo também detalha as técnicas utilizadas, como diário de campo, observação participante passiva/ativa, registros fotográficos, escuta sensível e construção das narrativas etnográficas, bem como os desafios éticos e afetivos enfrentados no campo.

No Capítulo 3 trago as memórias do povo *Ãwa*, passando pelo trágico contato forçado, o tempo de cativeiro na Fazenda Canuanã e a convivência com o povo Javaé. A partir de relatos partilhados durante a pesquisa de campo, reconstruo fragmentos dessa trajetória marcada pela dor, mas também pela resistência. O capítulo reflete sobre como essas experiências se entrelaçam à luta territorial e à produção de sentidos sobre o mundo, para isso uso autores como Kamutaja *Ãwa* (2021,2022), Demarchi (2021) e Rodrigues (2012), trazendo à tona o conceito de cosmopolíticas, formas próprias de existir e resistir que não separam natureza, política e espiritualidade. Também discuto teoricamente práticas de comunicação e educação vividas pelos *Ãwa* desafiam os modelos coloniais de escolarização, colocando no centro da pesquisa o conceito de comunicação intermundos, dialogando com a perspectiva da decolonialidade de Quijano, (2005) e Segato (2021), evidenciando as potências de reexistência nas formas de ensinar, aprender e comunicar do povo *Ãwa*.

Logo no Capítulo 4, aprofundo a relação entre a conquista da Aldeia Itarô e a criação da Escola Estadual Indígena Tutawa *Ãwa* como partes indissociáveis da luta do povo *Ãwa* pela demarcação da Terra Indígena Taego *Ãwa*. Mostro como a escola se torna um território político e simbólico, e não apenas um espaço institucional de ensino, para isso utilizo as discussões de Célia Xakriába (2019) e Sandra Benites (2015;2020). Analiso o Projeto Político Pedagógico, documento do povo *Ãwa* (2023), a escola e as práticas educativas que emergem do encontro entre saberes tradicionais e exigências do currículo oficial. A oralidade, o uso da escrita e as práticas pedagógicas são compreendidos aqui como formas de comunicação intermundos (Oliveira, 2023), que atravessam o cotidiano da escola e produzem articulações entre mundos distintos — o mundo dos encantados, da mata e dos mortos, e o mundo da burocracia do Estado, das provas e dos documentos. A escola aparece como agente central na articulação política do povo, sendo o lugar de resistência na luta pela TI Taego *Ãwa*.

No capítulo 5, trago as Considerações Finais, com os principais pontos da pesquisa, destacando o argumento central do trabalho, o resultado das discussões e experiências. Finalizo a etnografia com reflexões sobre as potências do fazer etnográfico com povos indígenas e o compromisso ético de devolver à comunidade não só os registros, mas também alianças, escutas e visibilidades.

Mais um dia em Itarô

Ouço o canto dos pássaros, vejo as galinhas no terreiro,
Admiro o efêmero, ligeiro Rio *Javaés*
Que em janeiro transborda e abraça a mata,
Mas em julho se encolhe, a areia se retrata,
E então, sereno, o rio se mostra longínquo, inteiro.

Reparo meninos e meninas, correndo no mato,
Montando a cavalo, no tempo exato
Em que criança pode ser criança
Sem medo, sem pressa, com esperança.

Observo as mulheres no preparo da comida,
Elas que alimentam, sustentam e dão vida.

Às sete da manhã, corro pra escola,
Ouço em coro: "Bom dia!"
Ou melhor: "*Koemy Namagaw*",
Como dizia *Tutawa* com sabedoria.

Ensino a língua portuguesa,
Mas o que mais me alegra
É ouvir a língua *Áwa*, língua ancestral
Que na escola é retomada.

Ancestralidade aqui é o maior tesouro,
É raiz, é memória, é *Ajëgy ixu'pe*, é ouro.

O mundo deve se conscientizar e enxergar
Que essa terra já era indígena
Bem antes do invasor chegar.

Byira em português, branco, intruso, usurpador
ÁWA GENTE, pessoa, povo originário
Essas são coisas que aprendo
Em mais um dia em Itarô.

Lys Maria Ramos de Souza, 12 de julho de 2024.

Figura 07 – Entrada da Aldeia Indígena Itarô ãwa, acesso pelo Rio Javaés



Fonte: Lys Maria Ramos, pesquisa de campo, julho de 2024.

2 CAMINHOS METODOLÓGICOS

A escolha metodológica desta pesquisa não parte apenas de uma exigência formal da academia, ela também reforça o meu posicionamento como pesquisadora que confronta a colonialidade e o seu modo de fazer ciência. Como apontam autoras como Célia Xakriabá (2019), Bell Hooks (2019) e Grada Kilomba (2020), os processos de produção de conhecimento ainda estão fortemente enraizados em paradigmas ocidentais, que ignoram, marginalizam ou expropriam os saberes produzidos fora dos centros normativos da ciência.

A universidade, mesmo diante das pautas de descolonização, ainda opera a partir de padrões epistemológicos que não reconhecem plenamente as ciências originárias, as metodologias da terra, os tempos da oralidade e os conhecimentos que se produzem em outras lógicas de mundo.

Nesse sentido, como destaca Kilomba (2020), as pessoas racializadas, indígenas e periféricas são frequentemente convidadas a falar dentro da universidade, mas desde que se adequem à linguagem do "centro", ou seja, desde que traduzam seus saberes à estrutura do conhecimento dominante. Isso produz um deslocamento contínuo, um lugar de "outridade", onde se pode falar, mas nunca a partir de si. Essa constatação tensionou diretamente minha postura como pesquisadora, e me levou a compreender que fazer pesquisa com povos indígenas exige, antes de tudo, rever a minha própria posição em campo.

A convivência na Aldeia Itarô e os laços construídos através da Escola Indígena Tutawa ãwa me ensinaram que os cronogramas e planejamentos definidos antes da pesquisa de campo não se sustentam diante da complexidade da vida comunitária. A forma de viver do povo, as demandas coletivas, as urgências cotidianas e os próprios ritmos da aldeia, desafiam a lógica da linearidade e do controle que muitas vezes orienta a pesquisa acadêmica.

Foi diante dessas experiências e aprendizados que adotei a etnografia como metodologia central, compreendida não como ferramenta de observação distanciada, mas como presença implicada. Como propõe Oliveira (2017) em estudos na área da comunicação, utilizo a etnografia multisituada, que visa compreender fenômenos sociais complexos e em trânsito, especialmente aqueles relacionados a grupos historicamente subalternizados, como povos indígenas e comunidades tradicionais. Essa metodologia rompe com a ideia clássica de etnografia centrada em um único local, por isso também é conhecida como multilocal, como analisa Oliveira (2017):

Voltando à etnografia multissituada (por vezes tradu-zida como etnografia multilocal), trata-se de uma forma de incursão metodológica proposta por George Marcus e Michael Fischer (1999) na década de 1980, e, à época, tais discussões nutriam-se, em vários elementos, do grande capital intelectual legado pela díade poder/conhecimento de Foucault, pela noção de heterotopia tal como desenvolvida por Dreyfus e Rabinow e pela noção de rizoma de Deleuze e Guattari. Ao transportá-la para o campo da pesquisa em comunicação, busco, mantendo as preocupações fundamentais quanto à distribuição de poder nas relações sociais (...) (Oliveira, 2017, p. 74).

Essa abordagem foi fundamental para compreender a cosmologia do povo *Ãwa* e sua forma de comunicar com outros mundos, observando como suas práticas circulam entre o território físico da aldeia, os espaços escolares, os ambientes digitais e as instâncias institucionais. Diante dessa metodologia, foram utilizadas algumas técnicas de pesquisa como pesquisa de campo, observação participante ativa e passiva, produção de registros fotográficos e análise da experiência etnográfica.

Como afirma Clifford Geertz “(...) não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento [etnográfico]. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma ‘descrição densa’” (Geertz, 1981, p. 7). Apesar das adversidades para seguir os projetos realizados antes da pesquisa de campo, o esforço dedicado em acompanhar o povo *Ãwa* no cotidiano da aldeia e em reuniões com instituições públicas, me proporcionaram as informações que precisava para a pesquisa, de forma que as experiências e as subjetividades envolvidas nesse processo, trouxeram a densidade que o trabalho etnográfico exige.

Esse percurso metodológico, foge muitas vezes do que é “esperado” dentro da área da comunicação, e pode ser considerado até fora do campo, porém como pontua Kilomba (2020), esse processo de subverter o que se espera é necessário, só assim podemos produzir epistemologias que incluam o pessoal e o subjetivo, já que não existem escritas neutras, essa pesquisa não poderia ter sido realizada de outra forma, senão pela etnografia, já que esta proporciona o contato, a imersão e a descrição densa produzida com o povo *Ãwa-Canoeiro*.

2. 1 Uma pesquisa etnográfica na comunicação

Há mais de cem anos o método etnográfico revolucionou as Ciências Sociais, quando Bronislaw Malinowski publicou “Os argonautas do Pacífico Ocidental” (1922) e rompeu com a tradição da pesquisa de gabinete. A descrição de Malinowski sobre um povo específico de Nova Guiné, partiu da pesquisa de campo, da produção de diários de campo e principalmente da descrição e análise das experiências que encontrou em campo, inaugurando um método que

foca nas/os sujeitas/os, o que é ideal nesta pesquisa que trata de um povo indígena específico, os *Áwa*.

Com o passar dos anos, cada vez mais a etnografia tem se expandido para outras áreas do conhecimento, isso porque não somente as ciências sociais se interessam por estudos caracterizados pela atividade descritiva e compreensiva de um grupo social, ou, povo específico. O que faz com que a etnografia seja utilizada em outras áreas parte do que Clifford Geertz (2008), define como o cerne deste método, que está para além de descrição, a etnografia serve para compreender o que está subjetivo:

(...) E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. Devemos frisar, no entanto, que essa não é uma questão de métodos. Segundo a opinião dos livros-textos, praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma "descrição densa. (GEERTZ, 2008, p. 7).

Como apresenta Geertz (1981), nem sempre o/a pesquisador/a conseguirá as respostas que precisa através de perguntas com os/as sujeitos/as da pesquisa. Mas por meio da convivência cotidiana poderá observar os não ditos. E isso só é possível através da pesquisa de campo. É possível, então, pensar que este seja um dos motivos, que outras áreas do conhecimento têm buscado a etnografia. Inclusive dentro da área Comunicação, que muito conversa com as Ciências Sociais, têm surgido já há algum tempo trabalhos que utilizam tal metodologia.

Existem autoras/es da área da comunicação, que vem fazendo um esforço de apresentar como utilizar a etnografia na Comunicação. Isabel Travancas (2005) apresenta alguns trabalhos pioneiros na comunicação que utilizam etnografia, apontando como esta metodologia de cunho qualitativo pode contribuir na apreensão de informações interativas vindas de pessoas reais, não apenas de informações textuais passadas por uma edição:

Creio que aqui aparece uma das vantagens da pesquisa qualitativa: a proximidade com o entrevistado. A maneira como ele se expressa; o tom de voz que usa; o seu entusiasmo ao falar de determinados assuntos; a relação de confiança que se estabelece entre pesquisador e pesquisado e que ajudará em outras etapas da pesquisa; a percepção das contradições no seu discurso; e mesmo a possibilidade de abordagem de temas mais complexos ou mesmo delicados. (Travancas, 2005, p. 106).

Além dos trabalhos mencionados por Travancas (2005), existem outros mais atuais que usam a etnografia na comunicação, inclusive na sua forma de netnografia (internet + etnografia), termo desenvolvido para definir a pesquisa etnográfica produzida nas redes sociais, como aponta Beatriz Polivanov (2014). A internet já não é mais um não – lugar, pois está intrínseca a vida humana, por isso é possível realizar a descrição densa da etnografia por meio virtual, apreendendo a forma como as pessoas vivem em redes de indignação e esperança (Castells, 2012).

A etnografia aplicada em pesquisas na internet foi muito utilizada por pesquisadoras/es que estudavam grupos específicos durante o período pandêmico (2020 a 2022), o que evidencia como esse método tem se adaptado para as mais diversas áreas do conhecimento.

No PPGCOM - UFT, onde essa pesquisa se desenvolve, é possível constatar que grande parte dos pesquisadores que estudaram povos originários e tradicionais em suas dissertações, optaram pela etnografia como metodologia principal. A título de ilustração podemos citar: os trabalhos de Thiago Allan Ribeiro de Oliveira (2023) que estudou como o povo indígena *Gavião* utiliza das tecnologias de informação; de Elvio Juanito Marques de Oliveira Júnior (2018), que estudou a relação do povo indígena *Akwe – Xerente* com as redes sociais; o trabalho de Thainara Ferreira Cavalcante (2023), que apresenta um estudo que se aproxima desta pesquisa ao pensar na comunicação entre mundos do povo indígena *Apinajé* e as relações com a memória e o luto. Outro trabalho importante defendido no programa e centrado na etnografia é o de João *Kwanhâ Xerente*, que inclusive trata de comunicação e educação, em uma pesquisa que fala do seu povo *Akwê - Xerente*. Seguindo a tendência destes trabalhos, a presente pesquisa também segue os caminhos da etnografia como metodologia principal.

Com base nos exemplos apresentados, podemos compreender que a etnografia e a comunicação se encontram na medida em que ambas se interessam pelas formas como os sujeitos constroem sentido, narram o mundo e se relacionam com ele. No campo da comunicação, a etnografia permite deslocar o olhar da centralidade midiática para as práticas comunicacionais que acontecem nos territórios, nos corpos e nas experiências coletivas e que vão muito além dos meios de comunicação convencionais.

Ao tratar de um grupo específico, o estudo precisa dialogar com os sujeitos que aborda, especialmente quando a pesquisadora não pertence a esse grupo. Por isso, durante a pesquisa com o povo *Ãwa-Caneiro*, priorizei uma escuta sensível e o contato direto com os/as interlocutores/as no território. Embora atualmente apenas uma família *Ãwa* resida em Palmas–TO, esse dado evidenciou ainda mais a importância de realizar a etnografia diretamente na Aldeia Indígena Itarô. Foi no campo, durante o período de convivência e pesquisa realizado

entre março e julho de 2024, que a realidade do povo *Ãwa* pôde ser observada e registrada em sua complexidade

Segui os três movimentos metodológicos propostos por Luciana de Oliveira (2017) em seu texto sobre etnografia muitissituada, o que possibilitou uma aproximação mais sensível e politicamente comprometida com os modos de existência e comunicação do povo *Ãwa*. O primeiro movimento consistiu em observar como acontecimentos e produtos midiáticos relacionados à temática indígena reverberavam no território da Aldeia Itarô, buscando compreender de que forma essas representações eram apropriadas, ressignificadas ou mesmo silenciadas nas práticas cotidianas e cosmologias locais.

Em seguida, dediquei-me a analisar os circuitos de comunicação hegemônicos, as redes sociais, em diálogo com as formas de expressão ativadas pelos próprios sujeitos da pesquisa e por coletivos de apoio às causas indígenas. Essa comparação permitiu evidenciar os tensionamentos discursivos e os embates em torno da representação pública do povo *Ãwa*. Por fim, procurei identificar práticas de sentido que atravessam os mundos em questão, valorizando modos de comunicação que não se limitam à linguagem verbal ou escrita, como os encontros coletivos, os rituais e as narrativas transmitidas oralmente.

Ao considerar essas expressões como formas legítimas de produção e circulação de conhecimento, compreendi a comunicação como prática intermundos, que conecta o cosmológico, o espiritual, o político, o cultural e o cotidiano, e amplia o próprio escopo do que entendemos como linguagem no contexto da pesquisa (OLIVEIRA, 2017).

Conforme apresento na Tabela 01, a produção da etnografia envolveu o processo de um ano, desde a ida para Aldeia Itarô em março de 2024 como professora, e posteriormente em junho de 2024, quando fiquei na aldeia como pesquisadora, e perdurou até o mês de junho de 2025, devido as adversidades encontradas para concluir a pesquisa:

Tabela 01 – Cronograma da Etnografia (2024 - 2025)

CRONOGRAMA DA ETNOGRAFIA (2024 - 2025)	
MAR/ABRIL (2024)	Período de ida para a Aldeia Indígena Itarô, como professora e pesquisadora. Vivi na aldeia por cerca de 20 dias, entre os meses de março a abril. Entre idas e vindas na espera pela contratação como professora, as informações dessa experiência primeira resultaram no meu Relatório de Qualificação, apresentado no mês de maio.
MAIO (2024)	Após apresentar os primeiros dados da pesquisa em banca de qualificação, estive na aldeia para evento no dia das mães no mês de maio. Retornei para cidade de Palmas e comecei a preparação para a pesquisa de campo na aldeia indígena <i>Itarô</i> no mês de junho.
JUN/JUL (2024)	Realização da pesquisa etnográfica na Aldeia <i>Itarô</i> , com aplicação de técnicas de pesquisa de campo, diários de campo e observação participante.
SET/OUT/NOV/DEZ (2024)	Retorno da aldeia, e início da fase de análise dos diários de campo, para articular com a escrita em andamento. Neste período participei de eventos, encontros e reuniões com o povo <i>Ãwa</i> na cidade de Palmas – TO. Nestes meses também passei a colaborar com a Associação do povo <i>Ãwa</i> -Canoeiro Apãwa, em atividades administrativas.
JAN, FEV, MAR (2025)	Período de escrita e análise da experiência etnográfica, dando os rumos do debate teórico, nesse processo estive em contato direto com Kamutaja que compartilhou as narrativas necessárias para a conclusão do trabalho.
ABR/MAI/JUN (2025)	Ajustes finais da escrita, período que estive em contato com o povo <i>Ãwa</i> apenas de forma online nas redes sociais, seguindo para a conclusão do trabalho, formação da banca e entrega da etnografia para a banca de defesa de dissertação

Apresentar o percurso da produção da etnografia é um ponto sensível para mim como pesquisadora, que tenta se encaixar nos modelos e cronogramas, mas que ainda é uma pessoa

provida de sentimentos, e mesmo tentando não ceder, muitas vezes durante o processo de escrita me senti mentalmente adoecida pelo ambiente acadêmico. Digo isso não relacionado ao meu encontro com o povo *Ãwa*, que foi um presente da vida e muitas vezes a esperança que eu precisava para seguir. Falo do controle da produtividade, da exigência e da velocidade que sou cobrada pela universidade, talvez por toda a carga de ter entrado muito jovem nesse meio, foi um desafio concluir este trabalho e por muitas vezes me senti esgotada.

Antes de seguir com os passos da pesquisa retomo aqui, a Grada Kilomba (2020), quando ela reflete sobre o ambiente acadêmico que impõe exigências e reproduz padrões eurocêntricos de produção de conhecimento e desempenho, sem acolher as experiências e emocionalidades específicas das pessoas, e principalmente de pessoas racializadas como eu. Essa invisibilização da saúde mental vulnerabiliza ainda mais nós estudantes numa instituição que deveria ser espaço de acolhimento e pluralidade epistemológica.

Mas apesar de tudo, ainda estou aqui...

Prosseguindo com a minha experiência etnográfica, gostaria de apontar dois momentos de pesquisa de campo. O primeiro momento quando estive na Aldeia Itarô como professora convidada entre março e abril de 2024, com um retorno no mês de maio para um evento de dia das mães. Já o segundo momento aconteceu entre junho e julho de 2024, quando estive na aldeia como pesquisadora. O tempo total entre idas e vindas da aldeia, totalizou aproximadamente 2 meses em campo, tempo que me permitiu conhecer mais da vida cotidiana do povo, da escola, das relações com a cidade de Lagoa da Confusão-TO e com as instituições públicas e privadas.

Na cidade de Palmas – TO, entre os meses de agosto a dezembro de 2024, também pude acompanhar o povo *Ãwa* em algumas agendas: No Conselho de Educação Escolar Indígena do Estado do Tocantins - CEEI (Figura 08), na visita do Cacique Raoni Metuktire do povo *Mebêngôkre*, conhecidos como *Kaiapó*, que aconteceu em Palmas, (Figura 09); em uma audiência sobre a desintrução da Terra Indígena Tageo *Ãwa*, parte do fim do processo de demarcação, realizada no Ministério Público do Trabalho do Tocantins; e em outras ocasiões quando o povo estava pela cidade de Palmas, onde frequentei a casa de Kamutaja como amiga, momentos igualmente importantes.

Figura 08 – O Cacique Wapoxire ãwa, Kuriawa Javaé/Karajá, a Conselheira da Educação Jãtemyy ãwa e os seus filhos entregando ofício para o Presidente do CEEI



Fonte: Fotografia de Lys Maria Ramos, Reunião do Conselho de Educação Escolar Indígena, 29 de outubro de 2024.

Figura 09 – O encontro de Kamutaja ãwa com o Cacique Raoni Metuktire



Fonte: Fotografia de Lys Maria Ramos, no Tribunal de Justiça do Estado do Tocantins – TJTO, 2024.

Segundo Goldman (2008), para estabelecer relações com um grupo social diferente a/o pesquisadora/o deve praticar alteridade, se desprendendo de suas certezas e se abrindo para o desconhecido, este processo, eu considero como o ponto alto desse trabalho, pois ao chegar na Aldeia Itarô como professora pela primeira vez na educação básica e em uma escola indígena, assumi o meu lugar de quem tinha muito a aprender.

A entrada na Aldeia Itarô ãwa, foi intermediada por Kamutaja ãwa, que faz parte do povo como supracitado. Ela me convidou para estar presente na aldeia antes do que eu esperva

para atuar na Escola Indígena Tutawa ãwa e iniciar o ano letivo de 2024, já que o povo se encontrava sem professores e eu já havia me colocado como colaboradora na escola.

A autorização da entrada na aldeia foi realizada pelo Cacique Wapoxire com validação da comunidade, ele que me guiou até a aldeia de voadeira, me buscando na beira do Rio Javaés todas as vezes que estive na aldeia. Nos caminhos até a aldeia já tinha iniciado a observação participante, pois considero Cacique Wapoxire a pessoa que mais demorei a estabelecer um diálogo.

O povo ãwa passou por duros momentos de violência durante toda a sua história e leva tempo para que uma desconhecida possa ganhar confiança em uma aldeia recém conquistada. Por isso que a observação participante é fundamental, porque permitiu como professora e depois pesquisadora estar ali dentro do grupo, mas ao mesmo tempo estar de fora por não fazer parte. Neste não fazer parte, consegui captar os aspectos subjetivos da vida cotidiana dos ãwa, mesmo que de início a comunicação e confiança estavam sendo construídas e estabelecidas.

Os diários de campo, também foram realizados de março de 2024 até julho de 2024, a partir do momento que entrei na aldeia. Os diários são parte fundamental para toda etnografia, ali estão as memórias do campo, e foi neste lugar de escrita muitas vezes que encontrei companhia na pesquisa de campo, foi neste local onde também produzi as poesias presentes nessa dissertação, algo que não conseguia há muito tempo, mas que durante esse processo fui retomando.

A escrita do diário de campo garantiu o desenvolvimento gradual da etnografia, o registro das narrativas locais e a minha percepção de etnógrafa sobre o campo, foram fundamentais para ir encontrando respostas para problema desta pesquisa traduzindo “o ponto de vista do nativo”:

os discursos e práticas nativos devem servir, fundamentalmente, para desestabilizar nosso pensamento (e, eventualmente, também nossos sentimentos). Desestabilização que incide sobre nossas formas dominantes de pensar, permitindo, ao mesmo tempo, novas conexões com as forças minoritárias que pululam em nós mesmos.” (GOLDMAN, 2008, p.7).

Após ter vivido todos esses meses do ano de 2024 convivendo com o povo ãwa e me envolvendo de forma engajada com as lutas do povo, consegui estabelecer muitas conexões, amizades, tudo isso envolvendo também técnicas da etnografia, assim obtive as informações necessárias para iniciar a escrita das minhas experiências etnográficas.

2.2 Analisando as Experiências etnográficas

Durante o planejamento inicial desta pesquisa, previa-se a realização de entrevistas semi-estruturadas com lideranças do povo ãwa, além de uma análise aprofundada das narrativas produzidas a partir desses encontros. No entanto, a realidade do campo trouxe desafios e deslocamentos que reconfiguraram as estratégias previstas. A intensidade do trabalho de campo na Aldeia Itarô ãwa, somada ao contexto político e social vivido pela comunidade, atravessado por mobilizações pela terra e por urgências cotidianas da associação e da escola, tornou inviável a realização das entrevistas formais.

Muitas das reuniões coletivas, como apresento na Figura 10, estavam centradas em pautas urgentes de luta e, nos momentos individuais, frequentemente surgiam demandas que requeriam minha colaboração como aliada no território.

Figura 10 – Reunião no quintal de Jãtemy Silva ãwa, na Aldeia Itarô para tratar de assuntos da Associação Apãwa



Fonte: Lys maria Ramos de Souza, Pesquisa de Campo, julho de 2024.

Diante disso, optei por assumir uma postura de maior escuta e participação ativa nas atividades da aldeia, compreendendo que o papel da pesquisadora, especialmente em contextos interculturais e políticos, não pode ser dissociado das relações éticas que se estabelecem.

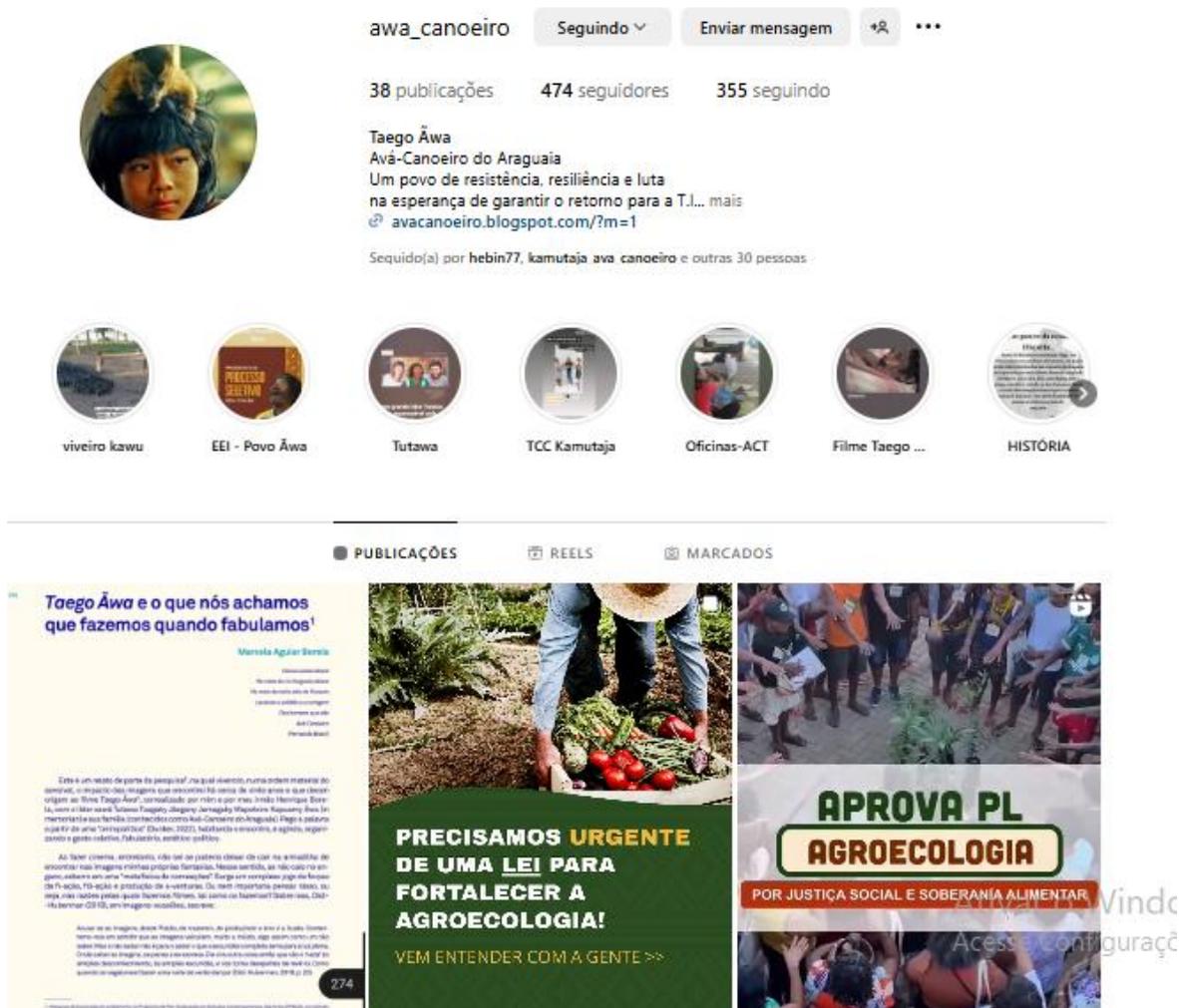
As alternativas que substituíram as entrevistas, foram as escutas das narrativas orais na aldeia e na escola, o registro delas no diário de campo, e ainda a análise de entrevistas e outros documentos que povo ãwa-Canoeiro participou nos últimos anos, que tem sido de maior visibilidade nos espaços midiáticos, ainda que sejam em canais alternativos de pouco acesso. Destaco assim a entrevista de Kamutaja ãwa para o Museu da Pessoa (2022), os artigos produzidos pela mesma, o “Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação: Terra Indígena Taego ãwa” Rodrigues (2012), e o “*Laudo Pericial Antropológico Terra Indígena Taego ãwa*” Demarchi (2021), também foram fontes de narrativas para além da pesquisa de campo.

Esses registros serão interpretados como formas legítimas de narrativa e conhecimento, como propõe Leda Martins (2003) ao falar das oralituras, narrativas que se inscrevem na performance, no corpo e na oralidade. Tal abordagem exige um olhar atento para os sentidos expressos nas palavras, nos silêncios, nos gestos e nos espaços de encontro. Trata-se de analisar não apenas o que é dito, mas como é dito, quando e por quem, levando em conta os modos de enunciação próprios de uma cosmologia que não separa comunicação, espiritualidade e política.

Tal gesto implica, inevitavelmente, uma transformação pessoal quanto pesquisadora, que passa a habitar, ainda que provisoriamente, um entre-lugar: o da tradução intercultural. Essa postura reflexiva e dialógica, como propõe Luciana de Oliveira (2017), exige repensar a dicotomia sujeito/objeto e colocar em relação cosmologias distintas como parte do processo comunicacional.

Ao acompanhar o uso que o povo ãwa tem feito das redes sociais, especialmente por meio do perfil @awa_canoiero no Instagram (Figura 11), compreendi que as tecnologias digitais também compõem suas estratégias comunicacionais contemporâneas. Alejandra Aguilar Pinto (2018), ao estudar o protagonismo indígena na internet, propõe duas categorias de análise: as narrativas de alcance interno (voltadas para o fortalecimento da identidade e das alianças dentro do próprio povo) e as de alcance externo (endereçadas a públicos amplos, para fins de denúncia, diálogo ou articulação política). No caso do povo ãwa, observei que os conteúdos postados cumprem majoritariamente uma função de alcance interno, reforçando memórias, divulgando ações da escola e da associação, e fortalecendo os vínculos entre os parentes.

Figura 11 – Perfil do povo *Ãwa* no Instagram @awa_canoeiro



Fonte: Perfil público do povo *Ãwa* Canoeiro no Instagram, print de 07 de junho de 2025.

Essa compreensão ampliada da comunicação, que incluem os registros audiovisuais, os rituais, as performances cotidianas, os cantos e até os conteúdos digitais, me levou a adotar o conceito de comunicação intermundos, conforme tem desenvolvido este conceito Luciana de Oliveira (2020; 2023; 2024).

Só é possível compreender como os *Ãwa* comunicam sua cultura, através da memória que é comunicada de forma oral, assim como só é possível compreender como a Escola Indígena Tutawa *Ãwa* potencializa a luta pela TI Taego *Ãwa*, a partir da sua cosmologia. Ao realizar análises das experiências etnográficas nos próximos capítulos, será tecido um debate teórico sobre a memória, comunicação, luta e educação do povo *Ãwa*.

Kawu – Mata Azul

Na curva do rio, silencioso e profundo,
respira uma mata que guarda a memória
do tempo primeiro, de quando um ãwa
corria com o vento e o sol ia atrás.

Kawu é seu nome, Mata Azul,
é ventre que embala, é canto, é promessa.
Não fala em palavras, mas conta a história
do povo que ali foi morar.

Lá, onde antes da dor,
jazem os nomes do tempo de abrigo e amor.
Lá, onde o chão ainda sussurra
as vozes de Taego e Tutawa.

No desejo de retornar para a mata,
fez-se o viveiro Kawu, semente e raiz.
Plantar é o jeito do povo ãwa esperar.

E mesmo distante, em Itarô ainda se escuta
o grito da mata que nunca calou.
No viveiro Kawu, renasce a esperança,
brotando entre folhas, regada por crianças.

Kawu não é sonho, é viva, é real.
T.I. Taego ãwa, território ancestral.

Lys Maria Ramos de Souza, 08 de agosto de 2024.

Imagem 12 - A memória e o futuro do povo *Ãwa*: Kawkamy *Ãwa* e seus netos na Aldeia Indígena Itarô



Fonte: Lys maria Ramos, pesquisa de campo, 2024.

3 MEMÓRIA, COSMOPOLÍTICA E COMUNICAÇÃO DO POVO ÃWA

A existência indígena contemporânea, em suas múltiplas dimensões, desvela-se intrinsecamente ligada às camadas da memória, às relações políticas estabelecidas e às singulares formas de comunicação que as estruturam. Para o povo Ãwa-Canoeiro, cuja trajetória histórica é marcada por profundas experiências de resistência, a memória não se configura como um mero momento do passado, mas como um campo de agência ativa, produtor de dores, mas também um motor de luta e um alicerce para a construção de futuros possíveis. A palavra memória, ou *xe mainüãgy* não possui uma tradução literal na língua Ãwa, essa palavra significa lembrança. É essa a tradução a mais próxima que podemos chegar das memórias de uma língua em retomada.

As formas como as vivências de captura, cativo, desterritorialização e (re)afirmação identitária são lembradas, transmitidas e ressignificadas, no contexto da Escola Indígena Tutawa Ãwa, revelam-se centrais para compreender a atuação política e cultural desse povo.

Neste capítulo, busco adentrar o universo da memória Ãwa, a partir de uma perspectiva que a concebe como um ato de resistência e um processo dinâmico de produção de conhecimento. Para tanto, dialogo com abordagens teóricas que compreendem a memória como um construto social, permeado por disputas e atravessado por regimes de visibilidade e invisibilidade (Oliveira; Bomba, 2020).

A memória, desempenha um papel fundamental na formação e manutenção das identidades coletivas, sendo intrinsecamente ligada às experiências históricas e à agência dos grupos sociais. Nesse sentido, é possível citar a dissertação de José Tarisson Costa da Silva Nawa, "*Os Nawa nunca foram extintos*": regimes de memória, trajetórias indígenas e narrativas sobre os Nawa do vale do Juruá, Acre" (2023), no qual o autor oferece um prisma valioso para essa análise, ao explorar a complexidade da memória em contextos de invisibilização e luta pela afirmação étnica.

A obra de Nawa, ao investigar a constituição das memórias de seu próprio povo, os Nawa, sublinha que as lembranças individuais estão imbricadas nas teias do coletivo, revelando uma profunda conexão entre o particular e o social. O autor destaca como a experiência cotidiana, as "contações" dos mais velhos e as relações familiares moldam a percepção do passado, transcendendo uma mera cronologia linear. Para Nawa, as memórias não se perdem; em vez disso, elas podem estar em um estado de "adormecimento", prontas para serem reativadas por meio de esforços de escavação e rearticulação:

A memória, diz Halbwachs, portanto, funciona e permanece enquanto o grupo permanece; essa memória se faz e se desfaz na medida em que os grupos também se fazem e se desfazem. É possível que a fragmentação do grupo e as várias migrações pelas quais nós Nawa passamos possam indicar a situação que Halbwachs aponta sobre as fragmentações das memórias. Reforçados os laços familiares e de povo, tais memórias foram escavadas. Ainda, de fato “os Nawa nunca deixaram de existir”, como introduzo no título dessa pesquisa, na medida em que as memórias estavam apenas adormecidas. As relações sociais eram mantidas, como vistas nas biografias do capítulo 3, e essas relações garantiram a continuidade dessas memórias, mesmo que as “trajetórias espatifadas” – ou a fragmentação do grupo, como diria Halbwachs – tenham relegado a essas memórias um caráter não uniforme e linear. (SILVA NAWA, 2023, p. 31).

A perspectiva de Nawa vai além da simples constatação da memória como fenômeno social. Ele a concebe como um instrumento estratégico, acionado em momentos oportunos para a defesa e afirmação da vida coletiva e do modo de vida indígena. Nesse sentido, o silenciamento histórico imposto a povos como os Nawa (e, por extensão, aos ãwa) não representou uma anulação da memória, mas uma forma de resguardo, de sobrevivência, que pode ser revertida em uma poderosa ferramenta de luta. A relevância do território como ancoradouro dessas memórias é um ponto central, pois é nele que as "memórias espatifadas" encontram coesão e inteligibilidade, mesmo para olhares externos que, por vezes, não conseguem apreender essa lógica.

Assim, podemos definir a memória coletiva, como a memória que se transforma muitas vezes em narrativas, e que são produzidas a partir do encadeamento das memórias individuais e das experiências compartilhadas em grupo. Este lugar da memória tornou-se muito importante neste trabalho, pois a história que aqui será contada do povo ãwa, é resultado das narrativas individuais e coletivas dos sobreviventes do povo ãwa pós - contato com colonizadores. A violência é recorrente na memória coletiva ãwa, o que gerou traumas, ao mesmo tempo que gerou muita resistência, por isso estes são conhecidos na literatura como o povo que mais resistiu aos colonizadores no Brasil Central (Rodrigues, 2012).

Existem muitos trabalhos que tratam da história do povo ãwa, para abordar elementos históricos, sociais e culturais. Dessas, foram escolhidas quatro fontes principais para essa pesquisa, sendo o primeiro, o “Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação: Terra Indígena Taego ãwa” (2012) da antropóloga Patrícia de Mendonça Rodrigues, por envolver um grande trabalho de pesquisa de campo com o povo ãwa e ser o documento que garante o direito do povo ãwa à Terra Indígena ancestral. O segundo documento fonte dessa pesquisa é o “Laudo Pericial Antropológico da Terra Indígena Taego ãwa” (2021), produzido pelo antropólogo André Luis Campanha Demarchi que realizou também um grande trabalho de pesquisa de campo e revisão bibliográfica sobre o povo ãwa, trazendo aspectos da vida atual

do povo e promovendo argumentos sobre o direito à terra indígena para o processo de demarcação do território. A terceira fonte principal dessa pesquisa são os artigos produzidos por Kamutaja Silva ãwa, mulher indígena do povo ãwa e pedagoga que contribui para a literatura de seu povo e para entendermos a história do povo ãwa contada por eles mesmos a partir dos trabalhos “Em Memórias de Tutawa” (2021) e “Do Cativo à Luta: História pós-contato e protagonismo do povo ãwa” (2021).

A quarta fonte é formada pelas narrativas de histórias e vivências que o povo ãwa compartilhou comigo no ano de 2024, sendo as pessoas responsáveis por essas informações: Jãtemy Silva ãwa, que me recebeu em sua casa na Aldeia Itarô ãwa e me guiou pela aldeia e mata ao redor; Tuguymy ãwa, que é única pessoa na aldeia fluente na língua ãwa Jêga; Kamutaja Silva ãwa pelos motivos já mencionados; o Cacique Wapoxire Tutxi Silva ãwa, que é liderança da aldeia e também fala mesmo que não fluente a língua ãwa Jêga; Kawkamy ãwa, matriarca do povo que tive a oportunidade de conhecer por dois dias e está presente em todas as histórias contadas pelos seus filhos; Kupere Silva ãwa que é professor da Escola Indígena Tutawa ãwa e tem aprendido a língua do seu povo para ensinar as novas gerações, sendo ele que me traduziu palavras e me ensinou muito sobre a cosmologia do povo nas aulas; e Typiye Silva ãwa, que vive entre a cultura ãwa e Iny Karajá, ela me ensinou muito sobre como é viver entre esses dois mundos e ainda ser atuante politicamente no mundo externo ao indígena.

Aprofundando um pouco mais na história e memória dos ãwa, descobrimos que este povo ficou conhecido na história e nas bibliografias como “Avá-Canoeiro do Araguaia” e ainda como “Cara Preta”. Nomes dados pelos colonizadores a este povo que vive atualmente nos perímetros próximos aos municípios de Lagoa da Confusão – TO e Pium – TO, na aldeia Itaro, Ilha do Bananal-TO.

Além dos ãwa-Canoeiro do Araguaia que esta pesquisa aborda, existem ainda mais três grupos de Avá - Canoeiros conhecidos no Brasil: os Avá - Canoeiros do Tocantins, localizados próximas a cidade de Minaçu, no Estado de Goiás além de dois grupos refugiados, que vivem em situação de isolamento, sendo um em Cavalcante-GO, no território Kalunga, e outro na Ilha do Bananal, na Mata do Mamão - TO.

Cabe ressaltar as diferenças entre o povo ãwa- Canoeiro do Araguaia, eo povo ãwa - Canoeiro do Tocantins. Como ressalta Demarchi (2021) a separação da população Avá-Canoeiro em grupos diferentes ocorreu a mais de 160 anos, o que tornou esses povos que se dispersaram pelo Brasil Central diferentes tanto na localização geográfica, quanto nas formações sociais e culturais. Sendo assim o povo ãwa (Avá - Canoeiro do Araguaia) não se reconhece como parte do povo Avá - Canoeiro do Tocantins:

O longo período de separação entre os dois povos também aponta para sua diferenciação étnica e cultural. Rodrigues, em 2012, fala de 160 anos de separação (2012: 13). Tosta estima que os dois grupos se separaram no fim do século XIX (1998: 21); Toral, por sua vez, registra que desde de 1862 já se registrava presença dos Avá Canoeiros tanto na região do Araguaia, segundo os registros de Couto de Magalhães (1985: 299); quanto nas serras de Cavalcanti, em Goiás. Pedroso, na mesma direção afirma que “na década de 1850, delinea-se claramente o fenômeno da grande dispersão dos avá-canoeiros, abrangendo um vasto território” (1994: 78). A dispersão, como registra Pedroso em seu estudo etno-histórico ocorreu por conta do avanço das frentes de expansão não indígenas e sua política violenta contra os povos indígenas de Goiás, especialmente contra os Avá-Canoeiro, alçados a inimigos do Estado. Esse processo violento de colonização foi então responsável pela separação da população dos Avá Canoeiro em pequenos grupos, dos quais se originam muito possivelmente os dois povos, respectivamente, do Araguaia e do Tocantins. O processo de diferenciação entre os dois povos é, também histórico, produzido por décadas de separação entre eles (DEMARCHI, p. 37, 2021).

Entre as diferenças que marcam a separação entre o povo *Ãwa* (Avá-Canoeiro do Araguaia) e o povo Avá-Canoeiro do Tocantins, destaca-se a língua. Embora ambos sejam falantes de línguas pertencentes à família Tupi-Guarani e ao tronco linguístico Tupi, há distinções importantes no uso e significado de certos termos. Como aponta Demarchi (2021), isso se evidencia, por exemplo, na palavra “*Ãwa*”: para os Avá-Canoeiro do Araguaia, o termo significa diretamente “gente, pessoa”; já entre os Avá-Canoeiro do Tocantins, essa palavra não é empregada isoladamente, sendo sempre acompanhada de “canoeiro”, um uso que reflete as diferenciações linguísticas e identitárias entre os dois grupos.

Essas distinções não se limitam apenas à linguagem, mas também se manifestam em aspectos culturais, históricos e na própria relação com o território e com os processos de contato e resistência frente ao Estado brasileiro. Como ficou evidente nas experiências de campo, tais nuances linguísticas são também uma expressão da trajetória particular de cada grupo, marcada por diferentes histórias de dispersão, contato forçado e luta pela afirmação identitária.

Apesar de ter sua história por muito tempo contada somente a partir do contato na década de 1970, após serem capturados pelo Estado Brasileiro, o povo *Ãwa* é um povo originário do Brasil e existem registros da ocupação tradicional nas cabeceiras do Rio Araguaia desde o século XVIII. Mas antes de contar essa história registrada nos documentos, é preciso voltar para um tempo que nem mesmo podemos mensurar, para conhecer a história de como surge o mundo *Ãwa*.

A matriarca do povo Kawkamy *Ãwa* e sua filha mais velha Tuguymy *Ãwa*, tem realizado o trabalho de contar como surgiu cosmologicamente o seu povo. Essa história foi apresentada a mim por Kamutaja, relato que ela também compartilhou com o Museu da Pessoa em entrevista no ano de 2022. Nestes relatos ela me contou que “o surgimento dos *Ãwa* no

universo foi das cinzas, a partir do desenho do Typyjã, que desenhou os ãwa dentro de uma caverna, cantando” (Kamutaja ãwa, 2024). Da pesquisa de campo aprendi que *Typyjã* é um ser mitológico responsável por tudo o que existe para este povo, pelas pessoas e pela natureza. Os espíritos, como muitas vezes mencionados por Kamutaja durante nossas conversas, são os seres que povoam o mundo espiritual. Além desse espírito mencionado existe também histórias dos seres chamados: *Bygaiga*, que significa filho de alguma coisa e *Baijepogaga*, considerado um ser maligno.

Bygaiga também foi um dos responsáveis pela criação do mundo “ele está ligado ao surgimento dos animais, assim como a explicação da ação de cada animal na natureza” (ãwa, 2024). A história desse espírito, em especial, é longa, pois passa por cada animal que o povo ãwa conhece e convive. *Bygaiga* tem o dever de ensinar que tudo na natureza tem o seu lugar. Quem fala muito sobre *Bygaiga* é Tugyimy ãwa que é uma anciã do povo. Por possuir conhecimento da cosmologia e da medicina tradicional do povo, ela relatou em pesquisa de campo que o *Bygaiga*, é como se fosse um deus, que dá comida e vida aos ãwa, e através dos pajés, muitas vezes em sonhos, faz cura e também mata quando preciso.

Já a entidade/ser que se chama *Baijepogaga* é um espírito maligno, que causa doenças em pessoas e animais. Seu aparecimento acontece após qualquer chuva preferencialmente nas lamas que ela provoca. Inclusive existem relatos de pessoas ãwa que avistaram essa entidade e adoeceram (ãwa, 2022, p. 04), mostrando o poder que ela tem sobre a vida do povo.

Tem também dois animais que representam risco aos ãwa, o *Kaiminre*, um macaco da noite, pois é um animal que anda com *Baijepogaga* e representa de forma espiritual um risco para a saúde dos ãwa. O outro animal, *Yjyja*, que é a ariranhaa, as crianças não podem vê-lo pois adoecem. Segundo Kamutaja ãwa (2024, em pesquisa de campo). o *Yjyja* pega o espírito da criança e afoga no rio, causando morte desconhecida na criança.

É dessa forma o mundo ãwa se constitui com seres humanos e outros seres/entidades/espíritos, que habitam um lugar que somente o povo consegue acessar, um mundo que se constituiu antes desse mundo material e físico que conhecemos, pois foram esses seres que criaram as pessoas e tornaram possível a história do povo ãwa.

Retomando a literatura histórica e antropológica, estima-se que antes da dispersão forçada, o povo ãwa contava com cerca de 4.000 pessoas, mas já no século XVIII, quando surgem os primeiros documentos que citam os ãwa, o povo já havia sido reduzido (Rodrigues, 2012) Como relata e Kamutaja ãwa (2022), em entrevista ao Museu da Pessoa:

Então, eu pertence a um povo que ficou conhecido na literatura no século XVIII como o povo que mais resistiu ao processo de colonização, quando o ouro ficou escasso, na exploração dos portugueses, eles resolveram investir em agropastoril, foi quando eles encontraram o meu povo, que era um povo agricultor. E foi um povo que resistiu e declarou guerra contra os invasores e com isso meu povo foi bastante reduzido. E não só o meu povo... na verdade meu povo não declarou guerra, o meu povo declarou resistência, quem declarou guerra foram os invasores. E existem vários documentos que Dom Pedro declarou guerra contra o povo Avá-Canoeiro, “porque nós éramos hostis”. E o meu povo destruiu aquelas bases militares que eles construíam, que isso teve muito na época da exploração em que estavam invadindo as terras indígenas, matando. (ÃWA, MUSEU DA PESSOA, 2022).

Com o avanço das frentes de expansão no Brasil Central, o povo Avá-Canoeiro que sempre resistiu aos colonizadores acabou se dividindo em dois grupos, como supracitado. O povo Ãwa na busca por locais mais seguros longe dos colonizadores se estabeleceu então nas bacias do Rio Araguaia, afluente do Rio Tocantins, passando então a habitar a região da Ilha do Bananal - TO.

A Ilha do Bananal - TO é conhecida como a maior ilha fluvial do mundo, suas características de inundações no período das chuvas e baixa do rio no período da seca, tornou este o lugar de habitação dos povos indígenas Iny Javaé e Iny Karajá, como aponta Rodrigues (2012).

Figura 13 – Rio Javaés no período de estiagem



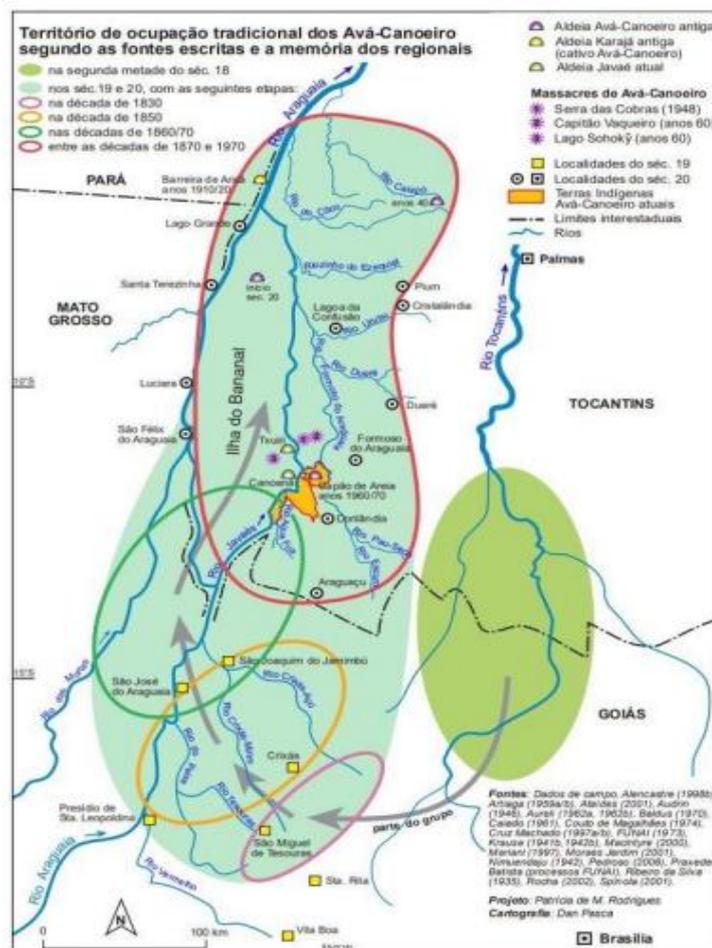
Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

A presença do povo *Ãwa* na ilha é marcada por disputas territoriais com o povo *Iny Javaé*, que também se evidenciava pelas diferenças culturais, entre esses dois povos:

No final do século 19, o grupo do Araguaia concentrou-se preferencialmente no vale do rio Javaés, território de ocupação tradicional dos *Javaé*, localizado dentro e fora da ilha do Bananal, que ainda era livre da colonização. A penetração dos *Avá-Canoeiro* no território *javaé* foi facilitada, em grande parte, pela redução populacional sofrida pelos *Javaé* nos séculos 17 e 18 em função das expedições de bandeirantes ao Araguaia. (RODRIGUES, p. 85, 2013).

Com a permanência do povo *Ãwa* na região do Rio Javaés, onde já habitava o povo *Javaé*, os conflitos entre os dois povos se tornaram históricos. Como afirma Rodrigues (2012) o povo *Ãwa* o considerava o povo *Javaé* inimigo e vice e versa, mas para além desses conflitos de território nunca houveram conflitos pelos recursos naturais já que tradicionalmente a base da subsistência do povo *Javaé* está ligada a pesca e agricultura, enquanto que os *Ãwa* tradicionalmente eram caçadores e coletores (RODRIGUES, p. 85, 2013).

Figura 14 – Território Tradicional de Ocupação do povo *Ãwa-Canoeiro* do Araguaia



Fonte: Patrícia de Mendonça Rodrigues, p. 29, 2012.

Com a nova morada no século XIX, o povo *Ãwa* permaneceu fugindo do contato vivendo nas matas e realizando acampamentos provisórios. As fugas para evitar o colonizador fizeram com que a população *Ãwa* se reduzisse, mas continuasse sobrevivendo e vivendo de forma autônoma e em paz na Ilha do Bananal por um tempo, como relata Kamutaja “nosso povo obteve alguns anos de paz, podendo assim, construir roças e caçar na Ilha do Bananal.” (*ÃWA*, p. 105, 2021).

Ainda segundo os relatos de Kamutaja *Ãwa* (2021) e a pesquisa etnohistórica de Rodrigues (2012), ambas afirmam que este breve momento da história do povo *Ãwa* onde não houveram conflitos com os colonizadores, foi marcado apenas por pequenos conflitos com os povos Iny (Karajá e Javaé). Como ambos os povos dividiram a Ilha do Bananal entre si, eram recorrentes alguns conflitos, marcados principalmente pelas diferenças culturais, já que os povos Iny são falantes de língua do tronco linguístico Macro - Jê e os *Ãwa*, do tronco Tupi.

Aproximando para a história mais recente do povo *Ãwa*, já no início do século XX nos arredores da Ilha do Bananal, foram se formando os primeiros povoados da região, o que fez com que os colonizadores avançassem sobre o território da ilha influenciados pelas políticas de expansão agrícolas que passaram a ser a base da economia brasileira da época e ainda pelas minas de cristais próximas, como menciona Rodrigues (2013):

“As construções de Goiânia, nos anos 30, e de Brasília, no fim da década de 50, inauguraram um novo fluxo migratório no Brasil Central. A instalação de pequenas e grandes fazendas nas duas margens do grande rio ocorreu paralelamente à entrada cada vez maior de posseiros de menor poder econômico na ilha do Bananal. A chegada das frentes de expansão econômica ao vale do Javaés trouxe a invasão e a apropriação das terras ocupadas pelos índios, epidemias desconhecidas para os Javaé e o choque frontal entre os novos colonizadores e os Avá-Canoeiro, o que resultou em uma redução populacional drástica dos dois grupos.” (RODRIGUES, p. 86, 2013).

Estes novos “Caçadores do povo *Ãwa*” (Rodrigues, 2013), passaram a chamar o povo de Cara-Preta, o que segundo Kamutaja *Ãwa* (2021), parte de uma conotação racista seja pelos fenótipos do seu povo, quanto pelo preconceito com as pinturas corporais que envolvem pintura do rosto. Neste período que os caçadores estiveram presentes no território, o povo *Ãwa* sofreu uma série de massacres contra a sua população, assim resolveram ir cada vez mais para dentro da Ilha do Bananal.

O grupo de sobreviventes do povo *Ãwa*, por terem que estar sempre se deslocando foram mais uma vez de forma preconceituosa chamados de nômades (*Ãwa*, 2021), o que nunca foi uma característica tradicional deste povo que somente deixou de formar aldeias e viver em acampamentos devido a incessante perseguição sofrida por séculos, que impactou inclusive em

outras práticas culturais do povo como a alimentação, as danças e cantos que envolvem rituais e acabaram suspensas. Assim Kamutaja me contou na pesquisa de campo que até mesmo gerar filhos, foi uma prática suspensa “para não fazer barulhos e atrair o byira – (não indígenas)” (Ãwa, Pesquisa de Campo, 2024).

Os sobreviventes do povo Ãwa após tantos conflitos e fugas no início e meio do século XX, ficaram reduzidos a somente uma família, pertencente ao Bisavô de Kamutaja, chamado Wagôgo Ãwa. Ele era o líder do povo sobrevivente e conduziu o povo para dentro da Ilha do Bananal para que se mantivessem seguros, já que como relata Kamutaja Ãwa (2021) ele e sua família viviam antes em uma gruta próxima às margens do rio Araguaia.

Segundo Rodrigues (2012) e Kamutaja Ãwa (2021), o líder Wagôgo foi assassinado pelos colonizadores em uma fuga do povo Ãwa, por volta de 1950 (Rodrigues, 2013), que tentava se esconder dos ataques. Com sua morte, o seu filho Tutawa Jamagaky Tuagaky Wapoxire Jãegana Ãwa assumiu a liderança do povo Ãwa e o legado de manter o povo Ãwa seguro “pois a liderança de cacique passa de geração a geração, patrilateralmente, ou seja, de pai para filho” (ÃWA, p. 86, 2021).

3.1 Memórias da captura e do cativo

No processo de resistência às investidas dos colonizadores, o povo Ãwa sobrevivente passou então a ser liderado pelo líder indígena Tutawa Ãwa, após a metade do século XX. Neste contexto, o povo Ãwa seguiu para a região sul do vale do rio Javaés, até que ficaram entre as regiões conhecidas como Mata Azul e Capão de Areia (Ãwa, 2021), sendo a Mata Azul o último refúgio do povo Ãwa, até a captura, local que é chamado na língua Ãwa de *Iwygàpawa*, “Berçário das Árvores” em português (Rodrigues, 2012).

No novo território Tutawa Ãwa (meu avô) construiu família, mas nunca teve a paz de quando viviam na gruta no médio Araguaia quando era criança. O país estava passando por um período turbulento. O Brasil estava sendo governado por militares e meu povo foi obrigado a permanecer na região da Mata Azul, dentro da Fazenda Canuanã, pois a região estava tomada de fazendas e não tinha mais para onde fugir (ÃWA, p. 106, 2021).

O relato de Kamutaja, se refere a um período de opressão e massacre sofrido pelos povos indígenas no Brasil, entre as décadas de 1960 a 1980, quando se estabeleceu um golpe de Estado no Brasil com a Ditadura Militar, com isso a opressão sobre as minorias sociais da época como os povos indígenas se intensificaram, a perseguição, morte e tortura contra os povos originários

faziam parte das políticas do Estado impladas na época para invisibilizar e reduzir consideravelmente muitas populações indígenas, a exemplo do povo *Ãwa*.

Um documento importante que apresenta o horror da ditadura para os povos indígenas, é o Relatório Figueiredo ² elaborado pelo procurador Jader de Figueiredo Correia, a pedido do presidente João Goulart, em 1963. Cujo objetivo era investigar denúncias de violações de direitos humanos contra os povos indígenas no Brasil, esse relatório é considerado um dos primeiros esforços oficiais para documentar abusos e violações dos direitos dos povos indígenas no país.

É de conhecimento recente que mais de 8 mil indígenas perderam a vida no Brasil durante a Ditadura Militar, segundo relatórios da Comissão Nacional da Verdade (2024), que busca reconhecer, julgar e punir os crimes cometidos nesse período. Ainda em 2024, seis décadas após o golpe de 1964, os povos indígenas seguem recebendo pedidos formais de desculpas por parte do Estado brasileiro, bem como aguardam as devidas reparações. Um exemplo é o caso do povo Krenak, que recebeu um pedido formal de desculpas em 2024, representado pelo filósofo e ativista Ailton Krenak, embora a compensação formal ainda esteja pendente.

Entre as vítimas indígenas do período da ditadura com base em dados levantados pela Comissão da Verdade, estão os membros da família de Tutawa, como é visto na história da captura desse povo e de sua remoção forçada.

Retomando a história, conforme os fazendeiros e “caçadores de povos indígenas” foram entrando na região da Ilha do Bananal, e avançando sobre a Mata Azul, o povo *Ãwa* então se viu cercado, podendo apenas viver em uma pequena região dentro da Mata Azul, na Fazenda Canuanã, logo estavam cada vez mais próximos de serem alcançados pelos invasores (Rodrigues, 2012).

A desumanização é uma estratégia utilizada em regimes autoritários, como forma de demonstrar poder e promover uma “raça” superior, em uma análise sobre como o período ditatorial no Brasil, promoveu extermínio e políticas que visavam o apagamento dos povos indígenas, Demarchi (2021) faz um paralelo com as teorias da filósofa alemã Hannah Arendt trazendo o conceito de desumanização sendo “(...) quando povos tem a sua humanidade reduzida, diminuída ou mesmo desconsiderada por outro grupo” (DEMARCHI, p. 33, 2021).

² O Relatório Figueiredo denuncia graves violações de direitos cometidas contra povos indígenas, incluindo assassinatos, torturas, exploração e usurpação de terras por agentes privados e do Estado. O relatório veio a público no ano de 2012. Contribuindo para o entendimento dos graves problemas enfrentados pelos povos indígenas no Brasil, reforçando a necessidade de políticas de proteção e reparação histórica. Disponível em: <https://midia.mpf.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf>, acesso em: 21 de jun. 2025.

O genocídio sofrido pelo povo judeu, em que Arendt centra suas análises é diferente do caso de extermínio dos povos indígenas no Brasil, mas ambos podem ser associados pelo aspecto da desumanização, já que assim como na Alemanha Nazista, na Ditadura Militar Brasileira um grupo específico foi alvo do autoritarismo e totalitarismo dos governos de sua época (Demarchi, 2021).

Com essa análise, podemos voltar ao trágico momento da história em que o povo *Ãwa* foi capturado após séculos de muita resistência e luta, evitando o contato forçado. A captura de Tutawa e sua família foi organizada pela Frente de Atração da Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI, no ano de 1973. As frentes de atração são organizadas pela FUNAI como forma de proteger os povos indígenas isolados. Todavia, na época, esses contatos não eram realizados por vontade mútua entre os povos indígenas e a frente, já que, na maioria das vezes, os contatos eram forçados. Atualmente, existe uma grande crítica à forma como a FUNAI atuou por muito tempo, não respeitando o direito dos povos indígenas de se manterem isolados, além de, neste período da ditadura, as frentes terem utilizado formas violentas para a aproximação.

Outra peça importante, para entendermos a violência cometida pelo Estado com o povo *Ãwa* na captura é o histórico da Fazenda Canuanã. Ela se formou durante as décadas de 1920 a 1940 (Rodrigues, 2013), a partir da ocupação indevida do território da Mata Azul historicamente pertencente aos povos *Ãwa* e Javaés, tanto que o nome dado a fazenda é uma referência a Aldeia *Kanoanõ*, do povo Javaé, local onde a fazenda se estabeleceu e que tem grande significado para o povo Javaé, pois era um local de memorial dos mortos, como um cemitério (Rodrigues, 2013).

Já com este histórico de ocupação indevida, a fazenda foi trocando de proprietários sendo vendida diversas vezes, até que na década de 1960, foi comprada pela família Pazzanese, ao comprar a fazenda os Pazzaneses fizeram uma grande parceria com o Bradesco (Rodrigues, 2012), pensando em investir na expansão da fazenda para aproveitar as políticas de incentivo da época e investimentos na região amazônica.

A parceria com o Bradesco e os Pazzaneses, porém começou a se tornar instável por causa da presença do povo *Ãwa* e das recorrentes notícias que saíam na época de embates dos *Ãwa* com os fazendeiros, notícias essas abordadas por Rodrigues (2012). Com medo do povo *Ãwa* reivindicar a Terra Indígena, onde estava a Fazenda Canuanã, a família Pazzanese passou a se preocupar ainda mais com a presença dos *Ãwa* na região.

Segundo Rodrigues (2012), não se sabe ao certo, por não haver registros oficiais que comprovem, como a FUNAI entrou nessa história. O que se sabe a partir do seu estudo de documentos históricos é que em um momento oportuno para grandes proprietários de terras (os

Pazzaneses) os agentes públicos resolveram promover uma Frente de Atração extremamente violenta para contactar o povo *Ãwa*, seguindo-os e capturando-os. Durante a captura, pessoas da família de Tutawa se perderam e algumas foram assassinadas e outras fugiram. Assim, durante o conflito, o povo *Ãwa* resistiu até onde pôde para não viver no mundo dos *Byira* (não indígena), como relata a antropóloga Patrícia de Mendonça Rodrigues.

Eles foram caçados como animais. Alguém jogou um facão na direção da Watuma, esposa do Tutawa, que estava fora do acampamento e com o filho no colo, Juaga. Pegaram ela, que gritou. A partir disso, a Frente começou a atirar e soltar fogos de artifício. Os *Avá*, acostumados com os sucessivos ataques, reagiram rapidamente com flechas e um dos quatro *Xavante* que ajudou a Frente da Funai a localizar os *Avá* foi flechado. Como sua esposa e seus filhos estavam presos, Tutawa se entregou, juntamente com outros três indígenas, o cunhado de Tutawa, Tuti, a filha *Kaukamã*, com 12 anos, e o menino *Kapoluaga*, com 8 anos. Amarrados, eles foram caminhando, com água até as coxas, em uma região pantanosa, para a fazenda *Canuanã*, sendo o tempo todo ameaçados pelos *Xavante* no caminho. Cinco *Avá* fugiram para o mato, inclusive *Typyiri*, uma menina de cerca de 8 anos, que havia sido baleada e morreu dois dias depois. Os quatro restantes foram contatados no ano seguinte. Dos onze *Avá* encontrados pela Frente, seis morreram até três anos após o contato. Por sempre terem sido extremamente resistentes ao contato e pela violência com que ele aconteceu, eles ficaram profundamente traumatizados. Percebemos naquela ocasião que o tempo emocional dos *Avá* que foram capturados parou ali. É como se este trauma continuasse vivo neles (JORNAL PORANTIM, Patrícia de Mendonça em relato, setembro de 2015).

Após, os difíceis momentos (difíceis de relatar inclusive, tamanha a dor e violência presentes nos relatos), o povo *Ãwa* e seus poucos sobreviventes da captura foram levados para uma casa e expostos como cativos na Fazenda *Canuanã*, assim permaneceram em uma situação de cativeiro, como *Kamutaja* (2021) e outros pertencentes do povo *Ãwa* chamam este período em que seus parentes tiveram que permanecer de modo forçado na fazenda..

A história da captura é um assunto sensível para todas as pessoas da comunidade *Ãwa*. Sempre que conversávamos a história seguia para este rumo, lágrimas. É notável o impacto traumático desse momento na memória do povo. Em muitos momentos de convívio presenciei *Kamutaja*, *Jãtemy*, *Tuguymy* e o *Wapoxire* chorarem ao falar de como seu povo foi tratado.

A captura forçada é um momento trágico, que representa uma série de violações aos Direitos Humanos cometidas durante a ditadura militar no Brasil. Nas narrativas das memórias coletivas do povo *Ãwa* esse período é mencionado por eles como o “o tempo que Apoema pegou a gente” (RODRIGUES, p. 97, 2013), já que o sertanista José Apoena Soares de Meirelles, foi responsável pela expedição que capturou o povo *Ãwa* no ano de 1973. É notável na escrita de *Kamutaja* *Ãwa*, nos trabalhos de Patrícia de Mendonça Rodrigues e de André Demarchi, como ainda é difícil para o povo *Ãwa* narrar em palavras este momento da história,

que por muito tempo não era mencionado, não como forma de esquecimento do passado, mas como forma de não tocar em uma ferida ainda aberta para o povo *Ãwa*.

Cabe ressaltar o papel da mídia na época da Ditadura Militar, que como explica Elio Gaspari (2022), a imprensa era sedada pelo Estado. Essa sedação contribuiu para a caçada do povo *Ãwa*, alimentando narrativas que retratavam eles como “um povo selvagem e em extinção”, dando margem para a romantização da captura forçada realizada por Apoena (RODRIGUES, 2013) e lhe concedendo o lugar de héroi na narrativa oficial. Este tipo de construção narrativa era conivente no contexto da ditadura, pois um grupo que resistia por séculos, mesmo com o avanço das políticas autoritárias sobre seu o território, conseguia comprometer a “ordem” vigente:

O manual paulista informava: “[...] as notícias devem ser precisas, versando apenas sobre fatos consumados [...]. Não publicar notícias sobre atos terroristas, explosão de bombas, assaltos a bancos, roubos de dinamite, roubos de armas, existência, formação ou preparação de guerrilhas em qualquer ponto do território nacional, ou sobre movimentos subversivos, mesmo quando se trate de fato consumado e provado”. (GASPARI, p. 217, 2022).

O grupo *Ãwa* que a Frente Atração perseguia era formado por 11 pessoas. Ao serem capturados e levados para a Fazenda Canuanã eles se separaram isso porque durante a fuga para não serem capturados, um grupo de 5 pessoas conseguiu fugir para a mata. Tutawa e mais 5 pessoas de sua família foram capturados de imediato (Rodrigues, 2012), sendo levados para a fazenda. Ali foram mantidos em cativeiro, sendo expostos. Visitantes de todos os lugares da região iam a fazenda ver o povo, além de ter uma grande concentração da imprensa na fazenda para tirar fotos do povo *Ãwa* e produzir matérias sobre o contato.

A filha de Tutawa, Kawkamy *Ãwa*, atual matriarca do povo *Ãwa* ficou conhecida nesta época por “macaquinha”, apelido de conotação racista utilizado pelas pessoas que iam observar o povo. Eu soube deste apelido durante o período em que estive em Itarô. É uma designação pela qual Kawkamy é conhecida até hoje, e que seus filhos desprezam, e isso surgiu porque Kawkamy andava com um macaco (Figura 15), que acompanhava o povo antes do contato forçado, e toda vez que este “apelido” é falado, é reencenado o lugar de marginalização imposto.

Com a grande atenção das mídias para o caso, o povo *Ãwa* rendia holofotes, o que para o Sertanista Apoena gerou grande fama na época. Com isto o povo *Ãwa* foi mantido por cerca de um ano na Fazenda Canuanã, sendo obrigados a viver como prisioneiros longe da outra parte da família que ficou fugitiva na Mata Azul. Nesse período como aborda Rodrigues (2012) os maus tratos foram recorrentes já que só era dado farinha seca e água de alimento, raramente

carne, e ainda as mulheres do grupo eram assediadas com importunação sexual pelos homens da fazenda (RODRIGUES 2012; 2013).

Figura 15 - Tuxi ãwa (cunhado de Tutawa) e Kawkamy ãwa (filha de Tutawa)



Fonte: Kamutaja Silva ãwa, p. 109, 2021.

Como toda notícia um dia deixa de ser novidade, a captura do povo ãwa aos poucos foi caindo no esquecimento da mídia, com isto o povo ãwa foi transferido da fazenda para um acampamento na Mata Azul, com a finalidade deles ajudarem a encontrar o grupo que fugiu durante a captura. Tutawa, enganado pela Funai, ajudou nesse processo, achando que ao encontrar a outra parte de sua família iriam deixá-los livres em sua terra tradicional (Rodrigues, 2012), nisto a outra parte do grupo foi reunida.

Figura 16 – Tutawa e Kawkamy sendo observados na fazenda Canuanã



Fonte: Acervo fotográfico do povo *Áwa-Canoeiro*, acesso em junho de 2024.

Uma demonstração de como a FUNAI e o Estado Brasileiro não se importaram em criar um projeto após o contato com o povo *Áwa*, atendendo apenas interesses dos proprietários da fazenda Canuanã, está no fato que 2 anos após a captura a FUNAI e os fazendeiros que já não queriam mais a presença do povo *Áwa* na Mata Azul, não sabiam mais o que fazer com o povo, como relata Kamutaja *Áwa* (2021):

Então, receberam ordem da FUNAI para transferir os *Áwa* para a aldeia Canoanã dos Javaé, uma vez que a fazenda Canuanã não se responsabilizaria pelos cuidados da minha família. Nisso alguns morreram de doenças para as quais não tinham imunidades. (*ÁWA*, p. 112, 2021).

A transferência do povo *Áwa* para a Aldeia Canuanã do povo Javaé, colocou o povo em condição de cativo novamente, já que historicamente os dois povos disputavam território e tinham inimizades, o que resultou em apenas 5 sobreviventes do povo *Áwa* que foram para o território Javaé no ano de 1976 (RODRIGUES, 2012).

Figura 17 – Povo *Ãwa* sobrevivente na Aldeia Canuanão do povo Iny Javaé



Fonte: Acervo fotográfico do povo *Ãwa*-Canoeiro, fotografia de André Toral, 1981.

Os sobreviventes eram Tutawa, sua irmã Tuakire, os filhos de Tutawa: Agæk e Kaukamã e Juaga, uma criança. Todos eles foram colocados em situação de subalternidade pelo povo Javaé.

3.2 Vivendo com outro povo, a relação do povo *Ãwa* com o povo Javaés

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 - CF 88 no “Capítulo VIII - Dos Índios”, nos artigos 231 e 232, apontam os dispositivos legais que garantem o direito ao território originário e ainda as particularidades de cada povo indígena no Brasil. Esses dispositivos também estão presentes na ratificação do Brasil em 2002, da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que fala ainda do direito à diferença e o direito à vida como direitos intransponíveis.

O povo *Ãwa*, ao ser colocado de forma involuntária e forçada a viver com o povo Javaé, em terras que não os pertence, imersos em uma cultura que não os representa, tiveram mais uma vez os seus direitos violados pelo Estado Brasileiro, que desconsiderou a multiétnica existente entre os povos originários do Brasil, negando ao povo *Ãwa* o direito de exercer sua própria identidade por mais de 50 anos.

Entre os principais desafios enfrentados pelo povo *Ãwa* desde a captura, é possível afirmar que a língua nativa também foi alvo das violências, sendo usada pelos colonizadores

como justificativa para não comunicar os desejos e vontades do povo *Ãwa*. Como supracitado, os *Ãwa* são falantes da Língua *Ãwa Jêga*, da família linguístico Tupi, os capturados e levados para contato forçado não falavam o português e tiveram que aprender a língua para sobreviver.

Na década de 1970, quando levados para viver com os Javaés, tiveram novamente a barreira comunicacional da língua, para além de todos os outros aspectos culturais diferentes, os Javaés são falantes de língua do tronco linguístico Macro-Jê, e quando o povo *Ãwa* foi colocado para viver junto, estes foram proibidos de falar sua língua nativa dentro das aldeias Javaé, de acordo com Rodrigues (2012).

Na recusa por aceitar de forma pacífica outro povo vivendo em seu território os Javaé chegaram a denominar o povo *Ãwa* de “Wetxu”, que na língua Javaé significa “cativo de guerra”, ou ainda, “empregado”. Por isso autores como Kamutaja (2024 em pesquisa de campo), Demarchi (2021) e Rodrigues (2012, 2013), usam o termo cativo para falar da situação que vive o povo *Ãwa*, argumentando ainda sobre a perda da autonomia e dos direitos básicos, quando colocados nessa situação.

Kamutaja *Ãwa* trata da violência do /aculturamento da tentativa de transformar o povo *Ãwa* em Javaé, que o Estado buscou fazer, como um momento difícil da história do seu povo: “fomos esquecidos pelo Estado e nossos direitos adormecidos, como se a nossa existência não passasse de lenda.” (*ÃWA*, p. 113, 2021). É importante lembrar que desprovidos de reconhecimento como povo que estava existindo e resistindo, o povo *Ãwa* foi abandonado pelo Estado Brasileiro. Os únicos direitos que conseguiam acessar eram aqueles disponíveis para o povo Javaé, e quando o povo Javaé os permitia acessá-los.

Imersos em um mundo que não os pertencia, o mundo Javaé, o povo *Ãwa* foi colocado para viver nas aldeias do povo Javaé em lugares periféricos, termo dado por Rodrigues (2012). Com isto, o líder Tutawa e os sobreviventes *Ãwa* tiveram que aprender a se comunicar entre mundos (Oliveira, 2020), entre o mundo javaé, o mundo *Ãwa* e o mundo dos Byira, criando estratégias para manter a língua e as tradições *Ãwa* vivas, mesmo que não pudessem manifestá-las onde viviam.

Aprender as línguas desses três mundos foi e é fundamental para a sobrevivência do povo *Ãwa*. O primeiro a dominar tal habilidade foi Juaga, um dos sobreviventes da captura “(...) o jovem e inteligente Juaga – que foi o responsável pelas primeiras comunicações mais fluentes entre os Avá-Canoeiro e o restante do mundo, aprendendo a falar a língua nativa, o dialeto javaé e o português ainda criança” (RODRIGUES, p. 110, 2013).

O momento em que conseguem dominar as três línguas, pode ser definido como uma virada comunicacional para o povo *Ãwa*.

As crianças *Ãwa* que sobreviveram a captura, e as que foram nascendo depois mesmo tendo que aprender outras línguas e costumes, sempre foram orientadas por Tutawa que se dedicou a repassar a língua, práticas, rituais e deu-lhes nomes de antepassados, como pede a tradição *Ãwa*. Tutawa era um contador das histórias do povo *Ãwa*, ato que fazia a partir de narrativas orais (Rodrigues, 2012). Na intimidade Tutawa quando longe dos Javaés, ensinava às crianças que eles eram de outro povo, e que estavam temporariamente no exílio, em uma terra que não era a deles, sempre relatando o sonho, o desejo e a luta de retornar para a terra ancestral (Demarchi, 2021).

Já nos anos 2000, o povo *Ãwa* havia estabelecido relações de décadas com o povo Javaé. Ainda exilados de sua terra., essas relações muitas vezes problemáticas geraram netos para o líder Tutawa. Contrariando muitos discursos de que estariam desaparecendo, a população *Ãwa* continuou crescendo e resistindo.

Kawkamy filha de Tutawa que foi capturada junto com seu pai na Mata Azul, teve relações com homens Javaés que não quiseram assumir seus filhos, como apresenta Demarchi (2021), o que mostra mais uma face da violência que sofreram, a ponto de muitos do povo *Ãwa* no território Javaé terem preferido o celibato por anos, para não terem que manter relações com os Javaés.

O único homem que assumiu relacionamento com Kawkamy e assumiu a paternidade dos seus filhos, foi o pai de Kamutaja. Como ela me contou, seu pai se chamava Gildo Tuxá, e ele era indígena do povo Tuxá da Bahia, ele assumiu dois filhos de Kawkamy, dos três que ela já tinha quando se conheceram, com isto ele registrou Typiyre Silva *Ãwa* e Wapoxire Silva *Ãwa*, como seus filhos e só não registro Tuguymy *Ãwa*, porque ela já considerava Tutawa *Ãwa* o seu pai. Depois Gildo e Kawkamy tiveram mais três filhos sendo eles: Kupere Silva *Ãwa*, Jãtemy Silva *Ãwa* e Kamutaja Silva *Ãwa*.

Nessa época, o povo Javaé passava por um movimento de reivindicação do seu território tradicional, já que assim como o povo *Ãwa*, estes também tinham o direito ao território usurpado da região da Mata Azul, e da Fazenda Canuanã, que como já supracitado foi erguida sobre uma aldeia do povo Javaé, como consta em Rodrigues (2012).

Como parte do processo que seguia em busca do reconhecimento do direito ao território, o povo Javaé por volta do ano de 2009, conseguiu com que este processo andasse. Assim a antropóloga Patrícia de Mendonça Rodrigues e a bióloga Luciana Ferraz, foram designadas pela

FUNAI para a Aldeia Canoanã. Ao iniciarem os trabalhos para os relatórios do processo de demarcação, a Bióloga Luciana Ferraz constatou que existia um outro povo vivendo junto aos Javaés. Luciana Ferraz e Patrícia de Mendonça conseguiram incluir os ãwa no estudos sobre uma terra de ocupação tradicional do povo Javaé no entorno da Ilha do Bananal, processo de Demarcação da terra que ficou então nomeada como TI - Terra Indígena Javaé/ Avá - Canoeiro (TO) (Rodrigues, 2012).

Figura 18 – Povo ãwa na Aldeia Canoanã nos anos 2010



Fonte: Arquivo Fotográfico do povo ãwa, 2024.

Com o caminhar do processo de demarcação da T.I Javaé/Canoeiro, foi observado por Patrícia de Mendonça Rodrigues, juntamente com a liderança de Tutawa ãwa que a representação do povo ãwa neste processo não lhes favorecia de fato, já que os Javaés se recusaram a incluí-los nas discussões e articulações políticas que envolviam tal processo, o que deixava o povo ãwa sem representação nas tomadas de decisão, e os ãwa nem mesmo podiam reivindicar uma representação por viverem ainda à margem na Aldeia Canoanã.

Sobre o conceito de margem como condição social a qual me refiro, ela é voltada para a forma com que o povo ãwa teve que sobreviver em território Javaé, e pode ser compreendida com base nas análises de Bell Hooks (2019), que apresenta análises de como grupos sociais marginalizados são jogados às margens da sociedade diante das estruturas sociais de poder e violência. Assim podemos pensar no caso do povo ãwa jogados pelo Estado para viver em território inimigo, mas como apresenta Hooks (2019) na margem é que se produz a resistência.

Após anos resistindo e sobrevivendo, no ano de 2010, a situação do povo *Ãwa* de invisíveis para o Estado foi levada às instituições públicas brasileiras que tratam do direito indígena. Assim, através da luta do povo *Ãwa* para sobreviver com o apoio de Patrícia de Mendonça Rodrigues e outros apoiadores envolvidos, em 2011 o caso do povo *Ãwa* foi levado às autoridades competentes, ano ainda que Tutawa como líder do povo *Ãwa* e mais alguns parentes, seguiram para Brasília tendo seus relatos incluídos na Comissão da Verdade, onde receberam pedidos de desculpas pelas violências sofridas por parte do Estado Brasileiro.

A maior das conquistas desse processo foi a formação de um *GT de identificação e delimitação da “Terra Indígena Avá-Canoeiro do Araguaia”*, nome provisório de uma terra própria para o povo *Ãwa*, considerando o território ancestral. Posteriormente, conforme o GT aconteceu, foi decidido que o nome do território seria Terra Indígena Taego *Ãwa*, trazendo o nome de uma mulher Taego Awã, que foi a primeira esposa de Tutawa e mãe de Kawkamy. Taego faleceu ainda jovem e foi enterrada na Mata Azul, antes do contato forçado, sendo a matriarca do povo *Ãwa*

Kamutaja foi quem me falou sobre como o seu avô Tutawa escolheu o nome do território, ela disse que ele não falava muito sobre *Taego*, o que ela sabe é que ela era a primeira esposa de Tutawa, sua avó, mãe de Kawakamy. Sabe-se que Taego faleceu durante uma fuga na Mata Azul, ela acredita que o seu avô deu esse nome ao território como forma de agradecer a sua mãe Kawkamy e a Taego, por serem as mulheres que deram continuidade ao povo *Ãwa*, pois de todos os sobreviventes do contato, a única que teve filhos, netos e bisnetos foi sua mãe. Dessa forma a terra do povo *Ãwa* recebeu o nome de uma mulher e um legado:

Taego é o nome da minha avó, mãe da minha mamãe. O meu avô deu o nome da nossa terra em homenagem a ela, e ele nunca nos falou o porquê da homenagem, mas na minha interpretação é porque o povo só existe por ela, porque a Taego, ela é mãe da minha mãe. A Taego gerou a Kawkamy, que a Kawkamy gerou seis filhos, dos seus filhos chegou a 38. Essa é a minha interpretação, então o meu avô estava agradecendo a ela e deu o nome da nossa terra de Taego. Essa é a minha interpretação. E assim, a gente nunca especulou para ele, “Por que?” Só sei que ele, quando perguntaram para ele qual o nome que nós íamos dar para a nossa terra, ele pediu dois dias para responder, aí quando ele voltou, ele voltou com esse nome, Taego, que era o nome de uma das esposas, que ele tinha duas esposas. (*ÃWA*, p. 10, 2022).

Com isto, o passado do povo contribuiu decisivamente para evidenciar a tradicionalidade inquestionável da ocupação do povo *Ãwa* na região da Mata Azul, comprovado com a conclusão do Relatório de Identificação e Delimitação da TI Taego *Ãwa* de Rodrigues (2012), essa conquista representou a quebra de um ciclo para o líder Tutawa, seus filhos e netos

que passaram uma parte de suas vidas vivenciando a desumanização e as falsas narrativas de “aculturação” e “extinção” da população *Áwa*.

Figura 19 - Kawkamy filha de Tutawa, com seus filhos e netos em placa demarcando a T.I Taego *Áwa*



Fonte: Cena do documentário *Taego Áwa*, dirigido por Henrique Borela e Marcela Borela, 2012.

A abertura do processo de demarcação ocorreu no ano de 2012, com a liderança de Tutawa, o entanto, é importante frisar que, mesmo com esse avanço formal, o povo *Áwa* ainda continua vivendo no território do povo Javaé, uma situação de convivência forçada que remonta à época do contato violento e do cativeiro imposto durante a ditadura militar.

Foi nesse contexto que o apoio de pesquisadores engajados e de organizações como o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), desde o ano de 2014, desempenhou um papel fundamental. A presença do CIMI fortaleceu as ações de visibilização da luta *Áwa*, oferecendo apoio jurídico, político e logístico que possibilitou a ampliação da participação do povo nas discussões sobre seus próprios destinos. Esse apoio tem sido essencial para que os *Áwa* construam uma representatividade política mais autônoma, baseada em suas próprias formas de organização e liderança, como se expressa na atuação da Associação AP^{ÁWA}, criada mais recentemente com protagonismo das novas gerações.

A partir dessas articulações, o povo *Áwa* passou a ocupar mais os espaços públicos e institucionais, levando suas pautas não mais apenas como objetos de tutela, mas como sujeitos de direitos e narradores de sua própria história. Esse movimento é parte de uma cosmopolítica indígena que articula território, ancestralidade, memória e justiça, desafiando as lógicas coloniais que tentam silenciar ou capturar essas vozes.

Figura 20 - Do cativeiro à luta pela demarcação



Fonte: Capa da Revista do CIMI, Porantim de 2015.

3.3 As cosmopolíticas do povo *Ãwa*

Durante a experiência etnográfica entre março e dezembro de 2024, mergulhei mais profundamente nas formas pelas quais o povo *Ãwa* se articula politicamente. Essa articulação, no entanto, não pode ser compreendida apenas pelos marcos institucionais ocidentais: ela atravessa fronteiras e comunicações entre mundos. Vi de perto como os *Ãwa* transitam entre esferas indígenas e não indígenas, entre associações e órgãos públicos, mas também entre o mundo visível e o mundo dos espíritos. A política, para eles, é uma prática enraizada na cosmologia, e não um fenômeno exclusivamente jurídico ou estatal.

Compreender essas cosmopolíticas foi também entender que a política *Ãwa* antecede o contato com o Estado brasileiro. Ela se manifesta, por exemplo, na recusa histórica do povo *Ãwa* em aceitar o lugar de subalternidade ou de “outridade”, conceito que Grada Kilomba (2019) utiliza para descrever o lugar imposto aos povos racializados dentro de sistemas coloniais. Ao contrário, os *Ãwa* resistiram à colonização com força e coragem, como recorda Kamutaja Silva *Ãwa* em diversos relatos, entre eles a entrevista concedida ao Museu da Pessoa, quando afirma que a luta de seu povo é “uma luta ancestral” (2022). O enfrentamento direto às

políticas de extermínio e a recusa em abandonar sua cosmologia foram e ainda são formas fundamentais de atuação política e existencial.

Evidencio ainda como a “resiliência”, palavra recorrente nas falas e textos de Kamutaja, não é apenas resistência passiva, mas um modo ativo de habitar o mundo. É um gesto político e cosmológico de quem, mesmo violentamente arrancado de sua terra, reorganiza-se a partir de alianças afetivas, espirituais e territoriais. Assim, as cosmopolíticas do povo ãwa não são apenas formas de lidar com o Estado: são modos de se posicionar no mundo, de curar feridas ancestrais, de garantir a continuidade da vida em suas múltiplas dimensões.

O ano de 2015, foi difícil para o povo ãwa com perda do seu principal líder de luta e sabedoria. A morte de Tutawa foi ainda mais complicada para os seus parentes porque ele estava na espera da declaração de posse definitiva da TI Taego ãwa, ele ainda tinha esperança de viver os dias na Mata Azul, e os seus parentes não puderam nem mesmo o enterrar no território, junto as suas esposas falecidas, como é a sua tradição.

Figura 21 – Tutawa ãwa em seus últimos anos nesse mundo que conhecemos



Fonte: Acervo fotográfico do povo ãwa-Canoeiro do Araguaia, acesso em 2024.

Segundo Demarchi (2021), este foi um momento difícil para o povo ãwa que não puderam enterrar o seu líder político e espiritual onde ele sempre sonhou, assim buscam levar o seu espírito algum dia para a TI Taego ãwa. Como é tradição o lugar de Cacique (líder do povo ãwa), foi repassado para Wapoxire neto de Tutawa e filho de Kawkamy, logo após a morte de Tutawa.

Um ano após a morte de Tutawa, em 2016 o Brasil vivia um cenário caótico onde uma Presidenta, mulher democraticamente eleita passava por um processo de impeachment, o que representava uma grande ameaça principalmente no âmbito dos direitos sociais, incluindo povos indígenas, já que o golpe de 2016, foi orquestrado por um grupo político conservador. Neste cenário, um dia antes do golpe na presidência de 2016, foi publicado no Diário Oficial da União a portaria declaratória da T.I Taego ãwa de posse permanente do povo ãwa, sendo finalmente cumprido o direito garantido na Constituição Federal de 1988, no Art. 231.

Mesmo com a CF 88 prevendo o prazo de 5 anos para demarcação do território, até os dias atuais (julho de 2025) a TI Taego ãwa segue em processo de demarcação. O avanço de um governo conservador de direita, que teve durante seu mandato falas contra os direitos dos povos indígenas, fez o processo andar lentamente nos anos após 2018, atrasando a retomada.

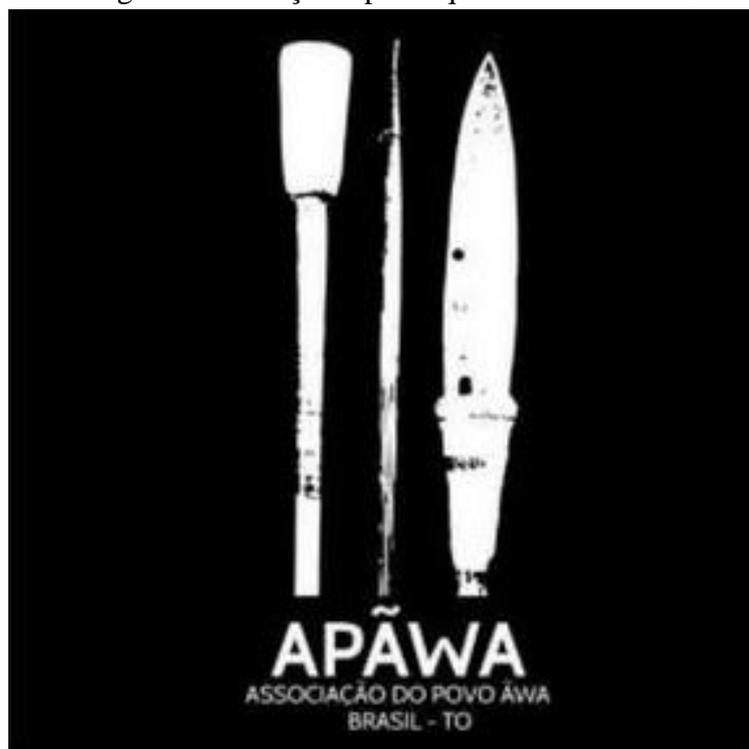
No ano de 2020, foi criada a Comissão Memória de Tutawa, que juntou uma rede de apoiadores do povo ãwa. Neste mesmo ano o Brasil e o mundo foram surpreendidos pela pandemia de Coronavírus a COVID – 19. Neste mesmo ano surgia com mais força a liderança de uma jovem ãwa, Kamutaja Silva ãwa que passou a ser líder da Comissão Memória de Tutawa e começou a articular a luta de seu povo junto a movimentos indígenas, e ainda dentro das mídias digitais, criando Instagram, Blog e Facebook para o povo ãwa, espaços que produzem contranarrativas (Dermachi, 2020).

Em 2021, a pedido da Justiça Brasileira foi realizado o Laudo Pericial Antropológico Terra Indígena Taego ãwa (Demarchi, 2021), devido aos questionamentos dos atuais ocupantes da área em que se localiza a TI Taego ãwa, questionando a sobre a validade do GT de identificação realizado por Patrícia de Mendonça Rodrigues em 2012.

A perícia antropológica sobre o território foi realizada pelo antropólogo André Demarchi e equipe, que realizaram pesquisa de campocom o povo ãwa, na Aldeia Boto velho, do povo Javaé, o que como aponta Demarchi (2012), representou mais uma vez a vulnerabilidade do povo que nem mesmo tinham um espaço próprio para se reunir.

Com a perícia entregue, no ano de 2022, o povo ãwa estava cada vez mais articulado politicamente, com a Associação do povo ãwa (Apawã), que representa o povo como pessoa jurídica e que tem como presidenta Kamutaja. Neste mesmo ano, o povo ãwa foi surpreendido com uma decisão judicial que parecia favorável, pois o Juiz Federal da Comarca de Gurupi - TO, decidiu por contrariar o esperado sobre a demarcação total da TI Taego ãwa, dando como veredito a diminuição da Terra Indígena Taego ãwa em cerca de 30%, excluindo partes essenciais do território.

Figura 22 – Logo da associação ãpawa que retrata as flechas de Tutawa



Fonte: Acervo documental do povo ãwa, acesso em 2024.

Assim, o povo ãwa mais uma vez contou com a rede apoio na luta pela demarcação, realizando campanhas nas mídias digitais, apontando a revolta da perda de um terço do território tradicional, entrando ainda com pedidos de embargo sobre a decisão do Juiz, através da assessoria jurídica. Neste processo as campanhas pela demarcação seguiram cada vez mais intensas com o recurso das mídias digitais, administradas por Kamutaja.

Essa articulação política e as tomadas de medidas jurídicas, resultaram em março de 2024 na decisão do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF-1) de reverter a decisão que retirava parte da T.I Taego ãwa, a decisão da Justiça Federal que estabeleceu prazo de 15 meses para conclusão da demarcação da TI Taego ãwa, representa uma reparação histórica das violações sofridas, e uma marco do ativismo promovido pelo povo na luta pelo território, sendo uma grande conquista que deixa o sonho de retornar ao território ancestral cada vez mais próximo.

Kamutaja em busca de adquirir mais força para a luta de seu povo, cursou Pedagogia na Universidade Federal do Tocantins, sendo a única do seu povo atualmente com ensino superior, este conhecimento adquirido durante sua formação, como a mesma relata (ãWA, 2021), foi e tem sido fundamental para a formulação de políticas para seu povo, pois a mesma passou a viver estrategicamente na capital Palmas - TO, onde estudou e segue trabalhando em

instituições indígenas como presidenta da associação *Āpawa*, onde se comunica com os movimentos indígenas, universidades e autoridades.

Mais recentemente, no ano de 2024, Kamutaja também assumiu a presidência da Associação do povo *Āwa-Canoeiro do Tocantins*, de Goiás, onde também assumiu uma residência, após o adoecimento do Cacique Trumaki *Āwa*, com isto a aldeia precisou de representantes que ajudassem a fazer a associação e outras demandas para continuar funcionando. Kamutaja assume então esse compromisso com os seus parentes, e agora transita entre as questões políticas de Palmas – TO e Minaçu – GO, onde também tem trabalhado como professora na educação indígena, em 2025.

Podemos pensar nessa forma de comunicação com o mundo não indígena, e na produção e articulação das políticas *Āwa* como cosmopolítica, Stengers (2018), promove neste conceito uma simetria dos conhecimentos produzidos por diferentes povos, neste caso os *Āwa*, possibilitando um entendimento contra-hierárquico das relações políticas, uma forma de pensar em outros modos de se fazer política e de produzir poder, que partem da cosmologia de cada povo. Por isso é necessário compreender os processos de produção de narrativas do povo *Āwa*, nas quais o passado e o presente se encontram em permanente interrelação, nos levando até as cosmopolíticas *Āwa*.

A filósofa belga Isabelle Stengers (2018), propõe o conceito de cosmopolítica ao debater ciência e política trazendo a necessidade da cosmovisão ocidental em admitir outras formas de conhecimentos, sendo isto um ato político. Stengers aponta o fato de como as ciências modernas se consolidam realizando uma desqualificação de outros conhecimentos, que não seguem suas lógicas e metodologias, colocando estes outros em um sentido negativo de magia, xamanismo, feitiçaria, misticismo... formas de conhecimento que foram desqualificadas para a consolidação das ciências modernas.

A virada que Stengers (2028) apresenta em sua proposição é a importância de integrar estes outros conhecimentos na política, os considerando como ciência também, sendo esta uma forma de responder a obrigações divergentes e fazer coexistir práticas diferentes, assumindo a existência de outras cosmovisões. Para isso segundo a autora é preciso uma produção pública e coletiva de saberes que garantam a presença legítima e ativa de todos os envolvidos. Eo que seria isso se não a forma com que povos indígenas produzem conhecimento, e se articulam politicamente como é o caso da luta coletiva pela TI Taego *Āwa*, uma cosmopolítica do povo *Āwa*:

A ecologia política afirma que não existe conhecimento que seja ao mesmo tempo pertinente e separado: não é de uma 'definição objetiva', de um vírus ou de uma inundação que podemos ter necessidade, mas daquelas cujas práticas foram engajadas de modos múltiplos 'com' esse vírus ou 'com' esse rio. Mas cabe à perspectiva cosmopolítica colocar a questão da eficácia, que poderia estar associada ao 'não existe' da ecologia política, e de conceber a cena política a partir dessa questão (STENGERS, p. 459, 2018).

A atuação política do povo *Ãwa*, também se configura nas causas ambientais. É notável a preocupação do povo com o território que habitam, mesmo que não seja o território ancestral, o povo é atualmente o único na Ilha do Bananal que não faz arrendamento de terra para o gado, prática que tem degradado o bioma cerrado. Este posicionamento é parte de uma consciência política de que foram os mesmos donos de gado que os tiraram de seu território.

Figura 23 – Typyire Silva *Ãwa* com pinturas do povo *Ãwa* e Iny Karajá no Acampamento Terra Livre – ATL no ano de 2024



Fonte: Instagram @awa_canoeiro, acesso em 2025.

Quando estive na aldeia, pude notar que nada era retirado da natureza sem necessidade, apesar de viverem rodeados de árvores, a madeira só era retirada do próprio chão, para fazer lenha para o fogo à noite, os frutos só eram colhidos quando serviam de suco para todos, os animais co-habitam a aldeia, onde tem cachorros, capivaras e até veados de estimação (Figura 24).

A assim nas caminhadas que fiz com Jãtemy pela mata ao redor da Aldeia Itarô, pude notar que o povo ãwa protege aquele território porque o conhece e entendem da importância política, ancestral e ambiental daquele lugar. Então digo, que noção de cosmopolítica que encontrei, ela não é uma analogia para “política ambiental”, mas um regime próprio de mundo, onde os laços entre humanos e não-humanos constituem alianças políticas que fundamentam decisões, modos de vida e projetos de futuro. A defesa do território é, assim, inseparável da defesa da vida, da memória e da continuidade dos vínculos com os espíritos, com os antepassados e com os que virão.

Figura 24– Crianças brincando com o veado fêmea “Mariazinha”



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

A cosmopolítica ãwa, portanto, não é apenas resistência; é também proposição. É uma proposta de mundo onde a política é multiespécie, intermundos e profundamente enraizada em uma ética do cuidado.

Figura 25 – Jãtemy com sua filha abrindo caminho na mata com facão na mão



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

3.4 Comunicação, decolonialidade e Educação

Ajëgy ixu'pe, é uma palavra da língua ãwa que se refere à comunicação, uma expressão que pode ser compreendida como o “ato de dizer algo a alguém”, mas que carrega muito mais do que a simples transmissão de uma mensagem. Existe também a palavra *Ajëg*, que dá origem a comunicação, que é traduzida como “conversa”, e conversa para o povo ãwa não é apenas o ato de trocar palavras, mas um ritual cotidiano de construção de mundo. É no momento de *Ajëg*

que se compartilham sonhos e se recontam histórias ancestrais, foram nestes momentos que construí amizades e me articulei com o povo ãwa.

E é ao abordar essas relações do mundo ãwa com o mundo não indígena, através da produção de cosmopolíticas, que aqui se coloca a necessidade de trazer a Comunicação Intermundos como formas de comunicação que fogem às formas interpretativas convencionais. O contato com este conceito de Luciana de Oliveira surge através do trabalho de Thainara Ferreira Cavalcante (2023), que subverte as metodologias da comunicação, ao questionar “quem tem acesso ao conhecimento científico fora do espaço acadêmico?” Em seu trabalho sobre os Panhĩ (Apinajé), a autora aborda uma metodologia contracolonial, trazendo a comunicação intermundos para fugir do mediocentrismo hegemônico no campo da comunicação.

Luciana de Oliveira (2020; 2021; 2023) apresenta a comunicação intermundos como saberes e práticas comunicativas que transcendem as fronteiras entre diferentes mundos, culturas e formas de vida. Essas comunicações buscam promover encontros, diálogos e interações entre realidades diversas, valorizando a diversidade, a escuta atenta e o reconhecimento das diferenças entre os sujeitos humanos e não humanos. A comunicação intermundos, segundo Oliveira e Salgado (2023), é necessária para ampliarmos a noção de humanidade e também os conceitos de colonização e descolonização, visto que a comunicação como produtora de conhecimento e informação ainda é centralizada e organizada por grupos hegemônicos, que controlam quem pode falar, quem pode existir:

Assim, o racismo inerente ao colonialismo e à colonialidade restringem/retiram o poder de fala de subalternos/subalternas, indicando-nos ser importante perguntar, do ponto de vista comunicacional intermundos, não somente “Quem diz?”, mas “Quem não diz?”, ou melhor, “Quem fala?” e “Quem não fala?” (OLIVEIRA; SALGADO, p. 149, 2023).

A colonialidade e decolonialidade são conceitos que nos ajudam a evidenciar as estruturas de poder e dominação que persistem mesmo após o fim formal do colonialismo. Como aponta Aníbal Quijano (2005), a colonialidade do poder é um padrão de dominação que sobrevive à descolonização formal, reorganizando-se em novas formas de controle social, cultural e epistemológico. Essa colonialidade opera, sobretudo, na negação dos saberes, línguas e formas de vida dos povos originários, impondo como universais os valores da modernidade ocidental, como o progresso, o individualismo e a propriedade privada.

No caso do povo ãwa, essa lógica se manifesta de maneira contundente: após serem violentamente retirados de seu território ancestral durante a ditadura militar, foram silenciados,

invisibilizados e obrigados a conviver com povos diferentes, em uma dinâmica de imposição que os impedia de falar sua língua e viver segundo seus próprios modos de existência. A história da demarcação da Terra Indígena Taego ãwa é, portanto, marcada por negligências institucionais que refletem a permanência da colonialidade no interior do próprio Estado brasileiro.

Nesse sentido, torna-se fundamental adotar uma perspectiva decolonial, como propõe Rita Segato (2007), para quem a descolonização precisa ser também epistêmica, ou seja, é preciso romper com os paradigmas de conhecimento que sustentam a hierarquia entre saberes. Para a autora, a colonialidade não se expressa apenas na dominação territorial, mas também na tentativa de silenciar outras formas de pensar e existir no mundo. A decolonialidade, por sua vez, representa um movimento de resistência e reconstrução a partir das epistemologias dos povos indígenas, reconhecendo sua autoridade para definir suas próprias formas de justiça, educação, comunicação e territorialidade.

Kamutaja contou, durante a entrevista ao Museu da Pessoa, sobre o falecimento de Tuakire, em 2006. Ela relatou que, na noite anterior à morte da anciã, sonhos comunicaram à comunidade sobre a partida iminente. Esse episódio revela o que Oliveira (2020) descreve como comunicação com agências não-humanas: os espíritos, os sonhos, os presságios que orientam a vida social. A prática do xamanismo, conduzida por Tutawa ãwa, também se expressava por meio dessas comunicações com o invisível, como demonstra Demarchi (2021), ao indicar que as cosmologias Tupi-Guarani estruturam um “discurso místico-cosmológico” conectado ao cosmos.

O desafio de sobreviver em situação de subalternidade não se limita ao povo ãwa, é uma realidade dos povos indígenas do Brasil. Assim como no caso da luta por visibilidade dos povos indígenas Kaiowá e Guarani, apresentados por Luciana Oliveira (2020), aqui, como lá, a comunicação é o ato, a ação de resistência para tornar os modos de vida e resistência indígenas possíveis, em um mundo dominado pelos não indígenas. Por isso os povos indígenas também costumam buscar forças se comunicando com o mundo não - humano (xamanismo, sonhos, conversas com espíritos) e “essa interconexão permanente é fundamental para a resistência: ela fortalece e indica os caminhos a serem perseguidos na luta coletiva” (OLIVEIRA, p. 55, 2020). Ou seja, as relações comunicacionais estabelecidas na resistência, são as comunicações intermundos.

Portanto, é possível afirmar que as comunicações intermundos ãwa partem das mais diversas formas, e são transmitidas através da oralidade, rituais, músicas... ações utilizadas para a comunicação com o mundo não indígena e com os mundos que desconhecemos. O acesso a

esses mundos produz formas de conhecimento, já que “os saberes-fazeres indígenas estão figurados em uma cosmopraxis comunicacional no campo cosmopolítico.” (CAVALCANTE, 2023, p. 16).

Os *Ãwa* contemporâneos também estão conectados à internet e outras tecnologias. O avanço da internet nas aldeias indígenas em todo o Brasil nas últimas décadas, possibilitou aos povos indígenas protagonismo para enfim produzir as suas próprias narrativas nas mídias sociais (Pereira, 2007), atualmente muitos indígenas atuam como administradores de redes sociais, influenciadores, sociais media e outros, utilizando desse espaço de poder, Castells (2013) aponta como as informações que são difundidas em rede influenciam no pensamento e comportamento da sociedade para com os povos indígenas, sendo a informação uma forma de poder.

A forma com que o povo *Ãwa* vem se organizando estrategicamente nas redes sociais, e em conjunto com os movimentos indígenas é resultado do processo de insurgência em rede, modo pelo qual os povos indígenas vem se posicionando, produzindo conteúdo, conhecimento e informação nos espaços digitais, essas formas de comunicações também podem ser chamadas de contranarrativas (Demarchi, 2020), um movimento contemporâneo importante como argumenta Gersem Baniwa:

Essas organizações trouxeram à luz novas lideranças indígenas (professores, agentes de saúde, agentes ambientais indígenas etc.), que passaram a atuar como interlocutores com o Estado e as organizações não governamentais. Elas assumiram cada vez mais o protagonismo da luta e forçaram um repensar da relação, do papel e da função das entidades de assessoria e de apoio, assim como da relação com o Estado. As organizações indígenas formam atualmente uma rede de entidades, de estratégias e de iniciativas indígenas espalhadas por todo o território nacional e utilizam todos os meios políticos e tecnológicos do mundo moderno para defender e fazer valerem os direitos indígenas (LUCIANO, p. 76, 2006).

Tive a oportunidade de participar ativamente desse processo de produção de conteúdo nas redes sociais, (Figura 26). Durante minha permanência na Aldeia Itarô, entre agosto e setembro de 2024, ajudei na criação de conteúdos audiovisuais para redes sociais, denunciando os crimes ambientais, especialmente as queimadas nas proximidades da aldeia. Essa produção foi feita em colaboração com jovens *Ãwa*, utilizando o Instagram como ferramenta de visibilização das denúncias, conectando práticas comunicativas ancestrais com linguagens contemporâneas. Trata-se de uma insurgência em rede (Demarchi, 2020), na qual a produção de contra-narrativas digitais reforça o direito de fala e agência do povo *Ãwa*.

Figura 26 – Conteúdo de alerta para combate ao fogo na Ilha do Bananal, produzido por Kamutaja ãwa e Lys Maria Ramos



Fonte: Perfil público do povo ãwa no instagram @awa_canoeiro, 2024.

Todos esses processos comunicacionais que se figuram nas práxis e nos espaços digitais têm sido importantes, ajudando o povo ãwa no processo de demarcação da TI Taego ãwa, agora mais próximos do que nunca, em busca de romper com o ciclo da violência e do exílio em território que não os pertences. A escola recém conquistada é uma nova agente neste processo:

Diante de todos esses fatos narrados e comprovados por meio de documentos, fontes orais e escritas e bibliografia especializada não resta dúvida quanto ao fato de que o Estado brasileiro, seus órgãos e funcionários, atuaram de modo a impossibilitar os ãwa de exercerem sua dignidade enquanto povo em um território onde se possa reproduzir física e socialmente, realizando com êxito suas atividades reprodutivas e suas práticas rituais. Chega-se à conclusão, portanto, que a única forma do Estado brasileiro reparar três séculos de violências físicas, psíquicas e simbólicas para com o povo ãwa é demarcando a Terra Indígena Tãego ãwa, cuja tradicionalidade resta comprovada nos dados apresentados nesse relatório (DEMARCHI, p. 266, 2021).

Como conclui Demarchi (2021), tratar das narrativas históricas de luta do povo ãwa, é narrar uma história de muita resistência que persiste até os dias atuais.

Em 2021, movido pelo desejo de conquistar direitos e autonomia para articular suas demandas, o povo ãwa formou o Acampamento Itarô, para realizar reuniões e proporcionar encontros de lazer. Com o passar do tempo o povo se estabeleceu nesse lugar, formando a Aldeia Indígena Itarô ãwa. Atualmente, a maior parte da população vive ali, com cerca de 40

pessoas distribuídas em 9 casas e famílias. O espaço, que antes servia apenas como local de reunião da Associação ãpawa, transformou-se em um importante centro para o fortalecimento da identidade do povo, abrindo novos caminhos para a resistência e criando estratégias de comunicação que alcançam tanto o seu mundo interno quanto o externo.

Figura 27 - Bandeira vermelha demarcando o território da Aldeia Itarô em frente ao Rio Javaés



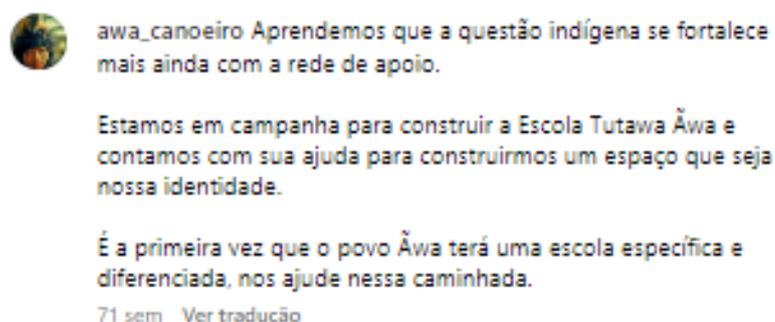
Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

Um exemplo das cosmopolíticas elaboradas pelo povo ãwa e que vou detalhar mais a frente é a construção recente da Escola Estadual Indígena Tutawa ãwa, que foi implantada em 2023, através dosesforços movidos pela Comissão Memória de Tutawa e da atuação de Kamutaja nas redes sociais, mobilizando uma campanha para a sua construção. A escola

representa um avanço na luta e identidade do povo *Ãwa*, como um espaço primeiro e efetivo de resistência contra o sistema de imposições que permaneceram inseridos por mais de 50 anos.

Seguidora de Paulo freire, Kamutaja liderou juntamente com o Cacique Wapoxire a luta para a construção de uma escola, compreendendo a escola também como um espaço de libertação (Freire, 1987), que estabelece o dialogo intermundos entre comunicação a cosmologia *Ãwa*, essencial para que as novas gerações possam aprender sobre a cultura e a língua *Ãwa*.

Figura 28 - Legenda do vídeo publicado no reels do Instagram para campanha de construção da Escola Tutawã *Ãwa*



Fonte: Perfil do povo *Ãwa* no Instagram @awa_canoeiro

Desde a década de 1970, a educação do povo *Ãwa* ficou limitada às escolas indígenas do povo Javaé e escolas não indígenas disponíveis na região, onde tinham que aprender outra cultura e outras línguas que não os pertencia. O reconhecimento da educação como fonte de libertação foi uma forma encontrada pelo povo *Ãwa* de comunicar a sua autonomia, não aceitando mais a educação como espaço de opressão:

Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação? Libertação a que não chegarão pelo acaso, mas pela práxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela. Luta que, pela finalidade que lhe derem os oprimidos, será um ato de amor, com o qual se oporão ao desamor contido na violência dos opressores, até mesmo quando esta se revista da falsa generosidade referida. (FREIRE, p. 20, 1987).

Atualmente, segundo as lideranças do povo, a luta pela demarcação do território caminha junto com a luta pela educação, isto porque a escola se tornou um espaço efetivo, materializado na conquista da autonomia do povo *Ãwa*, que reunidos em um espaço separado

do povo Javaé, na Aldeia Itaro, vem criando estratégias para que nunca mais estejam à margem (HOOKS, 2019), se colocando no centro de tomada dos seus direitos.

A escola é uma agente das comunicações intermundos e das lutas do povo ãwa, ou como diz Kamutaja “é a praça da aldeia”. É a partir dessas relações, experiências e conhecimentos compartilhados no espaço da Escola Indígena Tutawa ãwa, que podemos pensar a comunicação intermundos como uma cosmopolítica do povo ãwa. A escola, como apresenta o professor indígena Leonardo Werá Tupã, é uma “embaixada” (Benites, 2015), pois dentro dela se travam embates entre o sistema escolar nacional e os modos de vida indígenas. Na Aldeia Itarô, essa embaixada passou a ser o centro das comunicações do povo ãwa, reunindo estratégias pedagógicas, linguísticas e cosmopolíticas que desafiam a colonialidade do poder e do saber.

Figura 29 – A Escola Indígena Tutawa ãwa



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

A comunicação intermundos é cosmopolítica porque envolve questões de poder, hierarquia, inclusão/exclusão, resistência e transformação social, que estão intrinsecamente ligadas às dinâmicas entre diferentes mundos e formas de vida, assim como argumenta Oliveira (2020). Segundo José Luiz Braga (2010) comunicação é tentativa, que envolve processos que acontecem de forma empírica através da ação e recepção dos participantes, no caso dessa

pesquisa em que busco compreender as comunicações intermundos do povo *Ãwa* que vão além da linguagem, é importante também a compreensão do que é subjetivo, o não dito.

Como explica Oliveira e Salgado (2023), o subjetivo da comunicação refere-se às dimensões individuais e subjetivas envolvidas nos processos comunicativos. Isso inclui as percepções, emoções, experiências, valores e crenças pessoais que influenciam a forma como as mensagens são codificadas, interpretadas e respondidas pelos indivíduos. O que destaca a subjetividade na construção do significado, na interação social e na formação de identidades.

Ao considerar aspectos subjetivos para compreender as comunicações, é fundamental reconhecer que cada indivíduo traz consigo uma bagagem única de experiências e perspectivas que moldam a sua compreensão do mundo e das mensagens comunicadas. Essa dimensão subjetiva pode influenciar a forma como as pessoas interpretam informações, se relacionam com os outros e constroem significados compartilhados.

Portanto, ao analisar a comunicação, é essencial considerar não apenas os aspectos objetivos e mensuráveis, mas também as nuances subjetivas que permeiam as interações humanas e contribuem para a resistência política dentro desses processos comunicacionais, porque a “Interconexão entre a história do tempo linear e as histórias do tempo mítico, as concepções diferenciadas dos mundos, a comunicação dirigida a/por agentes não humanos e a luta por visibilidade protagonizada pelos indígenas é o que caracteriza essa resistência.” (OLIVEIRA, p. 56, 2020).

Os processos comunicacionais de povos indígenas podem envolver agências humanas e não – humanas (Oliveira; Salgado, 2023). As agências não-humanas referem-se à capacidade de ação e influência que objetos, entidades ou elementos não humanos possuem em determinados contextos, como na cosmologia *Ãwa* onde o xamanismo é apresentado a partir da comunicação com espíritos através dos sonhos, da realização de pinturas corporais, da relação com a morte e na realização de rituais, como apresenta Demarchi (2021):

Todos esses conhecimentos apresentados sobre a pintura corporal e os rituais de fortalecimento das crianças, fazem parte disso que Viveiros de Castro (1986: 90) define como “discurso místico-cosmológico”, característico dos povos do tronco linguístico Tupi-Guarani, do qual os *Ãwa* fazem parte. Viveiros de Castro lembra que esse discurso tem como característica central uma relação com o invisível, com as formas quase imperceptíveis que povoam o cosmos *Ãwa*. Essa característica que os *Ãwa* compartilham com os demais povos Tupi ficou ainda mais evidente quando eles falaram sobre sua vida espiritual e religiosa, principalmente no que tange à relação com os mortos e com o xamanismo, o que para eles está estreitamente relacionado. (DEMARCHI, p. 181, 2021).

Foi a partir dessa comunicação com o mundo dos espíritos, que o povo *Ãwa* sobreviveu buscando forças e orientações através da prática do xamanismo que era realizada pelo líder Tutawa *Ãwa*. Na cultura *Ãwa* o xamanismo não é repassado, a pessoa já nasce com este dom e a conexão com o mundo dos espíritos se dá através dos sonhos. Essa conexão é estabelecida quando é recebido o nome, já que culturalmente as crianças recebem o nome dos seus antepassados, o que cria uma ponte entre a pessoa *Ãwa* e seus espíritos antepassados, como explica Demarchi (2021).

A cosmopolítica na comunicação intermundos do povo *Ãwa*, é estrategicamente articulada no mundo não-humano, onde buscam forças para resistência, assim como no caso dos indígenas Kaiowá e Guarani como informa Oliveira (2020). Este espaço de comunicação com as agências não-humanas também deve ser considerado como um espaço de produção do conhecimento, já que as artes, músicas, rituais e tudo o que envolve a vida subjetiva do povo *Ãwa*, são importantes neste processo que o povo vem passando de buscar visibilidade e autonomia.

O povo *Ãwa* é composto por sujeitos/as produtores/as de conhecimento (KILOMBA, 2020), estes conhecimentos estão centrados na memória coletiva deste povo, e ainda na memória individual e as narrativas trazidas durante o percurso histórico de memória, comunicação e luta traçados neste capítulo, foram cuidadosamente analisado para que retratassem o mais fielmente possível de acordo com a lembrança do povo *Ãwa* e os registros realizados durante a minha pesquisa de campo. Este povo que por muito tempo viveu em posição de subalternidade e violência, não podendo contar sua própria história, mas que agora está no caminho para a libertação, através da educação e da luta organizada pela demarcação da TI Taego *Ãwa*.

Ato revolucionário

Ler.

Uma palavra com tantos significados.

Uma potência.

Uma urgência.

Eu ensinei o meu irmão a ler.

Considero este o meu maior ato revolucionário.

Não sabia que ensinar

poderia ser a minha profissão.

Então descobri a educação indígena.

Vi os olhares fixados em mim:

com sede de conhecimento

e vontade de serem vistos.

Ensinar, pra mim, é

como a água é para o rio.

Aprendi algumas palavras em ãwa.

Entendi como acessar cada estudante.

As crianças abriam a minha barraca,

me procuravam para lermos livros.

Crianças que leem.

Elas estão em Itarô.

Sinto esperança na educação.

Sinto esperança quando olho a escola:

feita de madeira,

brasilit

e lona.

Talvez a educação do futuro seja essa:

a professora lendo com os alunos

embaixo de uma árvore,

fazendo surgir novos sonhos,

novas ideologias.

Mas, no presente,

eu desejo a realização dos sonhos deles,

dos estudantes.

Quero ver Tuakire na faculdade.

Idjokia concluindo o ensino médio.

Yanawa fechando o vestibular

com suas habilidades em exatas.

Buscando mel na mata.

Colhendo sementes.
Plantando no viveiro.
Colhendo melancia da roça.
Isso também é conhecimento.

Eu vejo a forma de fazer educação mudar.
A revolução logo mais vai se levantar.
de dentro de uma grande pedra.

Lys Maria Ramos, 23 de setembro de 2024.

Figura 30 – Jâtemy Silva ãwa e Kupere Silva ãwa em oficina de formação na aldeia



Fonte: Lys Maria Ramos, pesquisa de campo, 2024.

4 A LUTA PELO TERRITÓRIO E A LUTA PELA EDUCAÇÃO CAMINHAM JUNTAS

Foi na *Xe Bajapoa*, a escola, ou lugar de aprendizagem, na língua *Ãwa*, que compreendi que a luta pelo território e a luta pela educação são, na verdade, uma mesma luta, um mesmo movimento de reexistência. A Escola Tutawa *Ãwa* não é apenas, como parece à primeira vista, um barracão de madeira e lona, mas um território simbólico de retomada e insurgência. Um lugar onde a oralidade, o grafismo e as palavras aprendidas em *Ãwa Jẽga* coexistem. Um território de comunicação intermundos, como define Luciana de Oliveira (2021), ao tratar das práticas comunicacionais que atravessam ontologias distintas, abrindo diálogos entre mundos muitas vezes incomensuráveis, mas possíveis pela aliança entre saberes.

Na escola, o povo *Ãwa* cosmopolitiza a educação, produzindo outras formas de ensinar e aprender que não se limitam às normas da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), mas que incorporam os saberes dos mais velhos, as memórias da Mata Azul, as pinturas e as histórias da origem. Como lembra Isabelle Stengers (2018), cosmopolítica é a arte de fazer viver mundos em meio à diferença, sem reduzi-los a uma única racionalidade.

Essa articulação entre mundos e saberes também se manifesta no que a autora indígena Sandra Benites (2020) nomeia como "apropriação da escola como gesto de resistência", ao relatar como os Guarani buscam ocupar esse espaço escolar para refletir sobre seus modos próprios de vida e conhecimento, mesmo quando a escola atua como uma "embaixada" do colonizador. Sandra Benites (2015) também alerta para os conflitos entre a educação tradicional e o modelo escolar ocidental, ao afirmar que, sem a valorização dos saberes e da língua nativa, a escola corre o risco de operar como um mecanismo de opressão e apagamento cultural.

Benites (2009) reforça essa perspectiva ao refletir sobre a experiência dos Kaiowá, apontando que a escola formal muitas vezes interfere negativamente na transmissão de saberes pelas famílias extensas, que tradicionalmente educam por meio da oralidade, da vivência e da participação ritual.

Célia Xakriabá (2018) contribui com uma crítica contundente à forma como o conhecimento indígena é tratado nas instituições escolares, afirmando que "educação indígena não é apenas o conteúdo, mas é território, é corpo, é ancestralidade". Para ela, a educação deve ser compreendida como um processo que envolve memória coletiva, cosmologia e direito à diferença, o que exige que a escola não apenas se abra ao conhecimento indígena, mas seja transformada por ele.

Dessa forma, a escola emerge como margem, no sentido proposto por Bell Hooks (2019): um espaço de resistência criativa, onde a pedagogia do oprimido (Freire, 1987) ganha concretude na prática cotidiana dos professores, estudantes e lideranças *Ãwa*, que se recusam a ser apagados mesmo em uma terra que ainda não é oficialmente sua.

Neste capítulo, pretendo aprofundar as análises das experiências etnográficas e das discussões que moldaram esta pesquisa, a partir dos relatos de campo. A pesquisa foi realizada em dois momentos: o primeiro em março de 2024, quando fui convidada a atuar na Escola Indígena Tutawa *Ãwa*; e o segundo a partir de abril, quando retornei como professora colaboradora. Estive novamente em maio, durante um evento escolar em comemoração ao Dia das Mães, e, nos meses de junho e julho, vivi na aldeia como pesquisadora e visitante. Foi nesse período prolongado que minha presença na escola se intensificou, tornando-se uma chave central para a compreensão dos processos de comunicação, da educação e da luta pelo território.

O contato com a comunidade teve início em fevereiro de 2024, quando, diante da iminência da pesquisa de campo em março, Kamutaja divulgou nas redes sociais duas vagas para atuação na Escola Indígena Tutawa *Ãwa*. Ao ver a divulgação, enviei meu currículo para análise e me coloquei à disposição para ocupar uma das vagas. Esse gesto inicial abriu caminho para o que viria a ser uma das experiências mais transformadoras da minha trajetória como pesquisadora.

Não encontrando candidatos, mesmo que minha formação em Bacharelado fosse um obstáculo para a contratação, Kamutaja confiando na minha vontade de contribuir com a escola me chamou para iniciar o ano letivo de 2024 da Escola Indígena Tutawa *Ãwa*, já que os alunos estavam a quase um mês atrasados no calendário por falta de profissionais. Neste momento já pude notar o quanto é difícil para o povo *Ãwa* contratar professores para a escola, assim como dentro da aldeia o povo *Ãwa* ainda não tem professores formados, com isto acabam ficando dependentes de professores que são de fora da aldeia, e muitas vezes não encontram candidatos para o cargo, em razão de muitos não quererem viver na aldeia, que fica na Ilha do Bananal – TO, longe da cidade.

Anterior a essa oportunidade que surgiu em 2024, no ano de 2023, eu pude ir pela primeira vez a Aldeia Itaro, como já citado. Essa breve ida inicial me ajudou a conversar com Kamutaja para planejar a minha ida até a aldeia no início de março de 2024, pois conhecer o local ajudou a traçar os planos e caminhos que segui na educação indígena, durante o ano de 2024.

Este trabalho também corresponde ao meu esforço de me tornar professora. Então estudar o território, a educação e a forma com que se entrelaçam nas práticas de resistência do

povo ãwa mesmo em meio às adversidades, se firma também como o meu lugar de luta. Formar professores/as e construir uma escola é plantar uma semente para um futuro melhor, tanto para os povos indígenas quanto para nós não indígenas.

4.1 A formação da Aldeia Itaro ãwa e o surgimento da escola

Foi no início de 2024, ao pisar pela primeira vez na Aldeia Itaro ãwa, que compreendi a dimensão afetiva e política da territorialidade para o povo ãwa. Itaro não é apenas um ponto geográfico na Ilha do Bananal, mas um marco de resistência. Ali, o povo que por décadas esteve em desterro, vivendo em territórios de outros povos como os Javaé, afirma com força sua presença, sua memória e seu desejo de futuro. A criação da Aldeia Itarô, em 2022, e a posterior criação da Escola Estadual Indígena Tutawa ãwa, no mesmo ano, resultaram de um movimento coletivo e profundamente simbólico.

A história da Aldeia Indígena Itarô, onde está situada a Escola Tutawa ãwa, está profundamente entrelaçada com as trajetórias de resistência, deslocamento forçado e reexistência do povo ãwa. Durante minha estadia na comunidade, compreendi que a fundação da aldeia não se deu por um processo linear ou institucionalizado, mas como um gesto coletivo de reconexão, após décadas de rompimento com o território tradicional e com a possibilidade de vivência autônoma de sua cultura.

Há muitos anos o povo ãwa vinha lutando para voltar a ter uma aldeia no território da Ilha do Bananal. Essa vontade se concretizou através de um aliado do povo javaé, chamado Kuriawa, genro da matriarca ãwa, Kawkamy. Ele cedeu um espaço a qual tinha direito na Ilha do Bananal para que os ãwa pudessem iniciar a construção de sua própria aldeia, enquanto aguardam a homologação definitiva da Terra Indígena Taego ãwa. O nome “Itarô” foi formado pela união da palavra “ita” (pedra, em ãwa) e “ro” (dentro, em Javaé), significando “dentro da pedra”, numa tradução afetiva e simbólica do território ocupado, palavra que mistura as línguas ãwa e Javaé, demarcando e comunicando um lugar em comum entre esses dois povos.

Desde fevereiro de 2022, os ãwa estão reunidos no que inicialmente foi um acampamento Itarô. Segundo relato de Kamutaja, por acharem que iam ficar poucos anos aguardando a retomada para Taego, o lugar recebeu o nome de acampamento provisório, mas o tempo foi passando e o povo ãwa precisou que aquele lugar se tornasse aldeia, um lugar reconhecido como parte essencial de sua luta por autonomia e reestruturação enquanto povo.

Figura 31 – Casa de Tuguymy e Kuriawa, uma das primeiras da Aldeia Itarô



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

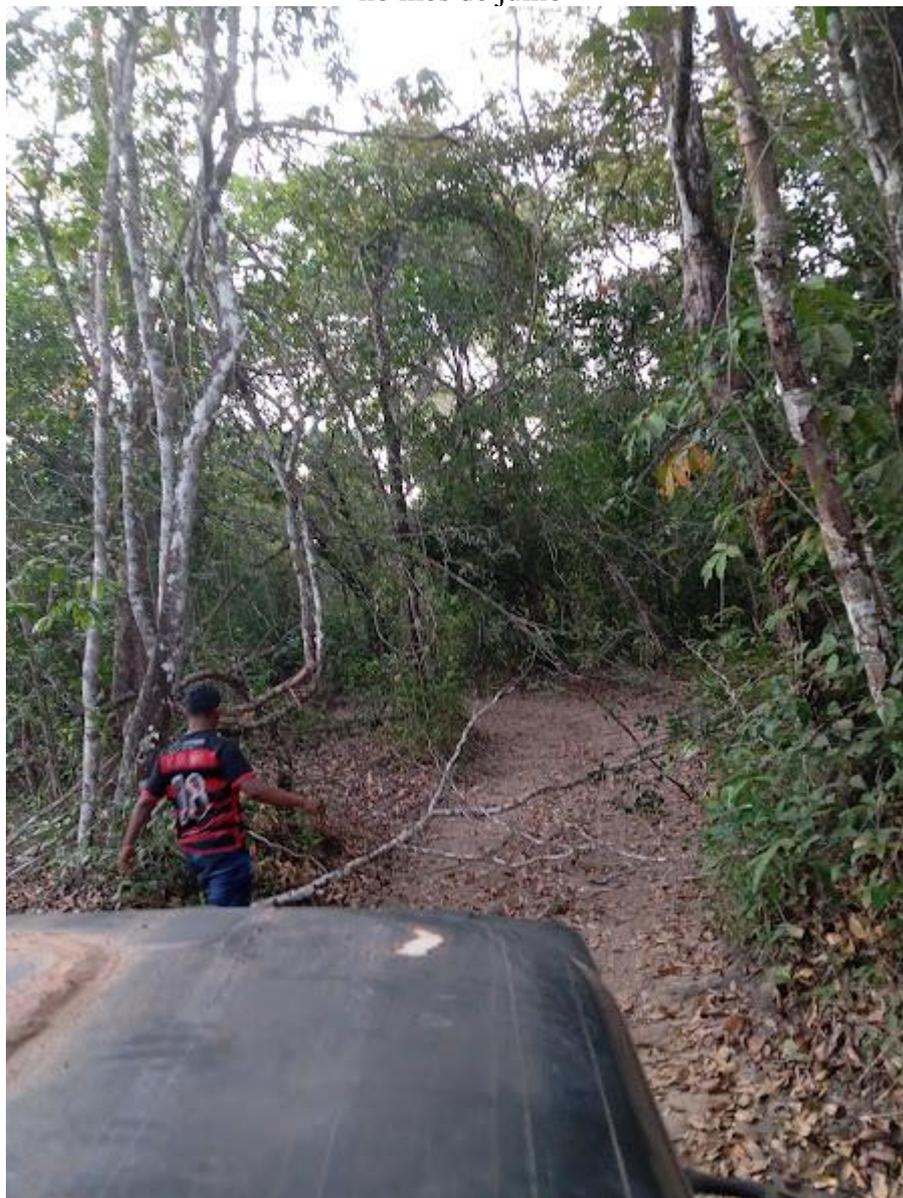
Existem duas formas de chegar até a Aldeia Itarô, e ambas estão relacionadas ao fluxo do rio Javaés, que no período de junho até meados do mês de outubro enfrenta o período de estiagem secando o rio e formando estradas de chão por dentro da Ilha do Bananal e (Figura 32) e de novembro até meados do mês de maio, a Ilha do Bananal se inunda tanto pelo Rio Javaés quanto pelo Rio Araguaia, formando caminhos de rio, que chegam até a aldeia Itarô (Figura 33).

Figura 32 – Ida para a Aldeia Indígena Itarô pelo Rio Javaés, no mês de março



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

Figura 33 – Ida para a Aldeia Indígena Itarô por dentro da Ilha do Bananal -TO, no mês de julho



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

Esse ritmo do rio é também o que orienta a vida de quem vive na Ilha do Bananal-TO, tudo está relacionado ao rio, a alimentação, o transporte, a saúde das pessoas e da natureza e até mesmo a educação é orientada por esse fluxo constante da maior ilha fluvial do mundo.

Como me explicou Kamutaja, a fundação da Escola Tutawa ãwa está diretamente ligada à ideia de uma educação que fortalece a vida coletiva e a identidade cultural, sem apagar os modos tradicionais de ensino e aprendizagem. A escola nasce, portanto, como expressão da resistência ãwa, ao mesmo tempo um espaço político e pedagógico, construído com madeira retirada da mata com cuidado ecológico e sem apoio direto das instituições públicas.

A Escola Indígena Tutawa ãwa não foi construída a partir de um projeto pronto, muito menos como resultado direto de uma política pública estruturada. Ela nasceu, como muitas escolas indígenas no Brasil, do chão da luta e da necessidade urgente de reconstrução da vida coletiva. Durante minha permanência na aldeia, ficou evidente que a escola foi sendo construída simultaneamente à retomada territorial e ao reagrupamento do povo ãwa, que após décadas de dispersão forçada, encontrou no território de Itarô um espaço de reorganização política, espiritual e educativa.

A estrutura física da escola, (Figura 34; Figura 35), começou a tomar forma com mutirões comunitários, nos quais a madeira era cuidadosamente retirada da mata, sem ferir os ciclos da natureza, e os materiais eram carregados com esforço coletivo. As Mulheres preparavam alimentos para quem construía, como relatou Jãtemy ãwa, em pesquisa de campo. O projeto da escola, ainda que inicialmente improvisado, já trazia em si a concepção de um outro modo de educar: uma educação vinculada ao território.

Figura 34 – Estrutura da escola indígena Taego ãwa, sala de aula



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

Figura 35 – Estrutura da Escola Indígena Taego ãwa entrada e bebedouro



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

Célia Xakriabá (2019), nos lembra que a educação escolar indígena só tem sentido se estiver em diálogo com o território e com os nossos modos próprios de pensar e existir. Para ela, a escola não deve ser o centro, mas um ponto de travessia entre os conhecimentos ocidentais e os saberes ancestrais. Foi esse o espírito que encontrei na aldeia: a construção da escola se dava não apenas com martelos e pregos, mas com cantos, histórias e decisões coletivas tomadas em assembleia.

Sandra Benites (2015;2020), por sua vez, afirma que “a escola indígena só é legítima se estiver comprometida com o fortalecimento da identidade do povo que a constrói” e alerta para o risco de que a escola, quando não respeita os saberes próprios, torne-se apenas uma “repetição do modelo colonizador” dentro da aldeia. No caso da Escola Tutawa ãwa, esse cuidado foi visível: cada decisão sobre a estrutura e o funcionamento da escola era pautado por princípios coletivos, pelo respeito aos mais velhos e pela centralidade da língua ãwa Jega no processo educativo.

Como Kamutaja ãwa relata, a escola é fruto de uma longa jornada de reivindicação e articulação política, que incluiu o uso das redes sociais como ferramenta de luta. "A nossa luta é uma luta ancestral", afirma ela (ãwa, 2022). Essa luta ancestral é atualizada na retificação dos nomes, nos grafismos, nas cantigas, na educação como forma de resistência. A escola foi

nomeada em homenagem ao líder Tutawa, avô de Kamutaja e um dos sobreviventes do contato forçado com a FUNAI em 1973. Assim como ele resistiu com o arco e flecha, seus netos e bisnetos hoje resistem com a caneta e a palavra.

O viveiro Kawu, em português pode ser traduzido como Mata Azul, (Figura 36) território da TI Taego ãwa, também foi construído junto com a escola, uma parceria do povo ãwa com a Amazon Conservation Team – ACT, organização internacional que apoia comunidades da Amazônia Legal. O viveiro também se articula com a experiência educativa da Escola Indígena Tutawa ãwa. Ao ensinar as crianças sobre o plantio, as sementes, o cerrado e as práticas de cuidado com a terra, o viveiro torna-se um espaço pedagógico vivo, onde o conhecimento tradicional e o cuidado ambiental se entrelaçam no cotidiano da comunidade.

Figura 36 – Viveiro Kawu, um pedaço da Mata Azul na Aldeia Itarô



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

Segundo o Projeto Político Pedagógico – PPP da Escola Indígena Tutawa ãwa (2023), essa relação do povo com a natureza, também deve ser incluída no currículo da escola, principalmente pelos professores que não fazem parte do povo, mas que vivem na comunidade.

A criação da escola, também possibilitou a chegada de pessoas não indígenas para viver na aldeia. Eu mesma fui uma dessas pessoas por um breve período, mas no ano de 2023, período de maior tempo que professores permaneceram na aldeia trabalhando na escola essa relação era

constante, tanto que durante a pesquisa de campo, eu sempre ouvia relatos de como era a convivência com esses profissionais que optaram por trabalhar na educação, o que exige um conhecimento que vai além da formação acadêmica.

4.2 O Projeto Político Pedagógico da Escola Estadual Indígena Tutawa ãwa

O PPP - Projeto Político Pedagógico da escola é um instrumento de autonomia. Elaborado coletivamente, ele articula os saberes tradicionais com as exigências da educação formal, sem hierarquizar saberes. A escola não pretende moldar os ãwa à lógica do Estado, mas sim oferecer condições para que os ãwa possam recriar sua cultura em seu próprio tempo.

Antes que eu fosse para a Aldeia Itaro ãwa, Kamutaja me deu orientações quanto ao local que eu ficaria, sua casa, e ainda sobre o trabalho na escola me enviando o PPP da Escola Indígena Tutawa ãwa (2023), que foi elaborado por Kamutaja ãwa, Jatemy ãwa, Kupere ãwa e demais professoras que atuavam na escola em 2023, preocupada em ter professores com um posicionamento político, já que a educação está diretamente ligada a luta do povo ãwa.

O PPP da escola propõe que sejam seguidas as disciplinas da educação básica, com a inclusão de quatro disciplinas ligadas aos conhecimentos do povo ãwa, como orienta o Plano de Educação Escolar Indígena. São essas disciplinas: língua indígena, cosmologia indígena, história indígena e culinária tradicional indígena. Essas disciplinas foram definidas como prioritárias no processo de retomada de conhecimentos culturais do povo, mas o PPP, avalia que as mesmas podem mudar conforme a necessidade do povo.

Kamutaja que é pedagoga de formação etrabalhou diretamente na elaboração do PPP, foi uma das primeiras professoras da escola, mas conforme as demandas das associações tanto do povo ãwa-Canoeiro do Araguaia, como do povo ãwa-Canoeiro do Tocantins, foram surgindo, ela precisou passar cada vez mais tempo fora da aldeia e teve que sair da escola. No ano de 2024, o quadro de profissionais da escola era formado por Kupere ãwa professor de cultura indígena, Taego ãwa professora do Ensino Fundamental I, uma professora de humanas que trabalhou no ensino fundamental II, Ensino Médio e EJA (que não trabalha mais na aldeia), um/a professor/a de exatas que deveria trabalhar no ensino fundamental II, Ensino Médio e EJA (não teve professor de exatas na Aldeia no ano de 2024) e Jãtemy ãwa que trabalha como cozinheira e atua na limpeza da escola.

Um dos maiores desafios do povo, como citado anteriormente, é a permanência de professores, apesar do PPP prever a presença de no mínimo quatro professores, já que a escola

atende aos quatro níveis da educação básica, sendo: ensino fundamental I, ensino fundamental II, ensino médio e EJA.

A escola não conta com uma creche, o que tem sido uma luta de Kamutaja e Jãtemy que tem filhos e residem na aldeia. Essa demanda tem sido pauta de alguns ofícios que auxiliei Kamutaja a fazer no último ano para a educação municipal de Lagoa da Confusão – TO e Pium – TO, quanto para a educação estadual do Tocantins.

Kupere ãwa, se envolve diretamente no processo de retomada da língua, pois foi escolhido como o professor responsável pelas disciplinas de cultura indígena, assumindo as quatro disciplinas presentes, atualmente, no currículo. É ele quem tem a missão de educar as crianças com os conhecimentos do povo ãwa. Kupere juntamente com a comunidade, tem criado uma prática de educação que vai além das quatro paredes da sala de aula. Junto com a comunidade, o professor leva as crianças para aulas na beira do rio, em baixo de árvores, pela mata e ainda inclui Tugymy que é fluente na língua ãwa para dar aulas em conjunto, quando é necessário.

Nas disciplinas de cosmologia indígena e culinária indígena aprendi com o professor Kupere, que a alimentação do povo ãwa era baseada na carne vermelha, principalmente no consumo de Taiaw -Porcão do Mato, mas conforme o povo passou a não ter um território para a caça, esses hábitos mudaram, agora o povo ãwa também se alimenta de carne branca como o pacú, tucunaré e as tartarugas também são consumidas, O consumo de tartarugas foi inserida na cultura do povo, por causa da convivência com os Iny-Javaé. Esses conhecimentos foram adquiridos por mim, durante uma aula do professor Kupere, onde ele ensina aos alunos que até para comer é necessário ter a sabedoria do que é cultural e do que não é.

Ainda sobre a disciplina de cosmologia, Kupere faz momentos lúdicos com as crianças em sala, onde ensina que o povo ãwa tem três pinturas corporais tradicionais, com grafismos distintos, e que essas pinturas fazem parte da identidade e da espiritualidade do povo. As pinturas são inspiradas em animais, como o filhote da anta, a paca, o macaco da noite e o tamanduá bandeira. A fabricação da tinta é feita de jenipapo que dá a fixação na pele, e carvão do fundo de panela, ou de madeira, para que a tinta fique preta, esse processo todo é realizado em sala de aula, ou, ao redor da aldeia.

Figura 37 – Tartaruga sendo preparada para a aula de culinária indígena



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

Figura 38 – Pintura da pca tradicional do povo ãwa sendo feita em sala de aula



Fonte: Lys maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

No calendário escolar indígena também são incorporadas algumas datas e feriados, que existem nas escolas não indígenas. Durante o tempo que estive na aldeia ajudei na organização de dois eventos: o primeiro foi o dia das mães, realizado no primeiro domingo de maio de 2024 (Figura 39), que contou com a participação de toda a comunidade, mais visitantes de fora, as comemorações de datas especiais acontecem todas no espaço da escola.

Figura 39 – Dia das mães na Aldeia Itarô Ãwa



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

O segundo evento que participei, foi no dia que cheguei para a pesquisa de campo, no dia 28 de junho, e foi uma festa junina, para celebrar a data e marcar o fim do primeiro semestre na Escola Indígena Itarô Ãwa. Nesse evento o povo construiu uma estrutura de palha para ambientar a temática da festa junina. Foi um dos momentos que mais me diverti junto a comunidade, além de um evento escolar, essa data foi a única festa da aldeia no ano de 2024.

Figura 40 – Festa Junina na Aldeia Itarô

Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

A escola do povo ãwa é um espaço muito amplo, envolvendo o espaço físico, mas também as praticas cotidianos do povo no processo de produção do conhecimento. Quem pensa sobre este processo é Célia Xakriabá (2019), ao conceituar a noção de corpo-território, a escola indígena precisa ser território de autoria e memória, um espaço em que o barro, o genipapo e o giz se encontram como ferramentas de uma epistemologia que escapa aos limites da racionalidade ocidental. Como aponta a autora essa escola não cabe em quatro paredes (Xakriabá, 2019).

4.3 A oralidade e a escrita a partir da escola

Na escola Indígena Tutawa ãwa a escrita não substitui a oralidade: ela a acompanha, a amplia e, por vezes, se curva diante dela. A oralidade segue sendo a forma mais valorizada de comunicação e produção de conhecimento entre o povo ãwa, estruturando relações, ensinamentos e práticas comunitárias. A fala do mais velho, os conselhos cotidianos e as histórias sobre a Mata Azul fazem parte do que Sandra Benites (2015) reconhece como educação tradicional, profundamente conectada com a escuta, o corpo e o território.

Contudo, essa valorização da oralidade não se opõe ao uso da escrita ou das tecnologias. Pelo contrário, o povo ãwa tem se apropriado das redes sociais, do WhatsApp e de outras plataformas digitais de forma criativa e própria, reinventando os sentidos e os usos dessas ferramentas. Nos grupos de WhatsApp, por exemplo, os áudios são mais utilizados do que os textos. As mensagens de voz permitem que até mesmo pessoas que não dominam a escrita padrão possam se comunicar livremente, com entonação, pausas e expressividade, marcas da oralidade que atravessam a comunicação digital.

Figura 41 – Crianças assistindo pelo celular o ritual do *heteroky* do povo Iny Karajá e desenhando o que estavam vendo



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

Durante minha experiência na aldeia, pude fazer parte desses circuitos de comunicação. Auxiliei na produção de vídeos e imagens compartilhadas nas redes sociais, sobretudo nos

meses de agosto e setembro de 2024, quando colaboramos em uma campanha de denúncia contra as queimadas que ameaçavam o território. Foi nesse contexto que percebi como a comunicação intermundos se atualiza nos suportes digitais, sem perder sua dimensão ancestral. O vídeo, o áudio, o meme e o TikTok são meios pelos quais o povo também fala com o mundo, afirmando sua existência e suas pautas.

O uso da tecnologia também se expressa em situações do cotidiano. A aldeia Itarô mantém relações frequentes com moradores da Aldeia Boto Velho, do povo Javaé, local onde muitos ãwa viveram antes de fundar sua própria comunidade. Como a cidade mais próxima é de difícil acesso, Boto Velho funciona como ponto de apoio para compras, demandas emergenciais e troca de informações. Nesses deslocamentos e nas conversas entre aldeias, a oralidade segue sendo o meio principal, sustentada por redes de parentesco e alianças.

Figura 42 – kawkamy ãwa sentada ao meu lado assistindo vídeos no TikTok



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

Um encontro que me marcou foi a convivência com Kawkamy ãwa, em julho de 2024, na Figura 42. Apesar de não ter aprendido a ler e escrever formalmente, Kawkamy é uma usuária ativa do TikTok, sabe navegar pelo celular, envia áudios, realiza chamadas de vídeo e

compartilha conteúdo com seus filhos e familiares. Essa habilidade evidencia que, mesmo sem letramento ocidental, os saberes práticos e a oralidade seguem atualizando sua potência na interface com as tecnologias digitais. Como defende Sandra Benites (2020), a escrita, para os povos indígenas, não está apenas no papel, mas também na pele, na terra, nos cantos e, agora, nos fluxos digitais. O que está em jogo é a capacidade de produzir sentidos a partir do próprio modo de ser.

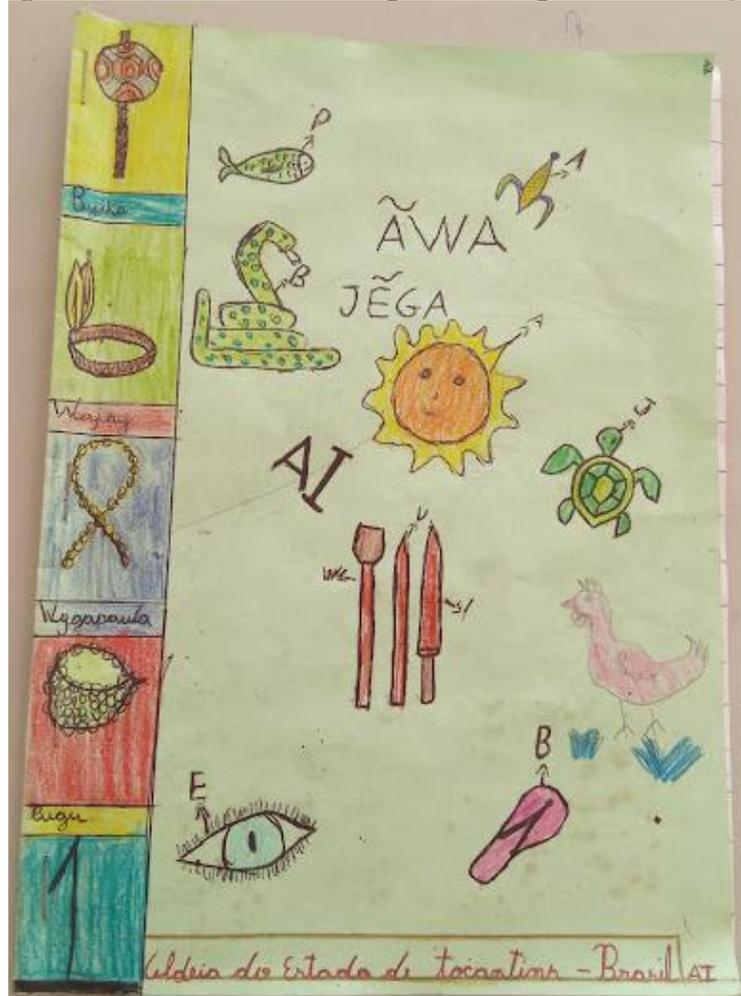
Portanto, mais do que uma simples “inserção” no mundo da escrita ou da internet, o que vemos na prática cotidiana da escola e da aldeia é a emergência de uma pedagogia indígena que reinscreve a oralidade como centralidade epistêmica. A escola, nesse sentido, não apenas ensina o alfabeto, mas abriga os encontros de *Ajëg* – as conversas que constroem o mundo e mantêm viva a memória do povo nos próprios corpos.

O professor Kupere, tem uma grande missão que é ensinar e ao mesmo tempo aprender a língua *Ãwa Jega*, língua que ele ainda não é fluente. Atualmente apenas Kawkamy, Tuguymy e Wapoxire falam a língua *Ãwa*, Kupere está em um esforço de aprender a língua com os mais velhos e repassá-la na sala de aula. Ele que ensina a cosmologia e tudo que envolve a cultura do povo *Ãwa*. Uma ação que tem ajudado é a construção de um dicionário da língua *Ãwa Jëga*, uma estratégia para que a língua siga sendo repassada, o dicionário está sendo criado com base em ortografias de povos indígenas que também tem a língua na família – Linguística do Tupi – Guarani.

Kupere tem realizado pesquisas alinhadas com os objetivos do PPP da escola “Para a revitalização de nossa língua, desejamos para o futuro, realizar parcerias com outros povos, como os Suruí e os Tapirapé, e outros povos falantes de línguas da Família Tupi-Guarani, por meio de projetos de intercâmbio cultural que podem caminhar junto com a escola.” (*ÃWA*, p. 30, 2023).

Apesar da maior parte do povo não ser fluente na língua *Ãwa*, desde que o povo se uniu na aldeia Itarô muitas palavras da língua voltaram a serem utilizadas no dia a dia. Antes quando habitavam nas aldeias Javaés, o povo não podia falar sua própria língua. Como relata Kamutaja ao Museu da Pessoa (2022), isso era alvo de piadas e motivo para reforçar o preconceito com o seu povo.

Figura 43 – Dicionário da Língua ãwa Jega, em construção



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

Com o projeto de retomada da língua pude notar algumas palavras em ãwa utilizadas na vida cotidiana (Tabela 02). A palavra mais usada por todos na aldeia é “namagaw”, que significa na língua portuguesa várias coisas como por exemplo um “cumprimento”, “beleza” ou “ok”.

Tabela 02 – Palavras da língua *Ãwa Jêga* mais faladas no dia a dia da Aldeia Itarô e na Escola Indígena Tutawa *Ãwa*

Palavras da língua <i>Ãwa Jêga</i> mais faladas na Aldeia Indígena Itarô e na Escola Indígena Tutawa <i>Ãwa</i>	
<i>Ãwa Jêga</i>	Língua Portuguesa
Ai	Mãe
<i>Ãwa</i>	Pessoa, gente
Byira	Branco, não indígena.
Itarô	Pedra Grande
Kaguna	Tarde
Kapiawa	Roça
Kawu	Mata Azul
Koemy	Manhã
Namagaw	Cumprimento, Beleza, tudo bem, ok
Pyadja	Noite
Xe Bajapoa	Escola

Fonte: Kupere *Ãwa* e Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

Outro ponto sobre a língua é visto na escola: apesar de todos na aldeia falarem a Língua Portuguesa, muitos não sabem ler. Na escola jovens e adultos do EJA (Ensino de Jovens e Adultos), ainda não conseguem desenvolver a leitura e a escrita, o que é resultado do modelo de educação ocidental, levado para as aldeias que busca introduzir métodos que não estão de acordo com a realidade dos jovens e adultos indígenas.

Com isto durante minha estadia na aldeia a pedido das/os jovens do ensino fundamental e médio, criamos um clube do livro, onde todas as tardes líamos juntas/os e ensinava as/os alunas/os que não sabiam ler (Figura 44).

Figura 44 – Leitura em conjunto no “clube do livro”

Fonte: Fotografia de Yanawa ãwa, Pesquisa de Campo, 2024.

O espaço em conjunto de leitura, me proporcionou a conhecer mais sobre como é a vida das jovens ãwa. Busquei fazer do espaço de ensino e aprendizado da leitura um espaço comum, onde eu como educadora aprendia junto com as educandas, como sugere Paulo Freire (1987). Neste processo dialógico consegui ir criando confiança para que outras jovens que tinham vergonha de não saber ler pudessem participar, dando-lhes espaço para contar suas narrativas e desejos que têm aprendendo a ler. “A narração, de que o educador é o sujeito, conduz os educandos à memorização mecânica do conteúdo narrado” (FREIRE, p. 37, 1987). Pensando nessa premissa o clube de leitura estabeleceu um espaço de relação de sujeita (eu) para sujeitas (meninas e mulheres ãwa).

O meu desejo era de continuar como professora na escola, mas após passar os meses de maio e junho, não obtivemos repostas da SEDUC, em relação a minha contratação. Na época eu não possuía licenciatura, mas ao mesmo tempo a minha indicação profissional partiu

primeiramente do povo *Ãwa* e não de mim, pois eles precisaram ao longo de todo o ano de 2024 de professores. O ano fechou e os alunos foram prejudicados, a informação que tive foi que ainda no ano de 2025 os alunos estavam sem nota no portal de ensino da SEDUC.

A luta agora é para que esse esforço contínuo do povo *Ãwa* em investir na educação, seja valorizado. A escola do povo *Ãwa* ainda funciona em uma escola que foi feita de forma improvisada, quando o Estado do Tocantins negou a construção de uma sede própria, e em 2025 segue negando esse direito, com a justificativa de que o povo não habita o seu território.

Por isso a luta pela TI Taego *Ãwa* também é a luta pela educação na Escola Indígena Tutawa. Incansavelmente Kamutaja, o Cacique Wapoxire e toda a comunidade, têm buscado por meio da Associação *Ãpawa*, e de apoiadores/as como eu, buscar recursos para a escola, escrevendo o povo em editais, realizando projetos e realizado parcerias com instituições como a ACT. O povo *Ãwa* não luta mais sozinho, ele tem uma rede de pessoas e organizações que acreditam que tudo o que este povo sofreu foi uma injustiça, e a única forma de reparação possível depois tantas negligências é a posse da Terra Indígena Taego *Ãwa* e a construção de uma sede própria e estruturada da Escola Tutawa *Ãwa*.

4.4 A escola como agente nas comunicações intermundos

A comunicação intermundos não se dá apenas entre culturas, mas entre mundos distintos de existência. Como propõem Luciana de Oliveira (2021; 2023), trata-se de uma experiência que rompe com as dicotomias “Sujeito x Objeto, Natureza x Cultura, humano x Não-Humano” (Oliveira, 2021). Nesse horizonte, a escola é também um portal. Um lugar onde se escutam os espíritos, se evocam os animais, se grafam saberes que não cabem apenas em cadernos.

Figura 45 – Animais e crianças na Escola Indígena Tutawa ãwa



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

A escola indígena não é uma simples transposição da escola ocidental para o contexto da aldeia. Quando falamos de escola na Aldeia Itaro, falamos de uma instituição profundamente marcada pela cosmopolítica dos povos originários e pela insurgência epistêmica que desafia os fundamentos da colonialidade do saber. Para compreender esse fenômeno em sua radicalidade, precisamos retomar dois conceitos centrais: a cosmopolítica, tal como formulada por Isabelle Stengers (2005) e adotada por autores indígenas e decoloniais; e a decolonialidade, como eixo teórico e prático das lutas por justiça epistêmica.

A cosmopolítica, nesse contexto, não se refere a uma política universalizante, mas à política dos muitos mundos que coabitam o planeta. Como escreve Stengers, trata-se de uma política que não pressupõe um mundo comum a ser dividido entre os diferentes, mas sim a

existência de múltiplos mundos a serem articulados sem hierarquia. Luciana de Oliveira (2021), opera essa noção ao falar dos fóruns cosmopolíticos, espaços em que os encontros entre humanos e não-humanos, entre epistemologias diversas e modos de vida distintos, se tornam possíveis sem necessidade de traduzir tudo para a linguagem do Ocidente.

A escola Tutawa ãwa é um desses fóruns. Nela, os saberes dos mais velhos convivem com os conteúdos escolares, e os espíritos da floresta têm tanta presença quanto os livros. A sala de aula pode ser o pátio da aldeia, o rio, a sombra do pequizeiro. A cosmopolítica aparece não apenas na diversidade de conteúdo, mas na própria maneira de organizar o tempo, o corpo, a escuta. Ensinar é também convocar presenças, estabelecer alianças, fazer circular saberes que não são capturáveis pelos códigos da racionalidade moderna (Figura 46).

Figura 46 – Dia de ensinar as crianças a colher mel na mata



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

Já a decolonialidade, como propõe o autor Aníbal Quijano (2011), é uma prática de enfrentamento aos legados do colonialismo que se perpetuam nas formas de governo, de saber e de existência. A colonialidade do saber instituiu uma hierarquia epistêmica que subalternizou os conhecimentos indígenas, africanos e populares, classificando-os como folclore, superstição ou mito. A escola indígena, nesse sentido, quando assume a cosmopolítica como prática e horizonte, torna-se uma trincheira de resistência decolonial.

É o que vemos, por exemplo, nas práticas pedagógicas de Kamutaja e Kupere. Ao insistirem na inclusão das narrativas orais, dos cantos e dos grafismos na rotina escolar, eles afirmam uma pedagogia da reexistência, no sentido proposto por Sueli Carneiro (2003): existir apesar da colonialidade, resistir por meio da afirmação de outros modos de ser. O corpo pintado, a fala em língua própria, a evocação dos ancestrais, tudo isso se torna parte de uma proposta educativa insurgente, que rompe com os padrões da pedagogia hegemônica.

Figura 47- Naryá ãwa mostrando atividade realizada na escola



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de campo, 2024.

A decolonialidade se manifesta também na forma como se ensina história, geografia e ciências na escola Tutawa ãwa. A história não começa com a “chegada” dos portugueses, mas com a criação do mundo segundo a cosmologia ãwa. A geografia não é apenas o mapa político do Tocantins, mas o território vivido, nomeado e espiritualizado pelos ancestrais. A ciência não é apenas a biologia dos manuais escolares, mas a etnopolítica aprendida com os mais velhos, a cosmologia que explica a relação entre os animais e os espíritos da floresta.

Nesse sentido, a escola torna-se um território de enunciação, no sentido proposto por Gayatri Spivak (2010): um lugar onde os sujeitos subalternizados tomam a palavra em seus próprios termos, sem mediação, sem tutela, sem tradução compulsória. A escola Tutawa ãwa é um espaço onde o povo ãwa pode dizer-se a si mesmo, afirmar-se como sujeito coletivo, inscrever sua memória e sua visão de mundo na cena pública. Ao ensinar seus filhos a falar, escrever e resistir, o povo ãwa está, ao mesmo tempo, ensinando ao Estado brasileiro e à sociedade envolvente uma outra forma de pensar o que é escola, educação e conhecimento.

A presença da escola no território da aldeia é, portanto, um ato político. Ela afirma que a luta por terra e a luta por educação são inseparáveis. Não há educação indígena sem território, e não há território sem educação indígena. A escola, como espaço de comunicação intermundos, como fórum cosmopolítico, como trincheira de reexistência, é o lugar onde o povo ãwa reinscreve sua história e projeta seu futuro.

Foi neste lugar que eu me encontrei como pesquisadora, e que retomei o meu sonho de ser professora. Foi na pesquisa de campo com afetos e experiências que fiz uma travessia de saberes e me tornei professora de sociologia, concluindo o curso de licenciatura no ano de 2024, inspirada pela Escola Indígena Tutawa ãwa, por Jãtemy, Kamutaja e Kupere que fazem da educação uma feramentas de revolução e transformação social.

A escola indígena é um lugar de resistência e de produção de saberes, promotora de cosmopolíticas que são a base da luta por direitos, essa busca encontra na comunicação intermundos a sua forma de construir outras formas de existir e habitar esse mundo que conhecemos, e os que não conhecemos também.

Figura 48 – Registro de atividade em sala de aula com estudantes Æwa



Fonte: Lys Maria Ramos, Pesquisa de Campo, 2024.

Jãmogã Maria

Como cantou Milton "Maria, Maria é um dom",
Seu dom é ancestral, e você encontrou...
Aquele que em sonhos já era a sua mãe

Sonhei com você outro dia,
E você já estava sendo gerada lá na ilha,
Esperando sua mãe e seu pai, que te daria o nome Maria.

Namagaw Jãmõga!

A sua mãe te abraçou, em seu colo você reposou.
Maria, Maria que sem saber teve que nascer com força,
Que sem desejar terá muitos desafios,
Ninguém pede pra nascer,
Mas você conseguiu sobreviver.

Agora se nutre de amor, Maria. Sinônimo de coragem,
Maria como a mãe de Jesus, Maria como a entidade,
Maria como o nome de uma Vó brasileira,
Maria que não vai com as outras,
Maria vai fazer seu caminho.

Você anuncia que existe esperança e tempo,
Tempo para Kamutaja encontrar sua Jãmõgã,
Tempo para realizar sonhos,
Tempo para retomar Taego.

Maria originária do Brasil,
Maria carrega consigo a sua história,
E o meu caminho também é de Maria.

Lys Maria Ramos, 07 de fevereiro de 2025.

Figura 49 – Nova geração do povo ãwa em evento do dia das mães



Fonte: Lys maria Ramos, Pesquisa de Campo, maio de 2024.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chego a este momento com lágrimas nos olhos: sim eu sou uma pessoa, antes de ser uma pesquisadora. Este é o culminar de uma jornada etnográfica profunda e transformadora, que se entrelaçou com a trajetória de resistência e existência do povo *Ãwa*.

Foram muitos momentos desde a pesquisa de campo, a potência das teorias que embasam esta pesquisa etnográfica e o compromisso ético de uma pesquisa que se propõe a ser também um ato de escuta e aliança. Tudo isso até o momento de encontrar os caminhos para escrever esta etnografia multisituada, com o povo *Ãwa*, que apresenta novas compreensões sobre comunicação, memória, luta e educação, resignificando o próprio fazer científico.

A experiência etnográfica, ancorada na perspectiva multissituada proposta por Luciana de Oliveira (2017), me permitiu transcender as fronteiras geográficas e conceituais, revelando a complexidade da vida do povo *Ãwa* em suas múltiplas dimensões. Apesar das técnicas de pesquisa empregadas nesse processo, a maior fonte de saber científico dessa pesquisa veio do povo *Ãwa*-Canoeiro do Araguaia, da sabedoria ancestral de Kawakamy *Ãwa* e dos filhos/as Kamutaja Silva *Ãwa*, Jãtemy Silva *Ãwa*, Tugymy *Ãwa*, Kupere Silva *Ãwa* e Wapoxire Silva *Ãwa*.

Os conceitos elaborados por Oliveira (2017;2020;2021;2022;2024), foram norteadores para fazer a etnografia encontrar a comunicação neste trabalho. Além disso autoras como Kamutaja *Ãwa* (2021;2021;2023), Bell Hooks (2019), Grada Kilomba (2020), Célia Xakriabá (2019) e Sandra Benites (2015; 2020), juntamente com outros autores que contribuíram para o debate acerca da memória, luta, comunicação e educação do povo *Ãwa*, foram imprescindíveis para o debate teórico.

A pesquisa de campo, realizada entre março e julho de 2024, revelou que a Escola Indígena Tutawa *Ãwa* não é apenas um espaço físico de ensino, mas um "território político e simbólico" de retomada e insurgência, um fórum cosmopolítico, onde diferentes mundos se articulam.

O fato de ter atuado como professora convidada, mesmo com a formação inicial em bacharelado, demonstra a urgência e a capacidade de adaptação do povo *Ãwa* em busca de autonomia educacional, frente à falta de profissionais e ao descaso do Estado. Essa vivência direta com a comunidade, especialmente com as crianças, jovens e adultos do EJA, revelou a educação como um potente ato revolucionário.

Compreendi com essa investigação que os processos comunicativos do povo *Ãwa*, compreendidos como "comunicação intermundos" (Oliveira, 2020), vão além da linguagem

verbal ou escrita, englobando rituais, cantos, sonhos, grafismos e a relação com seres não-humanos, a relação com o Estado e a constituição de alianças.

A Escola Indígena Tutawa ãwa se consolida como um fórum de comunicação cosmopolítica, um espaço vivo onde se articulam as diversas dimensões da existência do povo ãwa. Esse entendimento foi profundamente inspirado pelas reflexões de Oliveira (2021), cujo trabalho possibilitou compreender como tais práticas comunicacionais operam como comunicação intermundos, rompendo as fronteiras entre o visível e o invisível, o humano e o não-humano, o local e o global.

Assim, a escola não é apenas um agente ou um meio na luta por direitos: ela é o próprio território de mediação e criação de novas formas de existir e resistir. Nesse fórum cosmopolítico, o povo ãwa tece suas narrativas, fortalece sua identidade e atualiza, cotidianamente, a sua luta.

Além disso, a oralidade, por exemplo, persiste como a forma mais valorizada de transmissão de conhecimento, coexistindo e se reinventando com o uso de tecnologias digitais, como o WhatsApp e o Instagram. A atuação de Kamutaja Silva ãwa como protagonista na produção de narrativas na sua vida como ativista, Presidenta da Associação ãpawa e ainda administradora das redes sociais (@awa_caneiro), denunciando crimes ambientais e articulando a luta pela demarcação da Terra Indígena Taego ãwa, exemplifica a insurgência indígena contra o sistema colonial, produzindo assim contranarrativas.

As "cosmopolíticas" do povo ãwa, conceito que permeou a análise teórica, revelaram que a luta por direitos não se limita à esfera jurídica ou estatal. A defesa do território, a recuperação da memória e a valorização da cultura ancestral são intrinsecamente atos políticos enraizados em uma cosmovisão que não separa natureza, política e espiritualidade. A decisão de nomear a Terra Indígena em homenagem a Taego ãwa, matriarca ancestral que deu continuidade ao povo, é um exemplo contundente dessa interligação entre memória, ancestralidade e o futuro.

Olhando para o futuro, torna-se urgente a necessidade de fortalecer a educação indígena como eixo central na luta por autonomia e reparação histórica. A construção de uma sede própria para a Escola Indígena Tutawa ãwa e a conclusão da demarcação da TI Taego ãwa, são passos decisivos para que o povo ãwa siga resistindo e florescendo, mantendo vivas suas memórias, cosmologias e formas de comunicação com o mundo. Esta jornada etnográfica, tecida com as vozes e lutas do povo ãwa, reafirma a potência do comprometimento com os povos originários e com a decolonialidade do saber.

Escrevo

Aprendi a escrever com seis anos de idade.
Lembro da primeira vez que escrevi: LYS.

De lá pra cá, eu robotizei a minha escrita.
Aprendi os modelos, do ABC até a ABNT.
Fiz da escrita a minha profissão: sou cientista.

Não domino a escrita que aperta o coração...

Pesquisadora me tornei e me formatei.
Mas às vezes não me encontro nas pesquisas
Eu não sou uma epistemologia!

Baixei um aplicativo e conheci a feitiçaria de um poeta.
Ouvi da boca do mago as mais lindas palavras
E entendi: não é só escrever, é se deixar derramar.

Me derramei na poesia.
Quero aprender essa magia que faz a lágrima rolar
e o coração se acalantar.

Quero dilacerar a dor, sangrar, rir e chorar a cada verso.
Não quero ser a escrita forjada pelo maior impulso dos meus neurônios.
Quero deixar gritar os meus hormônios.

Quero traçar linhas sem enxergar,
Colocar vírgula e não parar
Para revirar toda a existência do meu ser.
Quero (re)aprender a escrever.

Lys Maria Ramos de Souza, 15 de junho de 2025.

Figura 50 – Com Kamutaja ãwa, amizade construída no caminho da pesquisa etnográfica e fortalecida na luta pela demarcação da Terra Indígena Taego ãwa



Fonte: Lys Maria Ramos, Arquivo fotográfico pessoal, 2024.

REFERÊNCIAS

ÃWA, Kamutaja Silva. **In Memory of Tutawa**. SUR - International Journal on Human Rights, v. 18, p. 131, 2021.

_____. **Do cativeiro à luta: história pós-contato e protagonismo do povo ãwa**. Revista Antígona, v. 1, n. 2, p. 100-122, 2021.

_____. **PPP - Projeto Político Pedagógico da Escola Indígena Tutawa Ãwa**. Org. Povo Indígena Ãwa - Canoeiro, 2023.

BASTOS, Liliana Cabral; BIAR, Liana de Andrade. **Análise de narrativa e práticas de entendimento da vida social**. DELTA: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada, v. 31, p. 97-126, 2015.

BENITES, Sandra (Ara Rete). **Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ: Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. Disponível em: https://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/07/Sandra-Benites_TCC.pdf. Acesso em: 15 fev. 2025.

BENITES, Sandra. **Educação Guarani e interculturalidade: a(s) História(s) Nhandeva e o Teko**. Caracol, São Paulo, n. 20, p. 188-201, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://revistas.usp.br/caracol/article/view/173554>. Acesso em: 10 out. 2024.

BENITES, Tônico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas**. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-37139.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2024.

BENITES, Tônico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha**. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <https://jpoantropologia.com.br/orientacao-academica/rojeroky-hina-ha-roike-jevy-tekohape-rezando-e-lutando-o-movimento-historico-do-aty-guasus-dos-ava-kaiowa-e-dos-ava-guarani-pela-recuperacao-de-seus-tekoha/>. Acesso em: 05 jan. 2025.

BORELA, Henrique; BORELA, Marcela. **Taego Ãwa** (documentário). Goiânia, 2016.

BRAGA, José Luiz. **Nem rara, nem ausente-tentativa**. Matrizes, v. 4, n. 1, p. 65-81, 2010.

_____. **O conhecimento comunicacional – entre a essência e o episódio**. In: FRANÇA, Vera; SIMÕES, Paula (org.). O modelo praxiológico e os desafios da pesquisa em comunicação. Porto Alegre: Sulina, 2018.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 2016.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos avançados**, v. 17, p. 117-133, 2003.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CAVALCANTE, Thainara Ferreira. **Da luta ao luto: um estudo etnográfico da cosmopraxis comunicacional dos Panhĩ (Apinajé) da aldeia Pyka Méx**. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Sociedade) – Universidade Federal do Tocantins, Palmas – TO, 2023.

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. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: <http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/34103>. Acesso em: 28 fev. 2025.

DA MATTA, Roberto. **O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues**. Boletim do Museu Nacional: Nova Série: Antropologia, n. 27, 1978.

DEMARCHI, André. **Contra-narrativas indígenas: vulnerabilidades e resistências**. In: MIRANDA, Cynthia Mara et al. *Vulnerabilidades, narrativas e identidades*. Belo Horizonte, MG: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2020.

_____. **Processo nº 1000093-43.2018.4.01.4302**. Sub-Seção Judiciária de Gurupi – Tocantins. Justiça Federal, 2021.

DUARTE, Jorge; BARROS, Antônio (org.). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005.

ESTEVES, Lorena Cruz. **Ativismo de mulheres indígenas em ambientes digitais: diálogos, sobre (de)colonialidade e resistências comunicativas**. Tese (Doutorado em Comunicação, Cultura e Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2022.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GASPARI, Elio. **A ditadura escancarada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

GOLDMAN, Márcio. **Os tambores do antropólogo: Antropologia pós-social e etnografia**. PontoUrbe, ano 2, versão 3.0, jul. 2008.

GUILHERME, Andrielle Cristina Moura Mendes. **Comunicadoras indígenas e a de(s)colonização das imagens**. Tese (Doutorado em Estudos da Mídia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/bitstreams/73a2aacb-19e6-4efb-bb39-774b7f7e38ff/download>. Acesso em: 03 mar. 2025.

HOOKS, bell. **A margem como espaço de abertura radical**. In: HOOKS, bell. *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

KAMUTAJA, Silva ãwa. **Entrevista ao Museu da Pessoa**, 2022.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEAL, Bruno Souza. **Introdução às narrativas jornalísticas**. Porto Alegre: Sulina, 2022.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje**. Brasília, DF: Ministério da Educação; Rio de Janeiro: Laced/Museu Nacional, 2006.

MALINOWSKI, Bronisław. **Argonautas do Pacífico Ocidental** (1922). São Paulo: Ubu Editora, 2018.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena**. Petrópolis: Vozes, 2012.

OLIVEIRA, Luciana de. **Cosmopraxis comunicacional dos povos indígenas Kaiowá e Guarani: resistência e luta por visibilidade**. Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación, v. 19, n. 33, 2020.

_____. **Etnografia, pesquisa multissituada e produção de conhecimento no campo da comunicação**. Questões Transversais - Revista de Epistemologias da Comunicação, 2017.

_____. **Pensar a comunicação intermundos: fóruns cosmopolíticos e diálogos intepistêmicos**. Galáxia, 2021.

OLIVEIRA, Luciana de; ALTIVO, Bárbara; FIGUEROA, Júlio. **Comunicação intermundos: entre a violência e a reexistência, quem fala?** Revista Latinoamericana de Ciências da Comunicação, 2023.

OLIVEIRA, Luciana de; BOMBA, Pedro. **Colonialidade da memória: apagamentos da luta pela terra Guarani e Kaiowá na constituição do moderno agronegócio brasileiro**. Dispositiva, Belo Horizonte, v. 9, n. 1, p. 1-20, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/dispositiva/article/view/19233>. Acesso em: 12 dez. 2024.

DE OLIVEIRA, Luciana; SALGADO, Tiago Barcelos Pereira. **Comunicação intermundos: entre a violência e a re-existência, quem fala?**. Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación, v. 22, n. 42, 2023.

OLIVEIRA, Luciana de; FIGUEROA, Júlio Vitorino; ALTIVO, Bárbara Regina. **Pensar a comunicação intermundos: fóruns cosmopolíticos e diálogos intepistêmicos**. Galáxia, São Paulo, n. 47, e47021, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/gal/a/9MXqXf3nd5BNH3VpDjcwR7b/>. Acesso em: 22 jan. 2025.

OLIVEIRA, Thiago Allan Ribeiro de. **Mpa ronã kãmã aipēnmã mpa kakôk xà (Tecnologias de Informação e Comunicação): um estudo a partir da Aldeia Akrôtikatêjê do Povo Gavião**. 2023. 128f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Sociedade) – Universidade

Federal do Tocantins, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade, Palmas, 2023.

OLIVEIRA JÚNIOR, Elvio Juanito Marques de. **@Kwê-xerente: a resignificação das tradições culturais e o protagonismo indígena no Facebook**. 2018. 130f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Sociedade) – Universidade Federal do Tocantins, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade, Palmas, 2018.

PAVÃO, Sônia; GISLOTI, Laura Jane. **Memórias bioculturais dos Guarani-Kaiowá sobre a floresta e os seres que a coabitam: ecologia cosmopolítica na perspectiva da etnoconservação**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 18, n. 2, e20220006, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/SMYVvk4RwKVLWm6vRTHbVWVr/>. Acesso em: 07 nov. 2024.

PEREIRA, Eliete da Silva. **Ciborgues Indígen@as.br: a presença nativa no ciberespaço**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Centro de Pesquisa e Pós-graduação das Américas, 2007.

PINTO, Alejandra Aguilar. **O protagonismo comunicacional-informacional-digital indígena na sociedade da informação: antecedentes, experiências e desafios**. Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones", v. 11, n. 2, p. 104-127, 2018.

POLIVANOV, Beatriz Brandão. **Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos conceitos**. Esferas, n. 3, 2014.

QUÉRÉ, Louis. **De um modelo epistemológico da comunicação a um modelo praxiológico**. In: FRANÇA, Vera; SIMÕES, Paula (org.). O modelo praxiológico e os desafios da pesquisa em comunicação. Porto Alegre: Sulina, 2018.

QUIJANO, A. **Colonialidad del poder y clasificacion social**. Contextualizaciones, vol. 3, no. 5, julho-dezembro 2011, p. 19-30. Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos, Universidad de Guadalajara. Disponível em: www.contextualizacioneslatinoamericanas.com.mx. Acesso em: 05 de dez. de 2024.

RODRIGUES, Patrícia Mendonça. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação: Terra Indígena Taego ãwa**. Brasília: FUNAI, 2012.

_____. **Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativo**. Anuário Antropológico, v. 38, n. 1, p. 83-137, 2013.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA NAWA, José Tarisson Costa da. **"Os Nawa nunca foram extintos": regimes de memória, trajetórias indígenas e narrativas sobre os Nawa do vale do Juruá, Acre**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/507/5075138005/5075138005.pdf>. Acesso em: 18 out. 2024.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar**. UFMG, 2010.

STENGERS, Isabelle. **A proposição cosmopolítica**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

TRAVANCAS, Isabel; IRISARRI, Victoria. **Etnografia da mídia e do digital: um campo onde a comunicação e a antropologia se encontram**. Revista Eco-Pós, v. 25, n. 3, p. 7-17, 2022.

TRAVANCAS, Isabel. **Fazendo etnografia no mundo da comunicação**. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antônio (org.). Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação. São Paulo: Atlas, 2005.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

ANEXOS

ANEXO I - Protocolo de Submissão da pesquisa na Plataforma Brasil para apreciação do Comitê de Ética em Pesquisa - CEP da UFT.

18/04/2024, 19:39

Plataforma Brasil

Portal do Governo Brasileiro



LYS MARIA - Pesquisador | V4.0.1-RC01

Sua sessão expira em: 39min 08

Cadastros

DETALHAR PROJETO DE PESQUISA

DADOS DA VERSÃO DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: A Comunicação Intermundos, Memória e Luta do povo Áwa (Avá-Canoero do Araguaia); a Escola Indígena Tutawa Áwa como espaço de resistência
Pesquisador Responsável: LYS MARIA
Área Temática: Estudos com populações indígenas
Versão: 1
CAAE:
Submetido em: 18/04/2024
Instituição Proponente: Universidade Federal do Tocantins Campus Palmas
Situação da Versão do Projeto: Em Recepção e Validação Documental
Localização atual da Versão do Projeto: Fundação Universidade Federal do Tocantins - UFT
Patrocinador Principal: Financiamento Próprio



LISTA DE PESQUISADORES DO PROJETO

CPF/Documento ^	Nome ^	Atribuição	E-mail ^	Currículo	Tipo de Análise ^	Ação
067.907.531-33	LYS MARIA	Contato Científico, Contato Público, Pesquisador principal	lysmaria.ramos@gmail.com	Lattes CV	PROPONENTE	

LISTA DE COMITÊS DE ÉTICA DO PROJETO

Comitê de Ética ^	Tipo de Vínculo ^	Ação
5519 - Fundação Universidade Federal do Tocantins - UFT	COORDENADOR	

LISTA DE INSTITUIÇÕES DO PROJETO

CNPJ da Instituição ^	Razão Social ^	Tipo de Instituição ^	Comitê de Ética ^	Ação
	Universidade Federal do Tocantins Campus Palmas	PROPONENTE	5519 - Fundação Universidade Federal do Tocantins - UFT	

LISTA DE PROJETOS RELACIONADOS

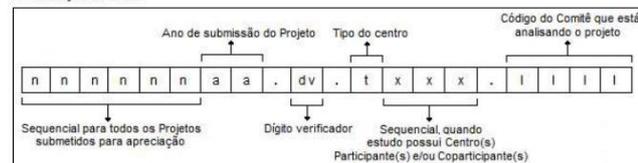
Tipo ^	CAAE ^	Versão ^	Pesquisador Responsável ^	Comitê de Ética ^	Instituição ^	Origem ^	Última Apreciação ^	Situação ^	Ação
P		1	LYS MARIA RAMOS DE SOUZA	5519 - Fundação Universidade Federal do Tocantins - UFT	Universidade Federal do Tocantins Campus Palmas	PO	PO	Em Recepção e Validação Documental	

LEGENDA:

(*) Tipo

P = Projeto de Centro Coordenador Pp = Projeto de Centro Participante Pc = Projeto de Centro Coparticipante

(*) Formação do CAAE



(*) Origem / Última Apreciação

PO = Projeto Original de Centro Coordenador	POp = Projeto Original de Centro Participante	POc = Projeto Original de Centro Coparticipante
E = Emenda de Centro Coordenador	Ep = Emenda de Centro Participante	Ec = Emenda de Centro Coparticipante
N = Notificação de Centro Coordenador	Np = Notificação de Centro Participante	Nc = Notificação de Centro Coparticipante

[Voltar](#)


ANEXO II – Documento de solicitação e Autorização de Entrada na Terra Indígena Ynãwebohona, Aldeia Indígena Itarô Āwa, assinado pelo Cacique Wapoxire Tuxti Silva Āwa

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CAMPUS DE PALMAS
MESTRADO ACADÊMICO EM COMUNICAÇÃO E SOCIEDADE

Av. NS 15 ALC NO 14 – Bloco II – Sala 15 | 77020-210 | Palmas/TO
(63) 3232-8116 | www.uft.edu.br/ppgcom | ppgcom@uft.edu.br



**DOCUMENTO DE SOLICITAÇÃO E AUTORIZAÇÃO DE ENTRADA NA TERRA INDÍGENA
YNĂWÉBOHONA, ALDEIA INDÍGENA ITARÔ ĀWA**
**À Liderança e Comunidade da Aldeia Indígena Itarô Āwa, Terra Indígena
Ynãwebohona, Tocantins.**

Prezados(as) Cacique Wapoxire Tuxti Silva Āwa e demais lideranças e membros da Aldeia Indígena Itarô Āwa,

Eu, Lys Maria Ramos de Souza, pesquisadora mestranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade (PPGCOM) da Universidade Federal do Tocantins (UFT), venho, por meio deste, solicitar formalmente a autorização para realizar pesquisa de campo em sua Terra Indígena Ynãwebohona, especificamente na Aldeia Indígena Itarô Āwa.

Título da Pesquisa: "A Escola Indígena Tutawa Āwa, Lugar de Resistência: Etnografia e Comunicação com o povo Āwa-Canoeiro do Araguaia"

Objetivo da Pesquisa: Esta pesquisa busca entender como a Escola Indígena Tutawa Āwa se torna um lugar importante para o povo Āwa (Avá-Canoeiro) resistir, manter sua memória, lutar por seus direitos e se comunicar com o mundo de suas próprias formas. Nosso intuito é registrar as experiências de vida, a cultura e a importância da escola para a continuidade do modo de ser e viver do povo Āwa.

Procedimentos da Pesquisa: Durante o período de pesquisa, que será realizado na Escola Indígena Tutawa Āwa e na Aldeia Indígena Itarô Āwa, os procedimentos que pretendo realizar incluem:

- Trabalho de observação participante no dia a dia da Escola Indígena Tutawa Āwa, acompanhando as atividades escolares e comunitárias.
- Produção de diários de campo, que são anotações sobre minhas observações e reflexões durante a pesquisa.
- Produção de registros fotográficos da escola, do ambiente e de atividades que ocorrem na aldeia, sempre com a autorização prévia das pessoas envolvidas e da comunidade.
- Registro da experiência vivida na aldeia indígena Itarô Āwa, respeitando os costumes e a privacidade de todos.

Confidencialidade e Uso dos Dados: Garanto que todas as informações coletadas serão tratadas com o mais alto nível de sigilo e privacidade. Os dados serão armazenados de forma segura e utilizados exclusivamente para os fins desta pesquisa, respeitando a vontade da comunidade e dos participantes. Caso haja necessidade de divulgar alguma informação sensível, isso será feito com a autorização expressa dos envolvidos, e a identidade dos participantes será protegida, inclusive com o uso de pseudônimos, se necessário e acordado.

Benefícios Esperados: Esperamos que esta pesquisa contribua de forma significativa para a luta do povo *Áwa*, dando visibilidade aos desafios enfrentados, às conquistas alcançadas e à importância da Escola Tutawa *Áwa* como espaço de resistência e afirmação cultural. Os resultados do estudo serão compartilhados com a comunidade de forma clara e acessível, podendo servir como material para futuras ações e reivindicações. Agradeço imensamente a atenção e a disponibilidade da liderança e de toda a comunidade. Minha presença na Terra Indígena será sempre pautada pelo respeito, pela ética e pelo diálogo.

Atenciosamente,

Lys Maria Ramos de Souza Pesquisadora Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade (PPGCOM) Universidade Federal do Tocantins (UFT)

Contato: Telefone: +55 63 9249-4949 E-mail: lysmariia.ramos@gmail.com

AUTORIZAÇÃO DA COMUNIDADE E LIDERANÇA INDÍGENA

Eu, **Cacique Wapoxire Tuxti Silva Áwa**, representante legal da Aldeia Indígena Itarô *Áwa*, situada na Terra Indígena Ynãwébohona, atesto que as informações contidas neste documento foram compreendidas.

[] **AUTORIZO** a entrada e a realização da pesquisa da Sra. Lys Maria Ramos de Souza na Aldeia Indígena Itarô *Áwa* e na Terra Indígena Ynãwébohona, conforme os objetivos e procedimentos descritos acima.

[] **NÃO AUTORIZO** a entrada e a realização da pesquisa.

Em caso de autorização, a comunidade e a pesquisadora se comprometem a manter um diálogo contínuo para garantir a conformidade da pesquisa com as expectativas e necessidades locais.

Local e Data: Aldeia Indígena Itarô *Áwa*,
Tocantins, 11 de junho de 2024.

Documento assinado digitalmente
WAPOXIRE TUXTI SILVA ÁWA
Data: 16/06/2025 02:57:55-0300
Verifique em <https://wafatari.br.gov.br>

Wapoxire Tuxti Silva Áwa
(Cacique do Povo *Áwa*-Canocero do Araguaia)

ANEXO III – Termo de Consentimento Wapoxire Tuxti Silva Āwa

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
 PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 CAMPUS DE PALMAS
 MESTRADO ACADÊMICO EM COMUNICAÇÃO E SOCIEDADE
 Av. NS 15 ALC NO 14 – Bloco II – Sala 15 | 77020-210 | Palmas/TO
 (63) 3232-8116 | www.uft.edu.br/ppgcom | ppgcom@uft.edu.br



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título do Estudo: "A Escola Indígena Tutawa Āwa, Lugar de Resistência: Etnografia e Comunicação com o povo Āwa-Canoeiro do Araguaia"

Pesquisador Responsável: Lys Maria Ramos de Souza

Ao Senhor **Wapoxire Tuxti Silva Āwa** está sendo convidada participar de uma pesquisa. Por favor, leia este documento com bastante atenção antes de assiná-lo. Caso haja alguma palavra ou frase que a senhora não consiga entender, converse com a pesquisadora responsável pelo estudo ou com um membro da equipe desta pesquisa para esclarecê-los.

A proposta deste termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) é explicar tudo sobre o estudo e solicitar a sua permissão para participar do mesmo.

O objetivo desta pesquisa é entender como a Escola Indígena Tutawa Āwa se torna um lugar importante para o povo Āwa (Avá-Canoeiro) resistir, manter sua memória, lutar por seus direitos e se comunicar com o mundo de suas próprias formas.

Se a sra. aceitar participar da pesquisa, os procedimentos envolvidos em sua participação são os seguintes:

- A participação pode envolver conversas sobre sua experiência com a Escola Indígena Tutawa Āwa, a educação tradicional, a língua Āwã, a história e a luta do povo Āwa.
- Pode haver observação das atividades na Escola Indígena Tutawa Āwa e na aldeia, sempre respeitando seu espaço e privacidade.
- Poderão ser feitos registros fotográficos ou audiovisuais de ambientes ou atividades gerais da escola/aldeia, mas a sua imagem específica só será usada com sua autorização expressa.

Toda pesquisa com seres humanos envolve algum tipo de risco. No nosso estudo, os possíveis riscos ou desconfortos decorrentes da participação na pesquisa incluem a **exposição de informações** que a senhora talvez não queira tornar públicas. Para minimizar esse risco e garantir sua segurança, as seguintes medidas serão adotadas:

- Todas as informações coletadas serão mantidas em sigilo absoluto e serão usadas apenas para os propósitos desta pesquisa.

- Você terá o direito de revisar o que foi dito e gravado na entrevista, solicitando mudanças ou a exclusão de qualquer trecho.
- Os dados serão armazenados de forma segura, com acesso restrito à pesquisadora principal e seu orientador.

Os benefícios esperados da sua participação incluem contribuir para que a luta e os problemas do povo *Ãwa* sejam expostos e compreendidos por um público mais amplo, dando visibilidade à sua cultura e à importância da Escola Tutawa *Ãwa* como um espaço de resistência. Os resultados da pesquisa serão compartilhados com a comunidade de forma acessível e poderão servir de apoio para futuras ações e reivindicações do povo *Ãwa*.

A participação nesta pesquisa é **voluntária**. A senhora não é obrigada a participar e poderá recusar-se a qualquer momento, sem que isso lhe cause qualquer prejuízo, nem na sua relação com a pesquisadora, nem com a comunidade ou com a Universidade. Caso aceite participar, a senhora poderá se retirar da pesquisa a qualquer momento, e seus dados coletados até aquele ponto poderão ser descartados, se assim desejar.

Para quaisquer dúvidas sobre esta pesquisa ou para caso deseje se retirar da participação, a senhora poderá entrar em contato com a pesquisadora responsável, Lys Maria Ramos de Souza, pelo telefone +55 63 9249-4949 e/ou pelo e-mail lysmaria.ramos@gmail.com.

Este Termo é assinado em duas vias, sendo uma da Sra. e a outra para a pesquisadora. (Lembrar que as assinaturas devem constar em uma única página, se possível).

Declaração de Consentimento Concordo em participar do estudo intitulado: "A Escola Indígena Tutawa *Ãwa*, Lugar de Resistência: Etnografia e Comunicação com o povo *Ãwa*-Canoeiro do Araguaia".

Nome do participante ou responsável: Wapoxire Tuxti Silva *Ãwa*

Assinatura do participante ou responsável

Documento assinado digitalmente
WAPOXIRE TUXTI SILVA *ÃWA*
 Data: 16/06/2025 02:57:55-0300
 Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Data: *11 de junho de 2024*

Anexo IV – Termo de Consentimento Jãtemy Jawaj Silva ãwa

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
 PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 CAMPUS DE PALMAS
 MESTRADO ACADÊMICO EM COMUNICAÇÃO E SOCIEDADE
 Av. NS 15 ALC NO 14 – Bloco II – Sala 15 | 77020-210 | Palmas/TO
 (63) 3232-8116 | www.uft.edu.br/ppgcom | ppgcom@uft.edu.br



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título do Estudo: "A Escola Indígena Tutawa ãwa, Lugar de Resistência: Etnografia e Comunicação com o povo ãwa-Canoeiro do Araguaia"

Pesquisador Responsável: Lys Maria Ramos de Souza

A Senhora **Jãtemy Jawaj Silva ãwa** está sendo convidada participar de uma pesquisa. Por favor, leia este documento com bastante atenção antes de assiná-lo. Caso haja alguma palavra ou frase que a senhora não consiga entender, converse com a pesquisadora responsável pelo estudo ou com um membro da equipe desta pesquisa para esclarecê-los.

A proposta deste termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) é explicar tudo sobre o estudo e solicitar a sua permissão para participar do mesmo.

O objetivo desta pesquisa é entender como a Escola Indígena Tutawa ãwa se torna um lugar importante para o povo ãwa (Avá-Canoeiro) resistir, manter sua memória, lutar por seus direitos e se comunicar com o mundo de suas próprias formas.

Se a sra. aceitar participar da pesquisa, os procedimentos envolvidos em sua participação são os seguintes:

- A participação pode envolver conversas sobre sua experiência com a Escola Indígena Tutawa ãwa, a educação tradicional, a língua ãwã, a história e a luta do povo ãwa.
- Pode haver observação das atividades na Escola Indígena Tutawa ãwa e na aldeia, sempre respeitando seu espaço e privacidade.
- Poderão ser feitos registros fotográficos ou audiovisuais de ambientes ou atividades gerais da escola/aldeia, mas a sua imagem específica só será usada com sua autorização expressa.

Toda pesquisa com seres humanos envolve algum tipo de risco. No nosso estudo, os possíveis riscos ou desconfortos decorrentes da participação na pesquisa incluem a **exposição de informações** que a senhora talvez não queira tornar públicas. Para minimizar esse risco e garantir sua segurança, as seguintes medidas serão adotadas:

- Todas as informações coletadas serão mantidas em sigilo absoluto e serão usadas apenas para os propósitos desta pesquisa.

- Você terá o direito de revisar o que foi dito e gravado na entrevista, solicitando mudanças ou a exclusão de qualquer trecho.
- Os dados serão armazenados de forma segura, com acesso restrito à pesquisadora principal e seu orientador.

Os benefícios esperados da sua participação incluem contribuir para que a luta e os problemas do povo *Āwa* sejam expostos e compreendidos por um público mais amplo, dando visibilidade à sua cultura e à importância da Escola Tutawa *Āwa* como um espaço de resistência. Os resultados da pesquisa serão compartilhados com a comunidade de forma acessível e poderão servir de apoio para futuras ações e reivindicações do povo *Āwa*.

A participação nesta pesquisa é **voluntária**. A senhora não é obrigada a participar e poderá recusar-se a qualquer momento, sem que isso lhe cause qualquer prejuízo, nem na sua relação com a pesquisadora, nem com a comunidade ou com a Universidade. Caso aceite participar, a senhora poderá se retirar da pesquisa a qualquer momento, e seus dados coletados até aquele ponto poderão ser descartados, se assim desejar.

Para quaisquer dúvidas sobre esta pesquisa ou para caso deseje se retirar da participação, a senhora poderá entrar em contato com a pesquisadora responsável, Lys Maria Ramos de Souza, pelo telefone +55 63 9249-4949 e/ou pelo e-mail lysmariia.ramos@gmail.com.

Este Termo é assinado em duas vias, sendo uma da Sra. e a outra para a pesquisadora. (Lembrar que as assinaturas devem constar em uma única página, se possível).

Declaração de Consentimento Concordo em participar do estudo intitulado: "A Escola Indígena Tutawa *Āwa*, Lugar de Resistência: Etnografia e Comunicação com o povo *Āwa*-Canoeiro do Araguaia".

Documento assinado digitalmente
 JATEMY JAWAJ SILVA AWA
 Data: 19/06/2025 22:35:42-0300
 Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Nome do participante ou responsável: **Jätemy Jawaj Silva *Āwa***

Assinatura do participante ou responsável

Data: *11 de junho de 2024*

Eu, Lys Maria Ramos de Souza, declaro cumprir as exigências contidas nos itens IV.3 e IV.4, da Resolução nº 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde, que trata das diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos.

Lys Maria Ramos de Souza Assinatura da Pesquisadora Responsável

Documento assinado digitalmente
 LYS MARIA RAMOS DE SOUZA
 Data: 19/06/2025 23:10:23-0300
 Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

ANEXO V – Termo de Consentimento Kamutaja Silva ãwa

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
 PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 CAMPUS DE PALMAS
 MESTRADO ACADÊMICO EM COMUNICAÇÃO E SOCIEDADE
 Av. NS 15 ALC NO 14 – Bloco II – Sala 15 | 77020-210 | Palmas/TO
 (63) 3232-8116 | www.uft.edu.br/ppgcom | ppgcom@uft.edu.br



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título do Estudo: "A Escola Indígena Tutawa ãwa, Lugar de Resistência: Etnografia e Comunicação com o povo ãwa-Canoeiro do Araguaia"

Pesquisador Responsável: Lys Maria Ramos de Souza

A Senhora **Kamutaja Silva ãwa** está sendo convidada participar de uma pesquisa. Por favor, leia este documento com bastante atenção antes de assiná-lo. Caso haja alguma palavra ou frase que a senhora não consiga entender, converse com a pesquisadora responsável pelo estudo ou com um membro da equipe desta pesquisa para esclarecê-los.

A proposta deste termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) é explicar tudo sobre o estudo e solicitar a sua permissão para participar do mesmo.

O objetivo desta pesquisa é entender como a Escola Indígena Tutawa ãwa se torna um lugar importante para o povo ãwa (Avá-Canoeiro) resistir, manter sua memória, lutar por seus direitos e se comunicar com o mundo de suas próprias formas.

Se a sra. aceitar participar da pesquisa, os procedimentos envolvidos em sua participação são os seguintes:

- A participação pode envolver conversas sobre sua experiência com a Escola Indígena Tutawa ãwa, a educação tradicional, a língua ãwã, a história e a luta do povo ãwa.
- Pode haver observação das atividades na Escola Indígena Tutawa ãwa e na aldeia, sempre respeitando seu espaço e privacidade.
- Poderão ser feitos registros fotográficos ou audiovisuais de ambientes ou atividades gerais da escola/aldeia, mas a sua imagem específica só será usada com sua autorização expressa.

Toda pesquisa com seres humanos envolve algum tipo de risco. No nosso estudo, os possíveis riscos ou desconfortos decorrentes da participação na pesquisa incluem a **exposição de informações** que a senhora talvez não queira tornar públicas. Para minimizar esse risco e garantir sua segurança, as seguintes medidas serão adotadas:

- Todas as informações coletadas serão mantidas em sigilo absoluto e serão usadas apenas para os propósitos desta pesquisa.

- Você terá o direito de revisar o que foi dito e gravado na entrevista, solicitando mudanças ou a exclusão de qualquer trecho.
- Os dados serão armazenados de forma segura, com acesso restrito à pesquisadora principal e seu orientador.

Os benefícios esperados da sua participação incluem contribuir para que a luta e os problemas do povo Āwa sejam expostos e compreendidos por um público mais amplo, dando visibilidade à sua cultura e à importância da Escola Tutawa Āwa como um espaço de resistência. Os resultados da pesquisa serão compartilhados com a comunidade de forma acessível e poderão servir de apoio para futuras ações e reivindicações do povo Āwa.

A participação nesta pesquisa é **voluntária**. A senhora não é obrigada a participar e poderá recusar-se a qualquer momento, sem que isso lhe cause qualquer prejuízo, nem na sua relação com a pesquisadora, nem com a comunidade ou com a Universidade. Caso aceite participar, a senhora poderá se retirar da pesquisa a qualquer momento, e seus dados coletados até aquele ponto poderão ser descartados, se assim desejar.

Para quaisquer dúvidas sobre esta pesquisa ou para caso deseje se retirar da participação, a senhora poderá entrar em contato com a pesquisadora responsável, Lys Maria Ramos de Souza, pelo telefone +55 63 9249-4949 e/ou pelo e-mail lysmariia.ramos@gmail.com.

Este Termo é assinado em duas vias, sendo uma da Sra. e a outra para a pesquisadora. (Lembrar que as assinaturas devem constar em uma única página, se possível).

Declaração de Consentimento Concordo em participar do estudo intitulado: "A Escola Indígena Tutawa Āwa, Lugar de Resistência: Etnografia e Comunicação com o povo Āwa-Canoeiro do Araguaia".

Nome do participante ou responsável: Kamutaja Silva Āwa

Documento assinado digitalmente
 **KAMUTAJA SILVA AWA**
 Data: 18/06/2025 08:59:16-0300
 Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Assinatura do participante ou responsável

Data: *11 de junho de 2024*

Eu, Lys Maria Ramos de Souza, declaro cumprir as exigências contidas nos itens IV.3 e IV.4, da Resolução nº 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde, que trata das diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos.

Lys Maria Ramos de Souza Assinatura da Pesquisadora Responsável

Documento assinado digitalmente
 **LYS MARIA RAMOS DE SOUZA**
 Data: 19/06/2025 21:00:54-0300
 Verifique em <https://validar.it.gov.br>

ANEXO VI – Termo de Consentimento Kupere Silva Āwa

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
 PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 CAMPUS DE PALMAS
 MESTRADO ACADÊMICO EM COMUNICAÇÃO E SOCIEDADE
 Av. NS 15 ALC NO 14 – Bloco II – Sala 15 | 77020-210 | Palmas/TO
 (63) 3232-8116 | www.uft.edu.br/ppgcom | ppgcom@uft.edu.br



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título do Estudo: "A Escola Indígena Tutawa Āwa, Lugar de Resistência: Etnografia e Comunicação com o povo Āwa-Canoeiro do Araguaia"

Pesquisador Responsável: Lys Maria Ramos de Souza

Ao Senhor **Kupere Silva Āwa** está sendo convidada participar de uma pesquisa. Por favor, leia este documento com bastante atenção antes de assiná-lo. Caso haja alguma palavra ou frase que a senhora não consiga entender, converse com a pesquisadora responsável pelo estudo ou com um membro da equipe desta pesquisa para esclarecê-los.

A proposta deste termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) é explicar tudo sobre o estudo e solicitar a sua permissão para participar do mesmo.

O objetivo desta pesquisa é entender como a Escola Indígena Tutawa Āwa se torna um lugar importante para o povo Āwa (Avá-Canoeiro) resistir, manter sua memória, lutar por seus direitos e se comunicar com o mundo de suas próprias formas.

Se a sra. aceitar participar da pesquisa, os procedimentos envolvidos em sua participação são os seguintes:

- A participação pode envolver conversas sobre sua experiência com a Escola Indígena Tutawa Āwa, a educação tradicional, a língua Āwã, a história e a luta do povo Āwa.
- Pode haver observação das atividades na Escola Indígena Tutawa Āwa e na aldeia, sempre respeitando seu espaço e privacidade.
- Poderão ser feitos registros fotográficos ou audiovisuais de ambientes ou atividades gerais da escola/aldeia, mas a sua imagem específica só será usada com sua autorização expressa.

Toda pesquisa com seres humanos envolve algum tipo de risco. No nosso estudo, os possíveis riscos ou desconfortos decorrentes da participação na pesquisa incluem a **exposição de informações** que a senhora talvez não queira tornar públicas. Para minimizar esse risco e garantir sua segurança, as seguintes medidas serão adotadas:

- Todas as informações coletadas serão mantidas em sigilo absoluto e serão usadas apenas para os propósitos desta pesquisa.

- Você terá o direito de revisar o que foi dito e gravado na entrevista, solicitando mudanças ou a exclusão de qualquer trecho.
- Os dados serão armazenados de forma segura, com acesso restrito à pesquisadora principal e seu orientador.

Os benefícios esperados da sua participação incluem contribuir para que a luta e os problemas do povo *Ãwa* sejam expostos e compreendidos por um público mais amplo, dando visibilidade à sua cultura e à importância da Escola Tutawa *Ãwa* como um espaço de resistência. Os resultados da pesquisa serão compartilhados com a comunidade de forma acessível e poderão servir de apoio para futuras ações e reivindicações do povo *Ãwa*.

A participação nesta pesquisa é **voluntária**. A senhora não é obrigada a participar e poderá recusar-se a qualquer momento, sem que isso lhe cause qualquer prejuízo, nem na sua relação com a pesquisadora, nem com a comunidade ou com a Universidade. Caso aceite participar, a senhora poderá se retirar da pesquisa a qualquer momento, e seus dados coletados até aquele ponto poderão ser descartados, se assim desejar.

Para quaisquer dúvidas sobre esta pesquisa ou para caso deseje se retirar da participação, a senhora poderá entrar em contato com a pesquisadora responsável, Lys Maria Ramos de Souza, pelo telefone +55 63 9249-4949 e/ou pelo e-mail lysmariia.amos@gmail.com.

Este Termo é assinado em duas vias, sendo uma da Sra. e a outra para a pesquisadora. (Lembrar que as assinaturas devem constar em uma única página, se possível).

Declaração de Consentimento Concordo em participar do estudo intitulado: "A Escola Indígena Tutawa *Ãwa*, Lugar de Resistência: Etnografia e Comunicação com o povo *Ãwa*-Canoeiro do Araguaia".

Documento assinado digitalmente
 KUPERE SILVA AWA
 Data: 18/06/2025 10:31:48-0300
 Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Nome do participante ou responsável: **Kupere Silva *Ãwa***

Assinatura do participante ou responsável

Data: *11 de junho de 2024*

Eu, Lys Maria Ramos de Souza, declaro cumprir as exigências contidas nos itens IV.3 e IV.4, da Resolução nº 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde, que trata das diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos.

Lys Maria Ramos de Souza Assinatura da Pesquisadora Responsável

Documento assinado digitalmente
 LYS MARIA RAMOS DE SOUZA
 Data: 19/06/2025 20:59:17-0300
 Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

ANEXO VII – Declaração de atuação na Escola Indígena Tutawa ãwa como professora convidada pela comunidade no ano de 2024, assinada por Kamutaja Silva ãwa (Coordenadora Voluntária)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CAMPUS DE PALMAS
MESTRADO ACADÊMICO EM COMUNICAÇÃO E SOCIEDADE
Av. NS 15 ALC NO 14 – Bloco II – Sala 15 | 77020-210 | Palmas/TO
(63) 3232-8116 | www.uft.edu.br/ppgcom | ppgcom@uft.edu.br



DECLARAÇÃO DE ATUAÇÃO COMO PROFESSORA CONVIDADA

Eu, **Kamutaja Silva ãwa**, brasileira, Coordenadora Voluntária da Escola Indígena Tutawa ãwa, localizada na Aldeia Indígena Itarô ãwa, Terra Indígena Ynãwébohona, no município de PIUM, Tocantins, declaro para os devidos fins que:

A Sra. **Lys Maria Ramos de Souza**, pesquisadora mestranda na Universidade Federal do Tocantins (UFT), atuou como **professora convidada** nesta Escola Indígena Tutawa ãwa, **no ano de 2024, no início do ano letivo de fevereiro a março.**

Sua atuação se deu em colaboração com a comunidade e a equipe da escola, contribuindo com atividades pedagógicas e o intercâmbio de saberes, no âmbito de sua pesquisa de mestrado que busca compreender a Escola Indígena Tutawa ãwa como espaço de resistência e comunicação com o povo ãwa-Canoeiro do Araguaia.

Declaro, ainda, que a presença e a participação da Sra. Lys Maria Ramos de Souza foram previamente autorizadas pela liderança e comunidade, e que suas atividades foram realizadas com respeito às nossas tradições e ao modo de vida do povo ãwa.

Esta declaração é emitida para comprovação de sua atuação e colaboração junto à nossa escola e comunidade.

Local e Data: Aldeia Indígena Itarô ãwa, Tocantins, 12 de junho de 2025.

Documento assinado digitalmente
gov.br KAMUTAJA SILVA AWA
Data: 18/06/2025 08:56:51-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Kamutaja Silva ãwa

Presidenta da Associação do povo ãwa - APãWA